

L'ateismo e la scienza

Evandro Agazzi



Presidente de la Academia Internacional de Filosofía de la Ciencia

Profesor emérito de las Universidades de Genova y Fribourg
Profesor de la U. Panamericana (México)

Alcuni punti di forza dell'ateismo contemporaneo

Le considerazioni che seguono prescindono dal problema dell'ateismo cosiddetto «pratico», ossia dal problema dell'indifferenza religiosa: sarebbe certo non privo di interesse cercar di vedere fino a che punto esso si alimenti, fra l'altro, anche di componenti più o meno direttamente connesse con la scienza, ma questa sarebbe ricerca di natura sostanzialmente sociologica e, in fondo, potrebbe al massimo chiarirci dei rapporti di fatto tra la scienza e il «fenomeno» dell'ateismo, mentre ci paiono più interessanti alcune questioni di principio. Il problema dei rapporti fra ateismo e scienza si rivela infatti di importanza fondamentale quando si voglia prestare attenzione all'ateismo «consapevole», ossia al rifiuto della dimensione religiosa che intende porsi come motivato, come sorretto da riflessione critica, come forte di alcune sue ragioni. Un ateismo del genere finisce sempre col rivelare tre aspetti fondamentali: il primo e più evidente è quello della «negazione» della trascendenza e di tutti quei parametri di giudizio, quei conferimenti di senso al mondo e alla vita, quelle scelte di fini e di valori che ad essa si allacciano; il secondo è un tentativo di mostrare tale negazione come un «superamento», vale a dire come qualcosa che è in grado di non sacrificare alcuni autentici valori umani tradizionalmente legati alla religione, i quali possono tuttavia essere salvaguardati anche senza di essa, sostituendole qualcosa di non banale nel momento stesso in cui la si vuol soppiantare; il terzo, infine, è una proposta di «spiegazione» del fatto religioso, ossia un tentativo di chiarire come mai esso

abbia potuto sorgere e illudere l'uomo per tanto tempo.

Nello sviluppo di tale atteggiamento «consapevole», l'ateismo contemporaneo attinge soprattutto, anche se non proprio esclusivamente, a tre fonti di argomentazione: il marxismo, la psicologia e la scienza.

Il *marxismo* tende ad offrire un quadro del *mondo dell'uomo* e della civiltà in cui Dio è assente e in cui il soprannaturale non è riconosciuto fra i moventi della storia. Esso si propone come *sostituto* della religione, sia per quanto concerne l'interpretazione della vicenda umana (che viene letta e decifrata in chiave economica), sia per quanto concerne la capacità di additare all'uomo dei fini: esso infatti possiede anche una sua escatologia terrena, indica un fine verso cui cammina la storia, fornisce all'uomo un obiettivo da raggiungere, ossia la costruzione di un certo tipo di società. D'altra parte, esso fornisce anche una sua *spiegazione* eliminativa del fatto religioso, presentandolo, ad esempio, come proiezione di pure aspirazioni umane assolute, secondo il modello di Feuerbach, oppure indicandone il nascere e il sopravvivere come prodotto di una certa struttura sociale e come strumento di oppressione nelle mani delle classi privilegiate.

La *psicologia*, in quanto scienza sperimentale, è di per sé agnostica, «neutra» in fatto di religione. Tuttavia essa costituisce, nel pensiero di molti, un valido supporto dell'ateismo, nella misura in cui può servire a *spiegare* in termini di puri meccanismi psicologici, e specialmente col ricorso alla psicologia dell'inconscio, le varie componenti del sentimento religioso. È chiaro che quando la

disposizione personale verso il divino è ridotta ad una varia dinamica di «complessi», di «frustrazioni», di «sублиmazioni» e cose simili, tutto viene risolto in qualcosa che ha radici e termine nel soggetto e che, venendo chiarito come frutto di puri meccanismi naturali, dovrebbe «guarire» l'individuo dalle sue illusioni religiose. Anche questa vorrebbe essere una spiegazione eliminativa, capace di recidere la religione a livello del *singolo uomo*, e anch'essa si accompagna con un tentativo di *sostituzione* della religione (in quelle che sono le sue capacità di influire positivamente sulla vita dell'uomo) con le varie pratiche psicoanalitiche.

Quanto alla *scienza*, essa è stata da lungo tempo utilizzata dall'ateismo quale strumento di «confutazione» della religione e in genere della visione teistica del mondo e dell'uomo. Specialmente il vecchio positivismo si è distinto in questo sfruttamento in chiave ateistica della scienza, sia che contrapponesse le teorie evoluzioniste alla prospettiva creazionista, sia che proponesse una «psicologia senz'anima» quale adeguata e sufficiente dottrina circa le facoltà «superiori» dell'uomo, sia che pretendesse trovare in spiegazioni scientifiche gli strumenti per mostrare la riducibilità a puri elementi umani e naturali della figura di Cristo e delle sue opere e così via. Oggi questi rozzi atteggiamenti, se non proprio del tutto abbandonati, non sono certamente più quelli che caratterizzano la strumentalizzazione ateistica della scienza: la scienza può oggi venir utilizzata dall'ateismo per una ragione più sottile, ossia perché appare capace di proporre una visione del *mondo naturale* da cui Dio è assente. E, si badi, non già assente perché ne sia stato, per così dire, cacciato, ma perché appare come una «ipotesi non necessaria» nella spiegazione scientifica dell'universo. Per dar ragione del moto degli astri o della struttura dell'atomo non v'è bisogno di chiamare in causa Dio, ma basta porre delle ipotesi molto generali di natura esclusivamente fisica. È vero che, anche dopo aver fatto ciò, rimane in tutta la sua legittimità la domanda circa l'origine dell'universo, degli astri e degli atomi, con le loro leggi e le loro strutture, ma questa non è più una domanda

scientifico, perché anche la risposta: «tutto ciò è stato fatto da Dio» non recherebbe il più piccolo contributo alla comprensione scientifica del cosmo, non farebbe scoprire né una nuova legge, né una nuova particella.

Ora, non è difficile osservare che, se si può fare a meno di Dio (o, più esattamente, del concetto di Dio) per la spiegazione scientifica del cosmo, ciò non significa che lo si sia eliminato dall'orizzonte complessivo della problematica umana, ma è anche vero che non a tutti è facile compiere queste distinzioni e che, a molti, questa compiuta dalla scienza appare come una vera e propria *eliminazione* di Dio dal mondo. La scienza, inoltre, viene proposta come *sostituto* della religione nell'aiutare l'uomo a risolvere i suoi problemi: se la fame può essere combattuta nel mondo, se le malattie e la miseria possono venir gradatamente debellate, se l'istruzione può diffondersi, se l'uomo può venir messo in grado di condurre un'esistenza più dignitosa, più afrancata dal bisogno e più disponibile verso le stesse attività più elevate, ciò si deve al progresso della scienza e della tecnica che da essa dipende. La religione si è alimentata per lunghi secoli proprio *dell'impotenza* dell'uomo ad affrontare questi giganteschi problemi, di fronte ai quali egli altro non sentiva di poter fare che ricorrere ad un'immaginata potenza soprannaturale, ma oggi la scienza offre all'uomo quella che è la vera strada per risolvere i suoi problemi e già gli ha fatto percorrere, di essa, un primo tratto promettente.

A tutto questo si può anche aggiungere l'appoggio che la scienza pare fornire ad una *concezione materialistica* dello stesso uomo: anche se l'acrimonia di un tempo nello sfruttare le teorie evoluzioniste per negare la specificità spirituale dell'uomo non è più tanto frequente, si assiste tuttavia proprio in questi ultimi tempi ad un certo ritorno di un'antropologia materialistica, che vorrebbe poggiare su certe correnti neoevoluzioniste risvegliatesi dopo che le mirabili scoperte della biologia molecolare hanno gettato nuova luce sui cosiddetti «segreti della vita» e sul «codice genetico». Inoltre la cibernetica è venuta, da un altro versante, a proporre «si-

mulazioni» o «imitazioni» mediante calcolatori elettronici di alcune attività che nell'uomo accompagnano il pensiero, inducendo in molti la persuasione (ingiustificata, ma facile a formarsi) che l'aver potuto escogitare alcuni modelli puramente fisici del funzionamento di un certo numero di attività mentali significa la riducibilità del pensiero umano a pure e semplici funzioni materiali.

Il peso prevalente della scienza

Anche dalle osservazioni sommarie fin qui condotte emerge come, in questa sorta di triplice alleanza a favore dell'ateismo, il peso relativamente maggiore spetti alla scienza, dal momento che essa è l'unica ad offrire il suo appoggio, almeno apparentemente, in forza dell'evidenza dei fatti. Il marxismo, infatti, non gode di questo privilegio: il suo apporto alla tesi atea è di carattere ideologico, e perciò stesso altamente opinabile, controverso e capace di influire solo su chi, appunto, abbia abbracciato almeno i fondamenti dell'ideologia stessa (il che, ovviamente, non significa banalizzare la forza del suo contributo al consolidarsi dell'atteggiamento ateo, proprio perché si tratta di un'ideologia molto diffusa). Neppure la psicologia parla con l'evidenza dei fatti perché, come già abbiamo osservato, non è *in quanto scienza* che essa offre appoggi al punto di vista ateo o irreligioso, ma piuttosto per il fatto di annoverare nel suo seno alcune *teorie* (e in modo particolare la psicoanalisi) che si prestano ad una simile utilizzazione. Ma il fatto, appunto, che si tratti solo di teorie, e per di più né pacificamente accettate nel loro complesso, né tanto meno in certe loro utilizzazioni e conseguenze, toglie loro quel carattere di «obiettività» neutrale, che spetta invece alla scienza come tale. A conti fatti, non ci si stupisce, quindi, che questo peso intrinsecamente maggiore, che spetta alla scienza fra i punti di appoggio dell'ateismo, abbia provocato in non poche

persone una diffidenza e una vera avversione nei confronti della scienza e della tecnica, le quali vengono abbastanza spesso accusate di promuovere la dissacrazione del nostro tempo. È anche interessante osservare come questo tipo di accusa tenda a farsi molto generale, ossia a provenire non solo da chi vede in pericolo i valori autenticamente religiosi, ma anche da coloro che, pur non mostrando di aver particolarmente a cuore questi valori o addirittura ignorandoli, imputano tuttavia alla scienza e alla tecnica un certo *deficit* di

umanità, un certo calo di valori semplicemente umani, che la nostra epoca sta attraversando. Sono proprio dei nostri giorni le varie «contestazioni», più o meno marcusiane, che attribuiscono fra l'altro alla scienza e alla tec-

nica la responsabilità dell'«alienazione» dell'uomo del nostro tempo e la sua perdita di autenticità.

L'inattaccabilità del valore autentico

E proprio dall'ultima osservazione fatta che ci sembra opportuno prendere le mosse per affrontare la discussione del problema che ci interessa. Essa infatti rileva un atteggiamento psicologico di timore, e quasi un istinto di difesa, che non si conciliano con la vera natura dei termini in gioco. Ci sembra infatti che sia necessario assumere una posizione preliminare: un autentico valore *non può* essere rimpiazzato, non può venir eliminato e sostituito con qualche cosa che ne sia la negazione e che nello stesso tempo rinserti anche quella carica di positività di cui esso è portatore. Se esso, un giorno o l'altro, venisse veramente rimpiazzato, rivelerebbe con ciò stesso di non essere un autentico valore.

Questa è una ammissione da fare con tutta franchezza. Pertanto, chi «teme» per la sopravvivenza dello spirito religioso e del senso di Dio, in quello stesso momento confessa la sua scarsa fede in essi come autentici valori, ossia rivela un'adesione ad essi di natura es-

Alcune correnti di pensiero propongono una concezione materialistica dell'uomo basata sulle teorie evoluzioniste

senzialmente estrinseca e contingente. Con altrettanta consequenzialità bisogna esser pronti ad ammettere che, se veramente la scienza potesse domani rimpiazzare la religione, non già nel senso estremista e rozzo di una sua «confutazione» (come pochi, tutto sommato, pensano), ma anche semplicemente mostrandone la «superfluità», allora dovremmo accettare con serenità la morte della religione ed essere anzi grati alla scienza per averci liberato da un assoluto che non era tale e quindi di averci guarito da un'illusione (fosse pure una cara illusione).

Con questo, naturalmente, non vogliamo irridere alle preoccupazioni per l'ottendersi del senso del sacro nel nostro tempo e non vogliamo neppure negare che la capacità di percepire i valori possa appannarsi, senza che ciò tolga autenticità ai valori stessi; tutto questo fa parte di quelle considerazioni sull'indifferentismo «pratico», delle quali abbiamo già detto di non voler occupare. Quello che ci importa osservare è altra cosa: la presenza di un *positivo* (ad esempio la scienza) non può essere causa del tramontare di un altro *positivo*, se quest'ultimo è veramente tale. Se un simile tramonto, o piuttosto una tendenza verso di esso, si produce, i casi sono due: o si tratta di una pura concomitanza, nel senso che l'aumento di sensibilità verso il nuovo valore si trova a coincidere con una fase di scarsa sensibilità per quello che già era presente; oppure il nuovo valore fa emergere l'arbitrarietà o l'inessenzialità di *certe forme* di affermazione del valore precedente; ciò può momentaneamente segnare una certa crisi di quest'ultimo, ma in realtà non lo «toglie»: solo lo ridimensiona e, nella misura in cui aiuta a farne riscoprire i lineamenti veramente autentici, lo rinvigorisce.

Qualcosa di questo genere ci pare si debba riconoscere nei rapporti tra scienza e valore religioso nel nostro tempo. Se si sa guardare alla sostanza delle cose, infatti, non sembra difficile scoprire che quanto la scienza pare oggi aver «tolto» alla religione costituisce piuttosto una purificazione, una autenticazione della religione stessa, un aiuto a penetrare meglio ciò che essa è, proprio nella misura in cui se ne staccano alcune secolari

incrostazioni che ne velano il volto più vero. Cercheremo di chiarire la cosa con un paio di esempi. Si consideri l'apparente cacciata di Dio dal mondo della natura ad opera della scienza: essa è, in realtà, una correzione di una *impostazione naturalistica* della religione che, trascinandosi più o meno avvertita da secoli, aveva finito col mostrarsi troppo unilaterale e col divenire una componente non sempre feconda dell'indagine razionale su Dio e dello stesso comune sentimento religioso, offuscando altri aspetti più autentici della dimensione religiosa. La religione, infatti, *nasce* prevalentemente naturalistica e tale rimane, ancor oggi, presso le comunità umane più primitive; il suo progresso tuttavia sta proprio nel graduale distaccarsi da tale immagine primitiva, nella quale il divino è confuso con le forze della natura; tutto ciò che aiuta a superare tale confusione contribuisce pertanto ad un progresso del senso del divino verso una maggiore autenticità. La scienza quindi, proprio perché chiarisce le caratteristiche e la portata delle forze e delle leggi naturali, aiuta a comprendere che il divino è qualcosa di diverso da esse e provoca l'esigenza di un affinamento del sentimento religioso che ricerchi più a fondo qual è il vero volto del divino. Se l'abbandono della stregoneria e della magia sono le conseguenze più immediate ed appariscenti di un fatto del genere, non è detto che questo processo di autenticazione debba arrestarsi a tali acquisizioni elementari: ancor oggi il comune sentimento religioso è notevolmente pervaso da una componente naturalistica, sente essenzialmente Dio come il creatore e il padrone dell'universo, che governa «tutte le cose» (e fra queste «cose» rientra anche l'uomo), avvertendolo invece molto meno come qualcosa che tocca davvero l'interno dell'uomo. Anche l'indagine razionale su Dio è avvezza da una secolare tradizione a ritrovarlo specialmente come «causa prima», «ordinatore del cosmo», «fine ultimo», «motore immobile», ossia sotto figure concettuali che, pur potendo essere affinate in senso puramente metafisico, rivelano ciò nondimeno la loro origine cosmologica e recano pur sempre l'impronta di risposte a domande che

vertono sulla natura e che toccano l'uomo piuttosto da lontano.

Questa impostazione naturalistica permea anche la riflessione teologica sulla morale, la quale indica ancora come criterio oggettivo di comportamento per l'uomo il rispetto della natura, quasi che Dio avesse scritto la legge morale nella natura piuttosto che nel cuore dell'uomo, così che questo debba rintracciarla guardando fuori di sé piuttosto che interrogando la sua coscienza. Storicamente, un fatto del genere si originò come tentativo di fondare l'oggettività della norma morale, sottraendola alla valutazione soggettiva del semplice giudizio secondo coscienza, nella tacita persuasione che l'analisi della «natura» fosse più facile e incontrovertibile che non l'analisi della coscienza dell'uomo. La scienza, però, ha proprio dissolto questa tacita persuasione, chiarendo come la nostra conoscenza della natura sia sempre prov-

visoria e imprecisa. In tal modo essa certamente aiuta l'uomo a riscoprire che dentro di sé egli trova la vera scaturigine della legge morale, perché chiarisce l'inefficacia della persuasione (già di per sé abbastanza tortuosa) secondo cui Dio, quasi fosse incapace di farsi ascoltare all'interno di una coscienza rettamente disposta ad intenderlo, ha dovuto ricorrere all'espedito di scrivere le sue leggi nel libro della natura, per garantire loro l'oggettività indubitabile.

Altro esempio: lo sviluppo della scienza e delle tecniche, come mezzi per dominare la natura e risolvere certi problemi materiali dell'uomo, ha indubbiamente diluito assai la componente *taumaturgica* del sentimento religioso e, indirettamente, ha anche indebolito il sentimento religioso là dove esso si alimentava in modo essenziale a questa componente. È chiaro, infatti, che il ricorso alla penicillina è un rimedio più razionale, per curare un'infezione, che non una novena a S. Antonio; quindi, l'aumento di mezzi tipo la penicillina a disposizione dell'uomo rende sempre meno frequenti i suoi ricorsi al divino, perché questo compia il miracolo. Tuttavia,

anche in questo caso, non c'è troppo da ramaricarsi: l'aspetto taumaturgico è semplicemente un fatto «concomitante» al manifestarsi del divino, ma non ne costituisce la nota essenziale. Anche se il miracolo è indubbiamente, quando c'è, *una* prova del manifestarsi del soprannaturale, esso non ne è mai *la* prova essenziale. Indubbiamente, non si può considerare casuale il fatto che lo stesso Cristo, il quale compì tanti miracoli ed anche esplicitamente li presentò come testimonianza della sua divinità, si sia sistematicamente rifiutato di compierli quando gli erano *richiesti* come «segno», come «prova» decisiva della sua divinità, a cominciare dal rifiuto opposto al demonio nel deserto, per continuare con quello opposto ai farisei che chiedevano un «segno», e ai quali non sarebbe stato dato altro che il «segno di Giona», per terminare infine al rifiuto più drammatico, e

umanamente quasi incomprendibile, a compiere il miracolo che avrebbe potuto costituire una sorta di pietra di paragone decisiva per l'accettazione o il rifiuto globale di tutta la

sua missione, ossia la risposta alla sfida: «se sei il figlio di Dio, scendi dalla croce». Il miracolo, cioè, appare offerto da Cristo a chi è già entro la prospettiva del divino, a chi già ha incontrato con la fede la sua natura soprannaturale: esso fa quindi parte della «manifestazione» di questa natura, ma non è dato come il discriminante di essa. È difficile pertanto non scorgere in questi dinieghi del Cristo il desiderio di non lasciar ridurre il senso della divinità al puro aspetto taumaturgico, che avrebbe appunto ricondotto il divino ad una prospettiva naturalistica, offuscando il senso più profondo del rapporto di Dio con l'uomo e il significato della stessa missione del Figlio di Dio, che non era certo venuto in terra per stupire gli uomini e neppure per beneficiarli con miracoli, ma per consentire loro il riacquisto dello stato e del senso di un rapporto filiale con Dio. Senza dilungarci oltre, possiamo quindi dire che, in sostanza, l'attenuarsi della componente naturalistica e di

*La scienza chiarisce
le caratteristiche e la portata
delle forze e delle leggi
della natura*

quella taumaturgica del senso religioso, indubbiamente favorito dalla scienza, più che un appannamento di esso denuncia l'esorbitanza che avevano raggiunto certi suoi aspetti parziali e ne prepara quindi una più autentica maturazione: ci spinge e ci aiuta a cercare un modo più significativo di collocarci nei confronti del divino, denuncia l'esigenza e aiuta la formazione di una più interiore e personale forma di religiosità. Ciò conferma appunto come, di fatto, un positivo quale la scienza non si oppone ad un altro positivo, come la religione, ma contribuisce, anzi, a meglio comprenderlo e valorizzarlo.

La natura specifica del sapere scientifico

Vogliamo ora passare dalla questione di fatto alla questione di principio, ossia procedere a considerare perché la scienza *non può* sostituire la dimensione religiosa. Naturalmente, sarebbe metodologicamente scorretto utilizzare a tal fine il ragionamento presentato in precedenza: se la religione è un valore, esso in quanto tale non può essere rimpiazzato. Nella discussione che stiamo facendo, infatti, non si può assumere *come ipotesi* che la religione sia un valore, ma bisogna piuttosto farlo emergere dalla considerazione della impossibilità di sostituirla, ed è appunto qualcosa del genere che vogliamo ora fare, limitatamente a ciò che chiama in causa la scienza. Possiamo anticipare la sostanza di quanto segue dicendo che la reciproca insostituibilità di scienza e religione risulta come conseguenza del fatto che esse si muovono su piani essenzialmente diversi, per quanto concerne il tipo di problematizzazione e di ricerca e le finalità pragmatiche che caratterizzano l'una e l'altra. Il secondo aspetto, ossia quello concernente le diverse finalità, era già chiaro da molto tempo, nel senso che gli obiettivi della scienza (conoscenza del mondo naturale e possibilità di dominarlo in base a tale conoscenza) sono sempre apparsi diversi da quelli della religione (dare un senso alla vita dell'uomo in funzione di una dimensione trascendente). È invece solo in epoca relativamente recente che le indagini filosofiche sulla scienza hanno chiarito adeguatamente

come il «tipo» di sapere che la caratterizza abbia connotati profondamente diversi da quelli che sarebbero necessari ad un sapere che potesse proporsi come alternativa alla problematizzazione religiosa del mondo e della vita. La moderna epistemologia ha infatti chiarito come il sapere scientifico sia intrinsecamente non assoluto (cioè non incontrovertibile) e non autofondante. Un'analisi dettagliata di questo fatto non è possibile in questa sede, ma se ne possono tracciare in breve le linee salienti.

Le scienze possono suddividersi in due grandi settori: quello delle scienze di tipo «formale» (nel quale rientrano sostanzialmente i vari rami delle matematiche) e quello delle scienze di tipo «sperimentale» (nel quale rientrano in genere tutte le scienze della natura e anche quelle che considerano i prodotti dell'attività umana e l'uomo stesso nelle sue dimensioni naturali).

Circa le scienze formali, si è giunti ormai a riconoscere come esse abbiano tutte la natura intrinseca di sistemi «ipotetico-deduttivi»; esse sono, cioè, solo dei complessi organizzati di enunciati linguistici, che a stretto rigore non possono venir detti né veri, né falsi. Infatti non si presume che essi descrivano le proprietà di qualche ben precisato settore della realtà, ma che possano eventualmente ricevere delle *interpretazioni* capaci di renderli volta a volta veri o falsi a proposito di questo o quest'altro sistema di oggetti. La caratteristica veramente peculiare di tali costrutti formali è quella di essere organizzati in modo che tutte le proposizioni di un certo sistema risultino dipendere logicamente (ossia essere deducibili mediante la logica) da un numero ristretto di assiomi iniziali, cosicché l'intima coerenza logica è il solo requisito decisivo che ad essi viene richiesto.

In tal modo, il carattere *non assoluto* della conoscenza matematica risulta legato al fatto che ogni proposizione matematica non ha mai una ragione in se stessa, ma la sua affermazione *dipende* dal fatto che si siano assunti certi assiomi piuttosto che certi altri mentre, d'altro canto, non esiste nessuna ragione che obblighi a scegliere certi assiomi (un tempo, invece, si pensava che la loro scelta fosse im-

posta dalla loro evidenza; per ragioni che qui non possiamo discutere, si è stati però costretti a lasciar cadere questa convinzione). Anche se non assoluto, un sistema assiomatico può però risultare *fondato*, quando sia possibile dimostrare che esso non è contraddittorio, ossia che in esso non sono ottenibili delle contraddizioni, quando si deducano le conseguenze logiche dai suoi assiomi. Ma come accertare se un sistema non è contraddittorio? Le ricerche della moderna logica matematica hanno chiarito che nessun sistema formale è in grado di formulare i mezzi sufficienti a provare la sua non contraddittorietà: questa può essere stabilita (quando lo può) solo ricorrendo a considerazioni «esterne» al sistema. In altri termini, ciò equivale a dire che ogni sistema formale non è in grado di assicurare la propria fondatezza. Quanto alle scienze sperimentali, esse si propongono di offrire descrizioni *vere* dei fenomeni che studiano, ma la ricerca epistemologica ha chiarito che, in realtà, esse possono al massimo pervenire a costruire delle *teorie* circa tali fenomeni, le quali, pur potendo ricevere un elevato grado di plausibilità quando vengono confermate dall'esperienza, permangono ciò nonostante sempre «provvisorie» in linea di principio. Infatti, non solo può sempre accadere che l'esperienza offra ad un certo punto fatti nuovi che le teorie esistenti non riescono a spiegare (e allora esse devono cedere il posto a nuove teorie più adeguate); ma vale anche in linea del tutto generale che una teoria riceve conferme solo in base alla verità di certe *conseguenze* che da essa si ricavano, e la logica insegna che la verità delle conseguenze è condizione necessaria, ma non sufficiente, per stabilire la verità delle premesse da cui esse sono ricavate. Pertanto, anche una teoria che non abbia ricevuto smentite dall'esperienza non è mai, per questo solo fatto, sicuramente vera. Anche le scienze sperimentali sono quindi caratterizzate da una *non assolutezza* delle loro affermazioni. D'altra parte, anch'esse non sono mai autofondate: infatti, esse utilizzano un gran numero di principi logici, di strumenti deduttivi, di canoni metodologici, che vengono assunti per buoni, ma la cui giustifica-

zione non ha luogo in seno alla scienza che li adopera.

In conclusione, non avendo un valore assoluto e non possedendo tutte le ragioni della propria fondatezza, la proposizione scientifica è per essenza «confutabile» e il sapere scientifico si presenta perciò come un sapere estremamente *rigoroso* (dal momento che l'ammissione delle sue proposizioni avviene sulla base di criteri deduttivi, induttivi, metodologici, accurati ed espliciti), ma tuttavia *non indiscutibilmente certo*. È il caso di osservare come questi risultati, cui è pervenuta la moderna ricerca filosofica sulla scienza, significhino un capovolgimento totale del convincimento corrente, abbracciato dal cosiddetto «senso comune», secondo il quale dire che qualcosa è «scientificamente provato» equivale a dire che esso è stabilito con assoluta certezza e al di sopra di ogni dubbio. Pertanto, la convinzione tanto diffusa, secondo la quale esistono due tipi di problemi: quelli sui quali la certezza è possibile (e che sono dominati dalla scienza) e quelli sui quali invece uno la pensa un po' come vuole (e sono quelli attinenti alle questioni di fondo circa i valori supremi e il senso della vita) si rivela proprio come la convinzione più antiscientifica che oggi si possa sostenere.

L'esigenza della certezza

La ricerca scientifica non consegna all'uomo alcuna certezza assoluta; tuttavia essa non toglie all'uomo (e allo stesso scienziato) *l'aspirazione* ad una certezza assoluta, o per lo meno ad «alcune» certezze fondamentali.

Per capire bene la questione vale la pena di sottolineare una differenza nei *tipi di problemi* cui l'uomo è interessato. Esistono, infatti, problemi circa i quali all'uomo non urge affatto una risposta incontrovertibile: fra questi rientrano, nonostante le apparenze, proprio tutti i problemi scientifici. È chiaro, infatti, che posso essere estremamente interessato a sapere se il teorema di Fermat, ad esempio, è vero o falso, oppure a sapere se il modello astratti del nucleo atomico è veramente soddisfacente; ma è anche chiaro che una certezza incontrovertibile su questi problemi non mi

è necessaria per dare significato alla vita, che da essa non «dipende» nulla di veramente essenziale per me, ma solo l'appagamento della mia sete di conoscenza.

Esistono invece problemi circa i quali l'uomo aspira necessariamente ad una certezza assoluta: sono quelli sui quali egli «gioca la vita», quelli alla cui soluzione è legato il senso dell'esistenza, quelli dai quali «dipende» veramente il suo destino, nel senso che il risolverli bene o male può significare l'aver guadagnato tutto o perso tutto. Su questi problemi l'uomo aspira ad una certezza, perché, mentre può trascorrere anche un'intera esistenza di ricerca scientifica condotta «sotto ipotesi», non può invece giocare la sua vita semplicemente «sotto ipotesi».

Per questi ultimi problemi la scienza, in base a quanto chiarito, non può avere risposte e non può costituire il tipo di sapere adatto a risolverli, proprio perché essa non offre la risposta inconfutabilmente certa che per essi è postulata. Di questo si era accorto anche Wittgenstein, il padre del neopositivismo che, pur avendo sostenuto che i soli problemi forniti di senso sono quelli scientifici, fu anche costretto ad ammettere: «noi sentiamo che se anche tutti i problemi della scienza fossero risolti, nulla ancora sarebbe fatto per i veri problemi dell'uomo».

Siamo così in presenza di due *fatti* (e non già di due situazioni puramente ipotizzate): da un lato l'*esistenza* di problemi che richiedono una soluzione di tipo assolutamente certo e dall'altro la *constatazione* che la scienza non può fornire soluzioni di tale tipo. È quindi la scienza stessa che, attraverso questa constatazione, manifesta l'esistenza di uno *spazio* aperto per altri tipi di indagine, ossia per tipi di indagine profondamente diversi quanto a finalità, metodi, mentalità, aspirazioni. Entro questo spazio si collocano, con prospettive diverse, ma con la comune aspirazione ad una situazione di certezza, la filosofia e la religione.

Naturalmente, sarebbe troppo ottimistico dire che la certezza incontrovertibile, che non arride alla scienza, arride invece alla filosofia e alla religione; si può solo dire che *se* essa in qualche modo può darsi, si darà a questi livelli

piuttosto che al livello delle scienze, ma si darà anche con strumenti e metodi diversi da quelli delle scienze.

Tralasciando il problema della filosofia, che esce dal nostro tema, possiamo dire che nella religione la certezza si dà, ma si fonda su una *fede*. È questo l'aspetto ineliminabile della religione, che non può essere in alcun modo sostituito dalla scienza; esso è anche l'aspetto per il quale anche l'ateo rimane suo malgrado religioso, in una certa misura. Egli pure, infatti, «gioca l'esistenza» su alcune certezze che ritiene incontrovertibili e che costituiscono l'insieme di ideali e di valori ai quali aderisce (fra questi può rientrare anche il rifiuto della religione); anch'egli, perciò, ha la sua forma di fede. Perfino quando egli ritenesse che la scienza assorbe totalmente l'orizzonte dei problemi umanamente forniti di senso, egli farebbe con ciò un atto di *fede nella scienza* e, anzi, cesserebbe di considerarla puramente come scienza, ma le riconoscerebbe una funzione religiosa (la funzione, cioè, di conferire un senso all'esistenza e di fornire le certezze su cui giocarla); in altri termini, neppure così egli riuscirebbe ad eliminare l'*orizzonte religioso*, ma si limiterebbe a riempirlo con qualcosa di inadeguato (la scienza), chiudendo fideisticamente gli occhi sulle sue inadeguatezze.

Alcuni rapporti fecondi

Dopo aver sottolineato i profondi motivi di differenza che sussistono fra scienza e religione (motivi che giustificano l'affermazione secondo cui la prima non può eliminare la seconda, non potendosi assumere il compito di rispondere alle esigenze e di risolvere i problemi cui si rivolge quest'ultima), dobbiamo ora osservare che, con ciò, non debbono essere tagliati i ponti fra esse. Anzi, un incontro fra la prospettiva scientifica e la ricerca di Dio pare profondamente auspicabile, per lo meno in questo senso: è importante che la lezione di «rigore» contenuta nella ricerca scientifica non vada perduta anche in quelle ricerche che sono tese all'acquisizione di certezze assolute e in genere nello sviluppo di alcuni contenuti «conoscitivi» della ricerca sul soprannaturale. In altri termini, se è vero che spetta essenzial-

mente alla fede l'imprimere il sigillo della certezza assoluta ai nodi fondamentali del conoscere religioso, è anche vero che non debbono essere puramente «fideistici» la nostra adesione al divino e il nostro tentativo di comprenderne alcuni aspetti. Una certa misura di «rigore scientifico» deve quindi inerire, per quanto concerne il *metodo*, al nostro discorso teologico e, in tal modo, la scienza, oltre ad aver contribuito alla autenticazione e all'affinamento del senso religioso attraverso un'azione «demitizzatrice» di certe sue componenti non essenziali (ad esempio della componente naturalistica e taumaturgica di cui abbiamo discusso), può contribuire a migliorare la qualità della nostra ricerca razionale sugli stessi problemi religiosi.

D'altra parte, come c'è una via che va dal metodo della scienza all'oggetto della religione, può essercene una altrettanto feconda che va dallo spirito della religione all'oggetto della scienza. La ricerca scientifica non esclude, infatti, la possibilità di un «senso sacrale del cosmo» che, una volta chiarita la sua natura *non scientifica*, può fecondamente aggiungersi alla conoscenza scientifica della natura, a livello di *Sinn-gebung*, a livello di un «conferimento di senso». Un tipo di considerazione

di questo genere, indubbiamente, non è un complemento «conoscitivo» della indagine scientifica, e tanto meno un suo sostituto: esso non aumenta il nostro «sapere» sul mondo, ma accresce le dimensioni della nostra presa sulla realtà e la nostra capacità di dare significato alla vita e al mondo.

Non bisogna infatti lasciarsi indurre a ritenere che la scienza, per il fatto di aver fornito all'uomo gli strumenti più adeguati per scrutare la natura e conoscerla nei suoi segreti, sia per ciò stesso diventata *l'unico* occhio con cui l'uomo moderno è autorizzato a guardarla: lo spettacolo di un tramonto o di un paesaggio, la bellezza di un fiore o di un cristallo hanno ancora tutto il diritto di parlare, ad esempio, al nostro senso estetico, anche dopo che la scienza ci ha detto «come sono fatti». Ebbene, essi hanno il diritto di continuare a parlare anche al nostro senso religioso: vedere il cosmo sotto angolature diverse da quelle del puro interesse scientifico non è affatto un indulgere a una mentalità retrograda, proprio perché non si tratta di qualcosa che si ponga in alternativa o in contrasto con la possibilità di una indagine scientifica, ma è semplicemente una capacità di «vedere ancor di più».