

Fede e teoria dell'evoluzione nelle riflessioni di Joseph Ratzinger

Faith and the Theory of Evolution in the Reflections of Joseph Ratzinger

Alessandro Giostra*

In questo contributo è stata analizzata la concezione di Joseph Ratzinger relativa al rapporto tra fede cristiana e teoria dell'evoluzione. Dalle sue parole emerge una visione consapevole delle conquiste del sapere scientifico, ma anche dei limiti insiti nella scienza e degli errori del naturalismo scienziato. Nel mondo contemporaneo la scienza ha spesso assunto il ruolo di paradigma indiscutibile, grazie a una superficiale divulgazione che si è sostituita a ogni forma di riflessione. Un corretto atteggiamento epistemologico, pertanto, diviene parte integrante di un'impostazione in grado di riconoscere le peculiarità di fede e scienza; si tratta di una condizione necessaria per comprendere la ragione per cui i contenuti scientifici non sono in contraddizione con quelli della rivelazione. Ritenere che l'evoluzione abbia dimostrato l'insostenibilità della dottrina cristiana sarebbe un grave errore e aprirebbe la strada a una tipologia di pensiero che ignora la dimensione più profonda dell'essere umano.

This paper deals with Joseph Ratzinger's view on the relationship between Christian faith and evolutionary theory. On the one side, his words highlight the relevance of scientific discoveries. On the other side, they show the limits of the scientific discourse and the errors committed by scientific naturalism. In the contemporary world science often plays the role of an unquestionable paradigm, and that is the consequence of a superficial popularization, which is replacing any kind of reflection. So a correct epistemological perspective forms integral part of an approach that is able to understand the distinctive features of science and faith. That is a necessary condition for understanding the reason why scientific contents are not in contradiction with those of revelation. To believe that evolution has demonstrated the unsustainability of Christian doctrine would be a grave mistake and would open the way to a type of thinking that ignores the deeper dimension of the human being.

Keywords: Benedetto XVI e la Scienza, Fede e Teoria dell'Evoluzione, Scienza e Filosofia, Scienza e Teologia cristiana.

* Alessandro Giostra, Deputazione di Storia Patria per le Marche (Ancona).

Introduzione

Gli scritti di Joseph Ratzinger coprono un'ampia gamma di argomenti. Tra le tematiche da lui trattate vi sono anche spunti molto significativi inerenti al rapporto scienza-fede e, più specificamente, anche alle questioni sollevate dalla teoria dell'evoluzione. Sebbene la conciliazione tra teorie scientifiche e interpretazione delle Scritture preceda di molto l'avvento della biologia moderna, è stata la teoria darwiniana ad influenzare maggiormente questo dibattito. Il rifiuto della fissità delle specie, la preminenza dei fattori casuali nel processo evolutivo e la riduzione dell'uomo al rango degli altri esseri viventi sono state le visioni adottate da coloro che hanno voluto utilizzare l'evoluzione come conferma di una concezione naturalista contraria all'esistenza di una divinità creatrice. *Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione* è il testo di una lezione, risalente agli anni '60, nella quale l'allora Professor Ratzinger prende in considerazione il significato della fede cristiana di fronte a quelle visioni scientifiche e pseudoscientifiche che hanno avuto nel pensiero di Darwin un momento di svolta. Lo stesso testo è stato riproposto in una recente raccolta di saggi dello stesso autore riguardanti le interazioni tra fede e scienza¹.

La novità dell'evoluzione

Fin dalle prime parole di questo scritto, Ratzinger mette in evidenza l'influenza che la teoria darwiniana ha avuto nella comunità scientifica e nel mondo culturale in genere. Il suo impatto è stato più dirompente di quello della teoria copernicana che ha rimosso l'uomo dal centro del mondo e, pur affermando ancora la struttura di un cosmo finito, ha notevolmente aumentato le dimensioni dell'universo. Pensando che nel XIX secolo diverse opere storiche hanno confermato l'idea, derivata dalle cronologie bibliche, di un'età della creazione non superiore a seimila anni, è facile comprendere «quale rivoluzione doveva significare, dopo lo sconfinato allargamento dello spazio, già operato in precedenza, una tale abolizione di confini nel tempo e nella storia»². Mentre la nostra percezione dello spazio può essere più facilmente relativizzata, quella temporale

tocca molto più in profondità l'essere uomo della dimensione spaziale [...] la comprensione di base del reale cambia: il divenire prende il posto dell'essere, l'evoluzione si sostituisce alla creazione, l'ascesa alla caduta³.

Lo scienziato inglese è considerato l'autore più rappresentativo della teoria dell'evoluzione, sebbene altri studiosi abbiano offerto spiegazioni del fenomeno evolutivo indicando altre ragioni alternative alla selezione naturale e ai mutamenti casuali. Occorre precisare che nel saggio preso in considerazione il futuro pontefice non è entrato nei dettagli delle varie teorie dell'evoluzione, limitandosi a discutere quali sono le implicazioni tra i suoi principi essenziali e la teologia cristiana. Si tratta di un problema molto complesso la cui analisi, tuttavia, induce Ratzinger ad affermare senza alcun indugio che la fissità delle specie, derivante da un'interpretazione letterale del testo biblico, «è divenuta oggi insostenibile»⁴. In ogni caso, le considerazioni fondate sull'evidenza scientifica non possono rispondere a tutti gli interrogativi riguardanti l'origine dell'uomo e, più in generale, quella di un universo che la rivelazione biblica annuncia come risultato della volontà agapica di un Logos Creatore. Limitare l'oggetto della discussione al dato scientifico vorrebbe dire adeguarsi alla visione naturalista, secondo la quale la ricerca sulle ragioni ultime dell'esistenza e la credenza nel mistero della creazione sono questioni insensate.

Ontologia e fenomenologia

Nella presunta insensatezza della volontà di cogliere le ragioni del reale o, se si vuole, della fede in un Creatore, si può rinvenire non solo l'insufficienza dell'approccio naturalista, ma anche la caratteristica distintiva di tutte le forme di scientismo. Tali concezioni, dall'epoca del Positivismo in poi, hanno preteso di innalzare la ricerca scientifica al rango di unico fondamento veritativo della conoscenza. Di conseguenza, le altre discipline sono valide solo nella misura in cui si rapportano al sapere scientifico, riproponendone i contenuti e il metodo di indagine. Il successo della scienza, comunque, anche se ha contribuito a presentare un'idea più corretta della realtà naturale e del suo funzionamento, non è mai riuscito a fornire risposte coerenti ai grandi interrogativi esistenziali. In un discorso del 2006 di fronte ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze, Benedetto XVI ha precisato che

la crescente “avanzata” della scienza, e specialmente la sua capacità di controllare la natura attraverso la tecnologia, talvolta è stata collegata a una corrispondente “ritirata” della filosofia, della religione e perfino della fede cristiana⁵.

Proprio questa pretesa della scienza naturale di assumere connotati sapienziali assoluti ha spinto il fondatore della scuola fenomenologica Ed-

mund Husserl a dichiarare, in termini simili a quelli di Ratzinger, l'atteggiamento antifilosofico del pensiero positivista.

Il problema di Dio contiene evidentemente il problema della ragione "assoluta" in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del "senso" del mondo [...] Tutti questi "problemi metafisici", intesi nel modo più ampio possibile, i problemi specificamente filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti [...] E, tutti, pretendono a una maggior dignità rispetto ai problemi che concernono i fatti [...] Il positivismo decapita per così dire la filosofia⁶.

La fede, in quanto risposta al perché del nostro essere nel mondo, si muove in un ambito diverso rispetto alla scienza che indaga dal punto di vista empirico la struttura degli esseri viventi, le loro relazioni con le altre forme di vita e con l'ambiente circostante.

In termini filosofici si direbbe dunque che l'idea di evoluzione sta sul terreno fenomenologico, riflette a fondo sulle singole fattispecie del mondo realmente esistenti, mentre l'idea di creazione si muove sul terreno ontologico, va a ricercare dietro le singole cose, guarda stupita la meraviglia dell'essere stesso e cerca di rendersi conto del misterioso "è", che noi affermiamo comunemente per tutte le realtà esistenti⁷.

Il fatto che il credente debba riconoscere, contro ogni forma di ingenuo creazionismo, che l'immagine prescientifica delle specie viventi sia sbagliata, non vuol dire che il significato cristiano della creazione perda il suo senso. Soprattutto, l'esito dell'indagine scientifica non dovrebbe consentire agli scienziati di commettere un errore epistemologico sconfinando in un settore in cui le quantità e le sperimentazioni non possono trovare alcuna collocazione.

Fede nella creazione e concetto di evoluzione non caratterizzano perciò soltanto due diversi gruppi di problemi, ma due distinte forme di pensiero [...] fanno parte, per quanto concerne il loro orientamento di base, di due mondi spirituali del tutto diversi e non sono a contatto diretto [...] In nessun caso dunque la dottrina evoluzionista può incorporare la fede nella creazione⁸.

La scienza esatta si è originata nel periodo della cosiddetta Rivoluzione Scientifica, durante il quale la visione quantitativa della natura ha sostituito quella teleologica e prevalentemente qualitativa. Col passare del tem-

po, l'impostazione quantitativa e sperimentale è stata adottata anche nelle discipline biologiche il cui sviluppo, come avvenuto nel caso delle teorie dell'evoluzione, ha dato l'illusione ad alcuni scienziati e filosofi di aver trovato un argomento plausibile per dimostrare l'inconsistenza della fede. Partendo da questi presupposti, Ratzinger non nega che la scienza abbia il diritto di valutare come non scientifica la dottrina della creazione; allo stesso tempo, tuttavia, non vi è nulla negli assunti scientifici che possa invalidare il desiderio dell'uomo di spingersi oltre il dato materiale per intraprendere una lettura sapienziale della realtà.

Essa può considerarla eventualmente extra-scientifica, partendo da un determinato concetto di scienza, ma non le è lecito promulgare nessuna proibizione di principio per la ricerca, come quella, ad esempio, che l'uomo non debba dedicarsi al problema dell'essere in quanto tale⁹.

Subito dopo la comparsa della teoria dell'evoluzione, alcuni scienziati e teologi hanno dichiarato che tra essa e il dogma della creazione ci fosse un'incompatibilità di fondo, ma un'analisi più approfondita dell'argomento porta a sostenere un'opinione del tutto diversa. L'essere umano è dotato di una spiritualità che si manifesta nella sfera riflessiva e auto-coscienziale, così come nella stessa ricerca di senso delle cose. Ammettere che l'uomo sia solo il risultato di un processo evolutivo vorrebbe dire che anche la presenza dello spirito sia dovuta a fattori casuali. Annullando la funzione dello spirito stesso, tale ammissione finirebbe per rigettare l'intera dottrina della creazione. Non sono mancati pensatori che hanno sostenuto l'emergere progressivo delle più alte facoltà mentali come mera conseguenza dell'evoluzione. Tra di essi la posizione più nota è probabilmente quella evolucionista dell'inglese Herbert Spencer, secondo la quale l'evoluzione non è una caratteristica peculiare degli esseri viventi, ma dell'universo nel suo complesso, sottoposto al processo di continua redistribuzione di materia e movimento. In altre parole, nel pensiero di Spencer ogni aspetto del cosmo, compresi quelli umani e sociali, progrediscono necessariamente verso il meglio essendo sottoposti a un continuo processo di integrazione. In questo modo la mente umana possiede principi che sembrerebbero aprioristici, ma in realtà sarebbero soltanto il risultato dell'evoluzione della specie; la loro continuità nel tempo dipenderebbe soltanto dalla trasmissione dei caratteri ereditari.

Pertanto, si dichiara assolutamente che la mente sia uno sviluppo e che si sviluppi allo stesso modo del fungo più insignificante o del verme più

infimo. Di conseguenza, dobbiamo dedurre da ciò che le intuizioni più profonde del ricercatore, le più sublimi ispirazioni del poeta, le più astratte concezioni del matematico, così come i più nobili sentimenti che ispirano l'aiuto agli altri, animato dallo spirito di sacrificio, sono solo proprietà della materia disposta in modi particolari¹⁰.

Ratzinger fa notare come questo genere di teorie, nonostante la loro diffusione e il loro apparente potere di spiegazione, non sia mai riuscito ad ottenere alcuna prova scientifica definitiva in suo favore:

lo scienziato crede di veder gradualmente maturare l'intera struttura di uomo; egli trova anche una zona di transizione fisica, nella quale un comportamento umano si innalza pian piano da quello bestiale, senza poter tracciare un confine chiaro; per farlo gli manca certo anche il materiale e ciò spesso non viene ammesso con sufficiente chiarezza¹¹.

Dall'altra parte, se i teologi dichiarassero che l'uomo è solo spirito e che tutte le caratteristiche del suo corpo si riducono all'elemento spirituale commetterebbero l'errore opposto. Questi infruttuosi tentativi di risolvere il problema rendono ancora più rilevante l'interrogativo che ha ispirato questo lavoro di Ratzinger:

è possibile conciliare la concezione di un mondo in divenire con la fondamentale idea biblica della creazione del mondo per mezzo della Parola, con il far risalire l'essere ad una mente creatrice? Il concetto di essere, così espresso, può coesistere veramente con quello del divenire, quale lo delinea la teoria evoluzionista?¹²

In qualità di storico del pensiero, il nostro autore sottolinea che il problema del rapporto tra conoscenza naturale e immagine biblica del mondo non nasce nell'epoca moderna con la teoria dell'evoluzione. I Padri della Chiesa, per esempio, hanno avuto le loro difficoltà nell'accettare la visione del mondo dei primi racconti della creazione, risalenti all'antico oriente e in particolare alla cultura babilonese. Un esempio in tal senso può essere trovato nel *De genesi ad litteram* di Sant'Agostino, opera nella quale il filosofo di Ippona, con riferimento ai fenomeni naturali, sottolinea il negativo atteggiamento di chi vuole difendere il significato letterale delle Sacre Scritture, contrario a conoscenze accertate, ottenute attraverso l'esperienza e calcoli matematici esatti. Anche se nessun credente a quel tempo ha messo in discussione la fissità delle specie, dalle parole che seguono si evince che la preoccupazione del Santo di Ippona non è quella di ammettere una conoscenza naturale superiore da

parte dei pagani; il vero rischio è di accogliere una lettura acritica del testo biblico e, così facendo, gettare discredito su tutti i contenuti delle Scritture.

Accade infatti assai spesso che, riguardo alla terra, al cielo, agli altri elementi di questo mondo, al moto e alla rivoluzione o anche alla grandezza e distanza degli astri, intorno alle eclissi del sole e della luna, al ciclo degli anni e delle stagioni, alla natura degli animali, delle piante, delle pietre e di tutte le altre cose di tal genere, anche un pagano abbia tali conoscenze da sostenerle con ragionamenti indiscutibili e in base ad esperienza personale. Orbene, sarebbe una cosa assai vergognosa e dannosa e da evitarsi a ogni costo, se quel pagano sentisse quel tale parlare di questi argomenti conforme – a suo parere – al senso delle Scritture cristiane dicendo invece tali assurdità che, vedendolo sbagliarsi – come suol dirsi – per quanto è largo il cielo, non potesse trattenersi dal ridere. Ma è spiacevole non tanto il fatto che venga deriso uno che sbaglia, quanto il fatto che da estranei alla nostra fede si creda che i nostri autori [sacri] abbiano sostenuto tali opinioni e, con gran rovina di coloro, della cui salvezza noi ci preoccupiamo, vengano biasimati come ignoranti e rigettati. Quando infatti, riguardo ad argomenti ben noti ad essi, i pagani sorprendono un cristiano che sbaglia e difende una sua opinione erronea appoggiandola ai nostri Libri sacri, in qual modo potranno prestar fede a quei Libri quando trattano della risurrezione dei morti, della speranza della vita eterna e del regno dei cieli, dal momento che penseranno che questi scritti contengono errori relativi a cose che hanno potuto già conoscere per propria esperienza o in base a sicuri calcoli matematici? Non può dirsi abbastanza qual pena e tristezza rechino ai fratelli assennati questi cristiani temerari e presuntuosi quando, allorché vengono criticati e convinti d'errore a proposito delle loro erronee e false opinioni da parte di coloro che non sono vincolati dall'autorità dei nostri Libri sacri. Costoro inoltre, al fine di sostenere ciò che affermano con sventatissima temerarietà e chiarissima falsità, si sforzano di addurre i medesimi Libri sacri con cui provare le loro opinioni e arrivano perfino a citare a memoria molti passi da loro ritenuti come valide testimonianze in proprio favore, senza comprendere né quel che dicono né ciò che danno per sicuro¹³.

I testi biblici sono stati scritti a distanza di secoli; gli ultimi libri sapienziali sono dell'epoca ellenistica ed esprimono una concezione molto diversa da quella della *Genesi*. Tutto questo induce a concludere che nella storia della cultura cristiana non c'è mai stata un'adesione acritica alle descrizioni della natura contenute nei testi sacri.

Ciò significa che già all'interno della Bibbia stessa, fede e visione del mondo non sono qualcosa di identico; la fede si serve di una visione del mondo, ma non coincide con essa. Nello sviluppo biblico questa differenza costitutiva è

evidentemente una cosa ovvia, sulla quale non si era riflettuto. Solo così si può spiegare il fatto che furono cambiate le forme di visione del mondo, nelle quali fu rappresentata l'idea di creazione, non soltanto nei diversi periodi storici di Israele, ma anche all'interno di uno stesso periodo, senza vedere in questo una minaccia per quanto si era originariamente pensato¹⁴.

Data l'impossibilità di concepire la teoria dell'evoluzione come qualcosa che scaturisce dalla fede e, viceversa, la fede come un'illustrazione dell'evoluzione, l'unica via d'uscita è di capire se e in che modo la visione evolutiva possa essere vista come un'espressione dell'attività creatrice. Comprendere il mondo in chiave evoluzionista porta all'affermazione della temporalità dell'essere che in questo modo coincide con il divenire. Si tratta di una visione dinamica dell'essere che rimanda all'attuale struttura delle forme viventi come punto di riferimento per la comprensione, non solo scientifica, di tutto il processo. Anche se la ricerca in questo settore presenta diverse evidenze contrarie all'idea dell'evoluzione come un percorso lineare, la comparsa dell'essere umano, con tutte le sue facoltà che lo distinguono dal resto del genere animale, autorizza a considerare la natura teleologica dell'intero cammino evolutivo. Questa fiducia nel finalismo proviene da una razionalità che da sempre si interroga sul significato ultimo delle cose e la risposta a questa ricerca di senso non può essere trovata nell'evoluzione come teoria scientifica. La ricerca di senso della realtà è tra le peculiarità che delineano quella propensione metafisica dell'essere umano che va oltre la prospettiva empirico-sperimentale e quantitativa che distingue la scienza. Paradossalmente avrebbero ragione i sostenitori del naturalismo nel dire che le asserzioni della metafisica dovrebbero anch'esse ottenere una verifica sperimentale, ma il campo di applicazione della metafisica non sono i fenomeni fisici o biologici. A causa dell'estrema specializzazione e complessità del sapere scientifico contemporaneo è facile comprendere come la filosofia abbia a volte perso il contatto con la conoscenza naturale. È indispensabile prendere atto delle scoperte della scienza, ma anche rendersi conto che la precisione e la bellezza del discorso scientifico dipendono dal suo essere ancorato all'ambito quantitativo. In altri termini,

la scienza naturale oggi dichiara, riconoscendo giustamente i suoi limiti, che questo problema essenziale per l'uomo non può trovar risposta nel campo scientifico, ma soltanto nell'ambito di un "sistema di fede"¹⁵.

Pur muovendosi in campi differenti, vi è un punto in comune tra la teoria dell'evoluzione e i principi del cristianesimo; anche la rivelazione cristia-

na, infatti, ci presenta la natura temporale dell'essere. Si tratta di un divenire che deriva dal Logos Creatore, principio e fine di tutte le cose.

Tutta l'ampiezza di movimento dell'essere diveniente è libera esecuzione – esposta al rischio della libertà – del pensiero creativo originario, dal quale riceve il suo essere. [...] diventa chiaro che tutto il movimento dell'essere (non solo l'inizio) è creazione e che il tutto appunto (non solo ciò che viene in seguito) è la sua realtà e il suo movimento. Riassumendo tutto questo possiamo dire che credere alla creazione vuol dire comprendere, nella fede, il mondo in divenire, dischiuso dalla scienza, come un mondo significativo, che deriva da una mente creatrice¹⁶.

Queste parole si collegano a un altro aspetto del rapporto tra fede e scienza, sottolineato in più di un'occasione dal nostro autore e che viene spesso trascurato dai sostenitori del naturalismo. In un discorso pronunciato nel 2008, in occasione del decimo anniversario dell'enciclica *Fides et ratio*, Benedetto XVI spiega come le verità scientifiche rimandino a una visione metafisica più ampia, costituita da fondamenti ontologici comuni, in cui si inquadrano le varie branche della ricerca naturale.

L'intellegibilità della creazione, infatti, non è frutto dello sforzo dello scienziato, ma condizione a lui offerta per consentirgli di scoprire la verità in essa presente¹⁷.

Pertanto, non solo la scienza, a causa delle sue caratteristiche specifiche, non può garantire una visione plausibile del senso delle cose, ma è la stessa intellegibilità dell'universo la condizione essenziale per la razionalità scientifica. La stessa etimologia del termine "universo" (*unum in diversis*) sottintende la natura come un insieme coerente di fenomeni in interazione tra loro. Tale intellegibilità del cosmo viene presupposta dallo scienziato che, in base a una prospettiva analogica, fonda la sua azione sulla fiducia nell'uniformità dei fenomeni. La teologia cristiana è uno sfondo ideale per tutto ciò, dal momento che ad essa appartiene il principio di un universo scaturito dalla Parola Creatrice e dotato di un'insita leggibilità che garantisce la razionalità dei fenomeni stessi. Similmente a quanto hanno fatto alcuni grandi scienziati, Galileo Galilei tra tutti, Benedetto XVI in un altro suo discorso richiama la metafora del libro della natura, al cui interno trova una precisa collocazione lo stesso concetto di evoluzione.

Evolvere significa letteralmente 'srotolare un rotolo di pergamena', cioè, leggere un libro. L'immagine della natura come libro ha le sue origini nel

cristianesimo ed è rimasta cara a molti scienziati. Galileo vedeva la natura come un libro il cui autore è Dio così come lo è delle Scritture. È un libro la cui storia, la cui evoluzione, la cui “scrittura” e il cui significato “leggiamo” secondo i diversi approcci delle scienze, presupponendo per tutto il tempo la presenza fondamentale dell’autore che vi si è voluto rivelare. Questa immagine ci aiuta a comprendere che il mondo, lungi dall’essere stato originato dal caos, assomiglia a un libro ordinato. È un cosmo. Nonostante elementi irrazionali, caotici e distruttivi nei lunghi processi di cambiamento del cosmo, la materia in quanto tale è “leggibile”. Possiede una “matematica” innata. La mente umana, quindi, può impegnarsi non solo in una “cosmografia” che studia fenomeni misurabili, ma anche in una “cosmologia” che discerne la logica interna visibile del cosmo. All’inizio potremmo non riuscire a vedere né l’armonia del tutto né delle relazioni fra le parti individuali né il loro rapporto con il tutto. Tuttavia, resta sempre un’ampia gamma di eventi intellegibili, e il processo è razionale poiché rivela un ordine di corrispondenze evidenti e finalità innegabili: nel mondo inorganico fra microstruttura e macrostruttura, nel mondo animale e organico fra struttura e funzione, e nel mondo spirituale fra conoscenza della verità e aspirazione alla libertà. L’indagine filosofica e sperimentale scopre gradualmente questi ordini. Percepisce che operano per mantenersi in essere, difendendosi dagli squilibri e superando ostacoli. Grazie alle scienze naturali abbiamo molto ampliato la nostra comprensione dell’unicità del posto dell’umanità nel cosmo¹⁸.

Il fatto che la scienza presupponga il carattere di universalità delle leggi di natura come qualcosa di già dato, prova la razionalità della fede in un Creatore di fronte al continuo avanzamento del sapere scientifico. Come Benedetto XVI ha precisato in un altro importante discorso, occorre riconoscere il

fatto che l’attività scientifica benefici decisamente della consapevolezza della dimensione spirituale dell’uomo e della sua ricerca di risposte definitive, che permettano il riconoscimento di un mondo che esiste indipendentemente da noi, che non comprendiamo del tutto e che possiamo comprendere soltanto nella misura in cui riusciamo ad afferrare la sua logica intrinseca. Gli scienziati non creano il mondo. Essi apprendono delle cose su di esso e tentano di imitarlo, seguendo le leggi e l’intelligibilità che la natura ci manifesta. L’esperienza dello scienziato quale essere umano è quindi quella di percepire una costante, una legge, un *lógos* che egli non ha creato, ma che ha invece osservato: infatti, esso ci porta ad ammettere l’esistenza di una Ragione onnipotente, che è altro da quella dell’uomo e che sostiene il mondo. Questo è il punto di incontro fra le scienze naturali e la religione¹⁹.

È dopo aver chiarito questi ultimi punti che si intravede una risposta al perché della presenza dell'essere umano nel mondo. Dal punto di vista del naturalismo, la vita e la componente intellettuale sono soltanto il risultato di un'accidentalità cosmica che esclude ogni riferimento alla metafisica, ma questa sorta di estremo riduzionismo è palesemente inadatto a fornire una risposta coerente a una serie di interrogativi che l'uomo si pone.

Ogni uomo è qualcosa di più del prodotto di ereditarietà ed ambiente, nessuno risulta dai fattori calcolabili in possesso del mondo, il mistero della creazione sta sopra ognuno di noi. Si dovrebbe poi toccare l'idea che lo spirito non si aggiunge alla materia come qualcosa di estraneo, come un'altra, seconda sostanza; l'apparire dello spirito significa piuttosto, in base a quanto è stato detto, che un movimento che fa da battistrada arriva al traguardo a lui assegnato²⁰.

Queste parole di Ratzinger riecheggiano quelle scritte da autori che, in netta opposizione con la cultura positivista, hanno negato la riduzione delle facoltà spirituali alla componente della materia. Tra di essi è bene ricordare il francese Émile Boutroux che, operando nel contesto francese del XIX Secolo, cioè nella fase in cui il naturalismo positivista è all'apice del suo successo, rappresenta una specie di apripista per il processo di revisione critica dello scientismo. Nell'opera *Della contingenza delle leggi della natura*, pubblicata nel 1874, Boutroux sostiene l'irriducibilità della vita a interazioni puramente materiali e l'impossibilità che un rapporto deterministico di causa-effetto spieghi i fenomeni psichici più comuni. Da questa posizione proviene l'appellativo "contingentismo" che definisce l'indirizzo della sua filosofia spiritualista.

Non vediamo noi la natura umana presentare, nel passato e nel presente, una serie di degradazioni che la riavvicinano agli esseri inferiori? [...] Sembra senza dubbio assodato che nella vita presente ogni fenomeno psicologico abbia la condizione del suo esistere in fenomeni fisiologici determinati e pertanto è legittimo ricercare le condizioni fisiologiche della vita psichica [...] Ma questa ricerca, per avanzata che si supponga, può giungere alla risoluzione della psicologia nella fisiologia?²¹.

L'obiettivo più diretto del filosofo francese è la teoria di Comte che nega la scientificità della psicologia, confinando i suoi contenuti allo studio della struttura cerebrale. Ogni essere vivente svolge comunemente funzioni irriducibili a spiegazioni fisiche o chimiche, e una distanza ancora maggiore vi è tra i fenomeni psichici e quelli fisiologici. Tutto ciò comporta che tra il

livello superiore e quello inferiore non vi sia un rapporto di necessità, ma di contingenza.

La coscienza non è una specializzazione, uno sviluppo, un perfezionamento delle funzioni fisiologiche. Non ne è neppure un aspetto o una risultante. È un elemento nuovo, una creazione. L'uomo che è dotato di coscienza è più che un essere vivente. In quanto è una persona, in quanto il suo sviluppo naturale sbocca nella personalità, egli possiede una perfezione a cui non si possono elevare gli esseri che sono soltanto organismi individuali. La forma nella quale la coscienza è sovrapposta alla vita è una sintesi assoluta, un'addizione di elementi affatto eterogenei: il legame che essa implica è dunque contingente²².

Dal punto di vista teologico, dunque, la vita e lo spirito si manifestano come momenti finali di un'evoluzione storica, ma il motivo della loro esistenza va molto oltre l'idea di una casualità immanente nelle cose o di un ferreo determinismo. Il fatto che la teologia della creazione affermi un rapporto di tipo storico tra Creatore e creatura sarebbe già sufficiente a sfatare ogni presunta opposizione tra fede e teoria dell'evoluzione. La creazione, inoltre, non può essere considerata come un atto distante da noi, in quanto lo spirito costituisce un traguardo che mette ogni uomo in relazione diretta con Dio. L'essere umano non è una semplice presenza fisica tra le altre, ma è pensato come esistenza in grado di conoscere la progettualità divina; in ciò risiede il senso della particolarità della creazione dell'uomo come unico destinatario del messaggio rivelato. Le parole conclusive di questo scritto ribadiscono che un'obiettiva conoscenza scientifica non può aspirare a divenire una conoscenza totale, ma contribuisce a una riflessione più consapevole sulla presenza umana nel mondo.

La teoria evuzionista non toglie la fede; neppure la rafforza. Ma la invita a capire più profondamente se stessa e ad aiutare così l'uomo a comprendersi e a diventare sempre più ciò che lui è: l'essere che per l'eternità può dire tu a Dio²³.

Conclusioni

Ratzinger non è stato specificamente un filosofo della scienza, ma le sue considerazioni sul rapporto tra dottrina cristiana e discipline scientifiche si dimostrano estremamente puntuali²⁴. Tutti gli argomenti che partono dalla teoria dell'evoluzione per dimostrare l'inconsistenza della fede si fondano su un errore concettuale piuttosto evidente. Come puntualizza lo storico

della scienza Stanley Jaki, il cui pensiero è stato illustrato in un lavoro pubblicato in questa rivista²⁵,

che le due discipline non possano essere in conflitto, comunque, diventa chiaro solo quando entrambe sono esattamente definite. La [...] scienza [...] ha la sua ragion d'essere in un rigoroso e consistente ricorso alle misurazioni che implicano nella loro totalità l'uso dei numeri [...] Per quanto riguarda la religione, o essa viene ben definita oppure dovrebbe essere abbandonata. [...] Dopo aver fatto ciò, diviene chiaro che le sue proposizioni o dogmi non hanno nulla a che fare con le misurazioni o con l'uso dei numeri. In ciò risiede l'impossibilità di un conflitto fra una tale religione e la scienza esatta²⁶.

L'ammissione del limite intrinseco alla ricerca scientifica non è solo un richiamo a un atteggiamento di umiltà, ma un invito a rimanere all'interno di un approccio scientificamente corretto. Questioni come la creazione dal nulla e la sua finalità, che rimandano alla spiritualità dell'uomo e alla sua costante ricerca di un fine universale, non possono essere intaccate dalle scoperte scientifiche. La volontà umana di cercare il fine dell'esistenza è facilmente constatabile a livello esperienziale e lo stesso concetto di fine perderebbe ogni senso se l'essere umano fosse il risultato di processi esclusivamente materiali o casuali. L'impossibilità da parte della scienza di ricondurre i fenomeni interiori dell'uomo, come l'autocoscienza o l'intelligenza critica, alla sua struttura fisica, è solo uno dei tanti argomenti in favore della ricerca dell'essere come la parte più significativa della conoscenza. Anche la più sofisticata e accurata indagine scientifica non riuscirebbe a scoprire o escludere le ragioni di aspetti che fanno parte della nostra realtà quotidiana, come l'esistenza dell'universo, la vita, il linguaggio, la mente, la morale e la religione. La stessa ricerca scientifica è animata da un fine, anche nel caso di chi la svolge con l'intento di dimostrare l'inesistenza del fine stesso nelle cose. La ricerca della finalità è l'ambito specifico della religione e l'espressione più profonda del senso del fine è la moralità che è stata spesso trascurata dall'indagine scientifica. Ancora oggi molti scienziati vedono nei principi etici un ostacolo per un'indiscriminata applicazione tecnologica. Ignorare che la dimensione ontologica del sapere non sia riducibile a fattori quantitativi o sperimentali costituisce un errore per la conoscenza e un rischio per l'umanità. Il darwinismo sociale è probabilmente l'esito negativo più evidente della volontà di elevare il naturalismo a suprema istanza regolatrice della società.

Bibliografia

- AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi ad litteram* I,19,39 (http://www.augustinus.it/italiano/genesi_lettera/index2.htm).
- BOUTROUX É., *Della contingenza delle leggi della natura*, Alberto Morano Editore, Napoli 1940.
- GIOSTRA A., *Fede, e origine della scienza nel pensiero di Stanley Jaki*, in «Prospettiva Persona», 92, 2015.
- *Benedict XVI and the limits of scientific learning*, in «Scientia & Fides», 7 (I), 2019.
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1997.
- RATZINGER J., *Fede e scienza*, a cura di U. Casale, Lindau, Torino 2010.
- SPENCER H., *The principles of psychology*, Williams and Norgate, London 1899, vol. I.



Cappelletti Nicola (1691/1767), *Paesaggio fluviale con architetture e figurine* - 1790-1799 - maiolica dipinta a smalto, cm 19x25 - *collocazione*: Teramo - Palazzo Melatino, piano terra, sale espositive - *proprietà*: Fondazione Tercas

- ¹ J. RATZINGER, *Fede e scienza*, a cura di U. Casale, Lindau, Torino 2010.
- ² *Ivi*, p. 168.
- ³ *Ibidem*.
- ⁴ *Ivi*, p. 169.
- ⁵ *Ivi*, p. 215.
- ⁶ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 38-39.
- ⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, pp. 169-170.
- ⁸ *Ivi*, pp. 170-171.
- ⁹ *Ivi*, p. 171.
- ¹⁰ H. SPENCER, *The principles of psychology*, Williams and Norgate, London 1899, vol. I, p. 616.
- ¹¹ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 173.
- ¹² *Ivi*, p. 174.
- ¹³ AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi ad litteram* I,19,39 (http://www.augustinus.it/italiano/genesi_lettera/index2.htm).
- ¹⁴ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 176.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 178.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 179.
- ¹⁷ *Ivi*, p. 230.
- ¹⁸ *Ivi*, pp. 234-235.
- ¹⁹ *Ivi*, p. 243.
- ²⁰ *Ivi*, p. 181.
- ²¹ É. BOUTROUX, *Della contingenza delle leggi della natura*, Alberto Morano Editore, Napoli 1940, pp. 79 e 81.
- ²² *Ivi*, p. 85.
- ²³ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 182.
- ²⁴ A. GIOSTRA, *Benedict XVI and the limits of scientific learning*, in «Scientia & Fides», 7 (1), 2019, pp. 97-110.
- ²⁵ A. GIOSTRA, *Fede, e origine della scienza nel pensiero di Stanley Jaki*, in «Prospettiva Persona», 92, 2015, pp. 13-16.
- ²⁶ S.L. JAKI, *Il miraggio del conflitto tra scienza e religione*, IF Press, Roma 2014, p. 5.