

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La scienza e la fede.**

*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### **Schede**

<b>Programma</b> .....	3
<b>1. Scienza, coscienza, cultura</b> .....	5
1. La questione vera: scienza e coscienza.....	5
2. La scelta originaria: la scienza sospendere la domanda sul senso di tutte le cose.....	5
3. Il nichilismo.....	6
4. Il senso delle cose.....	6
5. La sospensione della domanda.....	6
6. I rimedi.....	7
<b>2. La questione delle origini: evolucionismo, creazionismo, “disegno intelligente”</b> .....	8
1. Visione del mondo e conoscenza.....	8
2. Scienza e visione del mondo.....	8
3. Evolucionismo e fede.....	9
4. La vicenda USA.....	9
5. La teoria dell’Intelligent Design.....	9
6. Chiesa e disegno intelligente.....	10
7. Rielaborazione filosofica dell’ID?.....	10
<b>3. Le scienze <i>bio-logiche</i> e l’idea della vita (<i>bios</i>)</b> .....	11
1. Prima definizione del problema.....	11
2. I criteri di valore della bioetica.....	12
3. Il significato del rispetto della vita.....	12
4. Ripresa nella prospettiva della fede.....	13
<b>4. Scienze dell’anima (psicologia) e idea di anima</b> .....	14
1. La sociologia.....	14
2. La psicologia.....	15
3. Antropologia culturale.....	16
<b>5. La storia: la memoria vivente e i documenti</b> .....	17
1. Scienza e coscienza del passato.....	17
2. Il paragone con le scienze della natura.....	17
3. La storiografia quale scienza positiva.....	17
4. Effetto archivistico della storiografia.....	18
5. La nuova storiografia francese.....	18
6. Memoria e storiografia, il caso di Gesù.....	19

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

**Testo**

<b>1. Scienza, coscienza, cultura .....</b>	<b>20</b>
1. La questione vera: il rapporto tra scienza e coscienza .....	21
2. La scelta originaria: la scienza sospendere la domanda sul senso di tutte le cose.....	23
3. Il nichilismo .....	24
4. Il senso delle cose .....	24
5. La sospensione della domanda.....	25
6. I rimedi.....	26
<b>2. La questione delle origini: evolucionismo, creazionismo, “disegno intelligente” .....</b>	<b>29</b>
Visione del mondo e conoscenza .....	29
Scienza e visione del mondo.....	30
Evolucionismo e fede.....	31
La vicenda USA.....	32
Sofisticazioni dell’Intelligent Design.....	33
Chiesa e disegno intelligente.....	34
Rielaborazione filosofica dell’ID? .....	35
<b>3. Le scienze bio-logiche e l’idea della vita (bios) .....</b>	<b>38</b>
1. Prima definizione del problema .....	39
2. I criteri di valore della bioetica .....	41
3. Il significato del rispetto della vita.....	43
4. Ripresa nella prospettiva della fede .....	45
<b>4. Scienze dell’anima (psicologia) e idea di anima .....</b>	<b>47</b>
La sociologia .....	48
La psicologia.....	50
Antropologia culturale .....	55
<b>5. La storia: la memoria vivente e i documenti .....</b>	<b>57</b>
Scienza e coscienza del passato .....	57
Il paragone con le scienze della natura.....	57
La storiografia quale scienza positiva .....	58
Effetto archivistico della storiografia.....	59
La nuova storiografia francese.....	59
Memoria e storiografia, il caso di Gesù .....	59

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

## Programma

*La scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che sono nate scientifiche.* (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*)

I rapporti tra la fede e la scienza sono stati nel passato molto travagliati, certo. Ma i motivi che alimentavano allora il conflitto hanno di che apparire oggi decisamente superati. Stupisce in tal senso la persistenza delle tensioni fino ad oggi. Essa è legata per molta parte alle distorsioni tipiche della comunicazione pubblica: i giornalisti amano inventare sempre nuovi conflitti per rendere interessante la loro voce; il conflitto dapprima inventato diventa in fretta reale. Per un'altra parte i conflitti dipendono non tanto dalla scienza, quanto dagli usi che di essa si fa a livello tecnico; è vero tuttavia che la distinzione tra ricerca teorica e applicazioni tecniche diventa sempre meno agevole. I conflitti più profondi, e insieme meno compresi, sono quelli che nascono non dalla scienza in se stessa, ma dalla mentalità scientifica; appunto alla diffusione inarrestabile di tale mentalità la coscienza religiosa reagisce talora con atteggiamenti fondamentalisti che rinfocolano il conflitto.

Oltre un secolo fa, a fine Ottocento, nella stagione in cui la cultura pubblica era fortemente segnata dal mito della scienza e del progresso illimitato, la fede era sospettata di oscurantismo, e cioè di opporsi in maniera pregiudiziale e ottusa alla scienza, e così anche al progresso. Il sospetto nei confronti della fede non era del tutto ingiustificato; alcuni atteggiamenti della Chiesa, del magistero e anche della teologia, si opponevano infatti in maniera rigida alle ipotesi avanzate del sapere scientifico, appellandosi in maniera certo non pertinente a pretesi asseriti della Scrittura e della Tradizione. Pensiamo al caso classico della concezione evolutiva delle speci, della stessa specie umana, proposta da Darwin; parve lì per lì ripetersi la stessa dinamica del conflitto antico tra Galileo e i dottori del sant'Uffizio a proposito della visione eliocentrica del cosmo.

Ancora nel 1950, quando nell'enciclica *Humani generis* Pio XII ormai espressamente riconosceva ai cattolici la libertà di discutere l'ipotesi dell'evoluzionismo, precisava un limite: «quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà»; il dogma del peccato originale imporrebbe il monogenismo come verità di fede. Una tale affermazione da capo attribuisce alle parole della Scrittura e della Tradizione un significato empirico e materiale, che appare dubbio.

Per secoli la fede cristiana è stata la matrice di una cultura, e dunque di una visione del mondo, universalmente condivisa. Le scienze non hanno il potere di suggerire una visione del mondo, una visione – s'intende – che capace di configurare il senso di tutte le cose. Lo straordinario sviluppo delle scienze è stato possibile unicamente a una precisa condizione, che esse non si occupassero di significati. L'uomo che vive invece non può fare a meno di interrogarsi a proposito del significato di tutte le cose. La sua visione del mondo antica – segnata tra l'altro anche dalla lingua della fede – non regge più al confronto con le scienze; occorre che l'uomo elabori una nuova visione, che tenga conto certo anche delle scienze, che però non può in alcun modo scaturire da esse.

La visione geocentrica del mondo, corrispondente al punto di vista ingenuo dell'occhio umano, aveva certo anche una verità religiosa: l'uomo è al centro del creato di Dio. Tale centralità dell'uomo può e deve essere conservata anche nel momento in cui al geocentrismo succede l'eliocentrismo, perché essa non è certo centralità spaziale e temporale. La verità dello spirito è altra dalla verità delle cose materiali, misurate dallo spazio e dal tempo; anche se alla verità dello spirito possiamo accedere soltanto grazie alle evidenze dischiuse dalla esperienza del cose visibili.

Una delle conseguenze più evidenti e più pericolose delle scienze è quella di alimentare una visione del mondo solo strumentale. Il cosmo tutto è trasformato in una specie di magazzino, in un repertorio di materiali posti al servizio dell'iniziativa umana. La verità è decisamente un'altra:

*I cieli narrano la gloria di Dio,  
e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento.  
Il giorno al giorno ne affida il messaggio  
e la notte alla notte ne trasmette notizia.*

Non solo i cieli, il giorno e la notte, ma ogni creatura annuncia la verità di Dio; compito dell'uomo è di dare parola a tale annuncio.

La moderna civiltà segnata dal dominio della scienza minaccia di assegnare questo compito di articolare il senso di tutte le cose alla coscienza del singolo; essa è gravata in tal modo di un compito eccessivo, e la vita comune d'altra parte è assegnata unicamente alle leggi del mercato.

Questo rischio e i suoi possibili rimedi cercheremo di considerare per riferimento alla scienza in genere (1° incontro), per riferimento ai singoli ambiti scientifici poi (2°-5° incontro).

### **19 gennaio**

1. La scienza e la nostra visione del mondo

### **26 gennaio**

2. La questione delle origini:  
*evoluzionismo, creazionismo, "disegno intelligente"*

### **2 febbraio**

3. Le scienze *bio*-logiche e l'idea della vita (*bios*)

### **9 febbraio**

4. Scienze dell'anima (psicologia) e idea di anima

### **16 febbraio**

5. La storia: la memoria vivente e i documenti

Gli incontri si terranno in Facoltà, in via dei Chiostrì 6; inizieranno alle ore 21.00 e termineranno entro le 22.30.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La scienza e la fede.**

*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### **1. Scienza, coscienza, cultura**

È passata la stagione dello scientismo (era quella tra fine Ottocento e inizi Novecento), del mito dunque di una progressiva liberazione dell'uomo da ogni male grazie alle risorse della scienza. Tra gli addetti ai lavori la consapevolezza dei limiti di competenza delle scienze è assai chiara. Un po' più ambiziosi appaiono talvolta i biologi, e soprattutto i cultori delle nuove scienze, quelle dette "umane" (psicologia, sociologia, antropologia culturale). Ma in grande sintesi sta la diagnosi: non viviamo più i tempi dello scientismo.

E tuttavia i fautori dello scientismo sono ancora in mezzo a noi: assai più tra i giornalisti che tra gli scienziati; o tra gli scienziati convertiti al giornalismo. Sul *blog* di uno di loro (Odifreddi) si legge:

Se la matematica e la scienza prendessero il posto della religione e della superstizione nelle scuole e nei media, il mondo diventerebbe un luogo più sensato e la vita più degna di essere vissuta. Che ciascuno porti dunque il suo contributo, grande o piccolo, affinché questo succeda, per la maggior gloria dello Spirito Umano.

Le maiuscole concorrono ad evidenziare la retorica. Non mancano convertiti al giornalismo scienziata neanche tra i teologi (pensiamo a Mancuso). Appunto l'apologia indiscriminata della scienza a livello di comunicazione pubblica alimenta la polemica di parte cattolica. Il confronto immediato tra teologi e scienziati appare abbastanza raro. Essi sanno bene che tra loro c'è poco da dire. Il dialogo serio non è quello tra le scienze, ma tra la scienza e la coscienza.

#### **1. La questione vera: scienza e coscienza**

La teologia stessa d'altra parte dovrebbe dialogare, molto prima che con lo scienziato, con l'uomo di oggi, il quale certo è anche "scientifico": non perché conosca le scienze, ma perché abita un mondo fatto tutto di cose "scientifiche"; a tutte le questioni della vita quotidiana si impone come ovvio un approccio tecnico; le questioni di senso sfumano sullo sfondo, fino ad apparire irreali.

Distinguere tra scienza e mentalità scientifica appare difficile, ma indispensabile. Per il fatto di ignorare tale distinzione l'allarme per i problemi (reali) posti dalla scienza minaccia di diventare un regressivo affetto antiscientifico. Vedi tre esempi storici: (a) la critica romantica al potere disumanante della scienza (Schiller); (b) il luddismo, movimento popolare sviluppatosi all'inizio del XIX secolo in Inghilterra; (c) il rifiuto delle scienze "dure" newtoniane da parte del pensiero verde, che torna alla mitologia, alla omeopatia e simili. Il compito non è riformare le scienze dure; ma affrontare in maniera consapevole un interrogativo troppo a lungo rimosso: qual è il significato della scienza? Il significato delle scienze consiste nella loro modo di incidere sulla coscienza che l'uomo ha di sé stesso e di tutte le cose.

#### **2. La scelta originaria: la scienza sospendere la domanda sul senso di tutte le cose**

Il progetto originario del sapere scientifico comporta la sospensione di ogni interrogativo relativo al *sensu* delle cose. In primissima approssimazione possiamo dire che il senso è la ragione di prossimità delle cose all'uomo, il profilo per il quale esse lo riguardano, o addirittura lo guardano; abbiamo bisogno dello sguardo a noi rivolto dalle cose per giungere alla coscienza di noi stessi.

La sospensione di ogni interrogativo sul senso garantisce alla scienza un'*oggettività* che non è invece consentita alla filosofia, alla teologia, al sapere della *coscienza* in genere. Il sapere della coscienza è quello che presiede alle forme immediate della vita.

Oggi la vita pubblica è caratterizzata dalla crescente invadenza dei saperi riflessi, dunque delle *scienze*. Al sapere della tradizione familiare ci si riferisce per ciò che riguarda la vita personale; ma questo sapere è quasi

clandestino, ignoto ai dibattiti pubblici, remoto da quello delle scienze. A questo sapere è affidato il compito di dare figura al *sensu*.

La categoria del *sensu* non appartiene alla lingua della filosofia classica. Nel nostro tempo invece essa è diventata di impiego inflazionato; proprio perché nella nostra epoca il *sensu* di tutte le cose sempre più spesso sfugge tanto se ne parla.

### 3. Il nichilismo

La letteratura del Novecento è segnata per gran parte dal pathos del *non sensu*. La stessa esperienza diffusa degli abitanti della metropoli pare segnata dal *non sensu*.

I filosofi preferiscono parlare addirittura di *nichilismo*. Il nichilismo non ha la fisionomia di tesi positiva; ha piuttosto la fisionomia di una constatazione desolata: nulla di tutto ciò che ci occupa appare così rilevante per la causa della nostra vita.

Questa causa appare indecifrabile, e insieme irrinunciabile. L'uomo appare come una "passione inutile" (Sartre): l'intensità del sentire appare innegabile; ma di questa grande passione non si saprebbe dire l'oggetto. La responsabilità del nichilismo è spesso attribuita ai filosofi antichi e ai loro tragici errori. Ma in realtà il non senso, che minaccia la nostra vita, è da attribuire alle forme complessive assunte dalla vita civile. E quelle forme dipendono per una parte cospicua dalla scienza e dalla tecnica che è sua figlia legittima. Per altra parte, dipendono dall'economia, dal rilievo egemonico assunto dal mercato. Il contratto è la forma dominante dello scambio umano; si produce così una separazione drastica tra scambio reale (di cose, di beni e servizi) e scambio simbolico (di significati); tale separazione alimenta il consumo di tutti i significati del vivere.

### 4. Il senso delle cose

Come definire più precisamente la figura del *sensu*, alla quale la scienza rinuncia? Il senso si riferisce alle cose, non alle parole. Il *sensu* delle cose è la proporzione delle cose alla vita personale, e addirittura all'identità dell'uomo. Io infatti non sono presente a me, se non grazie a quel che di me dice la realtà che mi circonda. Un Salmo assai noto descrive così lo smarrimento dell'uomo sotto gli spazi infiniti del cielo:

*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?*

Da questo naufragio cosmico l'uomo è riscattato dall'evidenza delle cose prossime, che gli parlano della cura di Dio nei suoi confronti:

*Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,  
di gloria e di onore lo hai coronato:  
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,  
tutto hai posto sotto i suoi piedi. (Sal 8, 4-7)*

La soggezione di tutte le creature al *bisogno* dell'uomo, o meglio al suo *desiderio* di vivere, è interpretata come documento evidente della cura che Dio ha per la sua creatura. Documento in tal senso è soprattutto la sorprendente presenza di *altri*: della donna all'uomo e dell'uomo alla donna, della madre al figlio e del figlio alla madre, dei fratelli. La meraviglia suscitata da tali presenze accende la domanda, che è all'origine della parola, dunque del *sensu* di tutte le cose. Il sapere nasce infatti non dalla ragione, ma dalla meraviglia. La stessa parola nasce dalla meraviglia e ne fissa la memoria. Non a caso, all'origine di tutte le grandi civiltà, compresa la nostra, sta la religione; la meraviglia è il segno del sacro.

### 5. La sospensione della domanda

La scienza sospende la meraviglia. La sua origine è descritta in forme provocatorie in un paragrafo del *L'uomo senza qualità* di Robert Musil:

*Secondo tradizioni attendibili s'è incominciato nel sedicesimo secolo, un periodo di fortissimo movimento spirituale, a non più sforzarsi di penetrare i segreti della natura, com'era successo fino allora in due millenni di speculazione religiosa e filosofica, bensì ad accontentarsi di esplorarne la superficie, in un modo che non si può fare a meno di chiamare superficiale. [...]*

Se ci si chiede senza pregiudizi come la scienza abbia assunto il suo aspetto attuale – cosa importante per se stessa, perché la scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che sono nate dotte – s'ottiene un'immagine alquanto diversa. [Il grande Galileo Galilei, il primo nome che sempre si cita a questo proposito] ... tolse di mezzo il problema: per quale causa intrinseca la natura abbia orrore degli spazi vuoti, [...] e si accontentò di una constatazione molto più volgare: stabilì semplicemente la velocità di quel corpo che cade, la via che percorre, il tempo che impiega, e l'accelerazione della caduta.

La scelta di Galileo è attraversata da un nascosto significato spirituale: riflette la fuga dell'uomo dal compito troppo arduo di volere, dalla libertà.

Se ci si chiede come mai fosse venuto in mente all'umanità di cambiare così, ecco la risposta: l'umanità fece quello che fanno tutti i bambini di buon senso che si sono provati troppo presto a camminare; si sedette per terra, e toccò la terra con quella parte del corpo che non è la più nobile, ma è la più sicura [...]. Lo strano è che la terra si sia dimostrata così sensibile a quel contatto, si da lasciarsi strappare cognizioni, scoperte e comodità con un'abbondanza che ha del miracoloso.

La descrizione mette in evidenza l'aspetto *sulfureo* del progetto della scienza e della tecnica. Il rimedio all'inganno iscritto nel dominio che la scienza esercita su tutti noi deve essere cercato a procedere anzitutto dal franco riconoscimento del carattere solo *superficiale* che assume per sua natura il sapere della scienza.

## 6. I rimedi

La consuetudine quotidiana con le forme di un rapporto tecnico al mondo alimenta anzitutto, in forme inconsapevoli e subdole, una resistenza a riconoscere il debito originario nei confronti dei significati dischiusi dalle prime forme del vivere, dai rapporti primari e dalla densità simbolica che li caratterizza. Il senso delle scienze, e dunque la loro incidenza sulle forme della percezione significativa del reale, non può essere precisato discutendo singoli asserti scientifici, né mediante discussioni di carattere epistemologico; può essere precisato invece unicamente considerando la coscienza degli uomini che fanno uso delle possibilità tecniche disposte dalla scienza.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La scienza e la fede.**

*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

## **2. La questione delle origini: evoluzionismo, creazionismo, “disegno intelligente”**

La questione posta alla fede cristiana dalla teoria evoluzionistica non nasce dal conflitto tra dottrina della fede e dottrina della scienza, ma tra le forme della **coscienza credente** e la **nuova visione del mondo** imposta dalla scoperta scientifica. Il modello evolutivo comporta la correzione di molti assunti iscritti in maniera silenziosa nella nostra precedente concezione del mondo.

Il conflitto nasce non solo tra fede e scienza, ma prima tra coscienza e scienza. La *scoperta* di “derivare dalle scimmie” comporta qualche disagio per tutti. Siccome la comune visione del mondo si è articolata in Occidente attingendo a immagini bibliche, la crisi di quella visione mette in questione appunto la fede, o la tradizione biblica. Il conflitto insorge in forza di una precisa circostanza: la fede genera una cultura dunque una visione del mondo.

### **1. Visione del mondo e conoscenza**

Merita di indugiare un poco sulla nozione di *visione del mondo*, usata oggi con frequenza, e tuttavia nuova e imprecisa. Essa non definisce una teoria, ma un modo di vedere.

Per suggerire la consistenza dell'idea, e per capire le differenze che sussistono a tale riguardo tra la situazione civile convenzionale e quella moderna, un aiuto consistente viene dalla considerazione del **modo di pensare del bambino**. Egli ha un modo di *pensare*? O solo un modo di *vedere* e *sentire*? Nel suo caso è molto evidente che la visione del mondo non ha fisionomia di dottrina, ma di un modo di percepire tutte le cose come prossime. Quel modo è plasmato dalla sua esperienza *primaria*, dunque dalla relazione con i genitori; essa struttura la prima *visione del mondo*, che sarà poi alla base di ogni successiva elaborazione. Ogni insegnamento successivo non potrà modificare la prima visione del mondo, o meglio il primo *sentimento* del mondo.

Per articolare tale visione del mondo, il bambino dipende dalla cultura ambiente. Ad essa si riferiscono madre e padre. Il bambino accorda valore strepitoso alla loro parola; essi dicono la verità; non solo nel senso che sono sinceri, ma nel senso che sanno qual è l'ordine oggettivo delle cose del mondo. Per secoli, la persuasione ingenua del bambino, che la mamma e papà dicano la verità, trova riscontro nel fatto del consenso che sussiste a riguardo della visione del mondo nella vita sociale; il consenso era insieme civile e religioso.

### **2. Scienza e visione del mondo**

L'**avvento della scienza** complica non poco il passaggio dalla visione infantile a quella adulta. Si produce una dissociazione tra **visione oggettiva** della realtà garantita dalla scienza, e **visione significativa**. La prima non assolve al compito di dire il senso di tutte le cose; soltanto descrive fatti. La vita comune ha invece bisogno di consenso sui significati. A questo provvede la **cultura** in accezione antropologica, il complesso cioè delle forme simboliche attraverso le quali trovano espressione condivisa i significati elementari della vita. La scienza non può in alcun modo assolvere al compito che è proprio della cultura. La teoria darwinista non dà certo risposta agli interrogativi suscitati dalla meraviglia del figlio, che si sveglia alla percezione del reale intero quale dimora disposta per la sua vita; tanto meno dà risposta alla domanda proposta dal profilo *celeste* dei genitori.

La mistica della persona, che fino ad oggi connota la vita comune, esige che si riconosca in qualche modo la sua origine “celeste”. Una *visione del mondo* capace di suffragare a livello civile la dignità della persona og-

gi manca nella cultura pubblica. I fautori della concezione spirituale della persona cercano di rimediare correggendo la teoria evolutiva, riproponendo la concezione creazionista o con la teoria del disegno intelligente.

### 3. Evoluzionismo e fede

La persistenza del conflitto tra evoluzionismo e creazionismo è uno dei documenti dell'incredibile **inerzia di pregiudizi antichi**. Non c'è ormai più margine per dubbi a proposito del fatto che la specie umana sia il risultato di un processo evolutivo. Diceva Giovanni Paolo II nel 1996:

Nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere.

Questa evidenza non minaccia la verità della fede, la creazione di cielo e terra ad opera di Dio; né la centralità dell'uomo nel disegno della creazione. La conciliazione del dogma della creazione con l'evoluzione non pone più problemi di quanto non ne proponga la conciliazione tra creazione di ogni anima ad opera di Dio e origine del corpo dalla unione di due gameti, e quindi del processo di moltiplicazione cellulare. La descrizione che la dottrina propone di tale conciliazione è discutibile, come quella della conciliazione tra evoluzione creazione. Occorre correggere il dualismo di anima e corpo, suggerito dall'idea dell'anima quale sostanza separata.

### 4. La vicenda USA

Il conflitto tra creazionisti ed evoluzionisti è vivace in USA. Le chiese evangeliche riformate appaiono spesso fondamentaliste; con il creazionismo esse reagiscono agli effetti di indottrinamento materialistico indotti dall'insegnamento della teoria darwinista o neo- e a scuola. Una sostanziale reviviscenza del problema si è determinata quando nel 1987 una sentenza della Corte Suprema proscrisse l'insegnamento nelle scuole della teoria creazionistica, giudicata non scientifica. Per by-passare la proscrizione fu elaborata la teoria del "disegno intelligente" (*ID*). La prima affermazione è legata a un libro di testo intitolato *Of Pandas and People*, pubblicato nel 1989. Sotto il profilo teorico, la nuova teoria appare abbastanza debole.

L'evoluzione delle forme di vita sulla terra si produce in maniera tale da non poter essere spiegata facendo ricorso solo all'ipotesi di variazioni casuali e selezione ambientale; occorre ipotizzare l'intervento di un progetto intelligente.

Precisiamo un poco la descrizione. La presenza di forme molecolari complesse non può spiegarsi mediante i meccanismi previsti dal darwinismo classico; suggerisce l'idea che nello sviluppo di alcuni organi e funzioni sussistano processi innati, i quali indipendentemente dalle situazioni ambientali sono destinati prima o poi a realizzarsi. L'immagine del "piano inclinato", lungo il quale un corpo può scendere per itinerari diversi, in relazione a fattori aleatori, e tuttavia deve scendere. Il piano inclinato è il "disegno intelligente".

La teoria reintroduce la visione teologica del reale. Le scienze biologiche hanno sempre realizzato la figura di scienze in misura meno netta della chimica o della fisica; sempre hanno avuto bisogno della lingua della comunicazione ordinaria, e dunque dei significati sottesi ad essa. L'assunto dubbio: una teoria scientifica deve rispondere a tutti gli interrogativi proposti dalla realtà?

### 5. La teoria dell'Intelligent Design

La teoria del *ID* si raccomanda fin dagli inizi in polemica con la teoria di Darwin e con i suoi aggiornamenti neodarwinisti. Testimone più tempestivo e autorevole di tale polemica è Ph. E. Johnson, per 20 anni noto professore di legge presso l'Università di Berkeley. Grazie al suo libro *Darwin on Trial* (1991) è considerato come il padre del movimento dell'*ID*. Quel libro, insieme a M. BEHE, *Darwin's Black Box*, è il punto di riferimento fondamentale per la critica dei fautori dell'*ID* alla teoria neodarwiniana. La tesi di Johnson è che essa proceda da un assunto a priori: l'evoluzione biologica sarebbe la spiegazione accertata per i rilievi paleontologici; ci si esonera in tal modo dal compito di dimostrare la validità di tale spiegazione mediante prove empiriche. La teoria procede dall'accettazione assiomatica di un paradigma naturalistico di comprensione del mondo, che sfugge alla falsificabilità. I sostenitori dell'*ID* non negano certo l'evoluzione; affermano però che la formazione di strutture complesse non può essere spiegata come frutto di eventi casuali, suppone un preciso disegno intenzionale. Il ricorso alla ipotesi di interventi esterni, ulteriori rispetto all'azione degli agenti materiali, introduce una causa superiore e porta su un piano diverso da quello della scienza.

Una sentenza americana (J. E. Jones, 19 dicembre 2005 in Pennsylvania) giudica la teoria dell'*ID* non suscettibile di insegnamento nelle scuole.

## 6. Chiesa e disegno intelligente

I pronunciamenti all'interno della Chiesa sono di segno divergente, almeno sotto il profilo nominale; la poca precisione teorica non consente giudizi troppo univoci. In generale, in Europa prevale il sospetto (Ruini, Facchini). Ma davanti alla polemica pubblica ci si affretta a difendere l'*ID*.

I riconoscimenti di Giovanni Paolo II (1985) e del Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 302, 310) possibilisti circa l'evoluzione sono interpretati da fautori della tesi neodarwinista come documento del consenso del magistero alla loro teoria. Su questo sfondo si intende l'intervento di **Schönborn sul *New York Times*** (2005), che più concorse a rinfocolare la polemica tra fautori dell'*ID* e neodarwinisti. La teoria neodarwinista, dice Schönborn, riconosce solo analisi di carattere materialista e monista; in tal senso si oppone in radice a ogni visione del reale che supponga la necessità di una considerazione di senso, come tale irriducibile al profilo del funzionamento materiale. La contestazione in tal modo opposta ai neodarwinisti non si riferisce alla loro teoria scientifica, ma alla collocazione che tale teoria deve assumere nella prospettiva della comprensione del reale; si riferisce al senso della scienza, non alla verità dei singoli asserti scientifici.

## 7. Rielaborazione filosofica dell'*ID*?

*Schönborn riconosce l'evoluzione, nega però che la teoria evolutiva dia risposta a tutte le domande che l'evoluzione propone; «è legittimo e giustificabile escludere la domanda sul “perché”, la ricerca di una finalità da un determinato metodo di osservazione della natura. Ma non è legittimo, anzi è irragionevole, dedurre da ciò che non esiste alcuna finalità». In tal modo l'*ID* assume profilo filosofico. La sottesa pretesa di un **sapere totale** lascia perplessi; conferisce alla stessa affermazione dell'*ID* un profilo olistico assai dubbio.*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### 3. Le scienze *bio*-logiche e l'idea della vita (*bios*)

La diversa declinazione della categoria di *vita* quale categoria assiologica è una delle forme più frequenti, addirittura ossessive, che assume il confronto pubblico tra laici e cattolici sui temi di etica medica, o *bio*-medica (precisa).

La pratica clinica convenzionale cercava il criterio di valore fondamentale nella salute, rispettivamente nella lotta contro la malattia; salute e malattia erano definite, prima che in termini biologici, in termini umani. Sano è il corpo docile all'anima; indice di salute è il fatto che il corpo neppure appaia nel campo della coscienza. Gli esempi concreti illustrano l'affermazione (vedi i denti, la mano, l'occhio). La malattia comporta un ispessimento, che compromette la trasparenza intenzionale del corpo. La cura stessa della malattia comporta la reificazione dell'organo, e in generale del corpo: anziché essere considerato nella prospettiva del soggetto che lo vive, esso è considerato nella sua funzionalità. La sofisticazione della pratica medica alimenta un tendenziale mutamento nel modo di concepire la salute: anziché essere pensata in termini di trasparenza del corpo alle intenzioni dello spirito, essa è definita appunto in termini di funzionalità *bio*-logica.

#### 1. Prima definizione del problema

Il confronto tra laici e cattolici ha prodotto, tra gli altri, questo schema di opposizione polare: i cattolici, fautori della *sacralità della vita*, si oppongono ai laici, fautori della *qualità della vita*. Questo conflitto mi pare soprattutto equivoco.

I laici hanno ragione di rifiutare qualità sacra alla *vita* intesa in accezione biologica. È consistente in tal senso l'inclinazione a pratiche cliniche che assumono tendenziale figura di accanimento terapeutico: la promozione dei metabolismi biologici è perseguita indipendentemente da ogni attenzione alla vita intenzionale del soggetto.

E tuttavia non si può rinunciare a criteri obiettivi e assegnare la competenza esclusiva sulle pratiche mediche alla volontà del soggetto. Il criterio della *qualità della vita*, opposto a quello della *sacralità*, equivale in concreto a questa scelta: l'attenzione alla coscienza del soggetto assume tratti sostanzialmente analgesici.

L'affermazione ha di che apparire troppo drastica; ma per precisarne il senso occorrerebbe una diffusa analisi fenomenologica. Quando il valore della vita è apprezzato in termini solo psicologici (mi sento bene o male), la vita perde la consistenza di bene degno; diventa bene solo eventuale. Che la vita sia un bene nel caso singolo, e a quali condizioni, è giudizio consegnato all'arbitrio del singolo.

In risposta a questa esigenza la pubblicistica cattolica propone la rappresentazione della vita come *cosa sacra*. L'imperativo del rispetto della vita ha certo una fondamentale pertinenza; essa deve però essere precisata. Troppo spesso è articolato in termini ellittici e non convincenti; suscita il sospetto di affidarsi a un'idea di *vita* soltanto biologica. In tal caso il rispetto della *vita* alimenta una sorta di «tirannide dei principi»: quel rispetto diventa criterio di valutazione a monte d'ogni considerazione degli interrogativi proposti alla coscienza del paziente dall'esperienza di malattia.

La *vita* intesa come categoria morale non indica un ordine biologico; è invece forma della coscienza. Più precisamente, è la forma dell'esperienza che propizia il primo venire a coscienza; in tal modo presiede alla stessa coscienza morale; questa infatti non può essere pensata come facoltà distinta dalla coscienza in senso psicologico; è invece la forma originaria della coscienza di sé.

Riconoscere la *vita* quale forma della coscienza è indispensabile, per correggere il tratto eteronomo del rispetto della vita; e anche per superare la rappresentazione idealistica della norma, che impedisce poi di comprendere il rilievo della vicenda psicologica nella configurazione della coscienza.

Non affrontiamo qui però il tema in un'ottica tanto ambiziosa; procediamo invece dalla considerazione di temi e problemi che sono all'origine dell'appello al rispetto della vita quale criterio per la clinica.

## 2. I criteri di valore della bioetica

I criteri a cui fa riferimento il dibattito pubblico in materia di *bio*-medicina sono riconducibili a due: il rispetto dell'autonomia della persona e il dovere di provvedere al suo benessere (principio di beneficenza).

(a) L'*autonomia* è intesa come *diritto* del soggetto ad essere unico arbitro di ciò che è bene o male per sé. La rivendicazione di autonomia riguarda il rapporto del singolo con gli altri; ignora il rapporto del soggetto con la sua propria azione. Sospende in tal senso il pensiero dell'autonomia intesa nella sua accezione più radicale: autonomo è il soggetto che non semplicemente può *fare* quello che vuole, ma può *volere* quello che fa. Questa possibilità non è affatto scontata. Oggi facilmente accade che uno possa fare tutto quello che fa solo distaccandosi dalle proprie azioni.

Nel rapporto tra *sociale* è certo da riconoscere il diritto all'autonomia. Ma certo il rapporto clinico non è un rapporto solo commerciale; non si può supporre che il paziente abbia una domanda definita a monte del confronto con l'istituzione medica; egli dipende, prima che dalla prestazione materiale, dalla sua *immagine*. Il potere della medicina sembra in tal senso raddoppiarsi; l'autonomia appare sempre più minacciata.

Su tale sfondo dev'essere intesa la rinnovata *alleanza terapeutica* da più parti auspicata. Il riferimento alla figura dell'alleanza corregge il modello contrattuale di una radicale estraneità delle coscienze. Il medico non è al servizio di una domanda insindacabile, affidata unicamente alla decisione autonoma del paziente; deve invece condividere con il paziente l'immagine della vita buona; soltanto così può assumere figura determinata la salute, può articolarsi un rapporto responsabile tra lui e il paziente.

(b) Anche quando venga affrontato il compito di definire un codice per l'alleanza, il criterio di valore privilegiato è spesso quello del *benessere*. Il troppo dispotico e disumano principio di *sacralità* della vita è sostituito con quello di *qualità* della vita. La benevolenza verso il paziente suggerisce un modello di comportamento solo condiscendente, non responsabile: occorre sollevare il paziente dal compito di patire, invece che assisterlo in esso e dare risposta agli interrogativi che la sofferenza suscita. La malattia propone infatti una questione di senso; siccome in questione è il senso della vita, in questione è anche l'alleanza tra gli umani.

(c) L'appello alla *qualità* della vita è in contraddizione con l'altro criterio dell'etica laica, l'*autonomia*; l'immagine *libertario-autonomista* della medicina, informata al principio di *autonomia*, si oppone all'immagine *ippocratico-paternalista*, informata al principio della beneficenza.

Anche per superare l'alternativa tra autonomia e beneficenza è pertinente l'appello a un criterio obiettivo. Il *rispetto della persona*? sì, ma in ciò che essa ha di più antico rispetto alla propria volontà attuale e dichiarata. Il *rispetto della vita*, inteso per riferimento a una legge più antica e più sicura della volontà attuale degli umani, a una legge morale, che corregge la riduzione del *bene* al *benessere*.

## 3. Il significato del rispetto della vita

Per istruire la riflessione sulla *vita* quale categoria morale è utile riferirsi ai concreti problemi di scelta.

(a) La medicina oggi rende possibile la generazione in casi in cui essa parrebbe impossibile. Tale possibilità è apprezzata dalla coppia sterile come un vantaggio; la sterilità è vissuta infatti come motivo di sofferenza, addirittura lesione di un diritto. La riduzione dell'apprezzamento del figlio a luogo comune favorisce il successivo passaggio al linguaggio dei diritti: come la salute, l'istruzione, il lavoro, il figlio sarebbe addirittura un diritto.

In realtà, il desiderio del figlio, non è al di sopra di ogni sospetto. Precisare quale sia la figura morale buona del desiderio non è facile. Un tempo quel desiderio era configurato dall'*ethos* diffuso; oggi la decisione del figlio è solo eventuale; si riconosce da parte di tutti che essa deve essere responsabile; ma che cosa significhi responsabile non appare affatto chiaro. La nascita di un figlio ha qualità di *evento* mai anticipabile dalla libertà del genitore; la cultura dovrebbe istruire quella libertà; il silenzio della cultura d'oggi in proposito rende la volontà del figlio più soggettiva e capricciosa.

(b) Considerazioni analoghe valgono per il rapporto tra medicina e morte. I problemi che si propongono in questo campo sono identificati per riferimento a due estremi antitetici: accanimento terapeutico, o rispetto della volontà del morente, compresa la stessa richiesta di eutanasia. Il primo atteggiamento è quello della medicina

convenzionale; il secondo è l'espressione estrema del rispetto dell'autonomia. A fronte dell'esperienza estrema, le due filosofie mostrano il loro limite. Molti, anche cattolici, auspicano il riconoscimento giuridico del cosiddetto «testamento biologico».

Per uscire da una tale alternativa, che appare disperante, occorre un codice dell'alleanza umana, che abbia risorse anche nei confronti della morte. Occorre una cultura che non rimuova la morte, come quella moderna della borghesia. Non serve una casistica del lecito e dell'illecito; occorre più in radice una lingua per parlare al morente.

#### **4. Ripresa nella prospettiva della fede**

Le difficoltà proposte dal rispetto della vita per riferimento alle nuove forme della pratica medica rimandano dunque a un'idea di *vita* più che biologica; a un'idea morale di *vita*. Questa idea può essere determinata soltanto a procedere dalla considerazione delle forme effettive della vita. Ma nella presente situazione civile tali forme appaiono per molti aspetti rimosse e non condivise; lasciano in tal senso indeterminato il *sensu* della vita; proprio tale difetto di consenso rende proporzionalmente più urgente la riflessione, che in altre epoche appariva meno urgente. Il modello biblico della vita quale promessa, dunque quale parola, offre un modello teorico alternativo per intendere la vita in senso propriamente umano.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La scienza e la fede.**

*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### **4. Scienze dell'anima (psicologia) e idea di anima**

Il confronto fede/scienza (o coscienza/scienza) nel caso delle nuove scienze “umane” appare più arduo. Esse, più recenti delle scienze naturali, si candidano al ruolo un tempo dalle ideologie: aggregare il consenso pubblico.

#### **1. La sociologia**

Nasce a fine 800, con le prime opere di E. Durkheim (*La divisione del lavoro sociale* del 1893; *Il suicidio* del 1897). Assai istruttivo a proposito del nuovo approccio è il saggio sul suicidio; il tema era un tempo di interesse dei moralisti e delle religioni; la diffusione epidemica dei suicidi a fine Ottocento suggerisce che alla sua origine siano fattori legati alle nuove forme di vita urbana, piuttosto che fattori ideologici o religiosi; questi fattori Durkheim indaga e formula la nota tesi sul nesso tra suicidi e anomia. A procedere di lì elabora una nuova teoria della norma morale.

La morale sarebbe il riflesso della natura sociale della coscienza; unicamente attraverso il rapporto sociale, e quindi attraverso la sovranità che il tutto sociale esercita, il singolo trova la coscienza di sé. *L'agire morale* è fatto consistere nel complesso di «modi di agire, di pensare e di sentire esteriori all'individuo e dotati di un potere di coercizione grazie al quale gli si impongono». Tali modi costituiscono la *coscienza collettiva*, che sarebbe suscettibile di rilevazione oggettiva, come tutti i dati di fatto. Pare in tal modo garantita la *positività*, che assimila sociologia e scienze naturali. Il *cosismo* sociale, a cui conclude tale impostazione teorica, impedisce di intendere il preciso carattere di *coscienza* di quella che pure continua a essere definita *coscienza collettiva*.

Pur nel quadro di un'impostazione tanto pregiudicata, Durkheim descrive un fenomeno oggettivo e rilevante della modernità: il passaggio dalla vecchia società corporativa alla nuova società complessa assegna al singolo nuovi compiti di attiva elaborazione dei criteri morali dell'agire; il carattere non subito ovvio della norma dispone lì per lì lo spazio per l'anomia. La divisione sociale del lavoro, esasperata nelle forme e nei tempi, non consente la tempestiva creazione delle nuove forme di coscienza collettiva (o morale). Si passa così da una vita sociale a *solidarietà meccanica* a un nuovo stile, *solidarietà organica*; il passaggio induce aumenta la conflittualità sociale e il disadattamento dei singoli. L'attesa fiduciosa di Durkheim è che il fenomeno sia solo transitorio, non sistemico; tale attesa appare pregiudiziale e non giustificata.

È qui formulato in ogni caso il problema cruciale dei rapporti tra individuo e società nella nuova situazione civile. Il bisogno di capire i tratti nuovi, e anche inquietanti, dell'esperienza umana nella transizione dalla società convenzionale alla società complessa sono all'origine della sociologia; suicidi e anomia sono appunto espressioni della nuova esperienza.

La comprensione di tale esperienza pare impossibile quando si proceda dai concetti correnti a proposito dell'umano. Per comprendere il nuovo fenomeno, la sociologia deve elaborare una *teoria* nuova, una *meta-sociologia*. Essa non nasce dalla riflessione sulle evidenze immediate della coscienza; non è volta all'obiettivo di portare alla chiarezza del concetto la verità della quale il singolo vive prima di riflettere; mira invece a elaborare modelli formali che consentano il chiarimento della relazione sociale e delle sue disfunzioni. Una teoria così concepita è di necessità *astratta*; le forme dell'astrazione sono suggerite da interessi cognitivi parziali. L'attenzione al funzionamento sociale rende la ricerca sociologica meno attenta ai profili del rapporto sociale che si riferiscono più da vicino alla coscienza.

Non a caso, per anni una posizione dominante tra le teorie sociologiche ha ricoperto proprio il *funzionalismo*. Esso concepisce la società come risultato di più sistemi funzionali di scambio; sussiste equilibrio sociale

quando ogni parte svolge correttamente il proprio compito. Il modello logico è quello offerto dall'organismo biologico. Il soggetto individuale e la sua assolutezza di persona sono ignorate.

Della ricerca sociologica di Parsons interessa il rapporto alla fede, o più in generale alla coscienza credente, in particolare la sua teoria della famiglia: nella società moderna essa sarebbe passata dalla collocazione quale organo di linea alla collocazione quale organo di staff. La tradizione cattolica spesso ripete fino ad oggi che la famiglia è la cellula elementare della società. Parsons dice che no, nella società complessa la famiglia non ha una collocazione strategica nella dinamica funzionale dei rapporti; assolve a compiti preliminari rispetto alla relazione sociale; predispone persone idonee a reggere il rapporto sociale, mediante la *socializzazione* primaria dei minori e la *stabilizzazione emotiva* degli adulti. Per assolvere a tali compiti assume la figura di famiglia *nucleare e affettiva*. Il modello di famiglia di Parsons descrive con certa precisione l'idealtipo della famiglia contemporanea; non offre però risorse per intendere la patologia dei rapporti familiari.

Non è vero che la socializzazione primaria si produce semplicemente in forza di una rassicurazione affettiva primaria; e neppure è vero che la stabilizzazione psicologica degli adulti può prodursi unicamente grazie alle risorse degli affetti. La sociologia di indirizzo funzionalista ignora che il difetto radicale che minaccia la vita comune nel nostro tempo è il difetto di significati, e non il difetto di funzionalità. In tal senso la sociologia funzionalista addirittura sancisce idealmente e incoraggia una deriva civile, che certo non nasce dalla sociologia, ma dalle forme complessive del vivere sociale.

(Cenno al marxismo e alla sociologia comprendente)

## 2. La psicologia

La forma più importante di psicologia elaborata nel Novecento è quella di indirizzo clinico, la psicoanalisi in specie; essa si occupa di vissuti emotivi nell'ottica della salute, del disagio e dell'agio. Alla sua origine è la sofferenza del soggetto nella società complessa. Le questioni poste alla coscienza credente sono più gravi rispetto a quelli posti dalla teoria sociologica; la psicologia si occupa infatti di vissuti interiori, che per secoli sono stati oggetto della competenza dei sacerdoti; la coscienza morale, il senso di colpa, il desiderio e la sua misura erano temi di competenza della morale. Questa "triste scienza" (Adorno), dopo essere stata per secoli oggetto privilegiato dell'interesse della filosofia, «è caduta in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, ed infine all'oblio»; anche grazie a tale diserzione si è aperto lo spazio per lo straordinario rilievo che la psicologia assume nella cultura del Novecento. La stessa teologia dal Seicento lascia la considerazione di carattere fondamentale sul tema morale; la *theologia moralis* si stacca dalla *scholastica* e assume forma di casistica del peccato.

Per farsi un'idea sommaria dell'approccio psicologico alla morale conviene riferirsi al pensiero di Freud. Il suo interesse è per la nevrosi, disturbo periferico di una coscienza sostanzialmente integra. Gli indicatori di malattia sono due: la sofferenza soggettiva (angoscia); il tratto anomalo dei comportamenti. Di essi si dice che sono *irrazionali*: in realtà, la loro qualità anomala non può essere dichiarata a procedere dalla ragione, ma soltanto dai canoni di normalità fissati dalle forme consuete dello scambio sociale. La prima geniale intuizione di Freud fu di intendere la nevrosi come strategia di difesa nei confronti della sofferenza; essa risulterebbe dalla sproporzione tra esigenze imposte dalla vita *normale* (la norma fissata dalla vita civile) e la rigidità della pulsione.

Il modello logico per spiegare la nevrosi è suggerito da *L'interpretazione dei sogni* (1899). Il sogno è uno stratagemma per evitare il risveglio, richiesto dal cimento con il *bisogno*, che, pur non consapevole, si fa *sentire* nel sonno. Analogamente, il sintomo nevrotico sarebbe strategia inconsapevole volta al fine di evitare il confronto troppo doloroso della coscienza con una pulsione inconscia, che le norme espresse dalla civiltà imporrebbero di reprimere. La ricetta conseguente: abbattere le pretese della morale civile.

Davvero la pulsione è energia indifferenziata? Davvero è destinata ad incontrare la realtà come un limite alla propria smisuratezza? O non è vero invece che la cosiddetta *pulsione* ha fin dall'origine un senso, è gravida di una parola, anticipa in tal senso la intenzione che sola consentirà poi all'uomo di volere?

L'abbassamento delle pretese della morale civile si è oggi prodotto in misura cospicua; ma i problemi della sofferenza nervosa non sono diminuiti. La patologia prevalente non è più quella della nevrosi, ma quella dei difetti di identità.

L'attenzione ai problemi di identità è già all'origine del distacco di C. G. Jung da Freud. Il suo interesse maggiore va al processo di *individuazione* piuttosto che all'equilibrio di un Io già costituito. Il nuovo approccio conduce Jung a una diagnosi civile diversa da quella di Freud: il disagio della civiltà non starebbe tanto nell'eccesso delle sue pretese morali rispetto alle possibilità effettive offerte dalla rigidità della pulsione, ma nelle scarse risorse simboliche che essa offre in ordine all'integrazione della pulsione a livello di coscienza.

Nell'ottica di Jung, l'inconscio non è informe bacino di energia; ma patrimonio strutturato secondo forme in prima battuta inconsapevoli. A tali forme la coscienza deve accedere, perché il soggetto possa realizzare il processo della propria individuazione. Di tali forme Jung trova traccia in quegli *archetipi*, attestati per un lato dai sogni, per altro lato dalle tradizioni simboliche più antiche, in particolare dai miti e dalle tradizioni religiose in genere, da quelle orientali in specie. L'interesse di Jung per le tradizioni antiche ed esoteriche è da interpretare alla luce dell'obiettiva povertà simbolica che caratterizza la cultura razionalista dell'Occidente moderno.

I due modelli freudiano e junghiano offrono due punti di riferimento significativi per istruire il problema generale del rapporto tra gli approcci di carattere clinico all'esperienza dell'anima e gli approcci di carattere invece spirituale, morale e religioso.

### **3. Antropologia culturale**

Questa *scienza* (?) appare più incerta; tratta però temi di crescente rilievo per la coscienza cristiana: il rapporto necessario tra coscienza e cultura, e dunque i problemi scaturenti da una cultura (quella occidentale contemporanea) che progressivamente si distanzia dalla coscienza. Non a caso, la lingua pastorale fa crescente uso del termine cultura, inculturazione, progetto culturale, per articolare i suoi progetti e i suoi interrogativi. All'uso esuberante del lessico non corrisponde un'idea proporzionalmente precisa della teologia. Gli stessi studi "culturalisti" coltivati oggi nel sapere laico (i *cultural Studies*, oltre all'antropologia culturale in senso stretto) alimentano una concezione della cultura che fa problema: repertorio di simboli al servizio dell'arbitrio del singolo anziché codice.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

## 5. La storia: la memoria vivente e i documenti

Al numero delle *scienze umane* appartengono certo anche la storiografia e le molteplici scienze filologiche. Nel loro caso più appropriata appare la dizione *scienze dello spirito*. La storiografia si occupa dei fatti del passato; scienze filologiche chiamiamo nel loro complesso tutte quelle che si occupano di testi letterari. La distinzione tra questi due ordini di sapere è formale, assai più che materiale; la conoscenza dei fatti del nostro passato si realizza oggi fondamentalmente appunto attraverso lo studio dei documenti letterari.

### 1. Scienza e coscienza del passato

La conoscenza del passato si realizza così, o quanto meno pare realizzarsi così. Cerco di precisare il senso di questa riserva. Il nostro passato ci costituisce, concorre – intendo dire – a definire la nostra lingua, la nostra visione del mondo, addirittura la nostra stessa identità. La nostra identità infatti non può essere detta se non così, raccontando la nostra storia. E tuttavia, quel passato che obiettivamente ci costituisce appare per molti aspetti a noi ignoto. Altri, che in ipotesi si occupassero della nostra biografia interrogando i testimoni e soprattutto interrogando i documenti, verrebbero a sapere di noi molte cose che noi non sappiamo più, o addirittura non abbiamo mai saputo. Questa circostanza tuttavia non basterebbe in alcun modo a concludere che questi ipotetici studiosi della nostra biografia ci conoscerebbero meglio di come ci conosciamo noi.

La distinzione tra la conoscenza resa possibile dalle ricerche di archivio e la conoscenza resa possibile dalla coscienza o rispettivamente dalla frequentazione di altri offre un'illustrazione eloquente della distinzione generale tra scienza e coscienza. Offre anzi la più chiara illustrazione di quella distinzione.

### 2. Il paragone con le scienze della natura

Illuminante a tale riguardo è il paragone con ciò che accade anche nel caso della conoscenza della natura. È subito evidente a tutti che le cose della natura – il cielo, il mare e la terra, gli uccelli, i pesci e tutti gli altri animali – sono note alla coscienza di ognuno di noi molto prima di quanto esse non siano note ai cultori delle scienze della natura. Non solo, ma quella notizia più antica che è propria della coscienza è anche la più vera; essa è molto più vera di quella che può raggiungere l'indagine analitica della scienza. Questa indagine analitica può prodursi soltanto sullo sfondo della precedente conoscenza che la vita immediata – non mediata dalla scienza – consente a ciascuno. Il rischio consistente tuttavia è quello che il sapere analitico della scienza diventi progressivamente l'unico che conta a livello di vita pubblica, rimuova in tal senso il sapere più antico e più essenziale garantito dalla vita immediata.

Nel caso delle scienze della natura, la sospensione di ogni interrogativo a proposito del senso di tutte le cose è la scelta preliminare di metodo – come abbiamo visto – che sola garantisce quel procedere analitico, preciso e progressivo che è proprio della scienza.

Qualche cosa di simile accade anche nel caso delle scienze storiche, seppure con minore consapevolezza e precisione. Nel loro caso la scienza – analitica, precisa e in grado di procedere in maniera cumulativa, non intralciata da pregiudizi ideologici – è possibile unicamente a condizione che il sapere del passato si fondi soltanto sui documenti, escludendo ogni rilievo della memoria viva; mentre soltanto grazie a quella memoria il passato concorre a definire la nostra ottica sul mondo e la visione del senso di tutte le cose.

### 3. La storiografia quale scienza positiva

L'immagine della storiografia, che lungamente ha ispirato la coltivazione di tale sapere quasi esso fosse una

scienza positiva, era caratterizzata da due tratti distintivi:

a) la storiografia è conoscenza dei *fatti*, di puri fatti, che sospende dunque ogni riferimento alla loro interpretazione. Che vuol dire interpretare i fatti? Vuol dire iscrivere entro l'orizzonte della nostra visione del reale, dunque raccordarli a ciò che è noto. Fondere – come si esprime Gadamer – l'orizzonte di senso proprio dei protagonisti dei fatti stessi con il nostro orizzonte di senso. Non è possibile comprendere se non a condizione da un preciso assunto: tutto ciò che è umano mi riguarda, è accessibile alla mia comprensione. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, Sono un uomo e nulla reputo estraneo a me di ciò che è umano. È possibile sospendere la comprensione dalla conoscenza dei fatti umani? il prezzo di una tale comprensione è la riduzione dei fatti stessi a fatti bruti, e cioè a fatti non umani, a fatti stupidi e non intenzionali. La storiografia scientifica ha perseguito a lungo un tale ideale, sortendo di fatto questo risultato paradossale: più diventavano noti i cosiddetti *fatti*, più si allontanavano gli eventi.

Abbiamo un'illustrazione efficace di questo aspetto stupido della storiografia nell'analogia stupidità delle cronache. Mi riferisco in particolare alle cronache di fatti che diventano oggetto di dibattiti pubblici sui grandi principi (recentemente il famoso caso Englaro); dalle cronache non appare assolutamente possibile comprendere i fatti nella loro effettiva consistenza umana; non ci è stato dato alcun aiuto a comprendere l'uomo Peppino o la ragazza Eluana; tanto meno è stato possibile conoscere la figura della mamma Saturna. In tal caso la rinuncia alla comprensione della storia personale è strettamente legata alla polemica pubblica. Qualche cosa di simile accade anche nel caso della storiografia scientifica, che sottrae i fatti alla memoria viva.

b) La storiografia scientifica si affida soltanto ai documenti, esclude invece – in ordine a un discorso scientifico sul passato – ogni pertinenza della memoria viva; essa sarebbe troppo “sogettiva”.

In effetti, la memoria viva appare molto soggettiva. Ci accade qualche volta di toccare con mano il tratto soggettivo della memoria; penso ad esempio a un'esperienza così: torno a un luogo frequentato nella mia infanzia, la cui immagine è in qualche modo iscritta nella memoria, anche se si tratta di modo molto pallido; l'immagine di quei luoghi che propongono i miei occhi di adulto mi sorprende; appare molto più piccola, e anche molto meno eloquente, rispetto a quando quei luoghi non fossero nella memoria. Qual è l'immagine più vera?

Non soltanto quando si tratta di luoghi fisici, anche quando si tratta di luoghi dello spirito accade che la memoria viva dell'esperienza infantile sia gravida di una verità che, a una ricognizione più “obiettiva”, pare sfuggire. Si propone l'interrogativo: non è forse la memoria viva, la memoria cioè plasmata da una vicenda effettiva sulla quale il passato ha lasciato il suo segno, quella che sola consente la conoscenza vera del passato? L'ipotesi appare persuasiva, se riferita ad esempio alla conoscenza di un uomo o di una donna che siano diventati padre e madre: chi li conosce meglio dei figli? Non è vero che un occhio più staccato e neutrale vede con maggiore obiettività; un occhio così non vede proprio niente, non vede che cosa voglia dire essere padre o madre. Un occhio così, che si affidi al documento e non possa accedere alla verità dischiusa dalla presenza, appiattisce il reale, lo spoglia appunto della sua densità semantica, dalla densità di senso.

#### **4. Effetto archivistico della storiografia**

La storiografia scientifica minaccia di trasformare il passato in oggetto da archivio, e azzerare con la memoria viva l'obiettiva attitudine del passato a dischiudere il senso del presente. Nel caso della fede cristiana questa affermazione assume rilievo davvero cruciale (è proprio il caso di dirlo): i sacramenti della vita cristiana, la celebrazione in genere, ha la figura della memoria; ma non di una memoria archivistica, piuttosto di una memoria volta all'obiettivo di portare alla luce la verità della promessa che il nostro passato dischiude al nostro presente.

#### **5. La nuova storiografia francese**

Il tentativo più interessante di uscire dalla figura archivistica della storiografia monumentale è stato quello della Scuola delle *Annales*, il più importante gruppo di storici francesi del XX secolo; esso divenne celebre per aver introdotto rilevanti innovazioni metodologiche nella storiografia (*nouvelle histoire*). Il nome deriva dalla rivista, fondata nel 1929 da M. Bloch e L. Febvre, *Annales d'histoire économique et sociale*, tuttora esistente; dal 1994 porta il titolo *Annales. Histoire. Sciences sociales*. L'elemento iniziale di novità fu il coinvolgimento nello studio della storia di altre discipline (dalla geografia alla sociologia); nei primi anni di lavoro a Strasburgo collaborarono strettamente con studiosi di altre scienze sociali e ne acquisirono parte dei metodi. Un altro elemento innovativo più importante fu la scelta di spostare l'attenzione dallo studio della storia degli eventi, e in particolare delle vicende politiche (*histoire événementielle*), allo studio delle istituzioni e dei costumi, quindi della cosiddetta vita quotidiana.

Dopo la seconda guerra mondiale la corrente di studio ottenne un riconoscimento istituzionale con l'assegnazione della sesta sezione della *École Pratique des Hautes Etudes* di Parigi che Lucien Febvre diresse fino alla sua morte, avvenuta nel 1956; suo successore fu Fernand Braudel; negli anni successivi divenne una delle correnti di studio della storia più influenti. La terza generazione, quella attuale, è diretta da Jacques Le Goff. Nel quadro dell'attenzione alla vita quotidiana, questi storici molto si occupano anche di credenze e comportamenti religiose. Lo fanno tuttavia in un'ottica abbastanza discutibile. La ricerca fatta attraverso gli strumenti di archivio, non aiutata da alcuna memoria viva del passato studiato, facilmente inventa un passato immaginario. Pensiamo – a titolo di esempio – alle molte storie della confessione in epoca moderna scritte da vent'anni a questa parte, o alle storie della magia, o delle indulgenze, di san Francesco e del francescanesimo, e altri argomenti simili, che attraggono assai più per il loro tratto esoterico che per l'apporto che danno alla comprensione della cultura Occidentale fino al presente.

## **6. Memoria e storiografia, il caso di Gesù**

La memoria è la forma che assume il sacramento cristiano, che assume in generale la fede cristiana. Strumento di tale memoria sono le Scritture, non trattate però come documenti, ma come testimonianze della fede. L'avvento del metodo storico critico minaccia di sostituire anche nel caso della fede la memoria viva con documenti, che non riescono ad dare alcuna immagine univoca di Gesù; per colmare il vuoto rinasce il romanzo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La scienza e la fede.**

*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### 1. Scienza, coscienza, cultura

La scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che sono nate scientifiche. (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*)

È decisamente passata la stagione del positivismo, quella nella quale parve per un attimo che alla scienza fosse riconosciuto un prestigio vertiginoso. Eravamo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Regnava il mito della progressiva liberazione dell'uomo dal bisogno e da ogni male grazie alle risorse della scienza.

Oggi tra gli addetti ai lavori, tra i cultori delle scienze dunque, in specie di quelle “dure”, la fisica e la chimica che portano per eccellenza il nome di scienze, è molto chiara la consapevolezza dei limiti stretti del rispettivo approccio al reale. Un po' più ambiziosi sono semmai i biologi, e soprattutto i cultori delle nuove scienze, quelle umane; dunque psicologia, sociologia, e antropologia culturale. E tuttavia, in grande sintesi e con inevitabile approssimazione vale la diagnosi: non viviamo più in tempi di scientismo.

E tuttavia vivono ancora in mezzo a noi fautori un po' fanatici dello scientismo. Si trovano molto più tra i giornalisti che tra gli scienziati. Oppure, si trovano tra gli scienziati che convertiti al giornalismo.

Per riferimento alla situazione italiana pensiamo ad esempio a Piergiorgio Odifreddi, assai presente sugli schermi televisivi; il suo blog porta un esergo, che esprime bene la “filosofia” della sua presenza pubblica:

Se la matematica e la scienza prendessero il posto della religione e della superstizione nelle scuole e nei media, il mondo diventerebbe un luogo più sensato e la vita più degna di essere vissuta. Che ciascuno porti dunque il suo contributo, grande o piccolo, affinché questo succeda, per la maggior gloria dello Spirito Umano.

Anche le maiuscole concorrono ad evidenziare il format decisamente retorico del messaggio.

Non mancano neppure i teologi convertiti al giornalismo, e dunque anche a una facile mitologia della scienza, come mostra il caso recente di Vito Mancuso.

L'apologia della scienza quale risorsa risolutiva in ordine alla liberazione umana dal male è abbastanza frequente per riferimento alla scienza medica, o biomedica, come oggi si usa dire. La pratica clinica è diventata oggi assai più vicina all'attività di ricerca in laboratorio; a stento ormai si distingue tra clinica e ricerca. Le attese nei confronti della ricerca diventano facilmente “superstiziose”. Un caso emblematico, che illustra nei tempi recenti questa fiducia feticistica nelle possibilità della ricerca, è stato il recente dibattito pubblico sulle cellule staminali.

Appunto le voci che tessono l'apologia della scienza a livello politico e di comunicazione di massa alimenta facilmente la polemica di parte cattolica. Il confronto diretto tra il teologo e lo scienziato

appare piuttosto raro. Anzi tutto perché i ricercatori in genere sono notoriamente “pigri”. Forse “pigri” non è il giudizio più giusto; sono dubbiosi a proposito della possibilità di confronto univoco; vedono subito con chiarezza le ragioni di complessità, che rende il confronto tra rappresentanti di diverse discipline estremamente arduo; in tal senso sono facilmente scoraggiati dal perseguire quel confronto. La difficoltà appare particolarmente grande per i saperi scientifici, i quali sempre meno usano la lingua della comunicazione ordinaria, e sempre più usano linguaggi formalizzati, che non sono traducibili nella lingua ordinaria.

Al di là di questo primo motivo, il confronto è scoraggiato dalla consapevolezza, più o meno chiara (ma in ogni caso presente) che tra esponenti di diverse discipline non c'è molto da dire. Oggi è proclamato abbastanza spesso il programma del confronto interdisciplinare. In realtà lo spazio per un confronto fecondo tra le discipline non è molto grande.

## 1. La questione vera: il rapporto tra scienza e coscienza

Il confronto più fecondo, quello che in ogni caso si propone con ragione di urgenza, non è quello tra le diverse discipline, ma tra il sapere delle singole discipline e il sapere della coscienza.

Preciso l'affermazione per riferimento alla stessa teologia. Essa, molto prima che con lo scienziato, dovrebbe dialogare con l'uomo di oggi, il quale certo è – tra l'altro – anche “scientifico”: non perché conosca le scienze, ma soltanto perché abita un mondo che è tutto fatto di cose scientifiche; in tal modo accade che a tutte le questioni della vita quotidiana si imponga per lui come ovvio l'approccio tecnico; le questioni di significato sfumano sullo sfondo, fino ad apparire irreali.

La distinzione tra scienza e mentalità scientifica è sottile, eppure è assolutamente necessaria. A meno di saper operare questa distinzione si configura il pericolo di un rifiuto dogmatico della scienza: non per la sua falsità, ma per il suo carattere pericoloso.

La storia degli ultimi secoli è stata segnata da parecchie proteste nei confronti delle scienze di carattere – per così dire – “regressivo”. Pensiamo alla critica romantica che denuncia il potere disumano esercitato dalla scienza nei confronti della *Bildung* (Schiller). Oppure pensiamo alla protesta del luddismo, ossia del movimento popolare sviluppatosi in Inghilterra all'inizio del XIX secolo caratterizzato dalla lotta all'introduzione delle macchine.

Il movimento prende il nome da Ned Ludd che nel 1779 spezzò un telaio in segno di protesta. Le macchine erano considerate la causa della disoccupazione e dei bassi salari già da fine Settecento e la legge ne puniva duramente la distruzione o il danneggiamento. Solo verso il 1811-1812 la protesta sfociò in un movimento che vide protagonisti operai e lavoratori a domicilio. Questi, impoveriti dallo sviluppo industriale, decisero di colpire impianti, macchine e prodotti. Per sfuggire ai rigori della legge che vietava ogni associazione tra lavoratori, i luddisti dovettero agire in clandestinità, subendo condanne a morte e deportazioni.

In tempi più recenti un rifiuto radicale e improbabile delle scienze, di carattere ancora una volta regressivo, si è prodotto ad opera del movimento ecologista e del correlativo pensiero “verde”. Esso ha sviluppato una critica delle cosiddette “scienze dure”, e cioè la fisica e la chimica, le scienze della natura in genere. La critica rivolta a tali scienze, qualificate come newtoniane, è quella di ignorare la verità preziosa, addirittura *sacra*, della natura; di procedere dunque all'esperimento sulle cose di natura trasgredendone quel significato originario, che ne raccomanda il senso e la preziosità. In particolare, il pensiero ecologico intende come cosa sacra la vita, una realtà mistica, la cui identità sarebbe fissata a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla pratica umana del vivere.

In soccorso del programma di un sapere rispettoso della sacralità della natura viene spesso il pensiero orientale, indiano in specie. Pertinente sotto tale profilo sarebbe un chiarimento teorico a proposito della differenza radicale tra antropocentrismo cristiano e mistica della vita che caratterizza tanta parte della tradizione religiosa orientale. Il pensiero ecologista esprime spesso un'accusa nei confronti del cosiddetto antropocentrismo cristiano; appunto tale antropocentrismo sarebbe responsabile del moderno progetto civile occidentale, quello del dominio dispotico della tecnica umana nei confronti del creato. In realtà si deve riconoscere – così penso – il tratto antropocentrico della visione cristiana del reale; e tuttavia tale tratto non può essere certo confuso con quella immagine prometeica dell'uomo e del suo dominio sulla terra, che pare sottesa alle moderne apologie del progresso scientifico. Neppure può essere confuso, più in generale, con l'umanesimo caratteristico della civiltà occidentale, che emerge oggi più evidente sullo sfondo del confronto con la tradizione musulmana. L'umanesimo occidentale ha certo un debito indubitabile nei confronti del cristianesimo; e tuttavia non può certo essere troppo semplicisticamente identificato con esso<sup>1</sup>.

Il compito del presente non è quello di riformare le scienze dure, di sostituire ad esse un altro approccio cognitivo alla realtà della natura. Occorre invece affrontare in maniera esplicita e consapevole un interrogativo troppo a lungo rimosso. Mi riferisco all'interrogativo che può essere sinteticamente espresso in questi termini: qual è il significato della scienza.

Diceva un filosofo del Novecento molto celebrato, M. Heidegger: il significato della scienza non è un problema scientifico. Alla domanda sul significato della scienza deve essere data risposta da un genere di riflessione altro rispetto a quello della scienza stessa; deve rispondere la filosofia; debbono rispondere, più in generale, le cosiddette scienze umane. Se ci affidiamo alla distinzione tra scienze dure (*hard sciences*) e scienze molli (*soft sciences*), dobbiamo dire che soltanto le scienze molli possono dire il significato delle scienze dure.

Che cosa si intende dire con l'espressione *significato delle scienze*? In primissima approssimazione possiamo rispondere così: il significato delle scienze consiste nella loro modo di incidere sulla coscienza che l'uomo ha di sé stesso e di tutte le cose; dunque sulla sua visione del mondo.

A prima vista parrebbe che della scienza non si possa dire altro che bene. Di fatto, la diffusa pubblicistica (o la letteratura pubblicitaria) continua oggi ancora a celebrare la scienza come un sapere non solo *vero*, ma *meritorio*; tra tutti i saperi dell'uomo non ce ne sarebbe un altro in grado di procurare maggiori benefici all'uomo. La scienza infatti dilata i confini del possibile, di ciò che appare praticamente possibile all'uomo. Tanto essa fa in quanto essa ha la fisionomia radicale di un saper fare, di un sapere come si fa. E d'altra parte, si aggiunge, la scienza per se stessa non impone alcun fare determinato; soltanto dispone le condizioni di conoscenza perché si possa fare.

A tale riguardo occorre subito precisare una cosa: il sapere della scienza, proprio perché sapere a procedere dall'*esperimento*, e dunque dal *fare*, per realizzarsi ha bisogno di pratiche effettive. La distinzione tra sapere teorico e applicazione tecnica diventa sempre più difficile, specie su alcuni fronti estremi. Facciamo l'esempio dell'energia atomica: non è possibile la ricerca senza esperimenti che già applicano il sapere; non è possibile la ricerca, inoltre, senza investimenti enormi. I costi altissimi della ricerca di base illustrano con chiarezza la difficoltà della distinzione tra ricerca teorica e applicazioni tecniche.

---

<sup>1</sup> Sull'accusa rivolta al cristianesimo, d'essere risposabile del programma mi sono espressi in diversi contributi: G. ANGELINI, *La cultura al 'verde', i molti volti del pensiero ecologista*, «La Rivista del Clero italiano» 69 (1988) 729-741; ID., *Questione ecologica e coscienza cristiana*, in *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. CAPRIOLI - L. VACCARO (= Quaderni della "Gazzada", 9), Morcelliana, Brescia 1988, 13-28.

La pubblicistica vanta quale prerogativa propria della scienza anche il fatto di essere un sapere progressivo e senza confini. Anche falsificabile e senza dogmi, sempre da capo esposto alla possibilità d'essere smentito e corretto. E tuttavia la scienza è progressiva, nel senso che anche eventuali correzioni nella teoria non comportano l'azzeramento dei risultati precedenti, ma soltanto la loro ripresa a un livello di sintesi maggiore.

In certo senso, la scienza progredisce senza limite. Per la prima volta nella storia umana grazie alla scienza prende corpo la figura di un sapere *progressivo*, capace di accumulare i propri risultati senza fine, senza dover sempre da capo tornare agli stessi interrogativi. Appunto in questo suo tratto cumulativo è da riconoscere una delle ragioni decisive del suo successo. Il grande vantaggio delle scienze rispetto alla filosofia, alla teologia, o anche rispetto a più recenti scienze molli come la psicologia e la sociologia, è quello di non dover ricominciare sempre da capo – come invece in qualche modo avviene nel caso delle altre scienze.

I limiti della scienza – se pure esistono (e certo esistono) – non possono essere descritti come *confini* che la scienza stessa non potrebbe trasgredire, non sarebbe in grado di trasgredire, o magari avrebbe l'obbligo di non trasgredire. Sotto tale profilo alla scienza non può essere imposto alcun confine.

Si deve parlare invece di limiti della scienza per riferimento alla qualità del suo progetto originario. Esso comporta la pregiudiziale sospensione di ogni interrogativo relativo al *senso* di tutte le cose. Cosa vuol dire? Che cos'è il *senso* di tutte le cose? In primissima approssimazione possiamo dire che il senso è la ragione di prossimità delle cose all'uomo che le indaga. Senso delle cose è il profilo per il quale le cose mi riguardano, o addirittura *mi guardano*, e del loro sguardo io ho bisogno per giungere alla stessa coscienza di me.

## 2. La scelta originaria: la scienza sospendere la domanda sul senso di tutte le cose

Proprio sospensione di ogni interrogativo a proposito del senso garantisce alla scienza quella *oggettività* (come si usa dire), che non è invece consentita alla filosofia, alla teologia, ai saperi della vecchia cultura umanistica, e in genere al sapere della *coscienza*. Con questa espressione, sapere della coscienza, indico quel sapere che presiede alle forme immediate della vita; dunque quel sapere che non è mediato dalle forme del sapere riflesso.

Oggi la vita comune, soprattutto la vita pubblica, è caratterizzata dalla crescente invadenza dei saperi riflessi, e delle *scienze* in specie. Così accade quanto meno nei paesi Occidentali; ma il processo interessa poi progressivamente e di necessità l'intero pianeta. Per ciò che si riferisce invece alla vita personale, ci si riferisce a un altro sapere, plasmato dalla tradizione familiare; esso, il sapere della coscienza, diventa tuttavia quasi clandestino, ignoto ai dibattiti pubblici, remoto in ogni caso da quello delle scienze. Appunto a questo sapere della coscienza è affidato il compito di dare figura al *senso* di tutte le cose.

Merita di notare come la categoria del *senso* non appartenesse al lessico tecnico della filosofia tradizionale. L'uso del termine è diventato invece addirittura inflazionato nel nostro tempo. Questo succede, secondo ogni verosimiglianza, proprio perché il *senso* di tutte le cose sempre più spesso sfugge oggi nella vita immediata di ogni giorno. La vita del cittadino della metropoli è sempre più affrettata, e anche sempre più dissimulata (il suo stile è infatti quello dell'*homme blasé*, un po' annoiato e quasi premuroso di dichiarare che i propri interessi sono altrove); su tale sfondo cresce il distacco tra la coscienza e le cose che si fanno; lievita addirittura il sospetto nei confronti di quelle cose. La coscienza è altrove. Appunto su questo sfondo lievita la domanda sul senso di tutte le cose.

### 3. Il nichilismo

La letteratura del Novecento appare segnata per la sua gran parte dal pathos del *non senso*. Non solo la letteratura, ma la stessa esperienza diffusa degli abitanti della metropoli pare segnata dal *non senso*.

I filosofi preferiscono esprimersi altrimenti; invece che di non senso parlano di *nichilismo*. La cultura tardo moderna sarebbe segnata dall'ombra oscura del *nichilismo*. Il nichilismo non ha però la fisionomia di una tesi positivamente affermata; in ipotesi, quella che afferma l'impero del nulla. Ha piuttosto la fisionomia di una constatazione desolata: di tutto ciò che ci occupa nulla più appare così rilevante per rapporto alla causa suprema della vita umana.

Questa causa suprema che appare indecifrabile, e insieme irrinunciabile. Assai eloquente appare fino ad oggi la formula proposta da Sartre, che definisce l'uomo come una "passione inutile"; che egli sia una passione, appare innegabile quando si consideri l'intensità del sentire; ma di questa grande passione non si saprebbe dire l'oggetto.

La responsabilità del nichilismo incombente è spesso attribuita dai filosofi a tragici errori, che sarebbero avvenuti proprio all'origine del pensiero occidentale. Gli errori a cui ci si riferisce sono quelli dei filosofi: di Socrate e di Platone, oppure di Agostino e Tommaso. In tal modo si attribuisce però un valore eccessivo al pensiero dei filosofi. Il pensiero dei filosofi antichi appare certo gravato da pregiudizi, che oggi appaiono insopportabili; e tuttavia allora quei pregiudizi non producevano effetti così gravi come oggi; le forme della cultura, o dell'*ethos*, bastavano infatti a configurare la coscienza del singolo senza necessità di saperi riflessi. Oggi invece si produce un processo di destrutturazione del costume, che rende il sapere riflesso proporzionalmente più urgente.

Il non senso, che minaccia la vita nei paesi occidentali, è da attribuire – come facilmente si può intuire – alle forme complessive che assume la nostra vita, non certo alla tradizione metafisica del pensiero, o al moderno pensiero cartesiano del *cogito*.

Le nuove forme della vita civile, d'altra parte, per una parte cospicua dipendono appunto dalla scienza e dalla tecnica, che è sua figlia legittima. Per altra parte, altrettanto cospicua, dipendono dall'economia, e cioè dal rilievo egemonico che lo scambio mercantile ha assunto nella vita civile tutta. Il contratto è divenuta la forma assolutamente dominante dello scambio umano; il primato del mercato sanziona la separazione drastica tra scambio reale (di *cose*, di beni e servizi) e scambio simbolico (di *significati*); appunto tale separazione minaccia di alimentare in maniera sistemica l'estenuazione di tutti i significati. Tra primato del mercato e primato della tecnica sussiste un rapporto, assai stretto.

### 4. Il senso delle cose

Riprendiamo la questione: come definire la figura del *senso*, alla quale la scienza pregiudizialmente rinuncia? Il senso di cui qui si dice è quello delle *cose*, non delle *parole*. Con una formula concisa, possiamo esprimerci così: il *senso* delle cose è la ragione di proporzione delle cose stesse alla vita, e addirittura all'identità stessa dell'uomo. *Io* infatti non sono presente a me stesso, non sono dunque in assoluto (perché *Io* posso essere soltanto se cosciente di me), se non grazie a quanto di me dice la realtà tutta che mi circonda.

Un salmo della Bibbia, assai noto e anche caro a molti cristiani, descrive lo smarrimento dell'uomo sotto gli spazi infiniti del cielo:

*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?*

(Sal 8, 4-5)

Da questo naufragio cosmico l'uomo sarebbe riscattato appunto dalla evidenza delle cose prossime, che gli parlano della cura di Dio nei suoi confronti:

*Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,  
di gloria e di onore lo hai coronato:  
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,  
tutto hai posto sotto i suoi piedi. (Sal 8, 6-7)*

La soggezione sorprendente di tutte le creature di Dio al *bisogno* dell'uomo, o forse meglio al suo *desiderio* di vivere, è interpretata nel Salmo come un documento evidente della cura che Dio ha per la sua creatura. Se anche preferiamo non pronunciare subito una parola tanto impegnativa, se anche preferiamo tacere di *Dio*, dobbiamo in ogni caso riconoscere che la nostra vita appare fin dall'inizio possibile e grata unicamente in grazie alla sorprendente prossimità di tutte le cose.

Soprattutto, grazie alla sorprendente prossimità di *altri* alla nostra vita: pensiamo alla prossimità di uomo e donna, di madre e figlio, dei fratelli. Appunto la meraviglia suscitata da tale prossimità accende la domanda: "Che mai è questo?". Tale domanda è all'origine della parola, dunque del *sensu* di tutte le cose. Come già riconoscevano i filosofi antichi, il sapere non nasce affatto dalla ragione, ma dalla meraviglia.

La parola nasce dalla meraviglia e ne fissa la memoria; la parola pone in tal senso la meraviglia addirittura al fondamento della vita comune. Non a caso, all'origine di tutte le grandi civiltà, compresa la nostra, sta la religione; su questa constatazione non è possibile ragionevole dubbio. E tuttavia la civiltà occidentale in epoca moderna, conosce un processo di progressiva secolarizzazione.

## 5. La sospensione della domanda

Una delle cause maggiori di quel processo è appunto il sapere scientifico. La sua origine è descritta in forme provocatorie e paradossali in un paragrafo del *L'uomo senza qualità* di Robert Musil:

*Secondo tradizioni attendibili s'è incominciato nel sedicesimo secolo, un periodo di fortissimo movimento spirituale, a non più sforzarsi di penetrare i segreti della natura, com'era successo fino allora in due millenni di speculazione religiosa e filosofica, bensì ad accontentarsi di esplorarne la superficie, in un modo che non si può fare a meno di chiamare superficiale.*

Queste parole descrivono con grande efficacia, e anche con simpatica ironia, l'opzione che sta alle origini delle scienze della natura. A questa pagina mi affido, per istruire la questione dei rapporti tra scienza e cultura nel nostro tempo. Il ritratto della situazione che Musil propone è ovviamente tendenzioso; il paragrafo porta un titolo eloquente: «La scienza ride sotto i baffi ovvero primo incontro esauriente con il male». E tuttavia la tendenziosità è al servizio della intelligenza.

Il paragrafo procede proprio dal rilievo del sorriso degli scienziati nei confronti di «famosi letterati e artisti», fautori delle scienze molli, o del sapere umanistico; il sorriso degli scienziati non esprime delibata irrisione; gli scienziati spesso dichiarano grande rispetto per le riflessioni dei letterati, che per altro dichiarano di non comprendere; la loro ammirazione è sincera. Il loro sorriso nei confronti dei

letterati ha una verità obiettiva che sfugge agli scienziati stessi; non ci si può fidare troppo infatti della consapevolezza degli scienziati, come precisa Musil.

Se ci si chiede senza pregiudizi come la scienza abbia assunto il suo aspetto attuale – cosa importante per se stessa, perché la scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che sono nate dotte – s’ottiene un’immagine alquanto diversa.

L’immagine diversa è quindi descritta a procedere dal «grande Galileo Galilei, il primo nome che sempre si cita a questo proposito»:

[Egli] tolse di mezzo il problema: per quale causa intrinseca la natura abbia orrore degli spazi vuoti, [...] e si accontentò di una constatazione molto più volgare: stabilì semplicemente la velocità di quel corpo che cade, la via che percorre, il tempo che impiega, e l’accelerazione della caduta.

Questa decisione della scienza di attenersi alla superficie per sé stessa ha la consistenza di una scelta soltanto metodologica; Galileo certo non pretende che tempo, spazio, traiettoria e accelerazione siano tutto; ma soltanto di queste cose decide di occuparsi. A giudizio di Musil, tuttavia, la scelta di Galileo è attraversata da un nascosto significato spirituale: essa riflette la fuga dell’uomo a fronte del compito troppo arduo di volere, e dunque della libertà.

Se ci si chiede come mai fosse venuto in mente all’umanità di cambiare così, ecco la risposta: l’umanità fece quello che fanno tutti i bambini di buon senso che si sono provati troppo presto a camminare; si sedette per terra, e toccò la terra con quella parte del corpo che non è la più nobile, ma è la più sicura [...]. Lo strano è che la terra si sia dimostrata così sensibile a quel contatto, sì da lasciarsi strappare cognizioni, scoperte e comodità con un’abbondanza che ha del miracoloso.<sup>2</sup>

La descrizione provocatoria mette in evidenza l’aspetto per così dire *sulfureo* che il progetto della scienza e della tecnica obiettivamente assume per rapporto al destino complessivo della civiltà.

## 6. I rimedi

Il rimedio all’inganno iscritto nel dominio che la scienza esercita su tutti noi non può essere cercato in un ritorno ad antiche mitologie, come propongono gli ecologisti (*Tao della fisica*, *Gaia*, e simili); e neppure in sofisticate precisazioni epistemologiche circa i rapporti tra scienza, filosofia e teologia.

Deve essere cercato invece anzitutto a procedere dal riconoscimento del carattere *superficiale* che per sua natura assume il sapere della scienza. Deve essere cercato poi nella coltivazione di un sapere non superficiale, quello che si occupa appunto del senso di tutte le cose. La questione posta dai limiti originari della scienza non si risolve con discussioni su protocolli e teoremi della scienza, ma affrontando interrogativi che non sono scientifici. Al loro numero appartiene in particolare la domanda sul *senso* della scienza nella vita sociale.

Il tratto della scienza, che Musil definisce provocatoriamente come *superficiale*, con vocabolo più sobrio può essere definito come suo carattere *astratto*. La scienza è astratta nel senso che prescinde dal riferimento al soggetto conoscente. Appartiene al codice cromosomico della *scienza* la sua separazione dalla *coscienza*. Soltanto a prezzo di tale separazione è consentito alla scienza di assumere quel sorprendente tratto progressivo e potente, che tutti le riconoscono.

La separazione tra scienza e coscienza non impedisce che la scienza eserciti poi di fatto un rilevante influsso sulle forme della coscienza. Tanto può fare, non mediante i propri asserti, ma mediante i propri prodotti tecnologici; appunto attraverso di essi la scienza regna su di noi. Interrogarsi sul senso

<sup>2</sup> Citiamo dalla trad. it. di A. Rho, R. MUSIL, *L’uomo senza qualità*, Einaudi, Milano <sup>2</sup>1972, vol. 1, pp. 291 e 292.

della scienza vuol dire chiedersi che accada della coscienza a seguito della crescente invadenza della tecnica.

La consuetudine quotidiana con le forme del rapporto tecnico al mondo alimenta, in forme inconsapevoli e subdole, la resistenza a riconoscere il debito originario della coscienza nei confronti dei significati dischiusi dalle prime forme del vivere, attraverso i rapporti primari e la densità simbolica che li caratterizza. Il senso delle scienze e la loro incidenza sulle forme della percezione del reale non possono essere precisati discutendo asserti scientifici, né mediante discussioni di carattere epistemologico; può essere precisato unicamente volgendo l'attenzione alla coscienza degli uomini.

Per essere un poco meno criptico, accenno ad un'illustrazione, che si riferisce ad uno tra i capitoli più discussi nei tempi recenti, quello della procreazione medicalmente assistita.

La coppia, che faccia ricorso a tali tecnologie, vede l'esperienza di generazione profondamente segnata da tale circostanza. La percezione del senso della generazione, del desiderio del figlio prima, poi dell'attesa di nove mesi, della nascita e della successiva adozione del figlio (il fatto che il figlio sia *naturale* non esonera infatti dalla necessità di adottarlo), sono profondamente segnati dalla tecnica. In che modo? Suscitando quali complicazioni e quali interrogativi? Non è possibile rispondere a procedere da pretesi principi generali. Occorre invece interrogare la coscienza concreta di donne e uomini.

L'esperienza della generazione, d'altra parte, ha rilievo macroscopico per rapporto al senso tutto della vita. Quale sia questo senso, poteva apparire una volta del tutto ovvio e scontato. I discorsi pubblici che fino ad oggi si fanno a tale riguardo trattano spesso il desiderio del figlio come cosa ovviamente buona; a quel desiderio naturale fanno talora corrispondere addirittura un *diritto* della donna, rispettivamente della coppia; magari iscrivono tale diritto nel più generale capitolo del diritto alla salute. In realtà, la buona figura del desiderio del figlio, e la figura responsabile della decisione corrispondente, possono trovare definizione soltanto nel quadro di una rete di relazioni umane, che oggi non sono più scontate, e l'intervento delle nuove tecniche ulteriormente complica.

L'istruzione delle molte questioni poste dalla procreazione medicalmente assistita non possono essere risolte a colpi di principi generali. L'impostazione "principialista" della bioetica invece, pur denunciata dagli addetti ai lavori, rimane quella fino ad oggi più praticata nei dibattiti pubblici. Più in generale, l'etica tutta appare alla ricerca ossessiva di principi; appare viziata dal pregiudizio intellettualistico. Il giudizio sui casi concreti dovrebbe procedere da principi di carattere ideale e astratto. In realtà, la verità di principi, che pure sono in qualche modo da sempre noti, ha bisogno d'essere sempre da capo dischiusa a procedere dalle evidenze dall'esperienza effettiva e dalle sue forme cangianti. La semplice citazione retorica dei principi produce la loro consunzione.

La cultura antropologica del nostro tempo sempre meno soccorre a compito di dire i vissuti della coscienza sola. La retorica pubblica cita stancamente principi, che la coscienza sola stenta sempre più a "realizzare". L'unica cosa della quale si può parlare con certa univocità è il possibile in senso tecnico. In tal modo appunto la scienza regna su di noi. Al suo regno corrisponde un crescente languore di ciò che è più propriamente umano e solo può offrire un senso, o una speranza, la libertà. L'uomo di Cacania, per ricorrere ancora una volta alla testimonianza di Musil, appare sempre più staccato dalle molte cose che può fare e di fatto fa, e proietta la propria identità immaginaria in altro, che potrebbe forse ancora fare. Appunto a questa astrattezza della vita occorre porre rimedio, coltivando la sapienza, il sapere antico a proposito del senso di tutte le cose.

La domanda a proposito del significato della scienza non è un interrogativo scientifico, non è cioè interrogativo al quale possa dare risposta la scienza stessa. Dalla risposta data a tale interrogativo

dipende la possibilità che della scienza stessa possa essere fatto un buon uso. Non si debbono dunque mutare i connotati della scienza; occorre invece fare di essa appunto un buon uso; un uso cioè che proceda dalla consapevolezza che la scienza ha qualche cosa da dire soltanto a proposito dell'*utile*, non a proposito di ciò che è *degn*o.

Per riferimento al nostro tema, la procreazione assistita, occorre che la scienza riconosca di non avere assolutamente nulla da dire a proposito del senso della generazione; e riconosca insieme che il rimando necessario al senso della generazione e al suo valore per guadagnare i criteri che presiedono ad un buon uso del sapere scientifico (biologico) circa la procreazione.

La resistenza alle nuove tecniche è oggi spesso alimentata da una generica nostalgia di ciò che è *naturale*. Il rifiuto delle tecniche procreative è in tal senso pregiudiziale e forfetario. Un tale atteggiamento è insostenibile. Il ricorso responsabile alle nuove tecniche esige certo capacità di discernimento proporzionalmente sofisticate, che di fatto oggi non sono garantite da alcuna competenza specialistica. E tuttavia occorre provvedersi di tali competenze. Occorre dare parola a ciò che un tempo era vissuto senza necessità di dare ad esso parola. Occorre appunto dare risposta alla domanda: che cos'è generazione? La domanda invece fino ad oggi non pare neppure formulata; tanto meno trova risposta consensuale.

Un tempo la competenza morale per la generazione, dunque per essere buoni padri e buone madri, era garantita dal costume. Oggi il costume è incerto, e soprattutto è smentito dai saperi riflessi.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

## **2. La questione delle origini: evoluzionismo, creazionismo, “disegno intelligente”**

La teoria Darwin a proposito dell'evoluzione della specie umana segna una ferita notevole del narcisismo umano. Le questioni che ne scaturiscono per la fede cristiana mi offrono un'illustrazione eloquente dei problemi che suscita in generale il rapporto tra fede e scienza. Le forme in cui tali problemi insorgono sono spesso; nascono conflitti che, proprio perché distorti, rimangono in vita molto al di là di quel che sarebbe ragionevole pensare.

Nel caso del rapporto tra concezione evoluzionistica darwiniana e creazione dovrebbe apparire subito evidente che il conflitto nasce non tra dottrina della fede e dottrina della scienza, ma tra le forme della **coscienza credente** e la **nuova visione del mondo** imposta dalla scoperta scientifica.

Si può qualificare davvero come una *scoperta* la teoria evolutiva della specie? Come sempre nel caso delle scienze, si tratta di una *teoria*, e cioè di un modello di pensiero che ci consente di rappresentare l'ignoto (ciò dunque che non è accessibile alla conoscenza sensibile diretta) in maniera più coerente con il noto. Il modello evolutivo comporta la correzione di molti assunti iscritti in maniera silenziosa nella nostra precedente concezione del mondo.

Il conflitto nasce non subito e solo tra fede e scienza, ma prima tra coscienza e scienza. La *scoperta* di “derivare dalle scimmie” – come si dice con formula ad effetto – comporta qualche disagio per tutti. La comune visione del mondo si è articolata in Occidente per una parte importante attingendo alle immagini bibliche; non stupisce in tal senso che la crisi di quella visione metta in questione la fede, o la tradizione biblica, o l'uso che delle immagini bibliche (del *grande codice*) ha fatto la comune cultura.

Il preteso conflitto tra fede e scienza in questo caso insorge chiaramente a seguito di una precisa circostanza: la fede genera – inevitabilmente, e anche giustamente – una cultura, dunque una visione del mondo.

### **Visione del mondo e conoscenza**

Merita di indugiare un poco su questa nozione, *visione del mondo*, usata con certa frequenza, e tuttavia nuova, non precisata, spesso identificata in maniera ambigua come teoria. Che cos'è una *visione del mondo*? Finché di fatto la visione del mondo appariva scontata, da tutti condivisa, non era avvertito il bisogno della nozione corrispondente. Nel momento in cui essa muta e insorgono dissensi a suo riguardo, occorre precisare l'idea.

Per suggerire la consistenza della *visione del mondo*, e soprattutto per capire le differenze che sussistono a tale riguardo tra la situazione civile convenzionale e la situazione civile moderna, e poi tar-do moderna o postmoderna, un aiuto consistente può venire dalla considerazione del **modo di pensare del bambino**.

Preciso subito, per inciso, che la situazione civile passata in realtà non è del tutto passata; non è così passata da non lasciare traccia su di noi fino al presente. Esattamente la considerazione delle forme che assume la coscienza del bambino ci aiuta a capire la persistente attualità del passato.

Consideriamo dunque i modi di *pensare* del bambino. Si tratta davvero di modi di *pensare*? O non piuttosto di modi di *vedere* e di *sentire*? Nel caso del bambino è molto evidente che la visione del mondo non ha la fisionomia di dottrina, di sistema di pensiero ben organizzato, che possa essere addirittura tradotto in parole. Se interrogato a proposito del senso di tutte le cose, il bambino non risponde. Non solo, anche quando è interrogato a proposito del senso di tutte le cose, quando è interrogato in generale, il bambino non risponde. Se i genitori lo interrogano: “Che cosa hai fatto oggi a scuola?”, non risponde, o risponde in maniera assai laconica e distratta. Se però il genitore ascolta quando il bambino parla di sua iniziativa, il bambino parla molto volentieri.

Dunque, il bambino non sa *dire* il senso di tutte le cose; e tuttavia egli vive intensamente il *sentimento* di tutte le cose, e cioè la percezione del fatto che tutte le cose lo riguardano, e in certo modo anche del modo secondo il quale esse lo riguardano. Appunto questa è la sua *visione del mondo*.

Tale visione non è certo *naturale*, nel senso di fissata dalla nascita, tale dunque da venire alla luce in maniera automatica a misura in cui il bambino acquista l'uso della ragione. Non è naturale, ma è configurata attraverso le forme complessive della sua esperienza primaria; del suo rapporto pratico coi genitori dunque. Viene qualificata come *primaria* la relazione con i genitori, proprio perché essa stabilisce quella prima *visione del mondo*, o quella percezione significativa del reale, che sarà poi alla base di ogni successiva elaborazione prodotta dalla sua intelligenza e dal suo sapere critico. Ogni insegnamento successivo, e dunque anche ogni apprendimento, non potrà modificare questa prima visione del mondo, o forse meglio questo primo *sentimento* del mondo, plasmato dall'esperienza primaria.

Faccio un esempio: una mamma severa, perentoria nell'ordine e quindi anche nella sanzione, struttura nel figlio un modo di sentire la legge, che certo non è cancellato da successivi insegnamenti morali, in ipotesi più duttili e liberali.

Per l'articolazione della sua visione del mondo, per la sua articolazione in termini verbali in specie, il bambino dipende poi dalla cultura ambiente. Ad essa si riferiscono madre e padre per spiegare quello che fanno. Alle parole del genitore il bambino accorda valore strepitoso; in esse crede. Nell'ottica del bambino, d'altra parte, la verità di quelle parole non consiste nella loro mera corrispondenza con il pensiero interiore, ma nella corrispondenza con l'ordine oggettivo di tutte le cose.

Accade con certa frequenza che il genitore stesso si stupisca della grande verità, e della precisa verità, che il proprio figlio coglie in parole che egli ha pronunciato magari con leggerezza distratta, e comunque senza dare ad esse grande importanza. Attraverso tale esperienza il genitore si accorge – dovrebbe quanto meno accorgersi – di essere interprete della voce stessa di Dio.

Nell'esperienza secolare dell'umanità la persuasione spontanea e ingenua del bambino, che la mamma e papà dicano la verità – se la verità, quella nota a tutti – trova preciso riscontro nel fatto del fondamentale consenso che sussisteva a riguardo della visione del mondo nella vita sociale; quel consenso era non a caso consenso non solo civile, ma anche religioso.

### Scienza e visione del mondo

L'**avvento della scienza**, di un approccio dunque alle cose della natura caratterizzato – come abbiamo visto nel nostro primo incontro – dalla sospensione di tutte le questioni relative al senso, complica non poco il passaggio dalla visione infantile a quella adulta.

Si produce infatti una dissociazione tra **visione oggettiva** della realtà, garantita appunto dalla scienza, e **visione significativa**. La visione oggettiva e da tutti condivisa non assolve più in alcun modo al compito di dire il senso di tutte le cose; soltanto descrive i fatti. La vita comune tra gli umani ha invece essenziale bisogno di un consenso a proposito di significati. Ha bisogno di cultura. E così possiamo definire in maniera sintetica la **cultura** in accezione antropologica: è il complesso delle forme simboliche attraverso le quali trovano espressione oggettiva e condivisa i significati elementari della vita. La prospettiva propria della scienza non può in alcun modo assolvere al compito proprio della cultura.

Per riferimento preciso all'evoluzione, un approccio biologico, com'è appunto quello proprio della teoria dell'evoluzione della specie, non può certo dare risposta – poniamo – agli interrogativi suscitati dalla meraviglia del figlio che si sveglia alla percezione del reale intero, o della *creazione* tutta (come si esprime la lingua cristiana) quale dimora disposta in maniera arcana e provvidenziale per la sua vita; tanto meno può dare risposta alla domanda proposta dal profilo *celeste* dei genitori.

Quella specie di *mistica* della persona, che fino ad oggi connota la nostra vita comune, esige che si riconosca in un modo o nell'altro la sua qualità *sacra*. In che senso parlo di *mistica* della persona? Riferendomi ad esempio alla affermazione gelosa e intransigente dei diritti individuali di libertà. Ogni uomo – tutti ripetono con enfasi – deve essere trattato come un fine, e mai come un mezzo. Il principio difficilmente si concilia con la visione dell'uomo quale prodotto di un processo biologico, come raccomanda la scienza.

Una *visione del mondo* capace di suffragare a livello di vita comune la dignità della persona oggi pare mancare. I fautori della concezione spirituale dell'uomo cercano di rimediare al difetto correggendo la teoria evolutiva. Dunque, riproponendo la concezione creazionista, o magari elaborando la teoria del disegno intelligente.

## Evoluzionismo e fede

La persistenza del conflitto tra evolucionismo e creazionismo appare uno dei documenti più impressionanti dell'incredibile **inerzia di pregiudizi antichi**. Non mi pare ci sia oggi ormai più alcun margine per ragionevoli dubbi a proposito del fatto che le specie umana sia, come tutte le altre speci animali, il risultato di un processo evolutivo.

A conforto di tale giudizio è oggi solitamente citata una dichiarazione fatta da Giovanni Paolo II, nel Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze nel 1996:

Nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere.

Quella umana certo non è semplicemente una specie animale. In tal senso, la verità a proposito degli umani non può essere colta da un approccio che proceda dalla pregiudiziale categoria della specie, e dunque nella forma dell'approccio biologico. E tuttavia, a loro riguardo si può dire qualche cosa di pertinente anche a procedere da tale approccio. E in questa prospettiva si può e si deve dire che essi sono il risultato di un processo evolutivo.

Questa evidenza empirica non minaccia in alcun modo la verità della fede, dunque della creazione ad opera di Dio e della centralità dell'uomo nel suo disegno complessivo della creazione. Neppure minaccia il tratto antropocentrico del reale, che è caratteristico della visione cristiana.

La conciliazione del dogma della creazione con l'evidenza empirica dell'evoluzione non pone più problemi – pare – di quanto non ne proponga l'altra affermazione cristiana: ciascun nato da donna è creato da Dio, e tuttavia ciascun nato di donna è il frutto dell'unione dei due gameti maschile e femminile, e quindi del processo di moltiplicazione e differenziazione cellulare che scaturisce da tale unione.

I modi nei quali la teologia convenzionale descrive i due aspetti diversi e incomparabili della generazione di un figlio – e cioè la formazione del suo corpo mediante la fusione dei gameti e la moltiplicazione cellulare, la creazione e l'infusione dell'anima ad opera di Dio – potranno essere discussi, potranno e anzi dovranno essere migliorati. Nessuno tuttavia mai si è sognato di scorgere una contraddizione tra l'analisi delle cause prossime – umane e anche meno che umane – della concezione di un figlio e il fatto che egli (la sua anima) abbia origine da Dio stesso. Non si capisce, in tal senso, perché si debba scorgere un conflitto o addirittura una contraddizione tra la verità della creazione e il pensiero dell'evoluzione della specie.

Le forme convenzionali del pensiero a proposito dell'uomo lo concepivano come *sinolo*, come composto cioè di un'anima forma e di un corpo materia. L'anima è concepita poi come in sé sussistente, prima ancora d'essere *forma corporis*; in tal senso è pensata come creata separatamente da Dio e infusa poi nel corpo. C'è in questo schema un dualismo di anima e corpo meno convincente. Un modello concettuale analogo è usato per rapporto al rapporto che lega evoluzione biologica e creazione immediata dell'uomo ad opera di Dio: a un certo punto dell'evoluzione del corpo della specie poi destinata ad essere umana Dio ha infuso l'anima. Il momento di tale infusione è quello che corrisponde alla effettiva attitudine del corpo a divenire strumento di un'anima spirituale, o a divenire materia informata dalla forma dell'anima spirituale.

Questi modi di esprimersi riflettono uno schema ancora affetto da incongruo dualismo, a mio giudizio. Il corpo umano non può certo essere pensato quasi fosse un organismo in sé definito, il quale solo poi sarebbe assunto al proprio servizio ad opera dell'anima. Il corpo umano è spirituale fin dall'origine.

La contiguità del corpo umano con il corpo dei primati, dei mammiferi tutti, o addirittura degli animali tutti, induce a pensare una presenza intenzionale della figura umana già all'origine del processo evolutivo; quel processo sarebbe attraversato da un disegno intelligente. Magari la figura finale che guida il processo non è soltanto genericamente la figura umana, ma la sua figura perfetta, che è il Figlio di Dio fatto uomo. Pressappoco così può essere detta l'aspetto di verità presente in certe interpretazioni della teoria del disegno intelligente.

## La vicenda USA

Ma per capire la teoria dell'*ID* occorre riferirsi alla vicenda concreta. Il conflitto tra creazionisti ed evolucionisti è stato abbastanza vivace in USA, a differenza rispetto a quanto è accaduto in Europa. La circostanza è da ricondurre alla presenza di numerose chiese minoritarie e radicali, decisamente inclini al fondamentalismo, e in ogni caso abbastanza primitive sotto il profilo dottrinale. Esse reagiscono agli effetti di indottrinamento materialistico che l'insegnamento della teoria evolucionistica facilmente assume a scuola.

Una sostanziale reviviscenza del problema si è determinata nel 1987, quando una sentenza della Corte Suprema vieta che si insegnasse la teoria creazionistica nelle scuole; essa era definita non scientifica, tale dunque da ricadere nella proscrizione di ogni insegnamento religioso nel quadro dell'insegnamento scolastico delle scienze.

Appunto per bypassare questa proscrizione del *creazionismo* dall'insegnamento fu elaborata la teoria del "disegno intelligente" (*ID*). La sua prima affermazione a livello di opinione pubblica è legata a un libro di testo di Biologia per la Scuole Superiori; il libro era intitolato *Of Pandas and People*, e fu pubblicato nel 1989. Sotto il profilo della sua elaborazione teorica, la tesi appare abbastanza debole, e anche indeterminata.

Almeno in prima battuta, possiamo sintetizzarne il nucleo in questi termini: l'evoluzione delle forme della vita sulla terra si produce in forme tali, da non poter essere spiegata unicamente facendo ricorso all'ipotesi di variazioni casuali e di selezione ambientale; occorre ipotizzare l'intervento di un progetto intelligente, appunto, iscritto nella materia. Questa preliminare descrizione suscita una facile obiezione: non è compito della teoria scientifica rispondere a tutti gli interrogativi che il fatto dell'evoluzione propone; ma non è questo il suo intento; non è questo in generale l'intento di una teoria scientifica.

Possiamo precisare un poco la descrizione della teoria dell'*ID*. La presenza di alcune forme molecolari non può spiegarsi mediante i meccanismi previsti dal darwinismo classico, sembra invece richiedere l'idea che esistano nello sviluppo di alcuni organi e funzioni processi innati, i quali erano destinati prima o poi a realizzarsi indipendentemente dalle situazioni ambientali. La figura logica di questo disegno è stata paragonata a una specie di terreno inclinato, lungo il quale un corpo può scendere per itinerari diversi, in conseguenza di fattori aleatori, e tuttavia deve comunque scendere; la sua meta finale di massima è obbligata. Chiamare questo piano inclinato "disegno intelligente" può far pensare ad un Creatore che agisce nascosto; ma questo dipende solo dall'enfasi retorica posta da determinati autori: fra i sostenitori della teoria ci sono anche scienziati non credenti.

La teoria è generica. Soprattutto, reintroduce quella visione teleologica del reale, la cui esclusione era stata qualificante del progetto scientifico ai suoi inizi. Occorre tuttavia riconoscere che le scienze biologiche hanno realizzato la figura di scienze "dure" in misura decisamente meno netta della chimica o della fisica. Esse hanno avuto sempre bisogno di usare la lingua della comunicazione ordinaria, e dunque i significati sottesi alla lingua ordinaria.

Che la tesi sia ancora molto generica è confermato da una circostanza: il testo *Of Pandas and People* mostra d'essere costruito attraverso la mera sostituzione del lessico della creazione, usato in una precedente, versione, con il nuovo lessico dell' *ID*.

### Sofisticazioni dell'Intelligent Design

La teoria del *ID* si raccomanda fin dai suoi inizi dunque a procedere dalla confutazione della teoria di Darwin e dei suoi aggiornamenti neodarwinisti. Testimone più tempestivo e autorevole di tale critica al darwinismo è Phillip E. Johnson, per 20 anni noto professore di legge presso l'Università di Berkeley, USA. A seguito del suo libro *Darwin on Trial*, uscito nel 1991 e in seconda edizione aggiornata nel 1993, è considerato come uno dei padri, se non addirittura il padre del movimento del disegno intelligente. Quel libro, insieme con *Darwin's Black Box* di Michael Behe (che molto sviluppa l'idea di "complessità irriducibile"), è a tutt'oggi punto di riferimento fondamentale per la critica che i fautori del *ID* portano alla teoria evolutiva neodarwiniana.

Johnson era agnostico; si convertì al cristianesimo solo poi. Nel 1987, durante un anno sabbatico in Inghilterra, lesse insieme il libro di Richard Dawkins, *L'orologiaio cieco*, che difende con vigore la teoria dell'evoluzione darwiniana, e il libro di Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, che invece è fortemente critico delle basi scientifiche di quella teoria. Johnson trovò il libro di Dawkins «una polemica scritta in stile brillante, degna di nota per l'assenza di evidenza capace di supportarla». Fu invece convinto dalla descrizione scettica di Denton. Di qui nacque l'idea di saggiare le basi

della teoria dell'evoluzione dal punto di vista dell'evidenza scientifica e soprattutto dal punto di vista metodologico.

La tesi di Johnson è che la sintesi neodarwiniana procede da un assunto a priori, che l'evoluzione biologica sia cioè spiegazione ormai accertata per i rilievi paleontologici; si esonera dunque dal compito di dimostrare la validità di tale spiegazione mediante effettivi argomenti scientifici. La teoria affermerebbe la propria verità a procedere dall'accettazione assiomatica di uno stretto naturalismo scientifico come un metodo valido di indagine scientifica. In tal senso la teoria dell'evoluzione neodarwiniana non sarebbe una teoria scientifica, ma un paradigma naturalistico di comprensione del mondo, che sfugge alla falsificabilità chiesta da Popper come tratto distintivo di una vera teoria scientifica. A tale proposito Johnson ricorda come per lo stesso Popper la teoria darwiniana non fosse in realtà una teoria scientifica; il meccanismo evolutivo proposto dal neodarwinismo sarebbe in realtà come una tautologia; qualsiasi riscontro sperimentale poteva essere fatto rientrare nella teoria stessa.

I sostenitori dell'*ID* certo non negano l'evoluzione; affermano però che la formazione di certe strutture complesse non può essere spiegata come frutto di eventi casuali, suppone un preciso disegno intenzionale. Il ricorso alla ipotesi di interventi esterni, ulteriori rispetto all'azione degli agenti materiali, per spiegare cose che ancora non conosciamo (ma che potremmo conoscere), introduce l'idea di una causa superiore negli eventi della natura. La scelta porta su un piano diverso da quello della scienza. In tal senso la teoria dell'*ID* non può essere qualificata come scientifica.

Per intendere il senso dell'ipotesi esplicativa dell'evoluzione avanzata dai fautori dell'*ID*, tra le molte altre analogie proposte, una delle più eloquenti è questa: il ritrovamento di una statua di forma umana ad opera di un archeologo. Il reperto istituisce con tutta ovvietà interrogativi quali: chi rappresenta? chi l'ha scolpita? per qual fine? Nel quadro di quale progetto più complessivo? I reperti paleontologici sarebbero appunto come quella statua: di essa è giustificato cercare l'autore. Il paragone ha un tratto anomalo, che consiste in questo: il reperto archeologico "artificiale" rimanda a un artista, del quale sono note genericamente le caratteristiche; l'opera della creazione non può invece in alcun modo essere rappresentata come opera (umana) di arte.

Di fatto una sentenza americana giudicherà anche la teoria dell'*ID* non suscettibile di insegnamento nelle scuole, perché non scientifica; il giudice distrettuale della Pennsylvania John E. Jones III il 19 dicembre 2005 ha sentenziato che il cosiddetto *ID* non può essere insegnato nelle lezioni di scienza delle scuole pubbliche USA. La sentenza condanna un Consiglio scolastico (Area di Dover), che aveva deciso di inserire nei programmi scolastici l'*ID*, il principio cioè che la vita sulla Terra fu generata da una causa intelligente; secondo il giudice il principio così affermato "mira ad escludere le teorie di Darwin".

### **Chiesa e disegno intelligente**

All'interno della Chiesa i pronunciamenti sull'*ID* paiono di segno divergente, così sono almeno sotto il profilo nominale; occorre però esprimersi con cautela; la poca precisione teorica della proposta non consente infatti giudizi troppo univoci.

Si può dire, in linea generale, che gli europei mostrano soprattutto sospetto. Ad esempio, un ecclesiastico in genere così "conservatore" sotto il profilo dottrinale come il card. Ruini obietta alla pertinenza dell'*ID*.

Fiorenzo Facchini, monsignore e paleoantropologo all'Università di Bologna, francamente definisce la teoria dell'*Intelligent Design* come una versione recente del creazionismo scientifico, della dottrina cioè basata sulla interpretazione letterale della Genesi, che ambisce a proporsi come teoria

scientifico alternativa rispetto a quella del neodarwinismo. E quindi ripudia un concordismo del genere<sup>3</sup>.

Giovanni Paolo II già nel 1985, in un discorso a un simposio su “Fede cristiana e teoria dell’evoluzione”, affermava: «Una fede rettammente compresa nella creazione e un insegnamento rettammente inteso della evoluzione non creano ostacoli. [...] L’evoluzione suppone la creazione, anzi la creazione si pone nella luce dell’evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo, come una ‘creatio’ continua».

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) osserva che «la creazione non è uscita dalle mani del Creatore interamente compiuta» (n. 302). Dio ha creato un mondo non perfetto, ma «in stato di via verso la sua perfezione ultima. Questo divenire nel disegno di Dio comporta con la comparsa di certi esseri la scomparsa di altri, con il più perfetto anche il meno perfetto, con le costruzioni della natura, anche le distruzioni» (n. 310).

Queste affermazioni sono state interpretate da fautori della tesi neodarwinista quasi concretassero un consenso del magistero cattolico alla loro teoria. Sfugge ai fautori della tesi neodarwinista la percezione del limite intrinseco, non si dice di una particolare teoria (in ipotesi, la loro), ma in generale della scienza, quando si tratti della comprensione a tutto tondo del fenomeno vita.

Su questo sfondo si intende l’intervento che più concorse a rinfocolare la polemica nell’estate del 2005; e si debbono intendere in genere gli interventi di esponenti del cattolicesimo più apologetico, bellicoso e polemico, che esprimono atteggiamenti simpatetici nei confronti della teoria. L’intervento di cui si dice è quello del Cardinale Christoph Schönborn di Vienna sul *New York Times*. Il suo intendimento era smentire l’affermazione dei neodarwinisti: la Chiesa avrebbe tacitamente accettato il fatto dell’evoluzione così come letto dai neodarwinisti, o per usare il lessico del cardinale dal «dogma neo-darwinista». Giovanni Paolo II nel 1996 ha in effetti affermato che l’evoluzione è «più che una semplice ipotesi», riconosce il Cardinale; e tuttavia le sue parole non devono essere intese come assenso alla teoria neodarwinista; la validità di tale teoria ha da essere verificata considerandone in particolare i presupposti di carattere ideologico.

La teoria neodarwinista dell’evoluzione, secondo Schönborn, riconosce solo analisi di carattere materialista e monista; è in tal senso radicalmente opposta a ogni visione del reale che supponga la necessità di una considerazione di senso come tale irriducibile al profilo del funzionamento materiale. Notiamo che la contestazione in tal modo opposta da Schönborn ai neodarwinisti non si riferisce alla loro teoria scientifica, ma alla collocazione che tale teoria deve assumere nella prospettiva della comprensione del reale; si riferisce – per riprendere il lessico da me già usato – al senso della scienza, non alla verità dei singoli asserti scientifici.

### **Rielaborazione filosofica dell’ID?**

A conforto della propria distinzione tra proponibile dottrina dell’evoluzione e sua concezione neodarwinista Schönborn cita la conclusione del documento della Commissione Teologica Internazionale del 2004: “Un processo di evoluzione non guidato – che sia totalmente estraneo all’azione della divina provvidenza – semplicemente non può esistere”. Una tale affermazione riecheggia anche nelle parole di Benedetto XVI pronunciate nella messa inaugurale del suo pontificato: “Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell’evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario”.

Schönborn conclude così il suo intervento:

---

<sup>3</sup> Vedi ad esempio l’articolo F. FACCHINI, *Evoluzione e creazione (Lamarck, Darwin, il Disegno intelligente e la fede della Chiesa)*, in <http://www.glisicritti.it/approf/2006/papers/facchini>

Ora, all'inizio del XXI secolo, dovendo far fronte a pretese scientifiche, come il neo-darwinismo e la *multi-versum* ipotesi di cosmologia, inventate per evitare la irresistibile evidenza dell'esistenza di un fine e di un progetto presente nella scienza moderna – la Chiesa Cattolica deve ancora difendere la ragione umana e proclamare che l'immanente progetto evidente nella natura è reale. Le teorie scientifiche che cercano di eliminare l'apparire del progetto, [e intendono quindi l'evoluzione] come il risultato del caso e della necessità, non sono affatto scientifiche, ma, come Giovanni Paolo II ha affermato, sono un'abdicazione dell'intelligenza umana”.

La tesi di Schönborn è dunque quella che riconosce l'*evoluzione* e nega l'*evoluzionismo*; nega che la teoria evolutiva dia risposta a tutte le domande che l'evoluzione stessa propone.

Le sue tesi sono poi svolte in forma più diffusa nella sua catechesi mensile del 2005/2006, pubblicata anche in traduzione italiana. Con formula felice nell'ultima catechesi dice:

*Ripeto: è legittimo e giustificabile, da un punto di vista metodologico, escludere la domanda sul “perché”, la ricerca di una finalità da un determinato metodo di osservazione della natura. Ma non è legittimo, anzi è irragionevole, dedurre da ciò che non esiste alcuna finalità.*<sup>4</sup>

Gli aspetti che trovo meno convincenti nella posizione di Schönborn mi paiono i seguenti:

(a) La nozione di *ragione*, invocata come necessario *trait d'union* tra scienza e fede, mi pare troppo indeterminata; quel *trait d'union* deve essere cercato a mio giudizio assai prima e più nella prospettiva della ragione, nella prospettiva della coscienza e del suo sapere; il sapere immediato della coscienza e della lingua ci unisce, se non altro perché esso è sapere configurato fin dall'inizio tramite il dialogo, e non tramite la ragione. La coscienza d'altra parte è debitrice nei confronti della cultura, delle forme storiche mediante le quali si configurano i significati elementari della vita.

(b) Discutibile è poi l'identificazione che Schönborn opera della questione del senso con quella del fine; il senso non è il fine; quanto meno, non è il fine inteso in accezione cosmologica; tale fine comporta la riduzione dell'agire corrispondente a mero mezzo; nel caso umano, l'agire non serve, ma attesta; il senso non è il fine dell'agire, ma la testimonianza da esso resa a una verità che soltanto nel segno dell'assenso può essere riconosciuta.

(c) Discutibile è infine l'affermazione secondo la quale la teoria evolutiva dovrebbe riconoscere il proprio limite, la propria inettitudine a dire tutta la verità. Il cultore della teoria, come in generale il cultore delle scienze, deve riconoscere la parzialità del suo approccio, o meglio il carattere astratto del suo approccio; ma tale riconoscimento non può entrare nel quadro delle affermazioni proprie del suo sapere scientifico e monologico. Gli usi ideologici della scienza non possono essere imputati alla scienza, e non possono essere corretti intervenendo sugli asserti scientifici.

Una sintesi attendibile della questione del neodarwinismo è appunto quella fornita dal documento della Commissione Teologica Internazionale, pubblicato nel 2004, che Schönborn cita. Il titolo del documento è *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*. Ne riporto il paragrafo che più da vicino tocca il nostro tema; esso dà per scontata la pertinenza del modello formale dell'evoluzione, ne precisa però la portata in questi termini:

*L'attuale dibattito scientifico sui meccanismi dell'evoluzione sembra talvolta partire da un'errata concezione della natura della causalità divina e necessita quindi di un commento teologico. Molti scienziati neodarwinisti, e alcuni dei loro critici, hanno concluso che se l'evoluzione è un processo materialistico radicalmente contingente, guidato dalla selezione naturale e da variazioni genetiche casuali, allora in essa non può esserci posto per una causalità*

<sup>4</sup> Ch. SCHÖNBORN, *Caso o disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, ESD, Bologna 2007, p. 153.

*provvidenziale divina. Una compagine sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo segnala invece le evidenze di un disegno (ad esempio, nelle strutture biologiche che mostrano una complessità specifica) che secondo loro non può essere spiegato in termini di un processo puramente contingente, e che è stato ignorato o mal interpretato dai neodarwinisti. Il nocciolo di questo acceso dibattito concerne l'osservazione scientifica e la generalizzazione, in quanto ci si domanda se i dati disponibili possono far propendere a favore del disegno o del caso: è una controversia che non può essere risolta attraverso la teologia. È tuttavia importante notare che, secondo la concezione cattolica della causalità divina, la vera contingenza nell'ordine creato non è incompatibile con una Provvidenza divina intenzionale. La causalità divina e la causalità creata differiscono radicalmente in natura e non soltanto in grado. Quindi, persino l'esito di un processo naturale veramente contingente può ugualmente rientrare nel piano provvidenziale di Dio per la creazione. Secondo san Tommaso d'Aquino: «Effetto della divina Provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina Provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della divina Provvidenza esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente» (Summa Theol. I, 22, 4 ad 1). Nella prospettiva cattolica, i neodarwinisti che si appellano alla variazione genetica casuale e alla selezione naturale per sostenere la tesi che l'evoluzione è un processo completamente privo di guida vanno al di là di quello che è dimostrabile dalla scienza. La causalità divina può essere attiva in un processo che è sia contingente sia guidato. Qualsiasi meccanismo evolutivo contingente può esserlo soltanto perché fatto così da Dio. Un processo evolutivo privo di guida — un processo che quindi non rientra nei confini della divina Provvidenza — semplicemente non può esistere poiché «la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali [...]. È necessario che tutte le cose siano soggette alla divina Provvidenza, nella misura della loro partecipazione all'essere» (Summa Theol. I, 22, 2). (n. 69)*

Ci pare in conclusione che il conflitto tra fautori del neodarwinismo e fautori della teoria dell'*ID* sia alimentato da motivi spuri, che hanno che fare con l'insegnamento della teoria assai più che con le teorie stesse. Stupisce in tal senso la persistenza del conflitto teorico.

La persistenza è legata per una parte a distorsioni tipiche della comunicazione pubblica: i giornalisti amano inventare sempre nuovi conflitti per rendere interessante la loro voce; il conflitto dapprima inventato diventa in fretta reale.

Per un'altra parte il conflitto dipende non tanto dalla scienza, quanto dagli usi che di essa si fanno, specie a livello educativo.

Non chiarita in maniera soddisfacente rimane ancora la questione del monogenismo. Nel 1950 nell'enciclica *Humani generis* Pio XII riconosceva ormai espressamente ai cattolici la libertà di discutere l'ipotesi della evoluzione; poneva tuttavia un limite: «quando si tratta dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà»; il dogma del peccato originale imporrebbe il monogenismo come verità di fede. Una tale affermazione da capo attribuisce alle parole della Scrittura e della Tradizione un significato empirico e materiale, che appare dubbio.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

### **3. Le scienze *bio*-logiche e l'idea della vita (*bios*)**

Una delle forme più frequenti, addirittura ossessive, che assume il confronto pubblico sui temi eticamente sensibili di carattere medico, e più in generale sui temi connessi alla vita intesa in senso biologico, è quello che vede l'opposizione tra cattolici e laici in forza della diversa declinazione che essi propongono della categoria di *vita* quale categoria assiologica<sup>5</sup>.

Merita che, preliminarmente, ci soffermiamo un attimo sulla considerazione di questo fatto: oggi si parla sempre più frequentemente di *bio*-medicina, invece che di medicina. Perché? Alla medicina è stato dato questo nuovo nome a motivo del rilievo crescente che hanno assunto in essa le conoscenze di carattere biologico. Più precisamente, le conoscenze rilevanti sono quelle relative alla chimica della vita, dunque alla biochimica, alla chimica della vita cellulare. Il modello logico della *vita* riferito alla vita delle cellule appare assai lontano dal modello vita riferito agli organismi complessi, e soprattutto all'uomo.

La pratica clinica convenzionale trovava il criterio di valore fondamentale nella salute dell'uomo, rispettivamente nella lotta contro la malattia. Le nozioni di salute e malattia, d'altra parte erano definite, prima che in termini biologici, in termini antropologici. Sano infatti – così si pensava – è quel corpo che appare docile all'anima, che cioè obbedisce alla volontà umana; indice di salute è la docilità del corpo, tanto pronta da non apparire neppure nel campo della coscienza. La salute fisica, la salute del corpo, in questo consiste: nel fatto che il corpo vissuto appaia assolutamente trasparente. Esso neppure avvisa il soggetto a proposito della propria esistenza.

Gli esempi concreti illustrano queste affermazione in maniera perspicua. Denti sani sono quelli che uno non si accorge neppure di avere; mano sana è quella che consente di toccare e prendere tutte le cose, senza che la mano stessa arresti in alcun modo l'attenzione della mente. E così per tutti gli altri organi. Il principio appare particolarmente eloquente quando sia riferito al più trasparente tra tutti gli organi, e cioè l'occhio: sano è l'occhio che consente di vedere tutto senza in alcun modo fermare l'attenzione su di sé.

La malattia comporta in ogni caso un ispessimento del corpo, che ne compromette la trasparenza intenzionale. La cura stessa della malattia comporta la reificazione dell'organo, e più in generale del corpo. Reificazione vuol dire che il corpo, anziché essere considerato nella prospettiva del soggetto che lo vive, è considerato nella sua funzionalità, e cioè nella sua attitudine a funzionare.

---

<sup>5</sup> G. ANGELINI, *La vita: fatto o promessa? L'etica come fedeltà alla vita*, «Rivista di teologia morale», 18 (1986) 55-69 e ID., *Introduzione*, e *La questione radicale: quale idea di 'vita'?*, in AA.VV., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, rispettivamente 7-19 e 177-206.

La sofisticazione della pratica medica in genere, e in modo particolare il progressivo prevalere delle malattie cronico degenerative rispetto alle malattie traumatiche o infettive, alimenta un tendenziale mutamento nel modo di concepire il canone della salute: essa, anziché essere pensata in termini di trasparenza del corpo alle intenzioni dello spirito, o in ogni caso per riferimento alle evidenze proprie della coscienza, è definita invece in termini di funzionalità *bio-logica*.

La funzionalità, d'altra parte, costituisce un criterio di salute fisica auto-referenziale, un criterio cioè definito a prescindere da ogni referenza alla vita dello spirito. Se si nomina come *vita* la funzionalità del corpo considerato nella sua qualità di organismo, e non invece considerato nella sua qualità di corpo vissuto, appare subito evidente come la *vita* soltanto serva, ma non possa in alcun modo essere considerata addirittura come realtà *sacra*, addirittura da rispettare.

## 1. Prima definizione del problema

Il confronto tra laici e cattolici nel dibattito pubblico intorno alle questioni della bioetica – dunque all'etica della vita – ha prodotto, tra gli altri, questo schema di opposizione polare: i cattolici, fautori della *sacralità della vita*, si oppongono ai laici, fautori della *qualità della vita*. Questo conflitto mi pare soprattutto equivoco.

I laici hanno certo ragione di rifiutare qualità sacra, tale dunque da imporre incondizionato rispetto, alla *vita* intesa – così io interpreto – in accezione puramente biologica. Così com'è anche vero che i medici inclinano a strategie di cura, che, al di là dell'intenzione e della loro stessa consapevolezza, assumono tendenzialmente la figura dell'accanimento terapeutico; la funzionalità degli organi, o rispettivamente dei metabolismi biologici di fondo, è infatti perseguita indipendentemente da ogni considerazione a proposito della vita del soggetto.

E tuttavia è pericoloso rinunciare a ogni criterio obiettivo e assegnare la competenza esclusiva in ordine alla valutazione delle pratiche mediche alla volontà insindacabile del soggetto; anzi, è francamente sbagliato. Il criterio della *qualità della vita*, opposto a quello della *sacralità della vita*, equivale in concreto a questa scelta: il medico, che – come si ripete con insistenza – deve curare l'uomo piuttosto che un organismo, dovrebbe in ogni caso stare alla domanda del cliente. Il tratto *umano*, o più precisamente *umanitario*, della medicina contemporanea, da molte parti raccomandato di contro a una pratica clinica che riduca il paziente a mero oggetto di un trattamento tecnico, è tratteggiato dalla riflessione etica recente quasi si risolvesse nell'obiettivo di propiziare il benessere del soggetto, e dunque nel tentativo di sollevarlo in tutti i modi dalla sofferenza. L'attenzione alla coscienza del soggetto assume in tal modo tratti sostanzialmente analgesici.

Tale affermazione ha di che apparire troppo drastica, e addirittura faziosa. Occorrerebbe certo precisarne il senso attraverso una diffusa analisi fenomenologica delle forme che assume la relazione clinica. Il tratto analgesico si afferma con particolare evidenza a fronte di quelle forme di sofferenza che mettono a più dura prova la possibilità di comunicazione tra il paziente e le persone che lo circondano. In ogni caso, pare alla fine difficile mettere in dubbio la sostanziale pertinenza di questo tratto fondamentalmente analgesico della cura umanitaria per il malato. La sostituzione del troppo dispotico e disumano principio della *sacralità della vita* con quello più duttile della promozione della *qualità della vita* si risolve di fatto nella riconduzione dei criteri del bene e del male a quelli dell'agio e del disagio.

Soltanto il soggetto individuale, nella sua incomunicabile singolarità psicologica, sarebbe autorizzato a determinare quali siano le conseguenze pratiche di tale principio. Quando il valore della vita venga risolto nei termini della sua qualità apprezzata in termini solo psicologici (mi sento bene, mi sento male), subito ne consegue che la vita stessa perda la fisionomia di categoria morale, di bene cioè

degnò di infinito rispetto; essa diventa invece bene soltanto eventuale. Che la vita sia effettivamente un bene nel caso singolo, e a quali condizioni lo sia, è giudizio consegnato all'arbitrio del soggetto singolo.

In risposta a questa esigenza di oggettività la pubblicistica cattolica propone appunto – con insistenza addirittura ossessiva – l'imperativo del rispetto della vita. Strettamente congiunta a tale imperativo è la rappresentazione della vita come *cosa sacra*. A tale insistenza dev'essere riconosciuta certo una fondamentale ragione di pertinenza; e tuttavia essa deve essere precisata.

Quell'imperativo è per lo più articolato in termini troppo ellittici e non convincenti; suscita il sospetto di affidarsi a un concetto di *vita* che appare soltanto biologico. Nella univocità (almeno presunta) della considerazione biologica è cercato il presidio sicuro per quella oggettività della norma morale, che la tradizione teologica afferma in linea di principio, proclamando il primato dell'*oggetto* dell'atto rispetto al fine del soggetto e alle molteplici circostanze. A questa stessa oggettività farebbe riferimento la stessa qualifica della *vita* come cosa sacra, e appunto a tale titolo degna di incondizionato rispetto.

La rappresentazione della *vita* degna di assoluto rispetto in termini biologici alimenta – così è da molti obiettato – una sorta di «tirannide dei principi»<sup>6</sup>: il rispetto della vita diventa criterio di valutazione del bene e del male a monte rispetto a ogni considerazione degli interrogativi proposti alla coscienza del paziente dall'esperienza di malattia.

Riscontro a tale tirannide dei principi offre un circostanza poco rilevata, e tuttavia obiettiva: l'imperativo del rispetto della vita è proposto a livello di dibattito pubblico assai più di quanto sia invocato nel quadro del dialogo con il singolo; in questo caso servono altri argomenti.

Gli inconvenienti segnalati impongono una rinnovata trattazione della categoria troppo formale di *vita*. Essa dev'essere sottratta alla prospettiva naturalistica, e iscritta invece nel quadro di una rinnovata riflessione teorica circa la struttura originaria della coscienza umana.

La *vita* intesa come categoria morale non indica un ordine biologico, suscettibile di determinazione in termini naturalistici a prescindere dal riferimento alla coscienza; è invece forma della coscienza stessa. Più precisamente, è la forma dell'esperienza umana che propizia il primo venire a coscienza. È in tal modo la forma che presiede alla stessa coscienza morale; la coscienza morale non può infatti essere pensata come una facoltà distinta dalla coscienza in senso psicologico; è invece forma originaria della coscienza di sé. Alla forma originaria della *vita* il soggetto stesso deve sempre da capo ritornare, riconoscendo in essa le origini *sacre* appunto della propria esistenza.

Riconoscere la *vita* quale forma della coscienza è indispensabile, per correggere quella pregiudiziale estraneità reciproca tra coscienza e vita, che rende poi l'imperativo del rispetto della vita inevitabilmente eteronomo. Riconoscere la *vita* quale forma originaria della coscienza è indispensabile per superare quella rappresentazione idealistica della norma, che impedisce poi di comprendere l'innegabile rilievo della vicenda psicologica per configurare la coscienza.

---

<sup>6</sup>Cfr. la denuncia di G. M. PIZZUTI, *Le sfide della bioetica alla filosofia*, in Idem (cur.), *Pluralismo etico e normatività della bioetica*, Quaderni di Bioetica, Ed Ermes, Potenza 1992, pp. 13-48, alla p. 18, il quale fa riferimento al noto articolo di S. TOULMIN, *How Medicine saved the Life of Ethics*, in «Perspectives in Biology and Medicine» 25(1982)736-750, da tutti ricordato a riprova della tesi del contributo determinante che la medicina avrebbe dato alla rinascita dell'interesse etico - più precisamente, di etica applicata - nella filosofia recente.

La coscienza morale non ha certo la consistenza di conoscenza della legge; non può essere pensata per riferimento a un'istanza normativa definita a prescindere dal ogni riferimento all'identità stessa del soggetto dell'agire. Essa è invece la verità compiuta della coscienza psicologica. A quella verità compiuta il soggetto può giungere soltanto attraverso le forme effettive dell'agire; esse determinano l'identità e insieme la rendono accessibile.

Non affronteremo qui il tema della vita in un'ottica tanto ambiziosa; procederemo invece dalla considerazione di temi e problemi più determinati, che di fatto sono all'origine dell'appello al rispetto della vita quale criterio morale per la pratica clinica.

## 2. I criteri di valore della *bioetica*

Il rapido incremento del potere tecnico sui processi vitali genera il problema dei criteri etici a cui attenersi per il loro uso responsabile. Il ricorso alle nuove tecniche dispone infatti le condizioni per rapporti sociali delicati, nei quali ci fruisce del servizio dell'istituzione clinica appare vulnerabile. Si impone in tal senso con urgenza l'oggettivazione dei criteri. L'urgenza è di carattere giuridico, più che di carattere immediatamente morale. All'*impasse* si rimedia per lo più mediante una normativa convenzionale: al difetto di condivise evidenze etiche si rimedia con una convenzione pratica.

La decisione legislativa è accompagnata da un vivace dibattito teorico, che a parole eleva l'intenzione di valere quale dibattito etico; si parla oggi comunemente a tale riguardo di bioetica. In realtà i criteri a cui si affida la bioetica eludono il compito di pensare la vita quale istanza morale, quale categoria di valore, e addirittura cosa sacra da rispettare.

I criteri a cui fa riferimento la decisione legislativa sono riconducibili a due: il rispetto dell'autonomia della persona e il dovere di provvedere al suo benessere (principio di beneficenza). Ne illustriamo brevemente il senso.

(a) L'*autonomia* è intesa come *diritto* del soggetto ad essere – in ultima istanza – l'unico arbitro di ciò che è bene o male per sé, anche per ciò si riferisce all'uso delle possibilità tecniche della medicina nei suoi confronti. Tale autonomia è espressione parziale di quella che il singolo rivendica in generale nel quadro dei rapporti sociali.

La rivendicazione di autonomia riguarda il rapporto del singolo con gli altri e sospende la considerazione del rapporto tra il soggetto e la propria azione. Sospende il pensiero dell'autonomia intesa nella sua accezione più radicale: quella per la quale l'autonomia esige che il soggetto, non semplicemente possa *fare* quello che vuole, ma possa *volere* quello che fa. Non è scontato che il soggetto sappia davvero volere quello che fa, si identifichi con la propria azione e mediante la propria azione. Oggi facilmente accade che il soggetto, per fare tutto quello che di fatto fa, si distacchi dalle proprie azioni. Il decimo carattere de *L'uomo senza qualità*, dice Musil, il carattere che più conta, quello che un tempo si chiamava anima, può tutte le cose meno una, prendere sul serio quello che fanno i suoi nove altri caratteri.

Nel rapporto tra *soci*, e non *prossimi*, è certo da riconoscere il diritto del singolo all'autonomia, La prestazione medica si configura appunto come risposta a una domanda fatta da chi è soltanto *socio*; il rapporto con lui ha la figura di uno scambio reale e non simbolico. Nei rapporti commerciali il cliente ha appunto sempre ragione; il «consenso informato» vale dunque quale criterio etico fondamentale per la pertinenza di una prestazione medica<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Sul tema si può vedere brevemente N. MORI, *art. cit.*, pp. 193ss, che mette a confronto i due principi di 'sacralità della vita' e di 'qualità della vita', e individua appunto nel valore etico incondizionato del consenso informato l'espressione caratteristica della nuova «morale del senso comune».

Ma certo un rapporto medico non è soltanto un rapporto commerciale. Non si può affatto supporre che il cliente (paziente) abbia una domanda adeguatamente definita a monte del confronto con l'istituzione medica; egli dipende, oltre e prima che dalla prestazione materiale dei servizi, dall'*immagine* che di essi è a lui proposta. Il «possibile» prefigurato dalla tecnica medica contemporanea ha una necessità tanto più grande d'essere *immaginato*, quanto più remoto esso appare rispetto alle forme della vita immediata, e quindi alle competenze della coscienza ordinaria. Il potere della medicina sembra in tal senso raddoppiarsi; l'autonomia del cittadino appare sempre più minacciata.

Su tale sfondo dev'essere intesa quella rinnovata «alleanza terapeutica», da più parti auspicata<sup>8</sup>. L'appello alla figura dell'alleanza corregge il modello contrattuale del rapporto, che suppone la radicale estraneità reciproca delle coscienze. Il medico non è al servizio di una domanda di servizio per lui insindacabile, la cui valutazione sarebbe affidata unicamente all'autonoma decisione del paziente; egli deve invece in qualche modo condividere con il paziente un'immagine della vita buona; soltanto su questo sfondo può assumere figura determinata la salute, può quindi articolarsi un rapporto responsabile tra lui e il paziente.

(b) Anche quando venga di fatto affrontato il compito così accennato, di definire cioè un codice per l'alleanza terapeutica, il criterio di valore privilegiato sembra essere il *benessere*. L'attenzione al momento soggettivo della malattia è declinata – come si diceva – in termini fondamentalmente analgesici. Appunto in questa luce occorre intendere la sostituzione del troppo dispotico e disumano principio di *sacralità* della vita con quello più duttile di *qualità* della vita.

La riduzione del valore della vita alla qualità psicologica riduce poi di necessità l'agire benevolo degli altri in favore del singolo sofferente alla figura di un agire soltanto condiscendente, non responsabile. L'obiettivo della medicina analgesica è quello di sollevare il paziente dal compito di patire, non invece quello di assisterlo in quel compito; di dare dunque risposta agli interrogativi che la sofferenza suscita. La malattia propone infatti una questione di significato; proprio perché in questione è il senso della vita, in questione è anche l'alleanza tra gli umani, che nella parola trova il suo documento più univoco e antico.

(c) L'appello alla *qualità* della vita, espresso in origine per antitesi polemica rispetto al criterio della *sacralità*, è in obiettiva contraddizione anche con l'altro criterio invocato dall'etica laica, quello dell'*autonomia*. Il conflitto è descritto nella letteratura opponendo la nuova immagine della medicina, qualificata come *libertario-autonomista*<sup>9</sup> e informata al principio di *autonomia*, alla vecchia immagine ippocratico-paternalista, informata al *principio della beneficenza*.

Se non altro in rapporto alla necessità di superare l'alternativa tra autonomia e beneficenza, tra rispetto della volontà del malato e sollievo della sua pena anche al di là della sua coscienza, appare pertinente

<sup>8</sup> Cf la nota opera di S. SPINSANTI, *L'alleanza terapeutica. Le dimensioni della salute*, Città Nuova, Roma 1988, che però non si riferisce ad una prospettiva quale quella biblicamente ispirata, che sotto suggeriremo; un accenno più vicino a quella prospettiva si trova in P. CATTORINI, *Beneficialità, alleanza, fiducia: oltre il paternalismo*, in P. CATTORINI - R. MORDACCI (cur), *Modelli di medicina*, Europa Scienze Umane, Milano 1993, pp. 217-224.

<sup>9</sup> Questa è la terminologia usata da S. SPINSANTI, nella sua «Introduzione» a E. D. PELLEGRINO - D. C. THOMASMA, *Per il bene del paziente. Tradizione e innovazione nell'etica medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 9-20, alla p. 17; l'introduzione non appare per altro aderente alle tesi espresse dagli autori americani dell'opera; essi impostano tutta la loro esposizione nei termini della tensione tra autonomia e paternalismo, e quindi dell'auspicato suo superamento nominalmente indicato nel «modello della beneficenza» (la trad. it. appare in questa scelta lessicale assai infelice); la possibilità di un tale modello riposerebbe sulla «tradizione etica che considera le persone unite nella comunità», p. 92; tale tradizione per altro è soltanto citata, e non si prendono in esame i fatti e i problemi che sembrano inficiarne il permanenza valore nelle nuove forme della società complessa.

l'appello a un criterio obiettivo. Esso potrebbe essere definito in prima battuta come *rispetto della persona* in ciò che essa ha di più antico rispetto alla propria volontà attuale e dichiarata. Oggetto di questo rispetto è appunto la *vita*; quel rispetto si riferisce infatti a una legge più antica e più sicura della volontà attuale degli umani, a una legge morale, che corregge la riduzione del *bene* al *benessere*, a semplice modo di sentire, ne riconosce invece la qualità di criterio dell'agire.

### 3. Il significato del rispetto della vita

Per istruire la riflessione sulla *vita* quale categoria morale e non biologica, che fa riferimento dunque ai significati e non solo e subito alla legalità biologica, è utile riferirsi ai concreti problemi di scelta proposti dalla nuova medicina.

Tali problemi sfuggono in molti modi alla prospettiva convenzionale, della medicina come cura della malattia. L'opera medica presso il morente soltanto a prezzo di ipocrisia può intendersi quale cura della malattia. La sterilità della coppia poi non può proprio essere interpretata come una malattia. L'immagine della medicina come cura della malattia entra in crisi più evidente in questi nuovi campi del suo operare; ma la crisi interessa tutti i campi.

Le malattie di cui oggi la medicina soprattutto si occupa sono quelle cronico-degenerative, non quelle traumatiche o infettive; per loro natura tali affezioni rendono sempre meno determinato il concetto biologico di malattia, quello che vede in essa una disfunzione organica. La nuova tipologia di malattia impone anche a questo titolo di riferirsi a una considerazione della malattia quale esperienza di coscienza, e quindi di libertà. Impone di interrogarsi circa i significati, e non solo circa gli organi.

Ma il ripensamento s'impone soprattutto per riferimento alle nuove possibilità della tecnica medica ai limiti estremi: all'inizio e al termine della vita; ci limitiamo a poche considerazioni suggerite dalle esperienze del generare e del morire.

(a) La medicina può rendere possibile la generazione anche quando essa parrebbe naturalmente impossibile. Tale possibilità è apprezzata dalla coppia sterile, e dalla opinione diffusa in genere, come un vantaggio; la sterilità è vissuta infatti come motivo di frustrazione e di disagio; addirittura lesione di un diritto.

L'apprezzamento del figlio come bene è trattato oggi come un luogo comune che è sufficiente citare, e non necessita di alcuna argomentazione. La riduzione di tale apprezzamento a luogo comune favorisce il successivo e facile passaggio al linguaggio dei diritti: il figlio – come la salute, l'istruzione, il lavoro, eccetera – sarebbe addirittura un diritto: della coppia, o magari della donna.

In realtà, il desiderio del figlio, non è affatto al di sopra di ogni sospetto; non lo è sempre e comunque sotto il profilo della sua qualità morale; la psicologia clinica ci ha istruito *ad abundantiam* a tale riguardo; spesso il desiderio del figlio ha una flessione narcisistica. Precisare per altro quale sia la figura morale buona del desiderio non è facile. Un tempo il desiderio del figlio era ovvio, ed era configurato dall'*ethos* diffuso; oggi la decisione del figlio è solo eventuale; si riconosce da parte di tutti che essa deve essere responsabile; ma che cosa significhi responsabile non appare affatto chiaro. E' diffuso il modo di vedere, o solo di dire, per il quale responsabile significa solo decisa, o addirittura programmata; non responsabile sarebbe la generazione che interviene in maniera imprevista. Le cose non stanno certamente così. Come stanno, non è facile dire. Ci può essere negli sposi un voto implicito del figlio anteriore ad ogni precisa decisione. Ci può essere una decisione consapevole del figlio, che invece è non responsabile.

Quando si vada proprio alla radice delle cose, si riconosce che la nascita di un figlio ha sempre la qualità di un *evento*, che mai può essere anticipato dalla libertà del genitore. È al contrario quell'evento che, anticipando la libertà, insieme la suscita. La possibilità per donna e uomo di apprezzare il figlio come una benedizione, di dedicarsi al compito corrispondente come a compito degno, è in debito nei confronti dell'esperienza effettiva del rapporto parentale. Esso genera evidenze morali, che sono inaccessibili a una coscienza che ne ragioni in astratto.

Il principio vale per i singoli, e vale anche per la storia civile in genere. In questo secondo senso, esso afferma che il riconoscimento del valore morale della scelta di generare suppone l'esperienza del rapporto tra le generazioni nella vita comune; suppone una cultura della educazione.

La precedenza dell'esperienza effettiva rispetto alla considerazione riflessa illustra il principio generale della precedenza della *vita* rispetto alla coscienza. La vita di fatto vissuta e apprezzata suggerisce i criteri nei quali deve concretarsi il rispetto della vita come istanza sacra.

L'iniziativa medica nel campo della generazione si produce oggi all'interno di una cultura che non coltiva in alcun modo l'interrogativo sul senso della generazione. La scelta in tale campo è assegnata all'esclusiva competenza dei singoli. Proprio per questo un argine all'arbitrio sembra possa essere posto soltanto ricorrendo a criteri convenzionali. La coscienza individuale conoscerà certo in qualche modo la pressione di evidenze etiche che sono in radice iscritte nelle forme immediate dell'esperienza; esse sono vissute però soltanto come oscure pressioni, appunto; manca la cultura che sola permetterebbe di dare ad esse parola, e quindi anche di decidere responsabilmente.

(b) Considerazioni analoghe valgono a proposito del tema medicina e morte. I problemi etici che si propongono alla medicina contemporanea in questo campo sono in prima battuta identificati per riferimento a due estremi antitetici: accanimento terapeutico, oppure rispetto della volontà del morente, compresa nel caso della stessa richiesta di eutanasia. Molti, anche cattolici, auspicano il riconoscimento giuridico del cosiddetto «testamento biologico»<sup>10</sup>.

Il primo atteggiamento è quello della medicina convenzionale; il secondo atteggiamento è invece l'espressione estrema della filosofia del rispetto dell'autonomia. A fronte di tale esperienza estrema, le due filosofie mostrano più chiaramente il loro limite.

Secondo la filosofia ippocratica, l'iniziativa umanitaria della medicina si riferisce a un bene del paziente determinato a prescindere dal riferimento alle sue intenzioni. Il bene è più precisamente determinato per riferimento a due parametri: il prolungamento biologico della vita e il sollievo del dolore. Il fatto che il morente sia difficilmente accessibile nella sua coscienza, o addirittura inaccessibile, conferisce ai criteri beneficiari una più ovvia pertinenza. In realtà, quei criteri minacciano di condurre ad un'obiettiva violenza nei confronti del morente, come più volte e in molti modi è stato denunciato.

Tale violenza deve essere più precisamente determinata per riferimento alla figura degna del morire, che fa parte poi della figura della *vita buona*. Anche morire è infatti un momento della vita; non è riducibile a evento biologico. Che cosa sia la vita buona per colui che sta per morire, non può essere noto se non grazie a risorse offerte dalla prossimità effettiva nei suoi confronti. Le ragioni civili, che inducono la censura della morte nella cultura moderna, e quindi anche la marginalità del morente rispetto alle forme dell'alleanza civile tra gli umani, rendono proporzionalmente ardua la prossimità

<sup>10</sup>Questa dizione sembra essersi affermata in Italia; essa per altro non ha corrispondenti nelle altre lingue; si parla di *Living Will* in inglese, di *testamento vital* ad opera della Conferenza Episcopale Spagnola, di *Patientenverfügungen* nei documenti in materia delle Chiese svizzere; cfr. un'informazione sommaria in G. PERICO, «Testamento biologico» e malati terminali, in «Aggiornamenti Sociali» 43(1992)677-692.

biografica nei suoi confronti; rendono insieme tale prossimità più difficilmente produttiva per rapporto alle forme della cultura civile.

Il rispetto dell'autonomia, a fronte del morire, deve ricorrere ad una finzione: espressione attendibile della volontà del morente sarebbe una dichiarazione espressa in altri tempi e in altre circostanze. Tale finzione consegue all'altra: il singolo potrebbe esprimere la propria volontà autonoma a monte rispetto alle forme effettive del suo rapporto di reciprocità nei confronti delle altre coscienze.

#### 4. Ripresa nella prospettiva della fede

Le difficoltà proposte dal rispetto della vita per riferimento alle nuove forme della pratica medica rimandano dunque a un'idea di *vita* più che biologica; a un'idea morale di *vita*. Questa idea può essere determinata soltanto a procedere dalla considerazione delle forme effettive della vita. Ma tali forme nella presente situazione civile appaiono per molti aspetti nascoste e non condivise; lasciano indeterminato il *sensu* della vita; proprio tale difetto di consenso rende proporzionalmente più urgente la riflessione, che in altre epoche appariva meno urgente.

Il nesso radicale tra figure del *sensu* e forme immediate della *vita* è in vario modo riconosciuto da molte correnti di pensiero, in particolare dalle filosofie della vita di fine ottocento e inizio novecento. Il denominatore comune è l'opposizione alla fallacia positivista. Pensiamo a Bergson, all'attiva aspirazione del soggetto che si oppone alla fissità morta delle forme positive della civiltà codificate dalle istituzioni sociali. Pensiamo al pensiero di Nietzsche, poi anche di Freud, che scorge nella cieca pulsione la radice vera del volere e della stessa conoscenza. Pensiamo alla critica fenomenologica delle scienze europee (Husserl), che individua nella figura del «mondo della vita» il luogo di quelle evidenze precatégoriali alle quali obiettivamente attingono la loro pregnanza semantica le stesse categorie del sapere concettuale.

Queste voci della filosofia appaiono meno convincenti quando postulano che le intenzioni della *vita* abbiano univocità a monte della mediazione pratica che l'uomo stesso realizza dei significati elementari del vivere tramite il suo atto libero. Manca in quelle filosofie il riconoscimento del fatto che l'uomo stesso deve dare parola alla sorpresa della vita; e la parola che egli dà corrisponde a questa scelta alternativa: consentire alla promessa che la vita a lui rivolge, oppure elevare la pretesa di mettere la vita sempre da capo alla prova?

Appunto il riconoscimento di questa mediazione della libertà appare assolutamente qualificante nel caso dell'immagine che la fede cristiana suggerisce della *vita*. Nella tradizione storica effettiva la dottrina cristiana ha privilegiato l'eredità stoica, e quindi la nozione di *lex naturalis*, rispetto alla nozione della promessa per pensare l'idea della *vita*. Tale privilegio comporta una mortificazione della tradizione biblica, e del rilievo della libertà.

Se intendiamo con il termine *vita* la prima forma che assume l'esperienza della libertà, la forma dunque caratterizzata dalla spontaneità e dalla meraviglia, occorre dire che la vita non può in alcun modo essere trattenuta. Essa deve suscitare un interrogativo, e quindi una risposta; occorre confessare mediante la parola la promessa iscritta nel primo accadere della vita. Soltanto a condizione di udire una parola, di riconoscere nel primo accadere della vita una promessa, sarà possibile la decisione nostra, e quindi insieme la promessa. Se invece accade che nel primo accadere della vita non sia riconosciuto alcuna promessa, se il tentativo è quello di semplicemente trattenere la spontaneità degli inizi, è ineluttabile che la vita progressivamente deluda.

Gesù dice espressamente, in forma quasi brutale, che *chi vorrà salvare la propria vita, certamente la perderà*; l'unico modo per non perdere la vita è trovare una causa santa alla quale dedicarla; *chi*

*perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà*, dice Gesù (Mc 8, 35). La causa santa, a cui dedicare la vita, non sarà sempre e subito e per tutti la causa di Gesù. Soprattutto, quella causa non sarà la causa del vangelo a livello di rapporti civili, e magari anche di rapporti clinici. E tuttavia è vero che anche nel quadro di questi rapporti il rispetto della vita assume la forma della fedeltà all'alleanza che essa comporta. Ciò che spaventa e inquieta nell'esperienza di avvicinarsi alla morte è l'interruzione della prossimità; la resa di coloro che sono vicini, che dovrebbero essere vicini (quindi anzi tutto i familiari, ma poi anche le persone prossime nel senso del rapporto clinico), all'impossibilità evidente di tenere in *vita* i rapporti antichi. Il rispetto della vita è la fedeltà all'alleanza.

Come si realizza tale fedeltà? Non è possibile ovviamente una casistica dei gesti; soprattutto non è possibile una casistica compilata a procedere della considerazione della consistenza bio-logica dei singoli atti clinici possibili. Occorre invece anzi tutto un'attenta fenomenologia dell'esperienza del morente – o rispettivamente del nascente, della gestante – e quindi un'individuazione della parola in grado di interpretare la promessa iscritta nelle forme immediate e non deliberate del comportamento. Occorre una cultura delle esperienze estreme della vita, di quelle esperienze che la società segnata dal dominio della scienza rimuove.

L'attenzione alla fenomenologia psicologica, alla fenomenologia della cultura, e quindi il discernimento di quei significati morali che - anche non riconosciuti - pure sono obiettivamente iscritti nelle forme immediate della coscienza, costituiscono in tal senso la condizione imprescindibile per passare da un cattivo dispotismo dei principi ad una pertinente e buona qualità categorica della norma morale.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

#### **4. Scienze dell'anima (psicologia) e idea di anima**

Nel caso delle nuove scienze, quelle correntemente denominate come “scienze umane”, il confronto della fede con la scienza, o più precisamente della coscienza credente con la scienza, appare decisamente più complesso. Le nuove scienze nascono dopo quelle della natura, soltanto nel Novecento; hanno identità decisamente meno definita rispetto alle scienze dure. E tuttavia acquistano in fretta un notevole prestigio sociale. Pare per molti aspetti che esse si candidino addirittura a sostituire le vecchie *ideologie* nel compito di fungere quale strumento di aggregazione del consenso sulle questioni di interesse pubblico. Con riferimento preciso alla situazione italiana, alla decisa egemonia culturale che il Partito Comunista ha esercitato per decenni, subentra appunto l'egemonia culturale di psicologi e sociologi.

Usando una formula un po' provocatoria, designo qui le nuove scienze come “scienze dell'anima”. Anima in greco si dice *psyche*; la traduzione letterale dell'espressione scienza dell'anima è in tal senso *psicologia*. In realtà tuttavia non intendo riferirmi soltanto alla psicologia, ma in generale appunto alle cosiddette scienze umane.

Questo modo di esprimersi, “scienze umane”, è particolarmente caro alla cultura cattolica, e in generale alla lingua dei paesi neolatini. In Germania di tali scienze si è parlato in origine (alla fine dell'Ottocento) come di scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*); fino ad oggi si parla spesso così, distinguendo le scienze dello spirito dalle scienze della natura. Questa espressione nasce però in origine per designare le scienze storiche e filologiche; dunque quelle che spesso sono anche qualificate come discipline umanistiche o letterarie. Il ricorso alla espressione *Geisteswissenschaften* alla fine dell'Ottocento corrisponde per un lato alla nuova piega assunta dalla ricerca storico letteraria, più analitica e “scientifica”, appunto, e meno affidata alla competenza generalmente culturale dell'uomo di lettere; per altro lato corrisponde alla necessità di giustificare il profilo scientifico del sapere umanistico a fronte del successo inconcusso della scienza della natura.

Rimane dunque un'eccentricità dell'espressione *Geisteswissenschaften* rispetto all'altra, scienze umane.

Al di là della questione del nome, si tratta in tal caso di queste scienze: la sociologia, la psicologia, l'antropologia culturale.

Il loro inizio è da datare – con buona approssimazione – con l'inizio del Novecento. Consideriamo brevemente le singole discipline una per una

## La sociologia

La sociologia nasce con le prime opere di E. Durkheim, le quali risalgono appunto alla fine del XIX secolo: *La divisione del lavoro sociale* è del 1893; *Le regole del metodo sociologico* del 1895; *Il suicidio. Studio di sociologia* è del 1897. Questo terzo studio in particolare appare molto istruttivo a proposito del nuovo approccio che la sociologia tenta a temi antichi. Il suicidio era un tema di interesse dei moralisti, delle religioni, del ministero della Chiesa. La diffusione epidemica dei suicidi a Parigi alla fine dell'Ottocento suggerisce come plausibile un'ipotesi: il fenomeno non ha alla sua origine fattori di carattere religioso o ideologico, come suggerisce la vivace condanna delle voci ecclesiastiche; ha fattori legati alle nuove forme della vita urbana e industriale. Appunto questa causa cerca di indagare E. Durkheim e formula la sua nota ipotesi sul nesso tra suicidi e anomia.

A procedere di lì Durkheim elabora una teoria sociologica della norma morale. La morale non sarebbe, a suo giudizio, soltanto una tra le molte espressioni della vita sociale; sarebbe invece il riflesso dell'essenziale natura sociale della coscienza; il singolo trova la coscienza di sé unicamente attraverso l'esperienza del rapporto sociale, e quindi attraverso quella sorta di sovranità che il tutto sociale esercita nei confronti della sua vita. L'*agire morale* è da lui fatto consistere in quel complesso di «modi di agire, di pensare e di sentire esteriori all'individuo e dotati di un potere di coercizione grazie al quale gli si impongono». Tali modi costituiscono nel loro insieme la *coscienza collettiva*, la quale è definita dal complesso dei fatti sociali ed è quindi suscettibile di rilevazione oggettiva, come accade in genere nel caso di tutti i dati di fatto. In tal modo sembra garantita quella *positività*, che assimila la sociologia al resto delle scienze positive.

Una precisa preoccupazione di Durkheim è quella di liberare la sociologia da ogni legame con la psicologia, che appare ai suoi occhi troppo insidioso, tale da esporre le scienze sociali all'arbitrio soggettivo. Il *cosismo* sociale, a cui di fatto conclude una tale impostazione teorica, impedisce peraltro di intendere il preciso carattere di *coscienza* di quella che pure continua ad essere definita come *coscienza collettiva*.

Pur nel quadro di un'impostazione teorica così pregiudicata, Durkheim descrive con pertinenza il fenomeno più rilevante della modernità: il passaggio dalla vecchia società corporativa alla nuova società complessa, la quale inevitabilmente assegna al singolo un compito di positiva elaborazione dei criteri del proprio agire; appunto il carattere non subito ovvio della norma dell'agire dispone lo spazio per il fenomeno dell'anomia. La divisione sociale del lavoro<sup>11</sup>, esasperata nelle forme e accelerata nei tempi, non consente la tempestiva creazione delle nuove forme di coscienza collettiva (o morale), che pure sarebbero necessarie. Si passa in tal modo da una vita sociale a *solidarietà meccanica* a quella nuova vita sociale a *solidarietà organica*, com'egli si esprime<sup>12</sup>; il passaggio induce

<sup>11</sup> Cfr. in specie *La divisione sociale del lavoro* del 1893.

<sup>12</sup> Notiamo come la designazione dei due tipi di solidarietà sembri contraddire la terminologia divenuta poi più corrente, in specie a seguito dell'opera di F. TÖNNIES, *Comunità e società*, del 1887: secondo tale terminologia *organica* sembra essere la forma di rapporto sociale (*comunità*) che si fonda sulla *volontà essenziale* (*Wesenwille*) e non riflessa (*Kurwille*), e dunque antica; Durkheim qualifica come *meccanica* la solidarietà della società tradizionale, perché la giudica come scaturente dalla semplice somiglianza e fungibilità tra i singoli, non la considera invece nei suoi aspetti intenzionali o simbolici; qualifica invece come *organica* la solidarietà moderna in quanto essa *esige* (ma appunto, solo *esige*) per sua natura un codice di intesa riflesso, mediante il quale soltanto è possibile realizzare l'intesa nella differenziazione

il fenomeno – nella sua ipotesi solo transitorio – dell'*anomia*. In tal modo aumenta il tasso di conflittualità sociale e il disadattamento dei singoli. L'*anomia* è certamente uno dei tratti maggiori della trasformazione sociale, più rilevante per intendere le nuove forme che assume la stessa esperienza morale. L'attesa fiduciosa di Durkheim è che tale fenomeno sia solo transitorio e rimediabile, non invece sistemico. Una tale attesa appare però pregiudiziale e non giustificata. È in ogni caso già formulato il problema cruciale dei rapporti tra individuo e società nell'esperienza civile contemporanea.

Questi fugaci cenni al pensiero di Durkheim intendono servire soltanto a un obiettivo, illustrare la qualità dei problemi proposti da questa nuova scienza, che è la sociologia; dei problemi proposti in specie alla cos scienza credente.

All'origine del progetto di sapere che sarà denominato sociologia sta il desiderio di capire l'esperienza umana in quei suoi tratti nuovi, e anche inquietanti, che sono legati alla transizione dalla società convenzionale alla società moderna. I suicidi e l'*anomia* sono appunto due espressioni della nuova esperienza.

La comprensione di tale esperienza pare impossibile quando si proceda dalle idee correnti a proposito dell'umano. Nel caso concreto, la convinzione convenzionale secondo la quale l'uomo avrebbe la legge morale scritta dentro nella coscienza, o magari che la sua conoscenza sarebbe garantita dalla pretesa evidenza di idee eterne immediatamente percepibili all'intelletto, appare non confermata dai fatti. Il carattere univoco, praticabile e promettente del rapporto sociale, e quindi della vita, dipende dalle forme storiche effettive del rapporto sociale. In tal senso, anche la conoscenza della realtà umana – come quella della natura – chiede il riferimento all'esperienza. In tal senso appunto la sociologia aspira al riconoscimento come approccio scientifico.

Per comprendere quei fatti umani, che appaiono non riducibili alle idee convenzionali, la sociologia deve elaborare una *teoria* nuova dell'umano, o se si vuole una *metasociologia*.

La teoria nuova non nasce però dal ritorno riflessivo sulle evidenze immediate della coscienza, come invece accadeva nel caso della filosofia classica; non è volta all'obiettivo del singolo di portare alla luce, alla chiarezza del concetto, quella verità della quale egli già vive, sia pure in maniera per certi aspetti confusi e imprecisi. La teoria sociologica mira invece ad elaborare modelli formali che consentano il chiarimento della relazione sociale e delle sue disfunzioni. La teoria è comprensibilmente astratta; le forme della sua astrazione sono quelle suggerite dagli interessi cognitivi parziali della sociologia.

L'interesse cognitivo, che sta alla sua origine e suggerisce le forme di astrazione necessarie, è quello che si riferisce genericamente al *funzionamento* del rapporto sociale. L'attenzione al funzionamento sociale rende la ricerca sociologica proporzionalmente meno attenta ai profili del rapporto sociale che si riferiscono più da vicino alla coscienza. Per riferimento alla teoria di Durkheim sul suicidio, ad esempio, essa suggerisce un nesso tra suicidio e la complessità ingovernabile della vita che sarebbe indotta dall'*anomia*; non è attenta invece al profilo per il quale il soggetto individuale della società anomica e anonima non trova quel riconoscimento che invece gli è indispensabile per maturare la certezza di un proprio posto nel mondo e di una speranza per il proprio cammino.

Non è un caso che per diversi anni una posizione dominante tra le teorie sociologiche contemporanee ha ricoperto proprio il cosiddetto *funzionalismo*. Esso è nato e si è affermato a procedere dagli

---

dei compiti. Anche in tal modo si esprime il fondamentale ottimismo della lettura complessiva che egli dà della modernità.

anni quaranta del Novecento, soprattutto grazie a Talcott Parsons, e poi di due suoi allievi, Robert K. Merton e Marion J. Levi. Esso concepisce la società come risultato di più sistemi funzionali di scambio; sussiste equilibrio sociale quando ogni parte svolge correttamente il proprio compito. Il modello logico è quello offerto dall'organismo biologico. Il soggetto individuale e la sua assolutezza di persona sono ignorate.

Della ricerca sociologica di Parsons interessa il rapporto alla fede, o più in generale alla coscienza credente, in particolare la sua teoria della famiglia: nella società moderna essa sarebbe passata dalla collocazione quale organo di linea alla collocazione quale organo di staff. La tradizione cattolica spesso ripete fino ad oggi che la famiglia è la cellula elementare della società. Parsons dice che no, nella società complessa la famiglia non ha una collocazione strategica nella dinamica funzionale dei rapporti; assolve a compiti preliminari rispetto alla relazione sociale; predispone persone idonee a reggere il rapporto sociale, mediante la *socializzazione* primaria dei minori e la *stabilizzazione emotiva* degli adulti. Per assolvere a tali compiti assume la figura di famiglia *nucleare e affettiva*. Il modello di famiglia di Parsons descrive con certa precisione l'idealtipo della famiglia contemporanea; non offre però risorse per intendere la patologia dei rapporti familiari. Non è vero che la socializzazione primaria si produce semplicemente in forza di una rassicurazione affettiva primaria; e neppure è vero che la stabilizzazione psicologica degli adulti può prodursi unicamente grazie alle risorse degli affetti. La sociologia di indirizzo funzionalista ignora che il difetto radicale che minaccia la vita comune nel nostro tempo è il difetto di significati, e non il difetto di funzionalità. In tal senso la sociologia funzionalista addirittura sancisce idealmente e incoraggia una deriva civile, che certo non nasce dalla sociologia, ma dalle forme complessive del vivere sociale.

Il modello logico della famiglia elaborato da Parsons descrive in effetti con certa precisione la figura idealtipica della famiglia contemporanea. Certo però essa non offre risorse per intendere il tratto sistemico di quella che potremmo chiamare la patologia dei rapporti familiari nella società complessa. Non è vero che la socializzazione primaria si produce semplicemente in forza di una rassicurazione affettiva primaria; e neppure è vero che la stabilizzazione psicologica degli adulti può prodursi unicamente grazie alle risorse degli affetti. La sociologia di indirizzo funzionalista ignora che il difetto radicale che minaccia la vita comune nel nostro tempo è il difetto di significati, e non il difetto di funzionalità. In tal senso la sociologia funzionalista addirittura sancisce idealmente e incoraggia una deriva civile, che certo non nasce dalla sociologia, ma dalle forme complessive del vivere sociale.

Ci sono certo altri indirizzi della ricerca sociologica. Grande rilievo ha avuto quello di indirizzo marxista. Il *marxismo* infatti, oltre ad essere stato una *scienza* dell'economia (ci teneva molto al profilo *scientifico*, come tutti ricordano, come i fautori della teologia della liberazione tardivamente hanno sottolineato), è stato anche matrice di una sociologia i cui luoghi comuni hanno esercitato un'influenza abbastanza diffusa; mi riferisco in particolare al luogo comune secondo il quale l'idea sarebbe ideologia, sarebbe cioè strumento di legittimazione sovrastrutturale di rapporti umani la cui configurazione materiale sarebbe disposta dai rapporti di lavoro. Ma la tesi sociologiche del marxismo, e quelle in specie di carattere socioculturale, sono ormai esaurite.

L'altro importante indirizzo della sociologia è quello tedesco della sociologia comprendente (M. Weber), che teorizza la spaccatura tra individuo borghese (*Gesundheitsethik*) e cittadino responsabile (*Verantwortungsethik*).

## La psicologia

La psicologia sorge in tempi successivi rispetto a quelli della sociologia. Mi riferisco alla psicologia di indirizzo clinico, e quindi alla psicoanalisi, che costituisce senza ombra di dubbio la forma asso-

lutamente più importante della psicologia del Novecento. Essa si occupa dei vissuti emotivi, o più in generale dei vissuti soggettivi, nell'ottica della salute, dunque dell'agio e del disagio, o meglio del disagio e dell'agio. All'origine della psicologia è il disagio, o addirittura la malattia, in ogni caso la sofferenza del soggetto nella società complessa.

Le questioni poste alla coscienza credente dalla ricerca psicologica sul campo e rispettivamente dalla teoria elaborata a margine di essa sono di consistenza certo più grave, o quanto meno più macroscopica, rispetto a quelli posti dalla teoria sociologica. Se non altro per questo motivo: la psicologia si occupa di quei vissuti dell'anima, che per secoli sono stati oggetto della competenza privilegiata dei sacerdoti e del ministero ecclesiastico in genere. Temi come quelli della coscienza morale, del sentimento di colpa, del desiderio e della sua misura erano tradizionalmente di competenza del cultore della dottrina morale.

Ma questa "triste scienza" che si occupa della dottrina della retta via – come scriveva Th. Adorno oltre cinquanta anni fa introducendo con espressioni malinconiche un saggio di cose morali<sup>13</sup> – dopo essere stata per secoli oggetto privilegiato dell'interesse della filosofia, «dopo le trasformazioni dei metodi di questa è caduta in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, ed infine all'oblio».

Dunque l'interesse (relativamente) recente della psicologia per i fatti morali corrisponde a un abbandono dell'interesse per i medesimi fatti da parte della filosofia; anche grazie a tale diserzione del campo della filosofia è disposto lo spazio per lo straordinario rilievo che la psicologia assume per rapporto alle forme della comunicazione pubblica del Novecento.

La teologia stessa, d'altra parte, ha abbandonato da secoli l'interesse teorico per il tema morale. A procedere dal Seicento, dal momento dunque in cui la *theologia moralis* si è staccata dalla *scholastica* assumendo la forma minore di una casistica del peccato, essa ha lasciato la considerazione di carattere fondamentale. E lo ha fatto esattamente nel momento in cui iniziava la vicenda moderna, la vicenda dunque del distacco della società e del suo costume dalla chiesa; non soltanto dalla Chiesa, ma addirittura dalla coscienza individuale.

Tutti questi motivi concorrono a propiziare un esito incongruo: la nuova scienza psicologica acquista un rilievo tendenzialmente egemonico per ciò che riguarda le forme pubbliche di dibattere i problemi morali della coscienza individuale. Incongruo appare tale esito perché la psicologia si occupa dell'esperienza morale del soggetto in una prospettiva che certo non è quella dell'accertamento della verità della coscienza morale. la prospettiva è invece quella della salute mentale, o più genericamente del benessere psicologico del soggetto.

Per farsi un'idea sommaria dell'approccio della psicologia di indirizzo clinico alla morale, e in genere ai temi della vita spirituale, conviene riferirsi in prima battuta al pensiero di Freud.

Il suo interesse clinico è per la malattia nervosa, e più precisamente per la nevrosi: dunque per il disturbo parziale e periferico di una coscienza sostanzialmente integra. Gli indicatori di malattia sono due: quello più grave e più sfuggente è la sofferenza soggettiva (l'ansia o l'angoscia); quello meno grave per il soggetto, ma più appariscente a livello sociale è il tratto anomalo dei comportamenti (fissazioni, manie, complessi, comportamenti compulsivi in genere). Di quei comportamenti si dice che sono *irrazionali*: in realtà, la loro qualità anomala non può essere dichiarata a procedere dalla

---

<sup>13</sup> TH.W. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. it. Solmi, Einaudi, Torino 1957, p. 3

presunta luce della ragione, ma soltanto a procedere dai canoni di normalità fissati dalle forme consuete dello scambio sociale.

La prima e più geniale intuizione di Freud fu quella di intendere la malattia nervosa come inconsapevole strategia di difesa nei confronti della sofferenza. Più precisamente, essa risulterebbe dalla sproporzione tra le esigenze imposte dalla vita *normale* (in concreto, della norma fissata dalla vita civile) e la rigidità della pulsione.

Il modello logico per spiegare tale sproporzione è quello suggerito da *L'interpretazione dei sogni* (1899). Il sogno infatti assomiglia in certo modo alla follia; ha la fisionomia, infatti, di una vicenda irrealistica, non solo, ma irrealistica, che non tiene conto delle rigide leggi della realtà; in particolare nel sogno mancano d'essere rispettate le leggi di unità di tempo e di luogo, di identità dei personaggi, e così via. Sotto l'apparente "follia" del sogno sta in realtà una logica nascosta: quella dettata da un *bisogno*, che, pure non consapevole, si fa *sentire* nel tempo del sonno. La strategia adottata dal sogno è quella di evitare il risveglio creando una soddisfazione immaginaria del bisogno stesso. Analogamente, il comportamento folle costituito dal sintomo nevrotico costituirebbe una strategia inconsapevole volta al fine di evitare il confronto troppo doloroso della coscienza con una pulsione inconscia, che le norme espresse dalla civiltà imporrebbero di reprimere.

Questo modello di interpretazione della nevrosi comporta un'incoativa interpretazione del significato delle norme espresse dalla civiltà: esse sarebbero al servizio della composizione di un conflitto ineluttabile: alle pretese illimitate della pulsione la realtà della vita sociale deve imporre dei limiti.

Già a questo punto appare necessario elevare un'obiezione al modello logico di Freud: davvero la pulsione è mera energia, definita nella sua direzione a monte rispetto ad ogni confronto con la realtà? A monte in specie rispetto ad ogni incontro con la persona dell'altro? Davvero essa è destinata ad incontrare la realtà stessa come semplice limite alla propria smisuratezza? O non è vero invece che la cosiddetta *pulsione* ha fin dall'origine un senso, è gravida di una parola, anticipa in tal senso la intenzione che sola consentirà poi all'uomo di volere? La concezione della norma – di quella civile, ma anche di quella morale non distinta dalla prima – quale espediente volto al fine di comporre desideri *concupiscenti* per loro natura confliggenti suppone una rappresentazione pregiudicata del desiderio umano e della norma. La norma imporrebbe un limite inevitabilmente estrinseco alla pulsione, la cui meta (il piacere) sarebbe fissato a monte rispetto ad ogni coscienza. In realtà il desiderio umano mira ad un *bene* la cui figura, annunciata dalle prime esperienze grate di prossimità, la coscienza da subito cerca. Il rapporto con l'altro, assai prima d'essere vissuto come limite della *pulsione*, è la condizione perché il desiderio possa accedere alla coscienza, perché possa dunque costituirsi l'Io. Della figura dell'Io, e della sua genesi, Freud mai si è occupato a fondo – come gli contesteranno i discepoli e la stessa figlia Anna.

L'indicazione terapeutica fondamentale indicata da Freud è dunque l'abbassamento delle pretese della norma civile e morale; sono infatti le pretese eccessive del Super-Io che fanno ammalare. All'indicazione che Freud dà per il singolo corrisponde quella che per la civiltà tutta. Freud stesso prima, poi anche la diffusa saggistica sociale ispirata alla psicoanalisi, traduce il discorso clinico in termini di critica alla civiltà. I concetti della psicoanalisi diventano ingrediente della cultura diffusa. Il rimedio al nervosismo moderno è cercato nella direzione di un'attenuazione delle pretese eccessive della morale civile. La congruenza della morale civile è valutata per riferimento alle esigenze del benessere psichico, o della salute mentale. Il significato vero della norma morale è un altro: essa dà forma al *bene*, al quale la coscienza è dall'origine e di necessità rivolta; esso è annunciato certo dal *piacere*, ma non è certo definito; il cosiddetto piacere è una promessa, che meravaglia e accende una domanda; non è in alcun modo una risposta al desiderio umano.

Quando il benessere psichico diventi l'unico parametro di valore in base al quale apprezzare la congruenza della norma, la *cura* dell'anima assume la forma della semplice *anestesia* dei rapporti umani. Oggetto privilegiato di tale *cura* sono i sentimenti di colpa, trattati come fattori patogeni, che occorre in ogni modo esorcizzare.

La stessa letteratura teologica, che s'occupa del confronto con la psicoanalisi, sembra inizialmente accettare questa sorta di anatema nei confronti del morboso *sentimento di colpa*, distinto dalla figura positiva che sarebbe la *coscienza del peccato*<sup>14</sup>. La distinzione appare nominale, finché si ignori il fatto che appunto attraverso il sentimento della colpa si edifica la stessa coscienza del peccato, e la coscienza morale in genere. Quando sia ignorato tale obiettivo rapporto, la distinzione induce una rinnovata concezione razionalistica della morale, che ignora l'originario e imprescindibile concorso dei sentimenti, e dello stesso *sentimento di colpa*, alla strutturazione della coscienza morale del soggetto.

Freud sa bene che la norma morale, e rispettivamente il Super-Io, molto prima di adempiere a una funzione sociale, adempiono a una funzione di strutturazione dell'Io. In tal senso, il rapporto dell'Io con il Super-Io non è solo e subito conflittuale. Il Super-Io non è soltanto un guardiano ostile; è invece un punto di appoggio per l'Io nella lotta ardua che oppone l'*Es* alla realtà. Appunto nel quadro di tale conflitto originario Freud intende il significato e il compito dell'Io: presiedere alla ragioneria del piacere. Freud riconosce in linea generale la funzione edificante del Super-Io per rapporto all'Io; accorda però ad essa scarsa attenzione. Le ragioni di tale disattenzione sono da cercare nel suo interesse prevalente per la nevrosi rispetto alla psicosi. La nevrosi ha la figura del disadattamento traumatico di un Io, pure fondamentalmente già formato.

L'attenzione alla problematica della psicosi, e quindi ai problemi dell'identificazione, sarà invece prevalente nella riflessione di C. G. Jung. Più in generale, nel suo caso l'interesse maggiore va al processo di identificazione (di *individuazione*) e alle sue necessità, piuttosto che all'equilibrio di un Io già costituito. Il nuovo approccio conduce presto Jung a una diagnosi civile diversa da quella di Freud: il disagio indotto dalla civiltà contemporanea non starebbe tanto nella rigidità dei suoi codici, o nell'eccesso delle sue pretese morali rispetto alle possibilità effettive offerte dalla rigidità della pulsione; consisterebbe piuttosto nelle scarse risorse simboliche che il contesto civile offre in ordine all'integrazione della pulsione a livello di coscienza. Il contesto a cui qui ci si riferisce è quello definito dalla cultura positiva e scientifica.

Nell'ottica teorica di Jung, l'inconscio non è più informe bacino di energia in cerca di investimento; è invece patrimonio pulsionale strutturato secondo forme che per altro sono in prima battuta inconsapevoli. A tali forme la coscienza deve accedere, perché il soggetto possa realizzare il processo della propria individuazione. Di tali forme Jung trova traccia in quegli *archetipi*, attestati per un lato dai sogni, per altro lato dalle tradizioni simboliche più antiche, in particolare dai miti e dalle tradizioni religiose in genere, da quelle orientali in specie. L'interesse di Jung per le tradizioni antiche ed

---

<sup>14</sup> Sul dibattito teologico - che fu sostanzialmente solo francese - esercitarono grande influsso gli scritti di un medico, che pensava di poter svincolare la causa morale da quella religiosa, e così insieme riscattare la morale senza più peccato dalla critica freudiana alla morale del Super-Io: A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, PUF, Paris 1949; *Morale sans péché*, PUF, Paris 1954; particolarmente debitore nei confronti di questo progetto *razionalistico* pare tra i moralisti cattolici Oraison, cfr. in specie M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Libr. Arthème Fayard, Paris 1964; *Psychologie et sens du péché*, DDB, Paris 1968.

esoteriche è da interpretare alla luce dell'obiettiva povertà simbolica che caratterizza la cultura razionalista dell'Occidente moderno.

I due modelli freudiano e junghiano offrono due punti di riferimento significativi per istruire il problema generale del rapporto tra gli approcci di carattere clinico all'esperienza dell'anima e gli approcci di carattere invece spirituale, morale e religioso.

Gli sviluppi più recenti della ricerca mettono in luce la dominanza delle sindromi di sofferenza psicologica non di carattere propriamente psicotico (schizofrenia), ma connesse con le difficoltà dei problemi di identità. Soprattutto a procedere dalla riflessione di E. Erikson sui problemi proposti dal tratto interminabile che l'adolescenza mostra nei giovani americani degli anni '50<sup>15</sup> il lessico dell'identità del soggetto e delle sue difficoltà assume rilievo dominante nella ricerca psicociale specie di lingua inglese. La prospettiva della psicologia di indirizzo clinico diventa meno intrapsichica, più distante dunque dall'ortodossia freudiana, e più attenta al nesso tra dinamica psicologica e dinamica dei rapporti sociali.

Si debbono riconoscere aspetti di verità in questa descrizione che la ricerca clinica propone dell'esperienza dell'uomo contemporaneo. La stessa elaborazione teorica della psicologia di indirizzo clinico propone aspetti certamente pertinenti. E tuttavia non si può ignorare il pregiudizio che viene dall'originaria qualità clinica dell'interesse che guida tale ricerca. Al centro dell'attenzione è qui la salute, e più precisamente il benessere psichico, non il bene e la verità della vita umana.

La diffusione della *koinè* psicoanalitica a livello di cultura pubblica introduce nei discorsi intorno alla morale, e più generalmente nei discorsi mediante i quali si esprime oggi la *cura per l'uomo*, un sottile e pericoloso tratto terapeutico: volere il bene dell'uomo significherebbe come esonerarlo dal soffrire. Male per eccellenza diventa la malattia, bene il benessere psichico (sentirsi bene). È subito evidente il carattere scadente di una cura per l'uomo così intesa. Non la sofferenza infatti è il male, ma semmai il difetto di senso e di speranza per l'uomo che soffre. Nietzsche, reagendo precocemente alla deriva terapeutica che sembra assumere la cura per l'uomo in epoca moderna, osservava efficacemente che non la sofferenza è la maledizione che pesa sulla vita umana, ma il difetto di senso del soffrire, e prima ancora del vivere<sup>16</sup>.

Una tale critica rende sospetta in particolare la riabilitazione delle tradizioni religiose quale si produce ad opera di Jung. Essa corrisponde alla forma che l'apprezzamento della religione effettivamente assume nella coscienza oggi diffusa. Pensiamo al successo del *lumen orientale* (meditazione

<sup>15</sup> Il suo *Infanzia e società* (Armando, Roma, molte volte riedito) è del 1950; il saggio *Gioventù e crisi d'identità* (Armando, Roma, 1995) è invece del 1968.

<sup>16</sup> «Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'animale uomo non ha avuto fino ad oggi alcun senso (...). Questo appunto significava l'ideale ascetico: che qualche cosa mancava, che un'enorme lacuna circondava l'uomo - egli non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, soffriva del problema del suo significato. Soffriva anche d'altro, era principalmente un animale malaticcio: ma non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda: 'a che scopo soffrire?' restasse senza risposta (...). L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità - e l'ideale ascetico offrì ad essa un senso», F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, § 28, in *Opere* (ed. Colli - Montinari), VI\*\*, Adelphi, Milano 1968, p. 366, sottolineature dell'autore.

trascendentale, yoga, *New Age*, e simili); o anche alle forme che assume diffusamente la propaganda religiosa delle chiese (o delle sette) specie nel nuovo mondo; la religione si raccomanda soprattutto come efficace rimedio all'ansia. La religione è oggi apprezzata soprattutto per riferimento alla sua efficacia consolatoria. Ma la fede cristiana non è, ovviamente, esperienza che si raccomanda in forza dei suoi benefici effetti psicologici. Quando venga così prospettata, viene avvallata la figura di una fede *come se*, di una fede cioè senza decisione, adottata ipoteticamente nell'attesa di verificarne i benefici effetti sananti<sup>17</sup>.

L'uso terapeutico della religione, anziché giovare alla ritrovata evidenza del destino morale dell'uomo, ne conferma la rimozione. Nel caso, fa questo ricorrendo alla suggestione equivoca di *loci* effettivamente cristiani, quali il primato della grazia rispetto alle opere, o l'interesse privilegiato di Gesù per i sofferenti. In realtà però il vangelo cristiano non serve alla salute dell'uomo: esso propone invece all'uomo stesso un *servizio*; solo nella dedizione a tale servizio è promesso all'uomo di trovare la libertà. La verità del vangelo chiama l'uomo a disporre di sé; non sopporta invece che l'uomo disponga di essa per riferimento al proprio bisogno. Il vangelo dice in tal senso della verità iscritta nell'esperienza morale di ogni uomo. La coscienza universale infatti esprime incoativamente proprio questo messaggio: devi disporre di te, non puoi invece aspettarti che l'universo riveli a te il suo segreto finché tu continui a metterlo alla prova dei tuoi desideri vaghi e indecisi.

## Antropologia culturale

Accennare per sommi capi ai problemi proposti dal confronto tra antropologia culturale e coscienza cristiana appare meno agevole. Anzi tutto a motivo della maggiore marginalità di questa nuova disciplina; della sua minore incidenza sulla cultura pubblica. Tale incidenza lievita decisamente quanto il concetto di cultura, inizialmente impiegato per riferimento allo studio dei *primitivi*, delle culture dunque non storiche, comincia a venire impiegato per lo studio delle società complesse. Già nel

---

<sup>17</sup> Alla prospettiva che del pensiero di Jung, e quindi alla valorizzazione dell'immaginario religioso in ottica terapeutica, ci sembra assai vicino il pensiero di E. Drewermann, come si può verificare con grande chiarezza per esempio da affermazioni come queste: «I teologi non hanno bisogno di escogitare una psicologia 'migliore' di quella degli psicanalisti; però da parte loro, qualora siano sufficientemente modesti e disposti ad imparare, potrebbero insegnare ai medici delle anime, agli psicoterapeuti, a sognare ancor più a fondo e a pensare in maniera ancora più elevata a proposito dell'uomo di quanto sembri essere 'empiricamente' possibile. In fondo sarà unicamente questo sogno più degno a proposito dell'uomo proprio della religione a farci presagire già sulla terra il cielo e a permetterci di riconoscere la realtà terrenamente più bella come l'unica cosa intramontabile: l'amore (1 Cor 13, 13)», E. DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1992, p. 158. Per questo giudizio, che accosta l'esegesi simbolica di Drewermann alla tecnica esegetica di Jung (nonostante e prese di distanza sul piano teorico), vedi la pregevole puntualizzazione di P. GRELOT, *Réponse a Eugen Drewermann*, Du Cerf, Paris 1994, in specie pp. 121-166; il successo sorprendente di tale autore, e l'asprezza del dibattito che ne è scaturito anche in ambito ecclesiastico, costituisce un indice allarmante del grande difetto di consapevolezza critica che caratterizza la coscienza cristiana, e la stessa consapevolezza di molti teologi.

1871 Edward Tylor aveva pubblicato il saggio *Primitive Culture*, che proprio all'inizio propone la prima definizione (meglio descrizione) sistematica del concetto di cultura, destinata ad essere ripetuta per molto tempo:

La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società.

Ma a quel punto il concetto è ancora applicato soltanto allo studio dei primitivi.

L'applicazione del concetto alle società sviluppate si realizza solo dopo la seconda guerra mondiale; Ralph Linton elabora il concetto di "atteggiamento di valore" per definire una disposizione valutante istruita appunto dalle forme del rapporto sociale; il concetto costituì un riferimento primario per gli studi sull'azione sociale, e quindi poi sul rapporto tra mente e cultura. Ne scaturì l'esigenza di un approfondimento storico e fenomenologico della cultura (A. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *Il concetto di cultura*, 1952, trad. it. 1972); la prima rassegna dei contributi rilevanti per la definizione degli «universali della cultura» costituì un passo importante per la consapevolezza di sé della nuova disciplina.

Del 1956 è una prima ricerca sul campo riferita a società complesse, cinque comunità del Texas; la ricerca è diretta da T. Parsons e C. Kluckhohn, F. Kluckhohn, in collaborazione con F.L. Strodtbeck; essa individuava alcune categorie o valori universali della cultura, che avrebbero costituito le basi di un futuro e più ampio approccio teorico in *Variations in Value Orientations. A Theory tested in Five Cultures* (1961).

In particolare l'orientazione strutturalista del pensiero tutto negli anni '60 concorse a diffondere la consapevolezza della correlazione sistemica attraverso la quale soltanto trovano definizione tutti gli elementi simbolici di una cultura anche nelle società sviluppate. Anche se la precisa disciplina dell'*antropologia culturale* mantiene una consapevolezza di sé abbastanza ridotta, lievita vivacemente la diffusa consapevolezza della mediazione culturale della nostra visione del mondo.

Almeno sotto il profilo nominale la categoria di cultura si afferma nella lingua ecclesiastica già durante il concilio. Non si parla più di adattamento della predicazione e della liturgia cristiana alle diverse situazioni, ma si parla ormai di iscrivere il messaggio cristiano nelle diverse culture, riconoscendone l'originalità irriducibile. Non a caso, la *Gaudium et spes* dedica al tema («La promozione della cultura») un intero capitolo (il II°, nn. 53-62) della seconda parte; i temi relativi sono tutti affrontati; ma un preciso concetto di cultura manca (vedi il n. 53, che en elenca in maniera confusa diversi).

Il brutto lessico della cosiddetta "inculturazione" diventa di impiego addirittura ossessivo nel dopo Concilio. E tuttavia rimane l'estrema indeterminazione del concetto. I *cultural studies* d'altra parte propiziano una deriva molto relativista e anarchica (e cioè senza principi) nella lettura dei fatti di civiltà. Gli usi fatti da antropologi e cultori della storia antropologica del concetto di cultura bene illustrano il sequestro reciproco tra cultura e verità. La cultura non è riconosciuta come il codice necessario mediante il quale si realizza il rimando della vita comune a un cielo di verità *sacre*; ma è considerata pressappoco come una convenzione.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

**La scienza e la fede.**  
*Una questione vecchia, sempre viva*

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2009

## 5. La storia: la memoria vivente e i documenti

Al numero delle *scienze umane* appartengono certo anche la storiografia e le molteplici scienze filologiche. Nel loro caso più appropriata appare la dizione *scienze dello spirito*. La storiografia si occupa dei fatti del passato; scienze filologiche chiamiamo nel loro complesso tutte quelle che si occupano di testi letterari. La distinzione tra questi due ordini di sapere è formale, assai più che materiale; la conoscenza dei fatti del nostro passato si realizza oggi fundamentalmente appunto attraverso lo studio dei documenti letterari.

### Scienza e coscienza del passato

La conoscenza del passato si realizza attraverso lo studio dei documenti letterari, o quanto meno *pare* realizzarsi così. Cerco di precisare il senso della riserva in tal modo espressa.

Il nostro passato ci costituisce; esso concorre – questo intendo dire – a definire la nostra lingua, la nostra visione del mondo, addirittura la nostra stessa identità. Quell'identità infatti non può essere detta altrimenti che così, raccontando la nostra storia. E tuttavia quel passato, che obiettivamente ci costituisce, per molti aspetti appare a noi ignoto. Studiosi, che in ipotesi si occupassero della nostra biografia interrogando i testimoni e soprattutto i documenti, verrebbero certo a sapere di noi molte cose che noi non ricordiamo, non sappiamo più, o addirittura non abbiamo saputo mai. Una tale circostanza tuttavia non basta in alcun modo ad autorizzare una conclusione tanto radicale e dubbia quanto quella che dice: questi ipotetici studiosi della nostra biografia ci conoscerebbero meglio di come ci conosciamo noi.

La distinzione tra la conoscenza di noi resa possibile dalle ricerche di archivio e la conoscenza garantita dalla nostra coscienza immediata di noi stessi offre un'illustrazione eloquente della distinzione che sussiste in generale tra *scienza* e *coscienza*. Offre anzi la più chiara illustrazione che si possa immaginare di quella distinzione.

### Il paragone con le scienze della natura

Illuminante a tale riguardo è il paragone con ciò che accade anche nel caso della conoscenza della natura. È subito evidente a tutti che le cose della natura – il cielo, il mare e la terra, gli uccelli, i pesci e tutti gli altri animali – sono note alla coscienza di ognuno di noi molto prima di quanto esse non siano note ai cultori delle scienze della natura. Non solo, ma quella notizia più antica, che è propria della coscienza, è anche la notizia più vera; essa è molto più vera di quella che può raggiungere l'indagine analitica della scienza. Questa indagine infatti può prodursi soltanto sullo sfondo della precedente conoscenza, che consente a ciascuno la vita immediata – non mediata cioè dalla scienza.

Nel nostro tempo tuttavia consistente appare il rischio che il sapere analitico della natura, proprio delle scienze della natura, diventi progressivamente l'unico che conta a livello di vita pubblica; esso minaccia di rimuovere in tal senso il sapere più antico e più essenziale, che è appunto quello garan-

tito dalla vita immediata.

Nel caso delle scienze della natura, la sospensione di ogni interrogativo a proposito del senso di tutte le cose è la scelta preliminare di metodo – come abbiamo visto – che sola garantisce quel procedere analitico, preciso e progressivo che è proprio della scienza.

Qualche cosa di simile accade anche nel caso delle scienze storiche, seppure con minore consapevolezza e precisione. Nel loro caso la scienza – analitica, precisa e in grado di procedere in maniera cumulativa, non intralciata da pregiudizi ideologici – è possibile unicamente a condizione che il sapere del passato si affidi unicamente sui documenti, escludendo ogni rilievo della memoria viva; mentre in realtà soltanto grazie a quella memoria il passato può concorrere e di fatto concorre a definire la nostra ottica sul mondo e la visione del senso di tutte le cose.

### La storiografia quale scienza positiva

L'immagine della storiografia, che lungamente ha ispirato la coltivazione di tale sapere quasi esso fosse una scienza positiva, era caratterizzata da due tratti distintivi:

a) la storiografia è conoscenza dei *fatti*, di puri fatti, che sospende dunque ogni riferimento alla loro interpretazione. Che vuol dire interpretare i fatti? Vuol dire iscriverli entro l'orizzonte della nostra visione del reale, dunque raccordarli a ciò che è noto. Fondere – come si esprime Gadamer – l'orizzonte di senso proprio dei protagonisti dei fatti stessi con il nostro orizzonte di senso. Non è possibile comprendere se non a condizione da un preciso assunto: tutto ciò che è umano mi riguarda, è accessibile alla mia comprensione. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, Sono un uomo e nulla reputo estraneo a me di ciò che è umano. È possibile sospendere la comprensione dalla conoscenza dei fatti umani? il prezzo di una tale comprensione è la riduzione dei fatti stessi a fatti bruti, e cioè a fatti non umani, a fatti stupidi e non intenzionali. La storiografia scientifica ha perseguito a lungo un tale ideale, sortendo di fatto questo risultato paradossale: più diventavano noti i cosiddetti *fatti*, più si allontanavano gli eventi.

Abbiamo un'illustrazione efficace di questo aspetto stupido della storiografia nell'analogia stupidità delle cronache. Mi riferisco in particolare alle cronache di fatti che diventano oggetto di dibattiti pubblici sui grandi principi (recentemente il famoso caso Englaro); dalle cronache non appare assolutamente possibile comprendere i fatti nella loro effettiva consistenza umana; non ci è stato dato alcun aiuto a comprendere l'uomo Peppino o la ragazza Eluana; tanto meno è stato possibile conoscere la figura della mamma Saturna. In tal caso la rinuncia alla comprensione della storia personale è strettamente legata alla polemica pubblica. Qualche cosa di simile accade anche nel caso della storiografia scientifica, che sottrae i fatti alla memoria viva.

b) La storiografia scientifica si affida soltanto ai documenti, esclude invece – in ordine a un discorso scientifico sul passato – ogni pertinenza della memoria viva; essa sarebbe troppo “sogettiva”. In effetti, la memoria viva appare molto soggettiva. Ci accade qualche volta di toccare con mano il tratto soggettivo della memoria; penso ad esempio a un'esperienza così: torno a un luogo frequentato nella mia infanzia, la cui immagine è in qualche modo iscritta nella memoria, anche se si tratta di modo molto pallido; l'immagine di quei luoghi che propongono i miei occhi di adulto mi sorprende; appare molto più piccola, e anche molto meno eloquente, rispetto a quando quei luoghi non fossero nella memoria. Qual è l'immagine più vera?

Non soltanto quando si tratta di luoghi fisici, anche quando si tratta di luoghi dello spirito accade che la memoria viva dell'esperienza infantile sia gravida di una verità che, a una ricognizione più “obiettiva”, pare sfuggire. Si propone l'interrogativo: non è forse la memoria viva, la memoria cioè plasmata da una vicenda effettiva sulla quale il passato ha lasciato il suo segno, quella che sola consente la conoscenza vera del passato? L'ipotesi appare persuasiva, se riferita ad esempio alla conoscenza di un uomo o di una donna che siano diventati padre e madre: chi li conosce meglio dei figli? Non è vero che un occhio più staccato e neutrale vede con maggiore obiettività; un occhio così non vede proprio niente, non vede che cosa voglia dire essere padre o madre. Un occhio così, che si

affidi al documento e non possa accedere alla verità dischiusa dalla presenza, appiattisce il reale, lo spoglia appunto della sua densità semantica, dalla densità di senso.

### **Effetto archivistico della storiografia**

La storiografia scientifica minaccia di trasformare il passato in oggetto da archivio, e azzerare con la memoria viva l'obiettiva attitudine del passato a dischiudere il senso del presente. Nel caso della fede cristiana questa affermazione assume rilievo davvero cruciale (è proprio il caso di dirlo): i sacramenti della vita cristiana, la celebrazione in genere, ha la figura della memoria; ma non di una memoria archivistica, piuttosto di una memoria volta all'obiettivo di portare alla luce la verità della promessa che il nostro passato dischiude al nostro presente.

### **La nuova storiografia francese**

Il tentativo più interessante di uscire dalla figura archivistica della storiografia monumentale è stato quello della Scuola delle *Annales*, il più importante gruppo di storici francesi del XX secolo; esso divenne celebre per aver introdotto rilevanti innovazioni metodologiche nella storiografia (*nouvelle histoire*). Il nome deriva dalla rivista, fondata nel 1929 da Marc Bloch e Lucien Febvre, *Annales d'histoire économique et sociale*, tuttora esistente e pubblicata dal 1994 con il titolo di *Annales. Histoire. Sciences sociales*. L'elemento iniziale di novità nell'approccio di Bloch e Febvre fu il coinvolgimento nello studio della storia di altre discipline, dalla geografia alla sociologia; nei primi anni di lavoro presso l'università di Strasburgo collaborarono strettamente con studiosi di altre scienze sociali e ne acquisirono parte dei metodi. Un altro elemento innovativo, più rilevante, apportato da questa corrente fu quello di spostare l'attenzione dallo studio della storia degli eventi, e in particolare delle vicende politiche (*histoire événementielle*), allo studio delle istituzioni e dei costumi, quindi della cosiddetta vita quotidiana.

Dopo la seconda guerra mondiale la corrente di studio ottenne un riconoscimento istituzionale con l'assegnazione della sesta sezione della *École Pratique des Hautes Etudes* di Parigi che Lucien Febvre diresse fino alla sua morte, avvenuta nel 1956; suo successore fu Fernand Braudel; negli anni successivi divenne una delle correnti di studio della storia più influenti. La terza generazione, quella attuale, è diretta da Jacques Le Goff. Nel quadro dell'attenzione alla vita quotidiana, questi storici molto si occupano anche di credenze e comportamenti religiose. Lo fanno tuttavia in un'ottica abbastanza discutibile. La ricerca fatta attraverso gli strumenti di archivio, non aiutata da alcuna memoria viva del passato studiato, facilmente inventa il passato. Pensiamo – a titolo di esempio – alle molte storie della confessione in epoca moderna scritte da vent'anni a questa parte, o alle storie della magia, o delle indulgenze, di san Francesco e del francescanesimo, e altri argomenti simili, che attraggono assai più per il loro tratto esoterico che per l'apporto che danno alla comprensione della cultura Occidentale fino al presente.

### **Memoria e storiografia, il caso di Gesù**

La memoria è figura spirituale molto importante nella prospettiva biblica, e quindi nella prospettiva della fede cristiana.

*Fate questo in memoria di me*: la memoria è la forma che assume il sacramento cristiano per eccellenza, l'eucaristia; ma la memoria è più in radice la forma che assume in generale la fede cristiana. Credere nel vangelo cristiano vuol dire ricordare Gesù e riconoscere in lui la rivelazione di Dio, il segno dell'amore del Padre per tutti gli uomini.

Lo strumento per eccellenza, mediante il quale si realizza la memoria di Gesù sono le Scritture, certo. Esse però non possono essere trattate quasi fossero meri documenti di un passato che non è accessibile ai nostri occhi e alle nostre mani. Esse sono piuttosto testimonianze della fede; testimonianza redatta espressamente perché noi credessimo.

*Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome. (Gv 20, 30-31)*

Alla intenzione con la quale furono redatte le Scritture quali documenti a futura memoria corrisponde la loro proclamazione nella liturgia e quindi la celebrazione della memoria.

Con l'avvento dei nuovi metodi "scientifici" di approccio agli scritti dell'antichità, con l'avvento del cosiddetto metodo storico critico in particolare, minaccia di prodursi un inconveniente radicale: anche nel caso della fede cristiana alla memoria viva si sostituisce la memoria che si affida ai documenti. Questa seconda memoria non riesce in alcun modo a dare un'immagine univoca e viva di Gesù. Frammenti indecifrabili si sostituiscono alla memoria viva.

Quasi a rimediare a tale inconveniente accade poi anche e di conseguenza che l'immagine di Gesù rinasca nella forma del romanzo, o della novella; essa appare molto ingenua e proiettiva, volta a decorare il presente assai più che volta a propiziare la nostra riposta alla provocazione, o alla vocazione di Gesù.

Succede nel caso di Gesù quel che accade più in generale nel caso di tutto il nostro passato: esso cessa d'essere testimonianza dell'Origine che ci costituisce, e diventa meri repertorio di immagini per dare figura alla nostra vita "sfigurata".

Non c'è libro, o forse meglio non c'è biblioteca, la quale sia studiata tanto quanto la Bibbia. Non ci sono testimonianze letterarie dell'antichità che abbiano una tradizione manoscritta tanto cospicua e tanto studiata quanto i vangeli. E tuttavia i vangeli rimangono oggi sostanzialmente sconosciuti ai più; a proposito dei vangeli essi preferiscono le favole alla verità.

La coltre spesso di censure che nasconde i vangeli agli occhi dei contemporanei ha bisogno d'essere trapassata dalla tradizione viva dei cristiani. Essi debbono essere la memoria vivente del vangelo.