

Introduzione

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Desidero innanzi tutto ringraziare vivamente l'Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, S.E.M. Jean Guéguinou, come anche il delegato culturale Prof. Jean-Dominique Durand e la Prof.ssa Marie-Thérèse Janot-Giorgetti per aver voluto organizzare, insieme alla Pontificia Accademia delle Scienze, queste significative giornate di riflessione su di un tema che ci sta tanto a cuore in quanto semplicemente uomini. Tema quindi che oggi è non solo di grande importanza ma anche di grande attualità. Ringrazio anche il Presidente Prof. Nicola Cabibbo come pure gli Accademici Paul Germain e André Joseph Blanc-Lapierre che hanno voluto partecipare coi loro importanti contributi.

Il mio compito è qui di fare un'*Introduzione* ai lavori. Quindi di mostrare la problematica profonda che l'argomento delle sfide della conoscenza scientifica presenta per l'uomo contemporaneo. Ben si può dire che la condizione umana dell'uomo di oggi in questa epoca della scienza, dopo la rivoluzione galileiana e le ulteriori rivoluzioni, è giustamente una condizione scientifica, così come la condizione umana dell'uomo greco era (dopo la nascita della filosofia) una condizione filosofica. Questo vuol dire che non solo la scienza e la tecnica hanno rivoluzionato il nostro modo di vivere e la stessa visione del mondo fisico, biologico e in certo senso antropologico,

ma con esse anche il vettore che indica i movimenti profondi dello spirito ha cambiato direzione. Non si procede più dalla *physis* all'uomo come nell'antichità, né dall'ente creato al Creatore e da Dio all'uomo come nell'evo cristiano, ma dall'uomo all'uomo nell'orizzonte della scienza. Oggi sembra, spec. nell'area geografica atlantica occidentale erede della grande civiltà greco-romana, che quasi tutto e ovunque – nell'arte, nella letteratura, perfino nella religione in parte (per non parlare dei mass media!) – graviti attorno all'uomo e all'uomo secondo il modello che ci describe la scienza e per suo tramite la tecnica. Le cosiddette scienze empiriche stanno invadendo con impeto sempre più forte l'intero spazio della coscienza e in parte pretendono di esaurire le possibilità di esplorare in vivo, al di qua di ogni mediazione concettuale che non sia della scienza verificabile, il senso che ha l'uomo per l'uomo nella duplice apertura: che cosa è l'essere umano nel mondo che trova come natura e che cosa è l'uomo nel mondo che realizza come storia?

Eppure allo stesso tempo i pensatori essenziali hanno un messaggio originario che, benché inverificabili secondo il metodo della scienza sperimentale, il tempo con la sua natura corrosiva non riesce a cancellare. La scoperta del principio cioè dell'arché dei presocratici, dell'atomo di Democrito, dell'intelletto ordinatore di Anassagora, così come la nozione di fine ultimo di Aristotele... sono messaggi che non passano. Altrettanto si può dire delle nozioni bibliche della creazione dal nulla (*Gn* 1,1), della creazione dell'uomo a immagine di Dio (*Gn* 1,26). Tali idee sono cardini della salvezza, sono i messaggi di ieri come di oggi e di sempre, perché essi si innestano ogni volta nell'interrogativo essenziale che l'uomo – al dir di Aristotele – si pone sempre, ieri come ora e ad ogni momento della sua storia. E nel succedersi degli eventi che il tempo disperde nell'oblio, l'uomo può riconoscere se stesso in questi messaggi sopra-temporali, meta-fisici o religiosi, che sono quelli della sapienza o dell'«unica scienza libera»,¹ quindi liberante.

Dunque quello che c'interessa di rilevare subito in questa *Introduzione*, non sono tanto le questioni specifiche che la scienza

¹ μόνη ἐλευθέρα τῶν ἐπιστημῶν (Aristotele, *Metaph.*, I, 2, 982 b 27).

presenta all'uomo contemporaneo, alla quale attendono ampiamente le relazioni che seguono. Ci interessa anzitutto e soprattutto chiarire che i messaggi dei pensatori creativi, come pure quelli rivelati della Bibbia, non si esauriscono nella necessaria situazione storica che le vide nascere. Essi, per dirla con una metafora ormai corrente, sorgono per un 'salto qualitativo' o un 'balzo in avanti', un vero superamento che è un progredire conservando. Si vuol dire che ognuno di tali messaggi – principio e finalità, creazione dal nulla, l'uomo immagine di Dio e via dicendo – resta come punto di riferimento dell'essere umano nell'arco della sua storia singolare e collettiva, anzi costituisce il diverso configurarsi della stessa storia dell'uomo, così che il corso del tempo che corrode, lungi dal perderli nell'oblio, ne dovrebbe intensificare le potenzialità. È questa ricerca di fusione di orizzonti veritieri – e non tanto le contrapposizioni epistemologiche – che costituisce il cammino essenziale del pensiero immanente alla storia umana, perché esso cresce di vitalità e si illumina di speranza col passare delle vicende del tempo erosivo, in una forma, per così dire, d'interiorizzazione ontologica di tipo aristotelico, ossia come «crescita del soggetto in se stesso e nella propria entelechia».² In verità, se non si potessero risvegliare tali potenzialità, liberare queste risorse sapienziali, che più volte il processo stesso di sistematizzazione, di scolarizzazione e di storicizzazione, tende a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile nessuna innovazione, nessuna speranza, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che fra la ripetizione e l'erranza.³

Forse oggi può essere utile riprendere la distinzione leibniziana⁴ tra le proposizioni fattuali e le proposizioni eidetiche o di

² *De Anima*, II, 4, 417 b 6s.

³ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, 1993, p. 411.

⁴ Già Leibniz nella *Logica* distingue la verità in due tipi: le verità di ragione, cioè le proposizioni la cui negazione è contraddittoria, le quali per tanto oltre che vere, sono anche necessarie, per esempio «la somma degli angoli del triangolo è uguale a due angoli retti»; e le verità di fatto, cioè le proposizioni vere la cui negazione non è contraddittoria, le quali pertanto, pur essendo vere non sono necessarie, per esempio «Alessandro il Grande sconfisse Dario» (*Scritti di logica*, Bologna, 1973, pp. 154 ss.).

senso, che il carattere contingente dell'avventura che siamo chiamati a vivere nel mondo condizionato dalla scienza, ha fatto sviluppare alla teologia liberale del secolo XIX. Una nuova consapevolezza epistemologica gli è fornita dalla separazione tra il senso eidetico-simbolico delle preposizioni filosofico-scritturali, in cui si esprime l'assolutezza e la sacralità delle azioni di Dio, tali come la creazione, la Resurrezione del Figlio, il *Regnum venturum* dello Spirito Santo, e il loro significato fattuale in cui si designano fatti accertabili dalla scienza della natura o della storia dell'umanità. Non occorre dire quanto siano per certi versi lontane dalla nostra cultura le rappresentazioni della creazione e della creazione dell'uomo come sono narrate nei primi due capitoli della Genesi. «In verità, scriveva il padre Pierre Teilhard de Chardin poco prima del 1922, l'impossibilità di far rientrare Adamo e il Paradiso terrestre (immaginati letteralmente) nelle nostre prospettive scientifiche è tale che io mi domando se un solo uomo, oggi, sia capace di adattare simultaneamente il suo sguardo sul mondo geologico, evocato dalla scienza, e sul mondo generalmente raccontato dalla Storia Sacra. Non si possono mantenere le due rappresentazioni, se non passando alternativamente dall'una all'altra. La loro associazione stride, ha un suono falso. Unendole sopra uno stesso piano, siamo sicuramente vittime di un errore di prospettiva».⁵ Gli esegeti della Bibbia hanno spesso rievocato i diversi sensi che sono stati visti in quelle pagine, a cominciare da Filone di Alessandria e da Origene, in tutta la tradizione patristica. Al termine dei lavori della Commissione su Galileo, Giovanni Paolo II rievocò la celebre sentenza attribuita a Baronio: «l'intenzione dello Spirito Santo è di insegnarci come si va al cielo, non come è fatto il cielo – quomodo ad caelum eatur, non quomodo caelum gradiatur».⁶ San Tommaso, ricapitolando filosoficamente la venerazione religiosa del primo racconto ('sacerdotale', come lo chiamano gli esegeti) che è ormai comunemente inteso come un Inno al Creatore, ha dato della creazione una nozione che la Chiesa farà sua senza difficoltà: «*creare*

⁵ F. Ormea, *Pierre Teilhard de Chardin*, 2 voll., Firenze, 1968, I, p. 13.

⁶ *The Emergence of Complexity*, P.A.S., Vatican City, 1996, p. 461.

est ex nihilo facere». ⁷ Creare è produrre una realtà senza che questa ne presupponga un'altra prima di sé (*ex nihilo*, 'dal niente') all'infuori di quella che l'ha prodotta; e in secondo luogo è produrre in pura libertà o gratuità, senza che l'effetto o qualunque altra condizione vincoli in qualche modo il suo produttore. Quest'idea della creazione del mondo e dell'uomo, che supera la tavola Aristotelica della causalità del puro movimento, in quanto la creazione è posizione dell'essere per partecipazione, è conciliabile con quella del divenire perenne del mondo nella mobilità indissociabile dello spazio-tempo. Tutte le proprietà della realtà materiale potrebbero derivare le une dalle altre, senza che sia possibile stabilirne un principio o un termine temporale. È noto che San Tommaso, pur negando la necessità di affermare che il mondo sia da sempre, ne ammetteva la possibilità. Così diceva: «Che il mondo abbia un inizio si afferma soltanto per la fede; né può essere provato per dimostrazione, per quanto sia del tutto conveniente crederlo». ⁸ Quindi sul contrasto fra Aristotele e Tolomeo egli poteva affermare il carattere puramente ipotetico di tali teorie: «Unde hoc non est demonstratio sed suppositio quaedam». ⁹ Perciò dice ancora: «Le ipotesi inventate dagli astronomi non sono necessariamente vere; adottandole essi ritenevano di spiegare i fatti, ma non si è obbligati a considerare che essi abbiano visto giusto; può darsi che un modello ancora sconosciuto riesca a dar conto di tutti i fenomeni del mondo astrale». ¹⁰

Pare dunque che una via attuale di pensare la nozione della creazione sia quella di ricorrere ad una proposizione eidetica in cui abbiamo visto determinarsi la logica dell'essere e precisamente quella per cui il Dio biblico si manifesta, al di là della irriducibile

⁷ *S. Th.*, I, q. 45, a. 1.

⁸ *S. Th.*, I, q. 46, a. 2.

⁹ *In I De caelo et mundo*, I, 1, n° 28, Torino, 1952, p. 15. Per Tommaso la scienza dell'astronomia «procede dall'apparenza secondo i sensi circa gli astri» (*Ib.*, II, 14, n° 427, cit. p. 212), mentre la filosofia della natura «considera l'ordine delle cose che la ragione umana trova ma non fa» (*In Eth.*, I, 1, n° 2, Torino, 1964, p. 3).

¹⁰ *Ib.*, II, 17, n° 451, cit. p. 226. E più compiutamente in un testo di data precedente, cfr. *S. Th.*, I, 32, 1 ad 2.

Necessità del Fato della tragedia greca, come l'*Ipsum esse subsistens* che è amore in sé ed essere e amore partecipato nella creazione, e la Sua finalità come eterna offerta di senso al perenne divenire del mondo. L'ipotesi cosmologica a cui è giunta l'epoca della scienza non la contraddice, anzi ne trova delle corrispondenze, anche se essa con i propri strumenti logici ed investigativi non la potrebbe provare. In compenso l'infinito moltiplicarsi ed affinarsi delle sue ricerche astronomiche, astrofisiche e fisiche propone con libera dignità le inesauribili verità fattuali, ipotetiche e probabili che illuminano le ere sconfinite delle età del mondo. La scienza però ci dà solo quello che è supposta di voler darci, anche se lo fa generosamente. Ma è come se ci si attendesse di più da essa. L'entusiasmo che la scienza ha saputo suscitare nei recenti anni passati ha forse oscurato in molti il senso del limite e accresciuto il desiderio di vederla occupare il posto del mistero dell'essere e della natura alimentando la pretesa di diventare 'la ragione di essere' del mondo e dell'uomo. La 'meraviglia' che ha stimolato la prima riflessione filosofica sulla natura che è stata all'origine della scienza stessa, lungi dal diminuire con le nuove scoperte, si accresce di continuo per trasformarsi, negli spiriti più profondi, in una specie di stupore creaturale che accresce la distanza della nostra coscienza dalla verità della realtà. Allora si può comprendere come gli stessi luminari della scienza contemporanea si arrestino di fronte al 'nuovo mondo' in continuo aumento, con lo stupore consapevole di trovarsi di fronte all'immensità dell'ignoto che sembra allargarsi e sprofondarsi ad ogni nuova scoperta. L'uomo, che ha messo il piede sulla luna, si può dire ch'è appena uscito sulla soglia di casa dell'infinito. È il nuovo senso positivo del mistero della creazione biblica che diffida una risposta di senso ultimo ed ammonisce l'uomo che la vita terrena ha una fine e che «è vicino il Regno di Dio» (Lc 21,31).

Ebbene, c'è da ritenere che oggi più che mai la distinzione a cui ho accennato, tra le verità fattuali delle scienze in tutto l'ambito delle loro possibilità e le verità di senso o eidetiche dell'ermeneutica filosofico-religiosa, fornisca un criterio epistemologico valido a tirarci fuori da tanti grovigli di impensabilità che hanno travagliato lo *status hominis* dell'epoca della scienza. Come ricorda Giovanni

Paolo II nella sua lettera al P. Coyne della Pontificia Accademia delle Scienze, l'esperienza dimostra che la scienza può purificare la religione dai molteplici errori e dalle molte superstizioni. D'altra parte, la religione cristiana, a sua volta, ha la potenzialità di liberare la scienza dall'idolatria delle ideologie materialiste e riduzioniste che considerano che tutto si riduce a diversi livelli di materia, quindi che finiscono per capovolgersi contro l'uomo¹¹ che ha creato la scienza. L'autonomia che la scienza si è conquistata nel suo sofferto cammino nella cultura moderna è pienamente giustificata per le esigenze del suo metodo di verificabilità nelle proposizioni fattuali. Tuttavia tale autonomia ha un'origine che è l'uomo stesso, quindi una direzione che è il servizio dell'uomo e della società umana. Perciò si comprende che la scienza possa e debba essere in relazione di partenariato con altri modi di conoscenza umana e specialmente con quelli che si riferiscono al senso della vita dell'essere umano, dell'universo e particolarmente della terra o ambiente dell'uomo. Una scienza senza coscienza dei principali messaggi, o 'degnità' per dirla con il Vico,¹² della religione e della filosofia, difficilmente può essere fedele al suo compromesso di servizio all'uomo. Nostro universo che è infinitamente più vasto di quanto gli antichi e Galileo potevano immaginare ha bisogno di ingrandire la sua anima. Il merito storico di Giovanni Paolo II è quello di convocare per tale compito gli uomini della scienza, della ragione e della fede. Ad alimentare questa speranza di una nuova visione del mondo senza contraddizioni fra scienza, ragione e fede, intendiamo contribuire anche con questo nostro convegno nell'anno del grande Giubileo della Redenzione.

¹¹ Cfr. S. Maffeo SJ, *In The Service of Nine Popes*, Roma 1991, p. 223.

¹² Cfr. G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, Bari 1936, t. I, p. 24.