

Il dialogo tra fede, ragione e scienza alla Giornata mondiale della gioventù

Creazionismo ed evoluzionismo senza ideologie possono incontrarsi

di CHRISTOPH SCHÖNBORN*

Isaac Newton ultimò nel 1686 i suoi *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, che l'anno seguente furono pubblicati a Londra. Alla seconda edizione del 1713 Newton aggiunse lo *Scholium Generale*. Nei suoi *Principia* l'interesse di Newton era rivolto principalmente a confutare la teoria cartesiana dei movimenti dei pianeti, che egli respingeva in quanto teoria materialistica. La perfezione, la regolarità di tali movimenti, scrive Newton, non poteva «avere origine da cause meccaniche» (*originem non habent ex causis mechanicis*).

È vero piuttosto che: «Questa elegantissima compagine a noi visibile (*elegantissima hæcce [...] compages*) del Sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente (*non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit*) ... Egli regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore dell'universo (*ut universorum dominus*)».

Per poter conferire a queste asserzioni chiarezza e incisività definitive, Newton s'infervora contro il deismo (ossia la riduzione dell'operato divino a un'attività da «orologiaio», temporalmente collocata soltanto all'inizio) che era già imperante agli inizi del XVIII secolo: «Dio senza dominio, provvidenza e cause finali (*deus sine dominio, providentia et causis finalibus*) altro non è che fato e natura (*nihil aliud est quam fatum et natura*). Da una cieca necessità metafisica (*a caeca necessitate metaphysica*), che è sempre e ovunque la stessa, non nasce alcuna possibilità di variazione delle cose (*nulla oritur rerum variatio*). L'intera varietà delle cose, ordinate secondo il luogo e il tempo, ha potuto nascere soltanto dalle idee e dalla volontà di un ente necessariamente esistente (*tota rerum conditarum pro locis ac temporibus diversitas, ab ideis et voluntate entis necessario existentis solummodo oriri potuit*)».

Questo passo dello *Scholium Generale* si chiude con le lapidarie parole: «E queste cose a proposito di Dio, delle quali si discerne interamente a partire dai fenomeni, concernono la filosofia della natura (*et hæc de deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem pertinet*)» (Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, terza edizione, Londra, 1726, pp. 526-529).

Il celebre *Scholium* newtoniano contiene in nuce le questioni essenziali che trattiamo oggi quando affrontiamo il rapporto fra la scienza, la ragione e la fede. E tuttavia vediamo già molto chiaramente nella visione newtoniana dell'azione divina un passaggio importante dall'idea aristotelica e medievale in cui il creatore dota la

natura di una sorta di «quasi-intelligenza». Come un agente, la natura agisce «con un fine» dicevano Aristotele e i suoi seguaci. La natura infatti agisce in base a principi immanenti di autosviluppo. Newton, invece, è già pienamente

coinvolto dalla prima visione moderna chiamata solitamente «filosofia meccanica», in cui la natura è considerata come una sorta di insieme innaturale di «materia» (atomi) preesistente, non intelligente, passiva, sulla quale un'intelligenza suprema ha imposto estrinsecamente un ordine. La distinzione fra teleologia «emergente», immanente e intrinseca di Aristotele e la nozione moderna di una imposizione estrinseca di ordine da parte di un agente è ancora attuale, con la grande ironia che molti sostenitori moderni del cosiddetto *intelligent design* accettano senza discutere la moderna dicotomia tra natura e intelligenza, fra «legge» e «disegno».

In ogni caso, la passione con cui viene condotto il dibattito su scienza, ragione e fede si è riaccesa ancora una volta con veemenza quando ho pubblicato un articolo su quest'argomento sul «New York Times» del 7 luglio 2005.

Ma perché, sin da Galilei e Newton, queste domande vengono discusse con tale veemenza e passione? Fra gli eruditi le controversie sono sempre esistite, e sempre esisteranno. Il dibattito sulla questione se un manoscritto di recente scoperto contenga un'opera autentica di sant'Agostino o no, riguarda però una piccola cerchia di addetti ai lavori. La questione se l'universo, e in esso la nostra Terra, e su di essa noi uomini dobbiamo la sua nascita al «cieco destino» o a un «progetto saggissimo e buono», eccita invece gli animi di molti, poiché ne va delle questioni che ogni essere umano prima o poi si pone: «Da dove veniamo? Dove andiamo? Qual è il senso della vita?».

Ma queste domande non dovrebbero essere poste dapprima alla religione? È sensato attendersi una risposta dalle scienze (della natura)? Non chiediamo forse troppo alla scienza? Che accadrebbe, se gli scienziati sulla base delle loro ricerche sulla natura giungessero alla conclusione che il tutto sia da spiegare come risultato di un gioco cieco di caso e necessità? Non diviene allora infondata la risposta religiosa alle domande essenziali dell'essere umano, senza fondamento, come una ghirlanda che si libra nel vuoto, che senza motivo, senza fondamento afferma che esisterebbe un senso, un progetto che sottende tutto ciò, e che tutto avrebbe un fine ultimo,

voluta da Dio e da Dio realizzato? A ciò si aggiunge: se l'asserzione secondo cui il mondo sarebbe la testimonianza di un progetto, di una finalità del creatore, fosse dimostrata infondata a

livello scientifico, allora il credere in un creatore e nella sua provvidenza sarebbe irragionevole. Allora il credere nella creazione potrebbe semmai basarsi soltanto su un *credo quia absurdum*. Ma una fede che si basi su un fondamento assurdo non sarebbe una fede, ma soltanto un'illusione. La fede nel creatore è un'illusione — come ad esempio Sigmund Freud ha tentato di dimostrare — che non ha alcun futuro?

Lo *Scholium Generale* di Newton fa parte di questo dibattito. Per Newton l'armonia delle orbite dei pianeti è un fenomeno che «non si può spiegare a partire da cause meccaniche». Questa compagine «elegantissima» può esser nata soltanto in virtù del consiglio e del dominio di un'intelligenza suprema. Dai fenomeni naturali si dedurrebbe la certezza riguardo al creatore.

Newton era nel giusto? Esiste dunque una «dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio»? Alcuni fenomeni particolarmente complessi non depongono nettamente a favore di un «disegno intelligente» nella natura? Newton si spinge ancora oltre: dal cieco gioco di caso e necessità non può generarsi la varietà delle cose. Proprio il contrario afferma la teoria dell'evoluzione oggi diffusa: l'intera varietà delle specie è nata dal gioco privo di orientamento delle forze della mutazione e selezione. Per Newton, l'intera varietà delle cose è nata soltanto ed esclusivamente «dall'idea e dalla volontà» dell'essere supremo. E questa è per lui una certezza che gli deriva dalle sue ricerche. Oppure è segretamente vero il contrario? Che la sua fede nel creatore lo induce a vedere le cose sotto questa luce? Lasciamo per il momento in sospeso tale quesito.

Narriamo dapprima il celebre aneddoto raccontato da Voltaire: Newton sedeva una sera presso un albero di mele, nella fattoria dei genitori. «Cadde una mela dall'albero. Newton vide ciò e guardò la luna, che brillava nel cielo notturno. In quell'attimo pose la questione decisiva: "Se la mela cade sulla terra, perché la luna non cade?". La forza di gravità con cui la terra attrae la mela, dovrebbe agire allo stesso modo sulla luna, più lontana ma a portata della terra» (Rudolf Taschner, *Das Unendliche. Mathematiker ringen um einen Begriff*, Berlin-Heidelberg, 2006, II, p. 52). Ebbene, la luna non cade sulla terra. Se fosse ferma, ciò accadrebbe. Poiché però si muove armoniosamente, senza la forza di gravità della terra si allontanerebbe da questa. Entrambe le forze agiscono insieme (cfr Taschner, *loc. cit.*, p. 53). Newton ha calcolato questo concorso di forze. Era però convinto che questi movimenti regolari non possono essersi generati per cause meccaniche, ma «soltanto in virtù del consiglio» e del dominio di un ente intelligente supremo, che noi chiamiamo Dio.

Così uno dei più grandi scienziati di tutti i tempi concludeva che l'evidenza scientifica mostra che Dio è direttamente coinvolto nella creazione e nel governo del Sistema solare. Ma dietro questo argomento si celava un problema profondo. Newton suppose a tal riguardo che la provvidenza divina interviene continuamente, per garantire la stabilità

dell'orbita dei pianeti e del sistema solare (cfr Stanley L. Jaki, *Intelligent Design?*, Port Huron, MI, Usa, 2005, p. 12). Senza un simile e ripetuto intervento speciale del creatore,

i calcoli matematici di Newton indicavano che l'ordine delle orbite dei pianeti non sarebbe spiegabile.

Leibnitz — interlocutore di Newton altrettanto brillante — aveva una visione molto differente dell'azione divina e della divina onnipotenza. Egli rimproverava a Newton che secondo la sua dottrina «Dio avrebbe bisogno ogni tanto di caricare il suo orologio, che altrimenti si fermerebbe»; secondo Newton l'opera di Dio sarebbe «così imperfetta, che Dio è costretto, di tempo in tempo, a ripulirla con lavoro straordinario, e anche ad aggiustarla, come fa un orologiaio con la sua opera». Leibnitz ritiene che ciò rappresenti un degrado dell'onnipotenza divina, contrapponendo a questa la propria dottrina del «bell'ordine prestabilito» in cui si mostrano la saggezza e la potenza di Dio (vedi Samuel Clarke, *Briefwechsel mit G. W. Leibnitz von 1715/1716*, a cura di Ed Dellian, Amburgo, 1990, pp. 10 sgg.; cfr E. Dellian, *Die Rehabilitierung des Galileo Galilei oder Wie die Wahrheit zu messen ist*, Berlino, 2006, stampa privata, p. 326).

La visione di Leibnitz fu rivendicata di lì a un secolo. Poco meno di un secolo dopo il grande fisico Laplace, con una gran quantità di dati aggiuntivi sul Sistema solare, e con meglio sviluppata fisica matematica della meccanica celeste, riuscì a fornire una spiegazione puramente «meccanica» delle orbite dei pianeti. Fu in quel senso piuttosto restrittivo e perfettamente ragionevole — il senso in cui aveva concluso che Dio non aveva bisogno di «intervenire» per mantenere i pianeti nelle loro orbite precise — che disse la famosa frase a Napoleone, che preoccupato gli chiedeva quale fosse il posto di Dio in quella spiegazione: *Je n'ai pas besoin de cette hypothèse*. Qui troviamo uno dei migliori esempi (in realtà piuttosto rari, nonostante la loro fama) del cosiddetto problema definito *God of the gaps* per tutto ciò che è associato a una visione religiosa del mondo.

Laddove Dio deve riempire le lacune del sapere, il suo posto diviene sempre minore con ogni scoperta che riesce a spiegare qualcosa fino ad allora inspiegabile. Queste «nicchie di sopravvivenza» del creatore sono divenute sempre più ristrette, e quanto maggiore è stato il suc-

cesso delle scienze naturali, tanto più sicuri si sentivano tutti quegli appartenenti alla *scientific community* che affermavano che un giorno «l'ipotesi di Dio» sarebbe divenuta del tutto superflua.

Tuttavia tutto il problema definito *God of the gaps* si trasforma in due idee tipicamente moderne (e false). La prima idea falsa è che l'intelligenza possa operare solo per manipolazione estrinseca di cose preesistenti e relativamente passive. Ma che ne è di questa idea se l'intelligenza è in un certo senso «fondata sulla natu-

ra)? La seconda idea falsa è l'interpretazione univoca della nozione di «causa». Spiegare qualcosa come la «causa» di un fenomeno naturale in termini di un processo prestabilito o meccanicamente continuo significa dare una spiegazione avvalendosi di ciò che gli antichi definivano causa materiale ed efficiente. Tuttavia non ci dice nulla della causa formale (la realtà di una «struttura rispondente a un modello» di una cosa naturale come causa irriducibile delle sue attività) né della causa finale (la realtà della tendenza delle cose naturali ad agi-

re sempre nello stesso modo secondo la propria natura, ad agire «sempre o per la maggior parte del tempo»).

Fu in questo ambiente intellettuale moderno — dove il «disegno» veniva concepito solo come teleologia estrinseca e la «causa» era ridotta al solo significato di «palla di biliardo» — che entrò in scena Charles Darwin. Come il professor Stanley L. Jaki ha più volte dimostrato e accuratamente documentato, Darwin era «ossessionato» dall'idea di fornire una spiegazione scientifica plausibile dell'origine delle specie che potesse interamente fare a meno dell'atto separato della creazione divina. La sua «teoria della discendenza», che soltanto in seguito fu chiamata teoria dell'evoluzione, era una lunga argomentazione a favore di una spiegazione «intramondana», ossia puramente materiale, meccanica, dell'«origine delle specie». Laddove Newton affermava ancora che dalla cieca necessità non poteva generarsi alcun mutamento e quindi alcuna

varietà delle cose, poiché ciò sarebbe possibile soltanto a partire dall'idea divina e dalla volontà divina, in Darwin valeva il contrario: l'intera varietà delle specie ha origine nelle mutazioni casuali e nelle loro opportunità di sopravvivenza. Il che non rende necessario alcun intervento separato del creatore.

Secondo le ricerche approfondite di Jaki, non resta dubbio alcuno sul fatto che Darwin, con la sua teoria, intendesse favorire la vittoria scientifica del materialismo. E Dio sa che non era l'unico a volerlo, nell'Ottocento. Non per caso Karl Marx e Friedrich Engels hanno salutato la teoria darwiniana come il fondamento scientifico della loro teoria.

Questa componente ideologica della teoria darwiniana è probabilmente anche la causa principale del fatto che sino a oggi di essa, dell'evoluzione e creazione, si continui a discutere con altrettanta intensità e passione che in passato. Il dibattito degli ultimi mesi l'ha dimostrato ancora una volta chiaramente. Per questo ritengo che il mio primissimo compito sia apportare

chiarezza al dibattito con i mezzi della filosofia della natura.

L'argomentazione si articola in vari passaggi. Innanzitutto dobbiamo recuperare l'idea di ciò

che il moderno metodo scientifico è in grado di spiegare e di ciò che intrinsecamente non è in grado di spiegare. Dobbiamo riconoscere che con il suo metodo non si può considerare direttamente una «causalità dall'alto in basso» e si può solo procedere mediante spiegazioni matematiche e meccaniche. Per esempio, la ricerca neurobiologica può scoprire nel dettaglio il substrato fisico/neurologico dei processi mentali. Tuttavia le neuroscienze non possono «dimostrare» che la mente sia riducibile senza ricorrere al cervello in quanto i loro metodi non sono in grado di orientarsi nelle realtà immateriali (infatti, una buona neuroscienza suggerisce perlomeno l'irriducibilità della mente al cervello). In breve, dobbiamo superare lo scientismo dominante nella nostra cultura. Lo «scientismo» si

potrebbe opportunamente definire come la filosofia (in genere implicita e non riconosciuta) secondo la quale la scienza moderna è l'unica via per ottenere la conoscenza oggettiva della realtà.

Dove, nella teoria di Darwin (e nei suoi sviluppi successivi) opera realmente la scienza e dove invece si tratta di elementi ideologici, legati a una visione del mondo ed estranei alla scienza? Occorre separare Darwin dal darwinismo, liberarlo dalle sue catene ideologiche e da una filosofia implicitamente riduzionista caratteristica di «tutta» la scienza moderna. Ci sono buone ragioni per supporre che sia possibile.

In questo senso, dev'esser pur consentito esercitare critiche obiettive degli aspetti ideologici del darwinismo. Non mi rendo conto perché dovrebbe essere vietato (così afferma il dibattito negli Stati Uniti) porre nell'insegnamento delle scienze a scuola la questione di Dio, e non chiedersi mai se il materialismo (come visione del mondo altamente discutibile) possa essere insegnato insieme alla teoria darwiniana. Ciò non deve necessariamente accadere, a meno che le lezioni di biologia non vengano sovraccaricate ideologicamente di elementi estranei alla materia.

Ciò richiede inoltre una grande libertà nel discutere le questioni «aperte» della teoria dell'evoluzione. Spesso nella comunità scientifica si bloccano a priori tutti gli interrogativi rivolti ai punti deboli scientifici della teoria. Qui domina in parte una sorta di censura simile a quella che spesso in passato veniva rimproverata alla Chiesa.

La questione decisiva non si pone però sul piano delle scienze naturali, e neppure della teologia, bensì si colloca *fra* entrambe: sul piano della filosofia della natura. Sono sempre più convinto che i progressi decisivi nel dibattito sulla teoria dell'evoluzione avverranno nella filosofia della natura, in ultima analisi nella metafisica. Farà bene a tutti noi addentrarci un po' più in profondità nei nessi filosofici del nostro dibattito.

Infatti c'è una cosa che il dibattito degli ultimi mesi mi ha mostrato chiaramente: è una riduzione se non persino una caricatura, ridurre

tutto a un conflitto fra evolucionisti e creazionisti. Questo semplificherebbe troppo le cose. La posizione «creazionista» si basa su un'interpretazione della Bibbia che la Chiesa cattolica non condivide. La prima pagina della Bibbia non è un trattato cosmologico sull'origine del mondo in sei giornate.

La possibilità che il creatore si serva anche degli strumenti dell'evoluzione è accettabile per la fede cattolica. La questione è piuttosto se l'evoluzionismo (come visione del mondo) sia conciliabile con la fede in un creatore. Tale questione presuppone a sua volta che si differenzi fra la teoria scientifica dell'evoluzione e le sue interpretazioni ideologiche o filosofiche. Ciò presuppone dal canto suo che si addivenga a un chiarimento dei presupposti filosofici, di pensiero, dell'intero dibattito sull'evoluzione.

A tal proposito Adrian Walker (John Paul II Institute, Washington D.C.) scrive in maniera specifica: «Un esempio classico di una simile variante problematica della teoria dell'evoluzione è ciò che definisco "darwinismo stretto": la tesi secondo cui il concorso di mutazione (genetica) e selezione naturale sia una spiegazione sufficiente della nascita di nuove forme di vita. Poiché se mutazione e selezione bastano a spiegare tale nascita, non c'è in realtà alcuna ragione del perché la materia cieca non possa essere la prima origine della vita; una tesi che è (...) inconciliabile con la teoria cristiana della creazione» (*ibid.*, pp. 55 sg.).

Spesso si cerca una via d'uscita nell'affermare che la biologia o in generale le scienze della natura sono materialistiche soltanto a livello metodologico, senza per questo professare il materialismo come visione del mondo. Anche se ciò fosse vero, resta comunque chiaro che quest'opzione metodologica è un atto spirituale che presuppone ragione, volontà, libertà. Basta già questo a dimostrare che limitando il metodo delle scienze naturali a processi meramente materiali non si può venire a capo della totalità della realtà.

Continua a possedere piena validità la frase di Newton secondo cui è compito della filosofia della natura fare asserzioni su Dio *ex phaenomenis*, a partire quindi dai fenomeni naturali. La fede cattolica afferma, insieme alla Bibbia della vecchia e nuova alleanza, che la ragione può riconoscere con certezza, benché non senza fatica, l'esistenza del creatore in virtù delle sue tracce nella creazione.

Che cosa può dunque riconoscere la ragione? Innanzitutto che essa esiste, e che è qualcosa di più delle sue condizioni materiali.

Vorrei spiegare tutto ciò ricorrendo a un esempio aneddotico e ben comprensibile: il filosofo ebreo tedesco-americano Hans Jonas ha scritto nella maturità un'opera importante, *l'Etica della responsabilità*. Era chiaro secondo lui che non ha senso parlare di etica e responsabili-

tà se non esistono lo spirito, l'anima, la ragione e il libero arbitrio. I geni non si assumono alcuna responsabilità. Essi non sono chiamati a rispondere del loro operato in tribunale, quando producono cellule tumorali. Neanche gli animali sono chiamati a rispondere del loro operato. Soltanto gli esseri umani esercitano responsabilità e sono chiamati a render conto del loro operato (al più tardi nel giudizio universale). La quotidianità è una confutazione costante del

materialismo. In economia ad esempio sono chiamato a rispondere del mio operato. Le api e le formiche fanno delle cose inverosimili, ma il loro comportamento è guidato dall'istinto, per cui non sono responsabili dei loro errori. Soltanto gli esseri liberi sono responsabili dei loro errori. Benché la vita quotidiana confuti continuamente la visione materialistica, anche persone molto intelligenti incappano in quest'errore.

Hans Jonas ha così deciso di premettere alla sua *Etica della responsabilità* una confutazione filosofica del materialismo. Ha dato al libretto il titolo di *Potenza o impotenza della soggettività*, dove adduce subito il seguente aneddoto: tre giovani scienziati, destinati in futuro a divenire celebri studiosi, si incontrarono a Berlino nel 1845 e «si ripromisero (...) di far valere la verità secondo cui nell'organismo non agiscono altre forze se non quelle volgarmente fisico-chimiche». I tre restarono fedeli per tutta la vita al loro «giuramento». Hans Jonas afferma a tal riguardo: «Nella promessa solenne essi confidano in un che di assolutamente non fisico, nel loro rapporto con la verità, per l'appunto in quella forza che governa il comportamento dei loro cervelli, cosa che poi però essi negavano in termini generali nel contenuto della solenne promessa» (*ibid.*, pp. 13 sg.).

Ma quale forza è qui all'opera? Promettere qualcosa, sforzarsi di mantenere la promessa, correndo il rischio che si potrebbe anche non rispettarla: tutto ciò non può essere l'effetto di forze di natura prettamente materiali. Lo sviluppo di una teoria scientifica è un processo spirituale, persino quando la teoria in questione è materialistica. È nota l'osservazione ironica di Alfred N. Whitehead su quei darwinisti che rifiutano ogni finalità della natura: *Those who devote themselves to the purpose of proving that there is no purpose constitute an interesting subject for study* (*The Function of Reason*, Princeton, 1929,

p. 12) («Coloro che si dedicano interamente al fine di dimostrare che non esiste alcun fine costituiscono un soggetto di studio interessante»). L'uomo percepisce se stesso come colui che pone finalità e fini. L'agire umano non sarebbe infatti pensabile se non come finalizzato. Non esiste esempio di un agire più finalizzato di quello scientifico, e in particolare del lavoro delle scienze naturali.

Com'è però la situazione del mondo infraumano? Com'è per gli animali, le piante, la natura inorganica, il cosmo stesso? Esistono qui dei fini? E se esistono, chi è che li stabilisce? Chi

persegua dei fini laddove non esiste una volontà che se li prefigge? È questo probabilmente il quesito

fondamentale nel dibattito su creazione ed evoluzione. Ci può essere d'aiuto un'osservazione di Darwin in una lettera del 1870 a Josph D. Hooker: *I cannot look at the universe as a result of blind chance. Yet I can see no evidence of beneficent design, or indeed any design of any kind, in the detail* (More letters of Charles Darwin, F. Darwin and A. C. Seward, New York, 1903, vol. 1, p. 321).

L'osservazione della natura, la ricerca sull'universo, sulla terra, sulla vita, ci parla con *overwhelming evidence* (sono i termini che ho usato sul «New York Times») di un ordine, di un progetto, di un aggiustamento (*fine-tuning*), di intenzione e fine. La questione è soltanto: chi è che riconosce il disegno? E come lo riconosce?

Darwin dice di non riconoscere alcun tipo di disegno nei dettagli della sua ricerca sulla natura. Seguendo il metodo strettamente scientifico, quantitativo e misuratore, ciò in effetti non è possibile. Martin Rhonheimer dice a tal riguardo: «Ciò che noi effettivamente possiamo vedere e osservare nella natura, non sono né i progetti né le intenzioni, ma al massimo (...) il loro prodotto. Noi vediamo la teleologia, gli sviluppi finalizzati, e un ordine della natura che è adeguato al fine ed è bello.

Non ci è dato di osservare se il principio che muove questi processi naturali siano effettivamente le "intenzioni" e i "progetti intelligenti". Ciò che vediamo nella natura non è un disegno, ma qualcosa che deve necessariamente risalire a un disegno» (*Pro Manuscripto*, p. 4).

Noi diciamo sempre che «la natura» ha fatto le cose in un certo qual modo, le ha organizzate, e così via, come se «la natura» fosse un soggetto dotato di spirito, che si pone esso stesso dei fini e che opera mirando al loro raggiungimento. Anche i darwinisti più rigorosi, e lo stesso Darwin parlano a più riprese della natura in questa maniera «antropomorfa». Anche se poi si correggono e dicono, come

Julian Hu-

xley: *At first sight the biological sector seems full of purpose. Organisms are built as if purposely designed (...) But as the genius of Darwin showed, the purpose is only an apparent one* (*Evolution in Action*, New York, 1953, p. 7).

«La natura» si comporta come se avesse dei fini? San Tommaso d'Aquino nella «quinta via», la sua quinta «dimostrazione dell'esistenza di Dio», aveva indicato una strada in avanti. Le cose naturali corporee, egli dice, che di per sé non hanno conoscenza, agiscono in maniera finalizzata, come possiamo vedere, per raggiunge-

re ciò che è bene per loro. Esse raggiungono il loro fine non per caso, ma intenzionalmente (*non a casu, sed ex intentione*). Ma non lo raggiungono a partire dalla *propria* intenzione, bensì da quella di un ente conoscente, che le dirige verso il fine come un arciere la freccia. Questo ente conoscente, che dirige le cose naturali verso il loro fine, lo chiamiamo Dio (*Summa Theologiae* q. 2, a.3).

C'è un testo affascinante di san Tommaso che dimostra con grande evidenza come si possa pensare l'operato del creatore, come egli «infonde» alla natura la sua finalità (ringrazio sinceramente il professor Rhonheimer di avermi indicato questo testo così importante): il testo è particolarmente d'aiuto poiché raffronta la natura all'arte ovvero alla tecnica (così infatti si può tradurre *ars*): «La natura si differenzia dall'arte/tecnica soltanto nel fatto che la natura è un principio attivo interno mentre l'arte/tecnica costituisce un principio esterno». Per poter interpretare il «principio interno» *natura*, san Tommaso opera un raffronto: «Se la tecnica della costruzione delle navi fosse immanente al pezzo di legno, allora la natura (del legno) produrrebbe la nave, così come normalmente avviene grazie alla tecnica». E in un brano seguente del testo Tommaso specifica nuovamente: «La natura non è altro che una certa arte/tecnica, ossia l'arte divina che è insita nelle cose, e mediante la quale le cose stesse si muovono verso un fine determinato (*natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum*)». E ancora una volta Tommaso illustra le sue parole con la metafora della costruzione delle navi: «Come se il costruttore di una nave potesse fornire ai pezzi di legno la capacità di muoversi da sé per la produzione della forma della nave» (*In Physic.*, II e XIV, n. 8).

Martin Rhonheimer commenta: «La natura si comporta secondo un fine (come se agisse secondo un progetto e in modo intelligente); ma poiché nella natura stessa non si possono individuare cause intelligenti e agenti a livello intenzionale, tale causa intelligente deve risiedere al di fuori della natura».

Così come la nave conduce alla domanda: «Chi l'ha costruita?», allo stesso modo l'esperienza evidente di adeguatezza al fine, ordine e bellezza della natura conduce a chiedersi: «Da dove provengono?». La teoria dell'evoluzione, che si serve dei metodi delle scienze della natura, non può dare risposta a questa domanda, può soltanto ricercare le cause constatabili empiricamente nella natura e in essa agenti. «Per questo essa non può neanche affermare che la teoria dell'evoluzione dimostrerebbe che non esiste un Dio che progetta, il cui spirito è la causa della natura e della sua evoluzione». (Martin Rhonheimer, *Pro Manuscripto*, s. 11).

Un'affermazione spesso citata di George G. Simpson dice: *Man is the*

result of a purposeless and materialistic process that does not have him in mind. He was not planned (*The Meaning of Evolution*, New Haven, 1949, p. 344). Se Simpson avesse detto: mediante il metodo meramente quantitativo e meccanicistico non si riesce a constatare alcun progetto secondo il quale l'uomo sarebbe nato, quest'affermazione potrebbe corrispondere al vero. Questa maniera di vedere le cose non è però «data per natura», ma è un'opzione volontaria, metodica, altamente finalizzata allo scopo.

La consapevole limitazione della maniera di vedere a ciò che è quantificabile, numerabile e misurabile, alle condizioni e ai contesti materiali, ha reso possibili gli enormi successi delle scienze della natura. Ma sarebbe altamente problematico se si volesse dichiarare come semplicemente non esistente ciò che qui metodicamente

nomi (Adrian Walker, op. cit., p. 59).

Per superare la visione materialistica dell'evoluzionismo, occorre pertanto innanzitutto recuperare alla scienza il concetto di forma o configurazione (nel senso aristotelico o goethiano). Il grande zoologo svizzero Adolf Portmann ha messo in evidenza in particolare questo punto nella sua critica al darwinismo. Tutto ciò che è vivente si presenta come forma, come espressione di un'interiorità che va oltre le sue componenti materiali. La ricerca dettagliata biochimica può prescindere a livello metodologico dalla questione della forma, della configurazione, ma

se non vuole diventare una scienza cieca non può prescindere, alla lunga, dal chiedersi che cosa rende la pianta, che cosa rende il cane ciò che essi sono.

E vengo così al mio terzo esempio. Leggere le tracce di Dio nel creato, è cosa che compete alla scienza? Gli antichi, da Copernico a Galilei a Newton, ne erano convinti. Oltre al libro della Bibbia, essi conoscono il libro del creato, in cui il creatore ci parla in un linguaggio leggibile e percepibile (cfr Richard Schaeffler, *Lesen im Buch der Welt. Ein Weg philosophischen Sprechens von Gott?*, In: *Stimme der Zeit*, 2006, pp. 363-378).

Ciò di cui la visione materialistica della scienza non tiene conto è lo stupore sulla «leggibilità» della realtà. L'indagine scientifica della natura è possibile soltanto perché ci fornisce una risposta. La natura è configurata in maniera tale che il nostro spirito riesce a penetrare nelle sue leggi di costruzione. Come ho detto lo scorso anno in un mio articolo su «First Things», il bel giornale di questa città, «Il mondo naturale non è niente di meno che una mediazione fra menti: la mente illimitata del creatore e le nostre limitate menti umane. *Res ergo naturalis in-*

ter tuos intellectus constituta come afferma san Tommaso».

Che cosa è più evidente della supposizione che la possibilità di indagare e quindi (benché faticosa e soltanto parziale) la conoscibilità della realtà derivano dal fatto che essa porta la «firma» del suo autore? Dio parla nel linguaggio del suo creato e il nostro spirito, che è anch'esso sua creazione, riesce a percepirlo, ad ascoltarlo, a comprenderlo. È questo in ultima analisi il motivo per cui la scienza moderna è cresciuta proprio sulla terra fertile della fede giudaico-cristiana nella creazione? La visione materialisticamente ristretta della scienza scambia le lettere per il testo. La ricerca e l'analisi delle lettere materiali è il presupposto per poter leggere il testo. Ma esse non sono il testo stesso, bensì il suo supporto materiale. Anche qui si vede ancora una volta, come già nell'esempio del medico, che la scienza che si limita *soltanto* alle condizioni naturali è «monca di una mano» e quindi «unilaterale». Le manca ciò che definisce l'uomo come tale: il dono di potersi sollevare sopra le condizioni materiali grazie alla ragione e all'intuizione, e di spingersi fino al senso, alla ve-

è stato escluso dalla considerazione, a cominciare dalla ragione e dal libero arbitrio che rendono possibile tale scelta.

È vero: il codice genetico dell'uomo si differenzia soltanto in misura minima da quello dello scimpanzé. Ma soltanto all'uomo verrebbe in mente di fare ricerche sul proprio codice genetico, nonché su quello dello scimpanzé!

Un'idea non riduzionista e filosofica della natura non potrebbe anche aiutarci a ottenere una visione più chiara nel dibattito di cui ci stiamo occupando? Consentitemi di illustrare succintamente, in base a tre esempi, la problematica tipica del dibattito sull'evoluzionismo.

Il primo esempio è il concetto di «specie». Il celebre libro di Darwin s'intitola *The origin of species*. Ma esistono davvero, le specie? Il metodo meramente quantitativo riesce a comprenderle? Nella teoria dell'evoluzione c'è posto per loro? Non è forse vero che tutto ciò che chiamiamo specie non è che un'istantanea nell'ampio flusso dell'evoluzione? I concetti di specie, genere, regno (regno animale e vegetale) non sono forse soltanto *nomina nuda*, senza una realtà corrispondente? A livello di misurabilità e quantificabilità, *species* e *genera* sono parole vuote. Ma gli occhi dello spirito comprendono perfettamente che esiste la specie «gatto» (e proprio il Santo Padre Papa Benedetto, amante dei gatti, ne è un sicuro testimone!). La differenziazione fra il cane e il gatto è pertanto già di per sé non scientifica?

Ancora più evidente è la necessità di fidarsi degli «occhi dello spirito» quando ne va della questione che oggi viene più volte respinta come «non scientifica» perché in ultima analisi è metafisica, e si trova al di là di ciò che è meramente materiale: la questione della «forma dell'essenza». «Mentre la ragione umana comune afferma che cose come gli alberi o gli elefanti sono appunto cose, esseri autonomi, che sono ben più che non la mera somma delle loro componenti materiali, la teoria materialistica dell'evoluzione li riduce (...) a mere trasformazioni epifenomeniche della materia, che diviene così l'unica realtà ultima essenziale all'interno del cosmo. In ultima analisi allora non esisterebbero gli alberi né gli elefanti, soltanto aggregati temporanei di proprietà naturali» cui noi attribuiamo questi

rità, al «messaggio dell'autore del testo».

Concludo le mie riflessioni. Ho asserito che dobbiamo sostenere la tradizione cattolica e cristiana e la sua fede in un creatore buono, nel suo «progetto intelligente del *còsmos*» (Papa Benedetto XVI, udienza generale del 13 novembre 2006). Sosteniamo l'antica idea — elaborata per la prima volta dai filosofi greci pagani e dai monoteisti ebrei e fortemente ribadita dai primi cristiani eredi di entrambe le tradizioni — secondo la quale la ragione è in grado di discernere l'intelligenza nel e dietro il grande ordine naturale che rende possibile la scienza moderna.

Ma concludiamo con una nota diversa che è più cupa e tuttavia decisamente aperta alla speranza di qualsiasi altro prodotto della filosofia e della scienza naturali.

La scienza moderna può portare a chiederci perché questo cammino complicato, laborioso e apparentemente «barbarico» di evoluzione cosmica? Perché i suoi innumerevoli tentativi, i suoi vicoli ciechi, i suoi miliardi e miliardi di anni e di espansione dell'universo? Perché le esplosioni gigantesche delle supernovae, gli elementi che si amalgamano nella fusione nucleare delle stelle, la macina instancabile dell'evoluzione biologica con i suoi infiniti inizi e estinzioni, le sue catastrofi e crudeltà, fino ad arrivare alle indicibili brutalità della vita odierna e della sopravvivenza? Non è forse più sensato considerare il tutto come il gioco cieco della casualità di una natura priva di progetto? Non è più onesto questo, che non i tentativi di teodicea di un Leibnitz, cui vengono a mancare gli argomenti? Non è forse più plausibile dire semplicemente: sì, il mondo è per l'appunto così crudele?

E vengo alla conclusione di queste riflessioni.

Giunti al termine delle nostre riflessioni occorre dire una cosa: non cerchiamo di voler affrettatamente mostrare l'*intelligent design* ovunque, in maniera apologetica. Come Giobbe, anche noi non conosciamo la risposta al dolore. Abbiamo ricevuto soltanto una risposta, quella scritta da Dio. Il *lògos* attraverso il quale e nel quale tutto è creato, è divenuto carne e con essa l'intera storia del-

l'universo, l'evoluzione, con i suoi lati grandiosi e orribili. Si è assunto su di sé l'intera negatività del dolore, della distruzione e soprattutto del male morale. La croce è la chiave del progetto e consiglio divino. Per quanto importante ed essenziale sia un approfondimento rinnovato della filosofia della natura, il *lògos* della croce è l'ultima saggezza divina. Perché con la sua santa croce ha conciliato il mondo intero. Ma la Croce è la porta della resurrezione.

Se la resurrezione di Cristo è, come ha detto Papa Benedetto nella sua prima omelia di Pasqua, «l'esplosione dell'amore» che sciolse l'intreccio fino ad allora indissolubile del «muori e divieni», allora anche noi possiamo dire: questo è il traguardo «dell'evoluzione». Noi conosciamo anche il suo significato a partire dalla sua fine, dal suo completamento. Anche se a volte appare privo di meta o di direzione nelle sue singole fasi, il lungo cammino ha avuto uno scopo nella Pasqua e da essa in poi. Non è che «il cammino

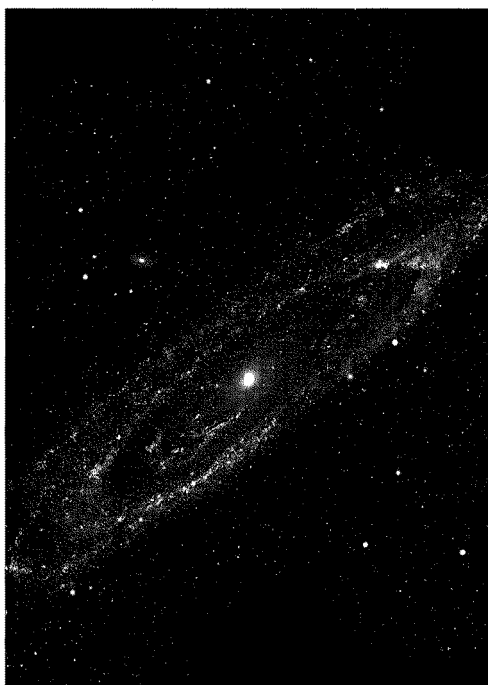
è lo scopo», ma piuttosto la resurrezione e il secondo avvento del Signore sono lo scopo del cammino.

**Cardinale, arcivescovo di Vienna*

*Fra gli eruditi le controversie sono sempre esistite
Ma la questione se dobbiamo la nascita dell'universo
a un «cieco destino» o a un «progetto saggissimo»
eccita gli animi di molti perché ne va delle questioni
che ogni essere umano prima o poi si pone*

*È una caricatura ridurre tutto a un conflitto
tra evolucionisti e creazionisti. Troppo semplicistico
La cosiddetta posizione «creazionista»
si basa su un'interpretazione della Bibbia
che la Chiesa cattolica non condivide
La prima pagina della Bibbia non è un trattato
cosmologico sull'origine del mondo in sei giornate*

*La visione materialisticamente ristretta
della scienza scambia le lettere con il testo
La ricerca e le analisi delle lettere materiali
sono il presupposto per poter leggere il testo
Esse non sono il testo stesso, ma il suo supporto*



Incontri e dibattiti a Sydney

Nell'ambito del nutrito programma di forum e incontri, in occasione della Giornata mondiale della gioventù a Sydney, si è tenuta una conferenza del cardinale arcivescovo di Vienna

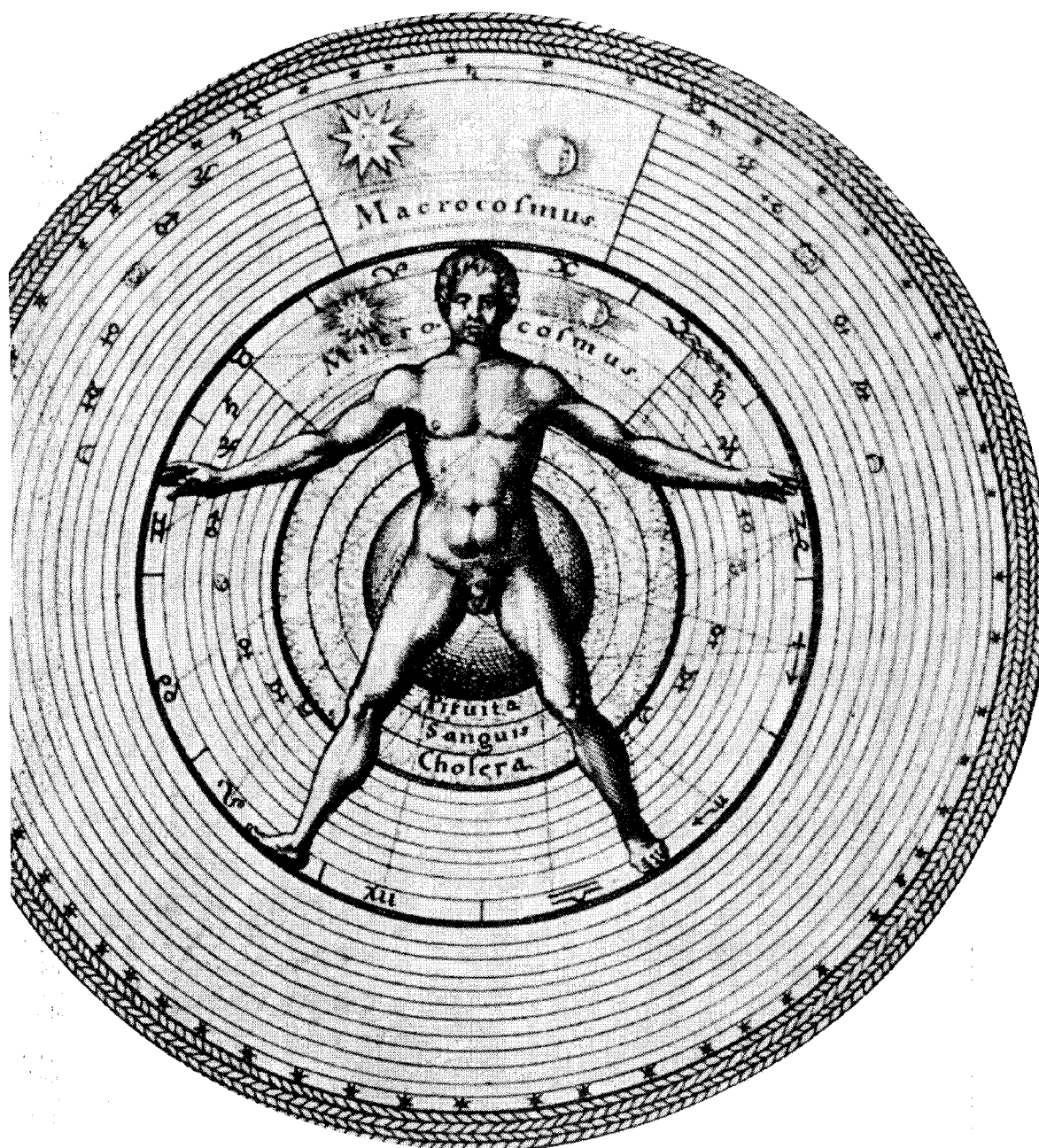
Christoph Schönborn su «Tutta la creazione geme: il dibattito su creazione ed

evoluzione», di cui riportiamo integralmente il testo in questa pagina.

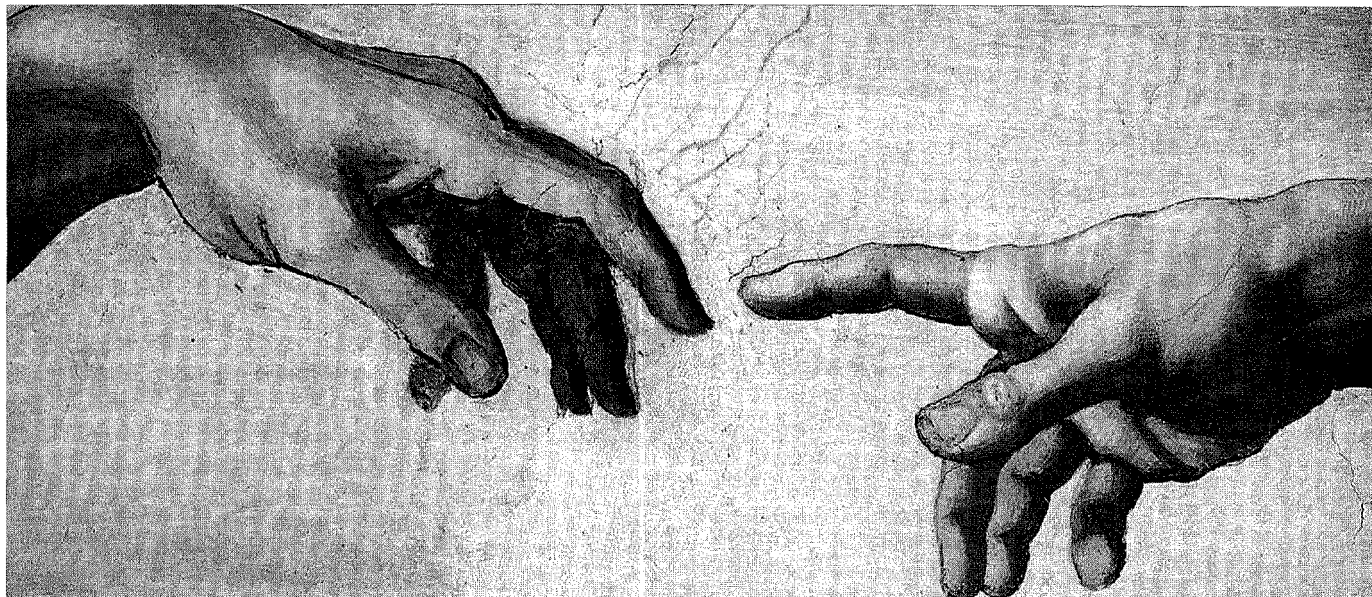
Nel suo intervento il cardinale ha ripreso la relazione che aveva pronunciato durante la tre giorni di studio che si era svolta a Castel Gandolfo dal primo al tre settembre 2006, in occasione dell'incontro

annuale dei «Ratzinger Schülerkreis», il gruppo degli allievi del professor Ratzinger degli atenei di Bonn, Tubinga, Ratisbona e Münster.

Gli atti del convegno sono stati pubblicati dalle Edizioni Dehoniane di Bologna in collaborazione con la Libreria Editrice Vaticana.



«Microcosmo e macrocosmo», illustrazione da *Utriusque Cosmi, Maioris scilicet et Minoris, metaphysica, physica, atque Technica Historia* di Robert Fludd (1617-19)



Michelangelo, particolare della creazione di Adamo

www.ecostampa.it

