

Ancora su religione e scienza

Note in margine a una recente pubblicazione

Andrea Aguti

Abstract – The article, after some introductory remarks on the relationship between religion and science, its relevance and its main characteristics in the current debate, develops a critical analysis of the book of G. Straffellini, *Manifesto per scettici (ma non troppo) in cerca di Dio* (2014). It discusses Straffellini's thesis on the relationship between religion and science in general, his way of conceiving the relationship between mind and body, and the compatibility between a naturalistic worldview and theism, with special regard to the problem of natural evil..

Il tema del rapporto tra religione e scienza si presenta, com'è noto, molto delicato e complesso. Lo è in modo particolare nel panorama culturale italiano dove la polarizzazione tra una cultura sedicente «cattolica» e una sedicente «laica» è ancora forte e agisce, fra l'altro, nel senso di un'assegnazione di temi e problemi all'una o all'altra parte mentre sconsiglia e in certi casi proibisce di mescolare le carte in gioco. Così, la scienza è oggi pressoché universalmente concepita come una forma di sapere che prescinde da problematizzazioni di ordine metafisico-teologico e religioso, mentre la religione è considerata spesso come un insieme di credenze e di sentimenti che attengono alla sfera interiore del soggetto o come insieme di pratiche culturali che caratterizzano una certa comunità e che tuttavia, nell'una forma o nell'altra, non entrano in rapporto con il nostro sapere riguardo alla realtà, che è stabilito scientificamente.

Eppure, negli ultimi anni il tema del rapporto tra religione e scienza sta riscuotendo un rinnovato interesse, come è dimostrato dal numero crescente di pubblicazioni a esso dedicato¹. Una serie di motivi, alcuni oggettivi, altri occasionali possono spiegare questo fenomeno. Fra quelli

¹ Fra esse vorrei segnalare almeno, per il lettore italiano, B. Sweetman, *Religione e scienza. Un'introduzione*, a cura di A. Aguti, Brescia 2014.

oggettivi sta senz'altro il perenne fascino intellettuale che una tale tematica continua a esercitare, almeno quando si riesca a trovare ancora significative le grandi questioni dell'esistenza umana, quali quelle sull'origine e il senso del cosmo e della vita, sul destino dell'essere umano, sull'esistenza di Dio ecc. Coloro che nutrono una fiducia incondizionata nella scienza ritengono che anche tali questioni troveranno prima o poi una risposta di tipo scientifico o saranno dimostrate come mal poste o insensate da parte della scienza, ma in realtà ai più appare evidente quello che già L. Wittgenstein affermava nel secolo scorso, cioè che «una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono stati ancora neppur toccati» (*Tractatus*, 6. 52). Un senso plausibile di questa affermazione, qualora volessimo considerarla sotto il punto di vista del rapporto tra religione e scienza, è che la religione non viene a insinuarsi in modo parassitario o opportunistico tra le falle della esplicazione scientifica (il famigerato «Dio tappabuchi» di cui ha parlato D. Bonhoeffer), ma semplicemente si occupa di questioni nelle quali la scienza incontra un limite oggettivo che talora, in qualche suo rappresentante, vorrebbe dare l'impressione di superare, ma di fatto non può superare.

Tra i motivi occasionali che oggi invitano a occuparsi del rapporto tra religione e scienza vi è il fatto che in anni recenti alcuni esponenti del naturalismo contemporaneo (in particolare R. Dawkins e D. Dennett) hanno rilanciato il modello del rapporto conflittuale tra religione e scienza, utilizzando argomenti tratti dalla scienza per criticare la religione e tentare di rinnovare lo stereotipo, storicamente falso, del connubio tra scienza e ateismo. Le argomentazioni critiche nei confronti della religione messe in campo da questi autori, al netto della veste aggiornata dal punto di vista scientifico soprattutto grazie ai contributi della biologia evolutivista e delle scienze cognitive, sono debitorie di schemi concettuali ottocenteschi e non presentano alcuna reale novità². Nuovo è invece proprio il tentativo di attrarre la scienza all'interno di una visione del mondo più comprensiva, quella appunto del naturalismo, che tenta di offrire a molti nostri contemporanei una cornice teorica entro cui inquadrare il diffuso senso di disincanto che connota la cultura postmoderna.

Il recente libro di Giovanni Straffelini, ingegnere, ordinario di Metallurgia nell'Università di Trento, si inserisce nel contesto di questa discussione

² Per una giustificazione di questa tesi mi permetto di rimandare a A. Aguti, *La critica naturalistica della religione in Richard Dawkins e Daniel Dennett*, in L. Grion (ed), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, Brescia 2009, pp. 85-99.

in modo appropriato³. Esso manifesta da un lato l'interesse intellettuale che uno studioso di formazione scientifica può legittimamente nutrire per le questioni religiose e dall'altro indica una modalità di rapporto tra religione e scienza diversa da quella conflittuale e sicuramente molto più produttiva. Straffelini cerca infatti di evincere dall'ambito della scienza quelle «luci» che possono illuminare la strada che porta ad affermare l'esistenza di Dio, una strada su cui si trovano tanto quei credenti che affermano Dio per fede, ma ricercano delle ragioni per farlo, quanto quegli scettici che non hanno trovato sufficiente evidenza per la fede, ma sono ancora in ricerca. Scettici, dunque, ma non troppo, secondo la felice formulazione del titolo, cioè scettici che sono autenticamente in ricerca e che non rendono, in modo auto-contraddittorio, il loro scetticismo una posizione acquisita.

Le «luci» che costellano questo cammino sono tre: quella originaria del *Big Bang*, quella della nascita della vita sulla Terra e quella della presenza nell'uomo dell'anima. In modo chiaro e stilisticamente efficace, Straffelini richiama le teoria cosmologica del *Big Bang* e mette il lettore davanti a una serie di interrogativi (cfr. p. 28): da dove viene l'informazione che ha permesso l'ordine in un universo in espansione? Qual è l'origine delle leggi che stanno alla base di un simile ordine? Come è possibile che siamo in grado di conoscere l'ordine dell'universo? Esiste forse una similarità tra la nostra mente e quella che potrebbe aver progettato l'universo? Tali interrogativi suggeriscono che la risposta che l'argomento cosmologico ha dato a tali questioni, cioè che Dio è la causa prima e il progettista dell'universo, è una risposta che non è smentita dalla scienza. Straffelini sa bene che la teoria del *Big Bang* non è l'unica e che oggi molti scienziati ricercano teorie alternative come quella dei multiversi, ma egli ritiene che queste ultime non possiedano un valore esplicativo migliore della prima né siano meglio fondate empiricamente, cosicché essa consente di sostenere l'ipotesi di un progettista esterno all'universo come un'ipotesi plausibile e sensata.

La seconda «luce», o il secondo *Big Bang*, è costituita dalla nascita e dallo sviluppo della vita sulla Terra nella enorme varietà e complessità delle sue forme. Anche in questo caso le tappe che hanno scandito questo processo sono richiamate sinteticamente da Straffelini, così come è richiamata la differenza tra vita e non-vita, ma il punto qualificante a questo riguardo è dato dal rilievo dell'enorme improbabilità che la vita abbia avuto un'origine casuale. Sappiamo, infatti, che sono moltissimi

³ Cfr. G. Straffelini, *Manifesto per scettici (ma non troppo) in cerca di Dio*, Torino 2014, p. 107.

i fattori che hanno determinato la nascita della vita, che essi si sono dovuti combinare nel modo giusto per dare il risultato che hanno dato e che invocare il caso per spiegare questa combinazione non è affatto una spiegazione. Nell'alternativa tra il caso cieco che vede nella nascita della vita, secondo una nota immagine usata da J. Monod, l'uscita del numero fortunato nella lotteria cosmica e il disegno di un progettista soprannaturale che, per mezzo di vie che ci rimangono sconosciute, ha guidato il processo evolutivo, Straffelini ritiene più plausibile quest'ultima. Anche in questo caso si tratta di una ripresa peculiare del classico argomento finalistico, che, da una parte, fa a meno di teoria come quella dell'*Intelligent Design*, poiché la complessità degli organismi degli esseri viventi potrebbe non essere affatto irriducibile, e dall'altra del creazionismo, che entra in collisione con i dati scientifici sull'età della Terra.

La terza «luce» è costituita dalla nascita e dallo sviluppo della vita cosciente e in particolare di quella autocosciente che connota l'essere umano, una sorta, come lo chiama ancora Straffelini, di terzo *Big Bang*. La presenza nell'uomo di un elemento spirituale, dell'anima o della mente, è oggetto di discussione sin dall'inizio del pensiero filosofico, ma il dibattito sulla natura dell'anima o della mente è oggi particolarmente acceso in virtù della tendenza di una parte significativa della filosofia della mente a sostenere un monismo materialistico che nega una distinzione tra mente e cervello o riduce gli eventi mentali a epifenomeni di quelli cerebrali. Questa tendenza si accompagna, più in generale, a un'altra, proveniente dalla teoria dell'evoluzione darwiniana, che non vede alcuna differenza qualitativa fra l'uomo e gli animali, bensì soltanto una differenza di gradi. Straffelini non intende mettere in discussione il monismo materialistico mediante un diverso modello di rapporto tra mente e cervello, quello dualistico, bensì richiamare l'attenzione sul fatto che lo studio scientifico del cervello non ci offre alcuna esplicazione esaustiva degli eventi mentali e entra in contraddizione con l'esperienza comune che tutti noi facciamo (o crediamo di fare) della libertà del volere, mentre, per altro verso, la spiegazione in termini di vantaggio evolutivo delle capacità cognitive dell'uomo non rende affatto conto di specifici comportamenti come quelli altruistici o che implicano un sacrificio di sé e di specifiche forme simboliche, come appunto quella religiosa. L'insufficienza esplicativa della scienza su questo punto, come sui precedenti, può essere considerata un dato provvisorio che prelude a un tempo futuro in cui la scienza sarà in grado di dare spiegazioni onnicomprensive, ma può anche legittimamente indurre, e questa è la strada che Straffelini indica, a considerare questi misteri come luci che ci conducono verso Dio.

Nel percorso nitido che Straffelini intraprende nel suo testo rimangono alcune zone d'ombra che meritano almeno un accenno. Nelle pagine iniziali, egli parla di un «*doppio binario*» (p. 7) su cui può svilupparsi la comprensione della realtà, quello scientifico, basato sul riduzionismo metodologico (non metafisico), e quello della fede, e scrive che la fede non è necessaria «per vivere in modo positivo e soddisfacente né per ammirare le bellezze della natura e la sua eleganza». Si tratta di rilievi condivisibili che affermano la legittima autonomia della scienza e la differenza tra una visione religiosa del mondo e una non religiosa, ma viene da chiedersi se proprio l'interesse che lo scienziato mostra verso la religione non sia indice del fatto che il metodo riduzionistico della scienza risulta in fondo insoddisfacente per chi si apra a una comprensione non parziale della realtà. Una volta, poi, che lo scienziato avverta la significanza delle questioni ultime che ho richiamato in precedenza e abbia constatato che la scienza può dirci poco a tale riguardo, il placido sguardo di ammirazione verso l'ordine e l'armonia della natura può turbarsi non poco, perché si carica di tutto il *pathos* delle domande decisive per l'esistenza umana. La fede religiosa, sotto questo punto di vista, raramente è qualcosa che si aggiunge per successivo accumulo a qualcos'altro, più spesso è qualcosa che trasforma in profondità ciò che esiste in precedenza. Non è semplicemente una speranza in più, come scrive Straffelini (p. 102), ma la condizione di possibilità della speranza stessa. Questo rilievo è utile, a mio giudizio, anche per comprendere meglio la natura del rapporto tra religione e scienza. Se si intende veramente superare il modello conflittuale, non basta dichiarare una reciproca indipendenza fra esse, ma è necessario entrare in un dialogo in cui entrambe le parti si mettono realmente in gioco. Questo dovrebbe portare la religione a non considerare indifferente ciò che la scienza ci dice sulla realtà e la scienza a non tenersi ferma soltanto a quello che il proprio metodo di ricerca consente di vedere.

Una seconda zona d'ombra riguarda la condiscendenza che Straffelini mostra verso la conclusione che la scienza indirizzi univocamente verso un monismo materialistico nella questione del rapporto mente-cervello, ovvero che non esista alcuno «spettro nella macchina», secondo la famosa espressione di G. Ryle. Straffelini interpreta in questo senso i numerosi esperimenti che la neuroscienze contemporanee ci mettono a disposizione e dai quali risulterebbe che la consapevolezza e la libertà del volere sono fenomeni illusori dietro ai quali si celano soltanto eventi cerebrali. A mio giudizio questa conclusione non è scientifica, ma filosofica; gli esperimenti più spesso menzionati (fra tutti quelli oramai molto

noti di B. Libet) indirizzano univocamente a questa conclusione perché si è assunto *a priori* che così debba essere. In realtà, esperimenti del genere confermano soltanto quanto stretto sia il vincolo che unisce il cervello alla mente, un vincolo che non era certo ignoto prima dell'avvento delle neuroscienze.

Straffelini osserva che se assumiamo la tesi del monismo materialistico, che postula in ultimo il determinismo e quindi la negazione della libertà del volere, entriamo in contraddizione con l'esperienza che abitualmente facciamo della nostra libertà e questo porta o a considerare questa consapevolezza come illusoria o a divaricare in modo insostenibile la scienza dal senso comune. Per risolvere tale dilemma, Straffelini ammette l'esistenza di Dio e la possibilità che egli intervenga nei processi causali del cervello per assicurare, se non una libertà positiva, almeno una libertà negativa legata al diritto di veto (cfr. pp. 83-84). La soluzione è tuttavia molto problematica: se la nostra libertà dipende da un continuo intervento di Dio sui nostri neuroni e sulle nostre sinapsi, essa non è più libertà in senso proprio, cioè autonomia del volere, ma espressione di una diversa forma di determinismo ovvero di un fatalismo teologico. Per sostenere la tesi della libertà del volere occorre invece sostenere una concezione dualistica in senso lato del rapporto tra mente e cervello, che ammette la presenza nell'uomo di una sostanza spirituale, la quale, almeno nella prospettiva del teismo, è creata da Dio. Esistono validi argomenti (fra i quali quello dell'identità personale, dei *qualia*, dell'intenzionalità) che consentono di sostenere una simile concezione dal punto di vista filosofico, che si uniscono ad altri argomenti, richiamati anche da Straffelini, circa l'insufficienza delle spiegazioni scientifiche a illuminare il mistero dell'anima⁴.

Un terza e ultima zona d'ombra è legata alle sintetiche considerazioni che Straffelini propone in conclusione del suo testo sull'esistenza di Dio e il problema del male, in particolare del male naturale. Straffelini riprende l'opinione oramai diffusa anche tra molti teologi cristiani che Dio, nel creare un universo fatto di materia e di energia in continua evoluzione, non abbia potuto e non possa fare a meno che in esso si presenti una certa quantità di mali e di relative sofferenze che sono tuttavia giustificate dal dono della libertà all'uomo e da un disegno cosmico che, afferma Straffelini, non soltanto è per noi imperscrutabile, ma «al quale Dio stesso si è sottomesso» (p. 88). Questa concezione,

⁴ A mia conoscenza la migliore e più aggiornata difesa del dualismo nell'ambito della filosofia della mente contemporanea è presente in R. Swinburne, *Mind, Brain & Free Will*, Oxford 2013.

però, mi appare del tutto discutibile: da una parte essa non rende più ragione della prevedibile corrispondenza tra l'esistenza di un Dio onnipotente e buono e la creazione di un mondo dove il male e la sofferenza, almeno in origine, non dovrebbero esistere. È chiaro che un Dio onnipotente e buono ha il dovere morale di creare un mondo dove la realtà del male (non la sua possibilità) è assente; meno chiaro è che un Dio onnipotente e buono crei un mondo costellato da mali naturali e da un'indicibile mole di sofferenze che si genera nel processo di adattamento degli esseri viventi a un ambiente ostile. Un simile Dio, viene da dire, o non è buono o non è onnipotente. Certo, Dio non è onnipotente in senso assoluto, perché la sua azione trova anch'essa dei limiti (quello della contraddizione logica, del compiere il male, del violare la libertà umana), ma affermare che Dio, nel creare l'universo, si sottometta ad un disegno di cui non è in grado di controllare gli effetti, fa intendere che egli sia un progettista maldestro o forse uno che ama giocare a dadi. Due concezioni che, a mio avviso, sono indegne di un concetto autentico di Dio tanto in filosofia quanto in religione.

Quest'ultima osservazione mi consente un ulteriore e conclusivo rilievo. L'accostamento di religione e scienza, soprattutto dopo l'epoca moderna, che ha visto un prevalere del modello conflittuale, difficilmente genera un dialogo o una integrazione senza che alcune questioni di fondo emergenti da questo confronto siano analizzate dal punto di vista filosofico. Una certa concezione della teologia naturale, per esempio, è necessaria per criticare le rappresentazioni del divino presenti nelle religioni, ma anche per correggere certe ingenuità che possono sorgere nell'avvicinare il concetto di Dio dal punto di vista scientifico. Le difficoltà alle quali accennavo in precedenza, quelle che sorgono con l'attributo dell'onnipotenza conferito a Dio, ne costituiscono soltanto un esempio. Ma lo stesso vale quando si affronti il problema del rapporto mente-cervello e quello della libertà umana; anche in questo caso si lavora con concetti ricchi di implicazioni ontologico-metafisiche che vanno adeguatamente chiarificati. Non si tratta, in questo modo, di rivendicare un primato perduto da parte della filosofia, ma semplicemente di promuovere una collaborazione tra varie forme di sapere che muova in direzione di un superamento della frammentazione attuale dei saperi.