

Fede, ragione e scienza

Evandro Agazzi

La lezione tenuta da Benedetto XVI all'Università di Ratisbona il 12 settembre 2006 ha fatto molto rumore e ha suscitato in tutto il mondo dibattiti e polemiche a causa di una citazione ivi contenuta che (isolata dal suo contesto) ha potuto esser presentata come una valutazione negativa espressa circa la religione islamica. Ci guarderemo bene dal rispolverare tale diatriba, non tanto perché è stata fin troppo divulgata su tutti i mezzi di comunicazione, quanto piuttosto perché ha finito col porre in ombra il significato diretto del testo del Pontefice, a tal punto che è ben difficile incontrare, anche fra le persone colte, gente che abbia letto di prima mano quel testo o che abbia un'idea sufficientemente precisa dei suoi contenuti anche per semplice informazione indiretta.

Per questa ragione ci sembra opportuno, passati ormai i clamori, riprodurre integralmente la lezione del Papa che, nella sua chiarezza e per la ricchezza delle sue riflessioni, costituisce una lettura interessante per ogni persona colta (aderisca essa o meno al cattolicesimo), offre una visione incisiva e senza tentennamenti di alcune caratteristiche essenziali del cristianesimo, sviluppa un esame critico di alcune tendenze della teologia cristiana passata e presente e ribadisce con forza il connubio tra fede e ragione come tratto distintivo del cristianesimo che lo rende, per un verso, solidale con le radici culturali dell'Europa e dell'Occidente e, nello stesso tempo, in sintonia con l'anima della modernità quando questa venga protetta dalle restrizioni intellettuali di tipo scontista che hanno offuscato la più genuina ispirazione dello spirito illuminista. Per queste ragioni la "lezione" non è un discorso dotto ed espositivo, ma un preciso messaggio che, al di sotto delle pur non secondarie e anzi largamente presenti analisi svolte sul piano religioso, intende porsi come difesa della razionalità. Una difesa che, in parte, viene condotta, per così dire, "in nome di Dio" (quel Dio che, per il cristianesimo, è a pari titolo amore e logos, ossia ragione), ma poi viene anche illustrata nella ricchezza delle sue dimensioni in modo generale e che, quindi, anzi che fondarsi, come potrebbe sembrare, sulla religione, si applica a tutto il conoscere umano e abbraccia sotto di sé la religione medesima. È su questo originale impianto che desideriamo presentare qualche considerazione.

Il testo del Pontefice sottolinea con grande forza la scelta razionale del cristianesimo e a questo proposito non è certo arbitrario notare che questa sottolineatura rap presenta a sua volta una scelta, poiché nessuno ignora il fatto che posizioni volontaristiche e addirittura irrazionalistiche hanno scandito la storia della teologia cristiana e, in generale, dell'interpretazione della natura della fede: dal credo quia absurdum di Tertulliano, al volontarismo irrazionalistico scontista, a Pascal, a Kierkegaard e tanti altri. Perfino un ferreo razionalista come Cartesio, che pretese di ricavare a fil di logica la dimostrazione dell'esistenza di Dio rivisitando l'argomento ontologico, e che poi aveva pensato di poter garantire la validità della nostra conoscenza del mondo basandola sulla impossibilità che Dio ci inganni, era rimasto talmente volontarista nel fondo da poter scrivere in una lettera che perfino le idee delle verità universali e necessarie, che sono innate in quanto poste direttamente da Dio nella nostra mente, avrebbero potuto essere del tutto diverse se Dio lo avesse voluto. Benedetto XVI non ignora certamente queste cose e, anzi, dedica alcuni accenni anche a queste tendenze irrazionalistiche. Tuttavia queste sembrano, nel suo discorso, piuttosto delle deviazioni e dei fraintendimenti della genuina sostanza del cristianesimo che, appunto, assume Dio come ragione e, proprio per questo, si innesta indistricabilmente sul razionalismo della filosofia greca.

Perché questa scelta che (senza identificare fede e ragione) sottolinea che, nel caso del cristianesimo, la fede è anche fede nella validità della ragione, appare oggi tanto importante sia per

il cristianesimo che per le stesse sorti della nostra civiltà? La risposta si trova facilmente in quella che, leggendo il testo della "lezione", appare come la preoccupazione fondamentale di Benedetto XVI, ossia l'emarginazione di Dio, il silenzio su Dio (che diviene anche silenzio di Dio, ossia incapacità di udire la voce) che sempre più viene diffondendosi nella civiltà occidentale contemporanea. Di fronte a questo fenomeno i credenti sono irresistibilmente indotti a invocare, quasi come riflesso immediato, un rilancio della fede, e certamente non hanno torto, ma il vero problema è quello di comprendere quale tipo di fede può ottenere l'accesso alla mentalità degli uomini d'oggi e non è troppo strano che non pochi guardino con un qualche senso di invidia alla cultura islamica, che è ancora capace di permeare di una profonda adesione di fede tante popolazioni, le quali credono fortemente nel loro unico Dio e in nome suo suscitano in uomini e donne di ogni strato sociale e levatura intellettuale la disponibilità ad immolare la loro vita (e non solo a sacrificare la vita di tanti altri). Qualificare tale atteggiamento come fanatismo è troppo facile e (diciamolo pure) troppo comodo, in quanto rinuncia a capire in che cosa dovrebbe consistere una fede "non fanatica", e ciò inevitabilmente porta a riflettere su come viene concepito il Dio in cui si crede.

A tale proposito non è necessario analizzare quali sono i tratti attribuiti a Dio dalla religione islamica; è più che sufficiente limitarci a considerare una tendenza che, soprattutto in tempi recenti, si è manifestata in seno alle filosofie della religione tanto cristiane quanto non cristiane, una tendenza che (senza entrare in particolari che ci condurrebbero troppo lontano) crede di rivendicare la realtà di Dio come un totalmente altro rispetto al mondo e all'uomo. Apparentemente si tratta di uno sforzo per non lasciar "diluire" Dio nelle spire della mondanità e della storia, di non lasciar perdere la sua trascendenza, proseguendo in ciò una preoccupazione ultrasecolare che, tanto per limitarci ad un esempio notissimo, ha caratterizzato le impostazioni della teologia "negativa", ossia di quella teologia che riteneva di poter caratterizzare Dio soltanto dicendo ciò che egli "non è" (ossia, in pratica, "togliendo" a lui tutte quelle caratteristiche che appaiono come "limiti" della realtà mondana e umana).

C'è indubbiamente del vero in questo atteggiamento, a patto tuttavia che il modo di concepire Dio non si riduca a questo. Infatti, se Dio è unicamente il "totalmente altro", diventa in sostanza estraneo all'uomo, non serve a nulla, non già in un senso banalmente utilitaristico, ma nel senso più profondo secondo cui non è in grado di aiutarci a dare un senso alla nostra vita e a farci intravedere le ragioni ultime del cosmo e della storia. Questo Dio, in fondo, appare una bocca inutile di cui, tutto sommato, è più ragionevole disfarsi, come di un'immagine infantile di cui la ragione matura mostra l'inconsistenza. Si noti che, in tal modo, vengono recise le radici stesse di ogni autentica religiosità. Ci è stato correttamente insegnato che, nell'etimologia di re-ligio, è inclusa la nozione di un legame fra Dio e il mondo, fra Dio e l'uomo, ma non va ignorato che tale etimologia non è un'invenzione linguistica, bensì l'espressione di quanto è implicito in ogni religione storicamente realizzatasi, la quale ha sempre cercato di individuare i modi di porsi in contatto con la divinità, di farla "servire" alle esigenze esistenziali e intellettuali dell'uomo, proponendo a tal fine una rappresentazione intelligibile di Dio da cui si potessero ricavare indicazioni circa il modo corretto di rapportarsi a lui, ossia di non considerarlo come un "totalmente altro" rispetto al mondo e all'uomo.

La tradizione religiosa ebraico-cristiana ha posto sin dall'inizio (ossia sin dal racconto biblico della Genesi) due caposaldi di questa concezione: la dottrina della creazione (che pone un legame di derivazione del mondo da Dio quanto all'esistenza) e la dottrina secondo cui l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio (il che significa che Dio non è "totalmente altro" rispetto all'uomo, poiché gli 'assomiglia nella sua natura). In che consiste questa somiglianza? È innegabile che per lungo tempo la caratteristica comune a Dio e all'uomo è stata di fatto identificata (anche se più implicitamente che esplicitamente) col possesso del libero arbitrio, tant'è vero che il primo atto con cui i primi uomini manifestano la loro distinzione rispetto a Dio è una disobbedienza, ossia un

esercizio della loro libera volontà in opposizione alla volontà divina (peccato originale). Non per nulla la nozione di bene è stata identificata (in seno alla suddetta tradizione) con il fare la volontà di Dio e quella di male col non fare tale volontà e la concretizzazione degli obblighi morali dell'uomo si è espressa paradigmaticamente nel rispetto di certi comandamenti, intesi come espressione della volontà divina. Tale volontà poteva addirittura manifestarsi nella richiesta di compiere atti intrinsecamente "cattivi" (come la richiesta di Dio ad Abramo di uccidere il proprio figlio in sacrificio), richiesta che Dio stesso poteva poi rendere inoperante (come nel caso di Abramo), ma che non toglieva all'uomo intenzionato ad obbedirle il merito di aver accettato la volontà di Dio. Del resto, anche nelle parole di Gesù il "fare la volontà del Padre" suona come la norma fondamentale della morale, ossia la fondamentale regola di vita, alla quale egli stesso si sottomette anche di fronte alla imminente prova della passione e morte.

Come si vede, non mancavano elementi molto forti per alimentare il volontarismo e addirittura la tesi dell'arbitrarismo divino che si sono sviluppati in seno alle teologie di radici in largo senso bibliche (anche se nello stesso Antico Testamento sono presenti spunti che sottolineano la razionalità dell'opera di Dio). L'aggiunta della seconda caratteristica della "somiglianza" fra Dio e l'uomo, ossia della ragione accanto alla volontà è, come ha giustamente sottolineato Benedetto XVI, la conseguenza dell'innesto del razionalismo greco sul tronco della tradizione biblica veterotestamentaria, cosicché la novità e il progresso del cristianesimo rispetto a tale tradizione è rappresentato, in primo luogo, dalla sottolineatura del fatto che Dio è amore (ben più che semplice legislatore) e dall'ulteriore fatto che egli è anche ragione.

In tal modo veniva per un verso completata la nozione della somiglianza suddetta (che ormai da secoli viene definita come il possesso di "intelletto e volontà" da parte di Dio e dell'uomo), e la stessa legge divina viene interpretata come espressione di un ordine razionale che Dio ha posto tanto nel cosmo quanto nel modo di agire correttamente da parte dell'uomo: la massima "naturam sequere", che dagli stoici era posta come conseguenza della natura intrinsecamente razionale del mondo e della vita in quanto espressione del logos immanente a tutta la realtà, diventava un criterio di moralità derivante dal fatto che tale ordine razionale era espressione della razionalità trascendente del Dio creatore. Per questo, in particolare, la teologia morale cristiana poteva parlare (mirabilmente in Tommaso d'Aquino) di una legge naturale che è nello stesso tempo posta da Dio e indagabile dall'uomo servendosi della propria ragione, anche in assenza della rivelazione (che interviene come aiuto a quanto la ragione umana limitata potrebbe scoprire con i rischi di errore che la caratterizzano).

Con questo potente incremento ogni opposizione tra fede e ragione veniva eliminata in linea di principio. „,s Parafraendo le scultoree parole del Pontefice, siamo autorizzati ad affermare che "ciò che è contro ragione è contro Dio". Come già detto, non tutta la teologia cristiana ha abbracciato questa prospettiva, ma indubbiamente lo ha fatto il filone più influente e significativo di tale tradizione che, in particolare, ha caratterizzato la teologia cattolica. Questa non è mai caduta nell'eccesso del puro razionalismo, in quanto ha sempre riconosciuto che la ragione umana è limitata, e che quindi esistono verità che sono ad essa superiori (in quanto riguardano certi aspetti della realtà che sono soprannaturali), ma esse non possono mai essere contrarie alla ragione.

Valga per tutti l'esempio del modo con cui viene inteso il mistero: quando esso viene difeso, non ci si limita ad affermare che esso sorpassa la ragione, ma si cerca in primo luogo di mostrare, come si usava dire un tempo, che esso "non ripugna" alla ragione, pur evidenziando poi quali sono gli aspetti che la ragione non riesce a chiarire e che, pertanto, si accolgono per semplice fede nella rivelazione. Questo, si badi, non è una rinuncia alla ragione ma, semmai, l'adozione di un profondo atteggiamento che già Pascal esprimeva dicendo che l'ultimo passo della ragione consiste nel

riconoscere che esistono infinite cose che la superano. In sostanza, si tratta dell'esercizio di una ragione aperta.

Come va intesa questa apertura? Diciamo francamente che essa deve essere bidirezionale, ossia implica una riflessione sulla fede che accetta di utilizzare tutti gli strumenti che la ragione umana viene via via sviluppando nel suo sforzo di guadagnare conoscenze, così come implica un esercizio della ragione che non escluda pregiudizialmente dal suo ambito le sfere del soprannaturale. Sarebbe un proposito di facile attuazione, ma così non è e la storia della nostra cultura lo dimostra. Quando l'ebraismo e il cristianesimo primitivo si cimentarono nell'impresa di usare nella comprensione della fede gli strumenti più avanzati della razionalità allora disponibili (ossia del pensiero filosofico ellenico) furono forti le resistenze e non facili le sintesi. In sostanza, si temeva che "tradurre" i contenuti della fede nel linguaggio e nelle categorie di una filosofia pagana rischiasse di travisare il loro senso autentico.

Pertanto, mentre siamo avvezzi a considerare la famosa traduzione in greco della Bibbia "dei Settanta" come un passo fondamentale per la teologia ebraica (e cristiana), non possiamo ignorare che in quella Alessandria in cui si era condotta a termine detta traduzione gli ebrei più ortodossi arrivarono più tardi a consacrare un giorno di lutto a ricordo del momento disgraziato in cui la Torah era stata messa in mano ai pagani. E in quel medesimo ambiente, accanto a Filone l'Ebreo, che dava forma filosofica alle dottrine fondamentali dell'ebraismo attingendo al pensiero greco ellenistico, Clemente e Origene (discepolo di quell'Ammonio Sacca che si considera come l'iniziatore del neoplatonismo e che ebbe come altro famoso allievo Plotino) compivano opera analoga nei confronti della fede cristiana.

Tutto ciò non senza aporie e difficoltà, ma iniziando un percorso irreversibile che ben presto avrebbe prodotto i suoi frutti nella patristica greca, cui si devono le fondamentali interpretazioni filosofiche che consentirono una presentazione razionalmente intelligibile degli stessi misteri fondamentali del cristianesimo. Qualcosa di analogo avvenne quando tale sforzo si produsse nel mondo di lingua latina: è vero che a San Gerolamo dobbiamo l'opera immane della traduzione in latino della Sacra Scrittura, ma è anche noto che egli stesso non fu esente da dubbi e titubanze se, come si narra, si svegliava talora la notte udendo una voce che gli rimproverava: "Tu sei ciceroniano e non cristiano".

Ma non si è trattato di un fenomeno circoscritto ai secoli delle origini e basti un solo esempio per confermarlo. Noi siamo talmente avvezzi alla sistemazione della teologia cristiana basata essenzialmente sulla sintesi tomista di cristianesimo e aristotelismo, da essere indotti a pensare che Alberto Magno e Tommaso non fecero altro, dopo la riscoperta di Aristotele in Occidente avvenuta nel secolo XIII, che travasare i contenuti della fede nelle categorie filosofiche di Aristotele, che sembravano fatte apposta per consentire tale traduzione. In realtà la tradizione teologica cristiana precedente si era ispirata in senso lato al platonismo e Platone appare di fatto più naturaliter cristiano di Aristotele, avendo esplicitamente affermato la trascendenza, avendo cercato di dimostrare l'immortalità dell'anima, avendo difeso una escatologia in cui la vita dell'anima dopo la morte dipende dal valore morale dell'esistenza terrena e dal suo essere correttamente orientata in senso antiedonistico e di prevalenza della dimensione spirituale su quella materiale.

La filosofia di Aristotele, invece, appariva più "naturalistica", più parca di aperture verso la trascendenza, meno aperta alla presenza del soprannaturale nel mondo e, per di più, era la filosofia che, in quel tempo, aveva i suoi cultori più accreditati in quella cultura araba che era anche il nemico storico della cristianità. Nonostante tutto ciò, Tommaso avvertì che quella era la nuova forma di razionalità, lo strumento più maturo che la ragione aveva sviluppato per comprendere la realtà, e si accinse consapevolmente ad utilizzarla per la riflessione sulla fede e i contenuti della rivelazione, dando un contributo essenziale a quella razionalità teologica "aperta" alla ragione

naturale che lo portava senza esitazioni ad affermare, proprio perché profondamente credente, l'impossibilità di un contrasto tra fede e ragione poiché tanto l'una quanto l'altra si radicano in Dio che è ragione e verità, cosicché gli apparenti contrasti non possono che risultare frutto di insufficiente analisi razionale la quale, appunto, perviene a togliere le apparenti contraddizioni e, quando sia il caso, a individuare i confini oltre i quali la sola ragione non ci dà risposte e lascia alla fede il compito di darci le verità cui la ragione non perviene da sola. Ma ciò è possibile perché a sua volta la ragione rimane aperta come ragione, ossia in quanto non ricusa di cimentarsi, fin dove le sia possibile, con la totalità dei problemi che all'uomo si pongono per ricomprendere il mondo, per comprendere se stesso, per dare un senso alla propria esistenza.

Un simile incontro tra fede e ragione è risultato via via più difficile nell'epoca moderna e ciò perché questa età ha incominciato a restringere i confini della razionalità, affascinata dalle conquiste assicuratele da un nuovo stile, da una nuova forma della razionalità stessa, rappresentata dalla scienza naturale moderna. In tal modo, il rapporto tra fede e ragione si è configurato come rapporto tra fede e scienza, e si è subito rivelato non semplice. Infatti quello che giustamente si considera come l'atto di nascita esplicito della scienza moderna, ossia l'opera di Galileo, costituisce anche il primo episodio di conflitto fra scienza e fede, rappresentato dalla condanna del medesimo Galileo da parte della Chiesa cattolica.

L'aspetto paradossale di quella vicenda è che Galileo era un credente e sempre volle restare tale, e che anzi - difendendo la teoria copernicana e incitando la Chiesa ad accettarla - avanzava una proposta conforme a quanto la stessa tradizione cattolica aveva fatto e Tommaso d'Aquino, in modo molto chiaro, aveva esplicitato: se la ragione umana scopre una verità, questa non può essere in contrasto con la verità di fede e una conciliazione è certamente possibile mediante opportuni sforzi di interpretazione. In aggiunta, egli sottolineava (anche qui non senza riferimenti espliciti alla tradizione del pensiero cristiano) che i problemi riguardanti la reale costituzione del mondo fisico non erano di pertinenza della religione, la quale riguardava la sfera del soprannaturale e, più ampiamente, il problema della salvezza dell'uomo, cosicché nella stessa rivelazione biblica erano questi ultimi aspetti che dovevano esser tenuti saldi, mentre quelli di natura cosmologica non ne costituivano parte essenziale, ma solo contesti culturalmente impiegati per la comunicazione del messaggio rivelato in epoche storiche determinate.

Si tratta di punti di vista che hanno finito con l'essere accolti anche dalla teologia cattolica, ma che in quel momento non riuscirono ad affermarsi a causa di un malinteso conflitto di competenze. Spogliando la vicenda dai dettagli contingenti su cui si è scritto a sufficienza, si può ridurre il contrasto a due elementi fondamentali: (a) le autorità ecclesiastiche pretesero di mettere in dubbio la verità scientifica del copernicanesimo senza argomentare scientificamente in modo adeguato (e quindi invadendo il campo della scienza); (b) Galileo pretese di indicare alla Chiesa come intendere la religione e la rivelazione (invadendo il campo della teologia, per di più in un momento in cui la Chiesa stava contrastando le tesi luterane del "libero esame" della Scrittura da parte di ogni credente).

Per di più, non era agevole uscire dalla difficoltà utilizzando la tradizionale teoria dei tre diversi modi di interpretazione dei sensi della Scrittura che anche Dante aveva richiamato (il senso letterale, il senso allegorico e il senso anagogico), poiché non era possibile attribuire un senso puramente allegorico a quelle affermazioni bibliche che parlano del moto del sole attorno alla terra. Queste non sembrano suscettibili altro che di un senso letterale e quindi (come osservava il cardinale Bellarmino), poiché la Scrittura è ispirata dallo Spirito Santo, è impensabile che questo sia ricorso a delle affermazioni false per comunicarci le verità di fede. Il conflitto era quindi ben difficile da evitare e la condanna di eresia seguiva inesorabilmente.

Dovevano passare alcuni secoli prima che, in seno alla teologia biblica, maturassero tesi come quella dei "generi letterari" che, in seno alla stessa Bibbia, distinguono i vari libri a seconda del loro impianto redazionale e quindi consentono di valutare i loro contenuti secondo criteri differenziati e permettono di sceverare il loro messaggio autenticamente religioso dal rivestimento contingente e anche caduco che li caratterizza.

Una tale situazione la via per evitare i conflitti fra scienza e fede apparve quella della separazione, la cui espressione più decisiva si incontra nella famosa dottrina cartesiana delle "due sostanze", la materia (*res extensa*) e lo spirito (*res cogitans*), cui corrisponde una separazione delle competenze conoscitive: della materia si occupano le scienze naturali con competenza esclusiva, mentre delle realtà spirituali si occupano la metafisica e la teologia (senza interferenze da parte delle scienze).

In entrambi i casi non si rinunciava all'uso della ragione, ma la razionalità scientifica, ormai ben delineata nell'uso del metodo sperimentale e dello strumento matematico, era intrinsecamente materialista e chiusa rispetto al soprasensibile e alla trascendenza, mentre la razionalità filosofica continuava ad utilizzare gli strumenti tradizionali e ad elaborare dottrine metafisiche e teologiche ignorando il mondo materiale e, soprattutto le relative scienze. Indubbiamente non pochi scienziati si sono personalmente mantenuti aperti alle due forme di razionalità e hanno addirittura cercato di collegarle fra loro (dallo stesso Galileo, a Newton, a Boyle, a Leibniz e a tanti scienziati credenti, la cui schiera non si è mai interrotta), così come non pochi ecclesiastici hanno contribuito al progresso delle scienze.

E non c'è da stupirsi: mentre la tardiva filosofia positivista ha considerato la scienza come l'unica forma di conoscenza, conseguibile quando, in un dato campo di indagine, si superano e debellano le prospettive teologiche e metafisiche (pretendendo in tal modo di offrire una lettura anche storicamente giustificata del corso delle scienze), studi storicamente assai più fondati hanno posto in chiaro che, se la stessa scienza moderna è nata in Occidente e non altrove, ciò è dovuto anche al fatto che nella cultura occidentale è stata dominante la concezione cristiana di un Dio che è anche ragione e ha creato un mondo retto da un ordine razionale, alla cui scoperta l'uomo può dedicarsi utilizzando la propria ragione.

Sta di fatto, comunque, che nella modernità tali due forme di razionalità appaiono come separate e che la razionalità scientifica ha permesso di raccogliere rapidamente, nei campi cui veniva applicata, una impressionante messe di conoscenze nuove, almeno apparentemente inattaccabili e quindi tali da godere della caratteristica dell'universalità e necessità, a differenza del carattere controverso delle varie dottrine filosofiche. Fu questo successo storico che indusse Kant ad elaborare una teoria generale della conoscenza in cui si rispecchiano le caratteristiche conoscitive delle scienze fisico-matematiche. Egli non considera arbitrarie le tradizionali affermazioni metafisiche riguardanti Dio, l'anima umana, la libertà, la moralità, ma le riduce a certezze morali, fondate su una fede. Esse vengono senza dubbio elaborate "razionalmente", ma all'interno di una ragion pratica che non conduce ad un vero e proprio sapere.

Noi viviamo oggi, sostanzialmente, all'interno di un clima culturale di questo tipo. I progressi sempre più rapidi e vistosi delle scienze e delle loro applicazioni tecnologiche (che hanno condotto anche ad un'amplessissima dilatazione del catalogo delle scienze al di là di quelle fisico-matematiche) hanno facilitato la convinzione che solo le scienze offrono autentico sapere (anche se con minori pretese di certezza di quanto si pensasse un tempo), e questa è la concezione scienziata largamente diffusa. Coloro che rivendicano il valore delle dimensioni spirituali, soprannaturali, religiose dell'esistenza sono sempre più indotti a farlo in nome di una fede (non necessariamente religiosa), cosicché essi finiscono col presentare un ibrido miscuglio di scientismo integrato da un fideismo, in quanto ritengono che nella sfera di questa fede il tentativo di conoscere razionalmente sia più

dannoso che utile. Ma è chiaro che, in questo modo, quella delimitazione della razionalità che per ragioni metodologiche si realizza nelle scienze (e che diventa chiusura quando si trapassa nello scientismo), trova il suo corrispettivo in quella chiusura della razionalità che deriva dal fatto di aver scambiato l'accettazione del sovrarazionale, che caratterizza l'adesione a certi particolari contenuti della fede, con una rinuncia alla comprensione razionale nell'ambito del non sensibile.

Cosa ben strana, se ben ci si pensa, in quanto equivale a rinunciare a quello che per l'uomo è lo strumento più specifico e potente di conoscenza (ossia la ragione) proprio a proposito dei problemi che per l'uomo sono esistenzialmente più urgenti, come quello del senso della propria esistenza, del corretto orientamento della propria vita, del suo modo autentico di rapportarsi con il mondo e gli altri uomini.

Ciò di cui necessita la civiltà contemporanea, talmente imbevuta e condizionata dai progressi della scienza e della tecnologia, è il recupero di una razionalità unitaria e aperta, la quale, in particolare, ci consenta di uscire da quelle contrapposizioni irrazionalistiche di segno opposto rappresentate, rispettivamente, dal trionfalismo scienziato, che vede in scienza e tecnica soltanto fattori di progresso e felicità, e il crescente atteggiamento di anti-scienza e anti-tecnologia, il quale nasce dai timori di un sviluppo irresponsabile di queste realtà, che potrebbe travolgere i valori fondamentali della nostra civiltà e addirittura porre a rischio la sopravvivenza del genere umano. Per attuare questo recupero è necessario ridare legittimità alla ricerca razionale nel campo del soprasensibile, ossia in quella sfera della realtà che non coincide con quanto è materiale e può essere direttamente colto con i sensi.

Per fare ciò è indispensabile non accettare il pregiudizio materialista oggi imperante, mostrando per l'appunto che è un pregiudizio, ossia una fede pura e semplice non razionalmente argomentata. Per argomentarla razionalmente sarebbe indispensabile intraprendere un'indagine metafisica, intesa puramente come indagine sull'intero della realtà, che non sa a priori se questo intero si ridurrà al mondo sensibile o se includerà qualcosa di più. In tale indagine razionale accetteremo di servirci dei due strumenti essenziali che anche la scienza utilizza, ossia l'attestazione dell'esperienza e l'uso della ragione, ma anche in questo caso senza imporre la limitazione metodologica di un empirismo radicale, che vieta di usare la ragione al di là di quanto è sperimentalmente controllabile (limitazione che, fra l'altro, svuoterebbe di contenuto conoscitivo le stesse scienze, come è stato mostrato dalle indagini epistemologiche degli ultimi decenni). Una ragione così aperta potrà anche consentire una discussione più serena e costruttiva circa tante scelte di valore che oggi si presentano sotto la veste di opposizioni inconciliabili e che cercano di imporsi nei modi più svariati, e ciò perché l'unica alternativa che gli uomini hanno saputo trovare al confronto delle ragioni è l'uso della violenza.

Indubbiamente, in questa concezione di un uso "a tutto campo" della ragione si presenta una caratteristica che va in direzione opposta rispetto alla mentalità scientifica attuale, dal momento che questa si caratterizza per una crescente accentuazione della specializzazione (che significa appunto autolimitazione). Che però questa tendenza debba essere accettata come utile orientamento pratico, ma non possa essere elevata a criterio base della conoscenza, appare anche da un semplice paradosso: se specializzazione significa conoscere "sempre di più" a proposito di "sempre di meno", è chiaro che, spingendo al limite questo programma, l'approdo ideale sarebbe un conoscere tutto a proposito di nulla. In realtà non solo ciò non accade, ma l'insopprimibile esigenza del "generale" riaffiora prepotentemente in un fenomeno diffusissimo, il riduzionismo.

Lo specialista di una disciplina è facilmente indotto a ritenere che quanto "sta fuori" da questa è, in ultima istanza, "riducibile" alle realtà e ai tipi di indagine della sua disciplina: ad esempio, che la chimica è riducibile alla fisica, o che la biologia è riducibile alla fisica tramite la sua previa

riduzione alla chimica e che, di questo passo, tutto ciò che realmente esiste è riducibile alla fisica (ma si badi che le riduzioni possono avvenire anche in altre direzioni, ad esempio quando si pretende che la psicologia spieghi tutti i fenomeni umani individuali, sociali, linguistici, letterari, e perfino neurologici e biologici; o quando tale capacità di spiegazione esaustiva viene attribuita alla sociologia o all'economia). Il riduzionismo, pur sempre in agguato, è stato probantemente refutato nel campo delle scienze, ma sopravvive in una forma residuale forse meno consapevole, ossia quando si pretende_ che il tutto dei problemi che la ragione umana può indagare si riduca a quelli che le scienze possono trattare: quindi lo scientismo è la forma più radicale di riduzionismo che, non potendo eliminare l'esigenza di problematizzare l'intero, ritiene di poterlo dominare entro un orizzonte che è pur sempre parziale, per quanto abbastanza ampio.

Il timore che molti manifestano è che permettere alla ragione di spaziare oltre certi confini finisca col condurre alla negazione della razionalità scientifica, all'incapacità di accettarne i metodi e i risultati. Ma non è certo così: una risposta che, personalmente, mi sono sempre dato e che ho dato anche ai colleghi intellettuali che mi rimproveravano di chiusura intellettuale per il fatto di avere una fede religiosa e di riconoscere la validità di un uso metempirico della ragione è questa: «Tutto quanto riuscite a comprendere voi lo comprendo anch'io, mentre io riesco anche a comprendere certe cose che per voi sono incomprensibili». In sostanza, quindi, una ragione aperta non è quella che ci obbliga a rinunciare alla razionalità scientifica, ma quella che ci permette di comprendere di più di quanto quest'ultima riesce a trattare, e in questo "di più" rientrano proprio le questioni più fondamentali che riguardano la nostra esistenza, e delle quali il "problema di Dio" è in certo modo il nodo centrale.

(in Nuova Secondaria, n. 5/2007)