

INTRODUZIONE

«Dio è più simile alla gravitazione
o all'imbarazzo?»¹

Di che cosa si parla?

Questo volume contiene, come ci avverte il curatore della serie edita dalla Oxford University Press, la trascrizione e l'ampliamento di un dibattito che si è tenuto nel 2009 a Chicago nell'ambito del convegno della American Philosophical Association. Il tema era il rapporto tra religione e scienza.

Adriano Fabris, nel suo recente *Filosofia delle Religioni*, cita proprio questo dibattito come esempio di «direzioni di ricerca che vogliono mettere a confronto le dottrine della religione con quanto viene elaborato autonomamente dalle *scienze della natura* o sul terreno dell'etica: nella misura in cui tali dottrine, per i fedeli, hanno notevoli riflessi su questi due ambiti»².

Il dibattito sarebbe ampio e andrebbe a coinvolgere varie scienze, non ultime la chimica e la fisica con le sue costanti: la costante cosmologica o costante Λ è diventata, in tempi relativamente recenti, un tassello non banale nella costruzione di argomenti teistici di ultima generazione. In questa sede però, il confronto è fra religione e biologia, o per essere più esatti e per dare al lettore un'idea degli argomenti

¹ M. HESSE e M. HARBIB, *La costruzione della realtà*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 18.

² A. FABRIS, *Filosofia delle Religioni*, Carocci, Roma 2012, p. 112.

che vedrà dipanarsi in questa discussione, dovremo dire che si parla di argomento teleologico e di darwinismo.

Non ha niente di casuale il fatto che sia la teleologia ad affacciarsi, ancora una volta (l'ennesima dovremmo dire, visto che è da Tommaso d'Aquino in poi che succede), alle luci della ribalta, perché, come tanti autori hanno notato nel corso dei secoli, niente è più confortante, più soddisfacente, più semplice, più umano che pensare a questo mondo, e a quello che ci accade nella nostra storia personale, come a un progetto in cui sia le gioie che i dolori o le malattie acquistano un senso e sono tesi alla realizzazione di un fine, forse incomprensibile e imperscrutabile, ma superiore e quindi di per se stesso giusto, guidato da una mano provvidenziale e benevola. Questo è il quadro che la teleologia ci pone di fronte.

Dalle pagine di libri il cui valore scientifico non può sensatamente essere messo in dubbio (come anche Plantinga, pur campione del teismo in questo dibattito, ammette in piena tranquillità) il darwinismo però ci racconta una storia diversa, fatta di evoluzione, e anche questo è confortante, poiché il termine appartiene comunque alla stessa sfera semantica di miglioramento, di progresso, di cose "buone"; ma questa storia è fatta anche di caso, quel caso che richiama un'imperscrutabilità che atterrisce, in cui non si vede nessuna luce che guida il piccolo uomo nelle tenebre della propria esistenza: non arriva un *deus ex machina* a salvarci... Ma Dennett sembra sussurrarci: "Sei sicuro di dover essere salvato? Sei sicuro che le cose non vadano bene così, non possano essere accettate semplicemente per quello che sono?"

Chi parla?

Abbiamo già accennato ai personaggi principali, alle voci soliste di questo dibattito. Da una parte Alvin Plantinga, «creazionista d'assalto» veniva definito poco meno di dieci anni fa dalle pagine della *Rivista di Filosofia*³, autore di una impostazione confessionale (marcatamente confessionale, è stato fatto notare⁴) della teoria della conoscenza, il più noto esponente della così detta Epistemologia Riformata, che, non dobbiamo scordare, ha dato negli anni importanti contributi alle teorie della conoscenza di marca affidabilista⁵.

Dall'altra parte c'è Daniel Dennett, e sembra pleonastico presentare chi, a partire da *L'idea pericolosa di Darwin*⁶, ha dettato per quasi due decenni la scaletta del dibattito su questi temi.

Non ci sono solo loro: certo, Plantinga chiama in causa Patricia Churchland, Michael Behe, San Giorgio Mivart; Dennett è affiancato da Stephen Jay Gould e Richard Dawkins, ma oltre a coloro che i nostri autori richiamano esplicitamente, si affacciano

³ P. DESSÌ, *Creazionisti all'assalto*, in «Rivista di filosofia», XCV (1), 2004.

⁴ «Sembra che i filosofi riformati che abbiamo preso in considerazione sostengano che la sola vera teoria della conoscenza non sia solo religiosa, ma cristiana; non solo cristiana, ma protestante; non solo protestante, ma calvinista» D.Z. PHILLIPS, *Faith after Foundationalism*, Routledge, New York 1988, p. 97.

⁵ N. VASSALLO, *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, Franco Angeli, Milano 1999.

⁶ D.C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Simon and Shuster, New York 1995 (trad. it. D.C. DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1997).

da queste pagine tutti i protagonisti di un dibattito che ha attraversato i secoli e la storia della filosofia. Ed ecco che quando si parla di progetto, è impossibile non vedere Filone e Cleante recitare le parti che Hume⁷ ha scritto per loro, e quando invece si parla del funzionamento dell'occhio umano e di ritrovamento casuale di artefatti palesemente "progettati" non si può non vedere William Paley⁸ ritrovare il suo famoso orologio perduto su una spiaggia. Ma oltre a questi, che potremmo definire i classici, anche le voci relativamente recenti del dibattito si fanno sentire: la discussione sui calcolatori che si riproducono fa subito venire in mente le «macchine che creano macchine» di Swinburne⁹ e i relativi commenti di Mackie¹⁰, iniziatore di quella che è stata definita la *ateologia*.

I nostri protagonisti hanno eroi molto diversi: là dove Plantinga fa scendere in lizza Tommaso d'Aquino e Giovanni Calvino, Dennett invoca Jor-el e Kal-el; ponendosi al centro di panorami culturali molto diversi, se Plantinga richiama la letteratura con C.S. Lewis e Alfred Tennyson, Dennett vorrebbe dalla sua la potenza tecnologica dell'Industrial Light & Magic. Faccia attenzione il lettore: né Plantinga è pedante né Dennett incolto! Ci troviamo di fronte a due modi molto diversi, e in certa misura entrambi insoliti per il panorama italiano, di fare co-

⁷ D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino 1997.

⁸ W. PALEY, *Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, Printed for J. Faulder, London.

⁹ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, revised edn, Clarendon Press, Oxford 1992.

¹⁰ J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1981.

municazione scientifica; ma anche queste differenze di registro così marcate contribuiscono a rendere avvincente il contrapporsi delle argomentazioni di quelli che sono comunque due raffinati filosofi.

Come se ne parla?

In realtà i toni di questo dibattito ci possono sembrare un po' strani nel Vecchio Continente. Possiamo ricondurre questa diversità di prospettiva alla divisione introdotta qualche anno fa – e ormai divenuta “classica” – fra analitici e continentali. Ancora Fabris ci offre una definizione di questa diversità che semplifica le cose tanto da renderle *à la portée de tous* pur senza snaturarle, indicando i continentali come portatori di un interesse eminentemente orientato alla prospettiva storica e gli analitici come impegnati in un approccio che guardi direttamente al problema filosofico posto in campo piuttosto che alla sua storia; e sempre lo stesso autore ci aiuta a inquadrare la questione declinandola in modo affatto particolare rispetto alla filosofia della religione, poiché se è vero che «nell'attuale mondo globalizzato, una rigida separazione fra analitici e continentali trova meno ragion d'essere di qualche anno fa»¹¹, è anche vero che questa divisione, per quanto non dia conto di una serie di sfumature e di evoluzioni del pensiero filosofico, ci permette di «mettere in luce il diverso modo con il quale, nei due contesti culturali e geografici, si guarda alle questioni filosofiche. Perché al di là dell'attenzione a determinati contenuti, ciò che distingue i due approcci è il differente stile di

¹¹ A. FABRIS, *op. cit.*, p. 95.

pensiero, connesso all'assunzione di priorità diverse nell'esercizio del filosofare»¹².

A noi sembra cosa quantomeno particolare un dibattito filosofico in cui trovano un ruolo la "coscienza pubblica", il modo in cui il comune sentire interpreta il rapporto fra le teorie scientifiche fondamentali e la religione, che cosa i membri di una confessione religiosa o di un'altra gradiscono sia oggetto dell'insegnamento scolastico (si veda A. Plantinga, *ivi*, Cap. 5, Par. *L'idea pericolosa di Dennett*) o quale ruolo abbiano i filosofi e le loro teorie nella formazione e nella diffusione di queste opinioni rispetto alla composizione dei programmi scolastici (cfr. D.C. Dennett, *ivi*, Cap. 4, Par. 2); negli Stati Uniti è il risultato di un processo, innescato da filosofi dichiaratamente credenti e al quale hanno partecipato anche filosofi che dichiaratamente credenti non sono, volto a «colmare il divario esistente fra la fede del popolo e la riflessione filosofica dell'accademia»¹³.

*Dov'è il vero conflitto?*¹⁴

Il curatore della serie termina la sua introduzione auspicando che «l'uno o l'altro di questi illustri filosofi riesca a portarvi dalla sua parte». Come abbiamo visto, questo può avere un senso ben preciso per il lettore statunitense, ma per noi potrebbe non

¹² *Ibid.*, p. 94.

¹³ A. CAMPODONICO, *La filosofia analitica della religione di fronte alla sfida delle scienze e del pluralismo religioso*, in F.P. Ciglia e G.C. Di Gaetano (a cura di), *La rivoluzione pacifica. Percorsi e prospettive della più recente filosofia della religione*, Samizdat edizioni, Pescara 2001, p. 95.

¹⁴ A. PLANTINGA, *ivi*, Capitolo 1.

«Dio è più simile alla gravitazione o all'imbarazzo?»¹¹

essere l'ottica più fruttuosa in cui porci.

L'eterogeneità di queste posizioni è evidente e sarebbe quanto meno insensato cercare di conciliarle. Ma proprio come i nostri due autori chiediamoci: dov'è davvero il conflitto? Quella che vediamo giocare è una battaglia fra teologia e ateologia? Se fosse così, dovremmo star attenti a non ridurre il dibattito alla scelta di un credo. Sicuramente importante dal punto di vista personale, e anche sociale, ma in un'ottica prettamente filosofica forse si rischierebbe una banalizzazione: forti delle *Lezioni*¹⁵ di Wittgenstein, sappiamo bene che il credente e il non credente semplicemente giocano giochi linguistici diversi e d'altro canto leggendo Dennett e il suo richiamare Stephen J. Gould e il principio dei Magisteri non Sovrapposti, ci è facile pensare che, per quanto espressa con la metafora dei libri, Galileo aveva già postulato qualcosa di molto simile.

L'evoluzione non è in questione, che essa si sia attuata secondo il meccanismo descritto da Darwin neppure; è la cecità o meno di questo meccanismo il fulcro del dibattito; e con essa vengono messi in campo due modi di intendere, conoscere, plasmare, definire la nostra realtà e il ruolo che in essa hanno (o che riteniamo abbiano?) il nostro Dio o la nostra scienza.

Come affrontare allora la questione secondo le tre declinazioni che ci si sono presentate: personale, sociale e filosofica?

Dal punto di vista personale possiamo scegliere di credere o non credere, oppure possiamo prendere in

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1995, p. 148.

considerazione la possibilità di non scegliere un credo e convenire con Anthony Kenny che «la risposta appropriata all'incertezza degli argomenti e delle evidenze non è l'ateismo [...] quanto l'agnosticismo, ovvero l'ammissione che non si può sapere se c'è un Dio che ha rivelato se stesso al mondo»¹⁶.

Dal punto di vista sociale possiamo ritenere tutt'oggi valido il monito di Bertrand Russell, secondo cui «il mondo necessita di menti e di cuori aperti, non di rigidi sistemi, vecchi o nuovi che siano»¹⁷.

Dal punto di vista filosofico, possiamo spostare l'asse del problema verso una dimensione ontologica e chiederci con Mary Hesse se «Dio è più simile alla gravitazione o all'imbarazzo», ovvero cercare di capire se Dio è parte dello spazio-tempo o della realtà sociale e culturale, non meno concreta e non meno significativa, che gli uomini hanno costruito. Cosa cambia ponendo il problema in questi termini? Cambia la prospettiva, in modo più radicale di quanto non sembri. Cambia il piano del reale, della scienza come del quotidiano. Cambia il tessuto che soggiace a questa come a qualsiasi altra questione; cambia la realtà, non più solo oggetto dato su cui dibattere, ma oggetto costruito dal dibattito stesso.

Ecco allora che questo cambiamento radicale di prospettiva tenderà, per contrasto, a una non radicalizzazione delle posizioni di credenti e non credenti.

Possiamo supporre che per Plantinga Dio sarà più simile alla gravitazione, per Dennett all'imbaraz-

¹⁶ A. KENNY, *The Unknown God. Agnostic Essays*, Continuum, London-New York 2005, p. 108.

¹⁷ B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, TEA, Milano 2011, p. 13.

«Dio è più simile alla gravitazione o all'imbarazzo?»¹³

zo; ma non è possibile porre in questione la realtà né dell'una né dell'altro. Possiamo però affrontare il problema di come ciascuna delle due prospettive, non in quanto categorie, ma in quanto modalità di azione e costruzione della realtà, la possano modificare, plasmare, informare.

Margherita Di Stasio