

L'accesso alla nozione di Dio attraverso la razionalità scientifico-filosofica

Seminario del 24 novembre 2007

Giuseppe Tanzella-Nitti

Sommario

- I. Chiarimenti epistemologici e posizione del problema
- II. Significativà di un'area semantica che trascenda il linguaggio formale: lo spazio semantico per un discorso (*logos*) sull'Assoluto oltre la sintassi
- III. La incompletezza ontologica del reale fisico-contingente e la sua apertura verso un fondamento metafisico-necessario
- IV. La percezione di un *Logos ut ratio* nella analisi delle scienze naturali
- V. La percezione di un *Logos ut verbum* nell'attività di ricerca dello scienziato
- VI. Osservazioni conclusive

I. Chiarimenti epistemologici e posizione del problema

1. In alcuni aspetti della divulgazione scientifica e del dibattito culturale contemporaneo, la nozione di Dio (o nozioni ad essa strettamente collegate) viene impiegata (affermata/negata) in un contesto di carattere scientifico. Essa pare emergere nei seguenti ambiti principali:

- problema dell'origine del reale fisico (cosmologia);
- intelligibilità della natura e origine delle leggi naturali (matematica, scienze fisiche e chimiche);
- dibattito circa la possibilità delle scienze di affermare o negare l'esistenza di una finalità in natura (cosmologia: Principio Antropico; biologia: Intelligent design, dibattito sui "motori" dell'evoluzione).

2. In linea generale, pare chiaro che una nozione di Dio (come questa viene abitualmente compresa in sede filosofica oppure teologica) non possa essere oggetto delle scienze naturali, le quali esaminano il reale nei suoi aspetti sperimentabili, soprattutto quantitativi.

3. La filosofia introduce l'accesso alla nozione Dio (fino a formulare possibili conclusioni circa la sua esistenza o meno) sia partendo dal cosmo (teologia naturale, metafisica), sia dall'uomo (questioni di ambito esistenziale: libertà, senso della vita, coscienza morale, ecc.)

4. L'immagine di Dio cui giunge la razionalità filosofica possiede attributi che non esauriscono, da soli, l'immagine di Dio come questa viene compresa dalla riflessione teologica a partire dalla rivelazione biblica consegnata tradizione ebraico-cristiana.

5. Tuttavia, per poter essere significativa per la ragione umana, l'immagine di Dio della rivelazione biblica deve anche soddisfare (eventualmente superare, ma non contraddire) gli attributi di un'immagine di Dio colta dalla ragione filosofica.

6. Interrogarsi circa "l'accesso alla nozione di Dio attraverso la razionalità scientifico-filosofica":

– non significa occuparsi di alcuna dimostrazione dell'esistenza di Dio nel contesto della razionalità delle scienze (contraddittorio);

– equivale invece a chiedersi se la nozione di Dio sia una nozione significativa per un soggetto il cui contesto razionale sia quello della razionalità scientifica.

7. Rispondere a questa domanda non equivale a mostrare la pertinenza o meno di un riferimento a Dio negli ambiti di discussione scientifica prima enunciati (cfr. n. 1) o in altri analoghi. Si tratta invece di mostrare se l'uomo di scienza è tenuto a prendere in considerazione il sapere filosofico su Dio e/o a prestare ascolto alla Rivelazione/teologia che gli parla di Dio, perché egli riconosce, anche nel contesto della razionalità scientifica, che tale nozione non sia un *nonsense*.

8. Nelle celebri 5 vie formulate per mostrare l'esistenza di Dio (S. Th. I, 2, 3), Tommaso d'Aquino (1224-1274) divideva ogni prova in due parti:

a) la presentazione di un ragionamento filosofico che giunge ad un Primo motore in Atto, ad una Prima Causa efficiente, ad un Essere necessario per sé, alla causa infinita delle partecipazioni/perfezioni finite, ad una Causa finale;

b) l'affermazione «... e questo tutti chiamano Dio» (*intelligunt, nominant, dicunt Deum*).

Si tratta di provare che la seconda parte dell'articolazione, che rimanda ad una pre-comprensione (euristica, esistenziale, intellettuale, razionale, ecc.) del termine Dio,

può essere riconosciuta anche da coloro il cui approccio al reale è modellato dalla razionalità delle scienze.

9. Affinché una nozione di Dio di ambito filosofico o teologico non venga giudicata un “non senso” —cioè, sia giudicata sensata— da una razionalità di ambito scientifico, occorre che esista una area semantica disponibile per un discorso (Logos) sull’Assoluto, area che la razionalità scientifica possa riconoscere, ovvero indicare, come significativa. Si segnalano come “candidate”, a proposito di tale riconoscimento, le seguenti 4 aree semantiche:

9.1 area cui rimanda la incompletezza del linguaggio formale, come impossibilità di stabilire una corrispondenza biunivoca fra mondo dei fatti e parole, e la relativa conclusione circa la necessità di un *trascendimento* del linguaggio.

9.2 area cui rimanda la incompletezza ontologica del reale fisico-contingente e la sua apertura verso un fondamento metafisico-necessario, che *trascende* l’ordine empirico.

9.3 area di intelligibilità che dia ragione della razionalità, ordine e intelligibilità del cosmo (reale fisico), oltre la natura del cosmo stesso, ovvero la percezione di un *Logos ut ratio*.

9.4 area di senso che dia ragione della dimensione personalista-esistenziale della attività scientifica, in particolare del senso ultimo della ricerca della verità, ovvero la percezione di un *Logos ut verbum*.

In particolare, le precedenti 4 aree risultano collegate ai fondamenti filosofici del conoscere scientifico, così come furono esaminati nel I° seminario, I/2005. Si tratta di fondamenti: a) logico-epistemologici; b) ontologici; c) logico-razionali; d) antropologici.

II. Significativà di un’area semantica che trascenda il linguaggio formale: lo spazio semantico per un discorso (*logos*) sull’Assoluto oltre la sintassi

1. Il programma del neopositivismo logico (R. Carnap, B. Russell, O. Neurath), intendeva poter giungere, in sede logica, a linguaggi assiomatici non ambigui e formalmente completi.

1.1 Una volta riconosciuto alla logica il valore di teoria *fondativa*, tale proprietà veniva automaticamente riconosciuta anche alla matematica, fornendo così una base completa a tutte le scienze matematizzabili, cioè al sapere empirico tipico delle scienze naturali.

1.2 In tal modo, gli asserti di carattere metafisico (o meta-empirico) sarebbero stati smascherati come privi di qualsiasi significato, perché senza alcuna corrispondenza con il mondo dei fatti

2. Tale programma si rivelò impraticabile, perché si scontrava con:

2.1 l'impossibilità di definire, in forma assiomatica, un sistema logico-matematico formalmente completo, che fornisse cioè dal suo interno tutti gli elementi necessari per formulare ogni decisione e realizzare ogni calcolo;

2.2 la necessità di inglobare ogni sistema e ogni linguaggio, al fine di renderli comprensibili, all'interno di un meta-linguaggio o di un meta-sistema di valore più generale, esterno a quello di partenza; il linguaggio oggetto (linguaggio *di cui* si parla) deve necessariamente distinguersi dal meta-linguaggio (linguaggio *in cui* si parla).

3. Non operare le necessarie generalizzazioni verso progressivi e sempre aperti livelli di linguaggio conduce necessariamente a delle antinomie, espressione, a loro volta, dell'esistenza della irriducibilità del rapporto fra *semantica* e *sintassi*. Ovvero:

a) non esiste un sistema sintattico completo (regole da seguire) che possa prescindere da una semantica (significato da dare agli oggetti che seguono le regole);

b) se il sistema risulta completo dal punto di vista della sintassi, la semantica va cercata su basi esterne al sistema stesso.

4. Il senso di uno spazio per la domanda su Dio nell'itinerario della filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

4.1 Una delle principali obiezioni mosse alla metafisica e al linguaggio religioso è che ogni discorso su ciò che trascende il livello empirico (come appunto un discorso su Dio) non possiede i caratteri di un linguaggio universale, non ambiguo e comunicabile, perché riguarderebbe asserti non falsificabili, in quanto slegati dal «mondo dei fatti».

4.2 Impegnatosi a fondare un linguaggio che potesse eliminare dal discorso filosofico ogni ambiguità e nonsenso, proprio mediante un rigido collegamento con il mondo dei fatti, Wittgenstein finì col mostrare implicitamente che tale programma era impraticabile

4.3 La trascendenza e il discorso sull'Assoluto vengono colte all'interno della filosofia come un rimando all'indicibile, a un senso e a un fondamento esterni al linguaggio filosofico, senza dei quali questo linguaggio sarebbe impossibile (*primo* Wittgenstein del *Tractatus*), e all'interno della vita vissuta, come ricerca delle ragioni per vivere e come criterio di verità del significato degli stessi termini del linguaggio (*secondo* Wittgenstein).

4.4 Per Wittgenstein non è possibile negare il problema del senso, ma il fatto che sia inesprimibile «all'interno del mondo dei fatti» ne fa, in termini scientifici, uno pseudo-problema; solo se fosse possibile prendere prospettiva dal mondo logico dei fatti delle scienze ci accorgeremmo di esso, e l'accorgercene possiamo indicarlo come «qualcosa di mistico». Così dal *Tractatus Logico-philosophicus* (1921):

«Il senso del mondo deve essere fuori di esso» (6.41).

«Noi sentiamo che, anche se tutti i possibili interrogativi delle scienze ricevessero una risposta, i nostri problemi della vita non ne sarebbero neppure sfiorati» (5.52).

«C'è davvero l'inesprimibile. Esso si mostra, è “il mistico”» (6.522)

«Il mistico non è come è il mondo, ma che il mondo è [esiste]» (6.44).

4.5 Il percorso filosofico di Wittgenstein supera sia la posizione kantiana sia quella neopositivista. La domanda sul senso e l'apertura all'indicibile nascono all'interno dell'analisi del conoscere scientifico, e non fuori di esso, come sostenuto da Kant, sebbene non possa essere adeguatamente espressa; il meta-linguaggio nasce come esigenza dei limiti del linguaggio riconosciuti all'interno del linguaggio medesimo.

5. L'impiego dell'analisi del linguaggio per un discorso critico sulla nozione di Dio incontra simultaneamente *sia i limiti, sia la trascendenza della nostra conoscenza*: l'uomo è più del suo linguaggio e l'analisi del linguaggio, nel toccare i limiti della razionalità umana, ne rivela l'ineffabilità

6. Wittgenstein conclude la parabola dell'empirismo e del neopositivismo logico e, superandoli, pone le basi per una filosofia capace di recuperare il significato del problema di Dio, un Dio però — non va dimenticato — di cui il linguaggio non può parlare, ma solo il vissuto può mostrare.

7. Risultati analoghi a quelli di Wittgenstein (1921) saranno ottenuti, in discipline adiacenti, da Gödel (*Teoremi di incompletezza*, 1931), Tarski (*Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, 1935), Turing (*Sulla computabilità e il problema della decisione*, 1937) e, prima di loro, da Cantor (1884).

a) teoremi di incompletezza dei sistemi assiomatici (Gödel)

b) necessità di metalinguaggi e impossibilità di una definizione di tutti gli enunciati veri di un sistema (Tarski)

c) limiti di ogni operazione logica automatizzata e incapacità di “giudicare dal di fuori” il processo (Turing)

d) esistono nozioni di infinito che non appartengono alla matematica (Cantor)

8. Tutti questi autori coincidono nell'affermare che la semantica del linguaggio scientifico non è esaurita dal formalismo delle scienze empiriche: esiste uno spazio *significativo* per nozioni che appartengano ad un meta-linguaggio, ovvero trascendano l'analisi empirica.

III. La incompletezza ontologica del reale fisico-contingente e la sua apertura verso un fondamento metafisico-necessario

1. L'impraticabilità sul piano logico di una scienza autoreferenziale possiede un suo corrispettivo anche sul piano ontologico. Come l'analisi delle scienze non può definire in modo completo, chiuso a dimensioni meta-empiriche, il linguaggio scientifico e i criteri di verità di cui esso ha bisogno, così essa necessita anche di *presupposti* di carattere ontologico. Previamente all'analisi delle scienze, occorre cioè che:

- a) gli enti materiali *esistano*
- b) ed *esistano secondo una specifica natura*.

2. La necessità di un implicito fondamento ontologico per l'attività delle scienze, può essere messa in luce sviluppando le seguenti prospettive:

2.1 alla base di ogni scienza naturale vi è una filosofia della natura e alla base di ogni filosofia della natura vi è una ontologia: ma ogni ontologia deve affrontare, prima o poi, il problema della contingenza dell'essere, e quindi accedere all'idea di un Essere Necessario come fondamento dell'essere contingente;

2.2 affinché la scienza possa studiarli, occorre che i suoi oggetti esistano (appunto come *enti*): la scienza non può dare ragione della loro esistenza, né del perché ultimo dell'essere in quanto tale, occupandosi solo di trasformazioni di un ente in un altro;

2.3 l'analisi delle scienze naturali si poggia sulla specificità formale (essenza, natura, proprietà ultime e fondamentali, cioè irriducibili) dei suoi oggetti, oltre che sulla loro esistenza.

3. In particolare nozioni di essere e di essenza/natura, proprie della filosofia della natura, sono presupposti indeducibili dall'interno del metodo delle scienze naturali, che rendono tuttavia la scienza possibile.

4. Riconoscere l'esistenza di tali presupposti ontologici equivale a riconoscere un'area semantica di intelligibilità che trascende il reale fisico-empirico.

4.1 La negazione dell'esistenza di un'area semantica che *trascenda* l'analisi empirica delle scienze si manifesta nel tentativo di fondare una scienza autoreferenziale, che eluda il problema dell'essere, ignorandolo (materialismo) o

volendone dare giustificazione all'interno del suo formalismo empirico (emergentismo, idealismo).

4.2 Ciò genera alcune inevitabili contraddizioni, specialmente nel campo della cosmologia fisica.

4.2.1 si termina attribuendo alla materia le proprietà di un Assoluto filosofico (eternità, necessità, prima causa incausata, ecc.), nonostante l'esperienza della sua contingenza;

4.2.2 si attribuisce ad un formalismo matematico coerente, di carattere descrittivo, il valore di ragione sufficiente per spiegare l'esistenza del cosmo che esso descrive o rappresenta;

4.2.3 si cerca di dare ragione dell'esistenza e della natura del tempo dall'interno del tempo stesso;

4.2.4 si tenta di "dare ragione dell'intero", cercando una legge o una formulazione totalizzante, che risulti fondativa per tutto il reale («teoria del tutto» – *Theory of Everything*), incontrando le medesime incompletezze/antinomie che sorgono in ambito logico.

4.3 In sostanza, la ricerca scientifica percepisce la necessità di dover ammettere un fondamento esterno al suo metodo quando riconosce che l'analisi del reale fisico prende sempre avvio da qualche grandezza misurabile, implicitamente assunta (topologia, spazio-tempo, vuoto fisico, energia virtuale, ecc.), a partire dalla quale è possibile costruire le successive probabilità di esistenza di enti da essa derivati.

«Se la teoria della supergravità raggiunge l'obiettivo che si propone, ci dirà non solo perché ci sono le particelle che esistono, e non altre, ma anche perché hanno la massa, la carica e le altre proprietà che le contraddistinguono. Tutto ciò potrebbe derivare da una teoria matematica che raccogliesse tutta la fisica (in senso riduzionista) in un'unica superlegge.

Ma si propone di un nuovo interrogativo: perché quella superlegge, e non un'altra? È questo l'interrogativo ultimo, terminale: la fisica potrà forse spiegare il contenuto, l'origine e l'organizzazione dell'universo fisico, ma non le leggi (o la superlegge) della fisica stessa. Tradizionalmente si attribuisce a Dio l'invenzione delle leggi di natura e la creazione delle cose (lo spazio-tempo, gli atomi, gli uomini e tutto il resto) su cui tali leggi si applicano. Nello scenario del "pasto gratuito" bastano le leggi soltanto: l'universo al resto può provvedere da sé, la propria creazione compresa. Ma, e le leggi? Occorre che già esistessero, le leggi, in modo che l'universo potesse esistere. Bisogna in un certo senso che la fisica quantistica esista affinché una transizione quantica possa generare il cosmo».

(P. Davies, *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano 2002, p. 298)

5. L'esistenza di un fondamento ontologico che dia ragione dell'essere e della specifica essenza degli enti materiali, che sia anche la causa/ragione ultima della

presenza di forma/informazione che trascende la materia stessa, rimanda ad una area semantica di intelligibilità che la scienza *non considera un nonsense*, e la cui esistenza *coglie come ragionevole*.

5.1 Chiamiamo con il nome generico di *Logos* tale area semantica di intelligibilità, colta nei due precedenti passi, ovvero come necessità di un trascendimento del linguaggio formale e come necessità di un fondamento ontologico che dia ragione di ogni rappresentazione empirica.

5.2 Vedremo due aspetti secondo i quali, nell'attività di ricerca *dello scienziato*, tale *Logos* pare cogliersi:

- a) come alterità oggettivo-razionale e
- b) come alterità soggettivo-dialogica.

IV. La percezione di un *Logos ut ratio* nella analisi delle scienze naturali

1. Uno dei modi con cui lo scienziato accede alla nozione di *Logos* è la riflessione sul motivo della razionalità dell'universo, dell'intelligibilità e della stabilità delle leggi di natura.

1.1 Il reale fisico: a) può essere compreso in termini matematici; b) si presenta con leggi stabili nel tempo e nello spazio; c) in esso le stesse particelle elementari sono tutte rigorosamente identiche e le proprietà fisico-chimiche dei vari elementi seguono precise strutture di ordinamento.

1.2 L'universo fisico manifesta una sorta di «fondamento di razionalità» col quale il ricercatore viene inevitabilmente in contatto.

1.3 Segnalato per primo da Maxwell, l'*enigma* dell'intelligibilità fu discusso da Planck, De Broglie, Einstein; in tempi più recenti, fra gli altri, da Paul Davies, John Barrow e Roger Penrose.

«Noi non ci meravigliamo abbastanza del fatto che una scienza sia possibile, cioè che la nostra ragione ci fornisca i mezzi per comprendere almeno certi aspetti di ciò che accade intorno a noi nella natura»

(L. De Broglie, *Fisica e Metafisica*, Einaudi, Torino 1950, p. 216)

«Si potrebbe dire che l'eterno mistero del mondo è la sua comprensibilità. Il fatto che sia comprensibile è davvero un miracolo»

(A. Einstein, *Fisica e realtà* (1936), in "Opere scelte", Torino 1988, p. 530)

«Lei trova strano che io consideri la comprensibilità della natura (per quanto siamo autorizzati a parlare di comprensibilità), come un miracolo o un eterno mistero. Ebbene, ciò che ci dovremmo aspettare, a priori, è proprio un mondo caotico del tutto

inaccessibile al pensiero. Ci si potrebbe (di più, ci si dovrebbe) aspettare che il mondo sia governato da leggi soltanto nella misura in cui interveniamo con la nostra intelligenza ordinatrice: sarebbe un ordine simile a quello alfabetico, del dizionario, laddove il tipo d'ordine creato ad esempio dalla teoria della gravitazione di Newton ha tutt'altro carattere. Anche se gli assiomi della teoria sono imposti dall'uomo, il successo di una tale costruzione presuppone un alto grado d'ordine del mondo oggettivo, e cioè un qualcosa che, a priori, non si è per nulla autorizzati ad attendersi»

(A. Einstein, Lettera a M. Solovine, 30.3.1952, in *ibidem*, p. 740)

2. L'osservazione dell'ordine e della razionalità del cosmo viene messa talvolta in diretta relazione con la nozione di Dio...

«È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po' delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso. Questa convinzione legata al sentimento profondo della esistenza di una mente superiore che si manifesta nel mondo della esperienza, costituisce per me l'idea di Dio»

(A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Roma 1988, p. 32).

«Attraverso il mio lavoro scientifico sono giunto a credere sempre più fermamente che l'universo fisico è costruito con un'ingegnosità così sorprendente che non riesco a considerarlo meramente come un fatto puro e semplice. Mi pare che ci debba essere un livello più profondo di spiegazione. Se si desidera chiamare tale livello Dio è una questione di gusto e di definizione».

(Paul C.W. Davies, *La mente di Dio*, Milano 1993, p. 7).

3. Il metodo scientifico non può dimostrare, se la razionalità, l'intelligibilità o l'ordine rispondano ad un *disegno progettuale*:

3.1 le scienze empiriche non possono inferire l'esistenza di una causalità finale di tipo intenzionale, ma possono mettere in luce solo i livelli inferiori di tale finalismo, cogliendolo come coerenza e razionalità, o anche come teleonomia (specie in ambito biologico);

3.2 il Logos che la scienza coglie, spesso non rimanda al di là delle leggi stesse. Ciò spiega il frequente ricorso ad espressioni come «codice cosmico», «cosmo intelligente», «mente cosmica», «teoria del tutto» (intesa come legge universale immanente).

«Dall'esistenza di queste coincidenze fisiche ed astronomiche ricavo la conclusione che l'universo è un luogo straordinariamente ospitale, come possibile *habitat* di creature viventi. E poiché sono uno scienziato abituato ai modi di pensiero e al linguaggio del ventesimo secolo, e non a quello del diciottesimo, non affermo che l'architettura dell'universo dimostra l'esistenza di Dio. Affermo soltanto che l'architettura dell'universo è coerente con l'ipotesi che la mente abbia un ruolo essenziale nel suo funzionamento».

(F. Dyson, *Turbare l'universo*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 290-291)

4. Lo scienziato può superare la posizione panteista con una successiva astrazione:

4.1 mettendo in luce il problema della contingenza: se il cosmo ha una mente che non lo trascende, essa sarà contingente come il cosmo stesso; ha maggior sensatezza un Assoluto che dia ragione sia della razionalità della realtà fisica, sia dell'esistenza di un fondamento necessario in sé, ovvero che si proponga come *Altro dal mondo*;

4.2 ricorrendo al senso illativo, ovvero ponendo la percezione della razionalità del cosmo in rapporto con altre forme di conoscenza che suggeriscono/garantiscono un accesso ad un Assoluto trascendente.

5. Resta tuttavia assai importante che le domande sul disegno, sul motivo della razionalità e dell'ordine, emergano dall'interno delle scienze *in quanto domande*. Interrogativi quali: perché l'universo è razionale?, perché le sue leggi sono intelligibili?, perché esiste una sintonia fra la struttura del cosmo e le leggi che rendono possibile la vita?, ecc. sono questioni che puntano verso un'area di senso, verso un *Logos* che le scienze riconoscono significativo.

V. La percezione di un *Logos ut verbum* nell'attività di ricerca dello scienziato

1. Lo scienziato è protagonista di un'altra importante percezione: egli coglie nella realtà fisica una sorta di *alterità dialogica*, si sorprende della sua capacità di *dialogare* con la natura e si chiede quanto ciò sia significativo. L'attività scientifica può assomigliare in alcuni casi ad un dialogo fra l'uomo e l'Assoluto.

«[lo scienziato] prende coscienza dell'ordine centrale [del mondo] con la stessa intensità con cui si entra in contatto con l'anima di un'altra persona»

(W. Heisenberg, *Fisica e oltre*, Boringhieri, Torino 1984, p. 225)

«I fisici padroneggiano faticosamente le tecniche matematiche perché l'esperienza ha insegnato loro che esse costituiscono la via migliore, anzi l'unica, per capire il mondo fisico. Scegliamo quel linguaggio perché è l'unico col quale il cosmo ci parla»

(J. Polkinghorne, *Scienza e Fede*, Mondadori, Milano 1987, p. 72)

2. Nella descrizione della fenomenologia del lavoro scientifico si nota non di rado l'impiego del termine "rivelazione".

3. Quando l'attività scientifica accede alla realtà cogliendovi l'esistenza di un'alterità dialogica:

3.1 la natura viene riconosciuta come meritevole di essere studiata, capace di motivarne il corrispondente sforzo intellettuale, perché capace di legare ad una verità ed una bellezza indipendenti dal soggetto conoscente.

3.2 la ricerca scientifica non è colta come mero impegno verso se stessi o verso la comunità scientifica, bensì come impegno verso la verità, alla quale ci si dirige con passione intellettuale.

4. Sia la ricerca del vero, propria di ogni autentica indagine scientifica, sia la *esperienza dei fondamenti* percepita di fronte alle incompletezze di ordine logico e ontologico, possono confluire in un accesso all'Assoluto, e dunque in una esperienza di natura religiosa.

«Nei più grandi scienziati l'esperienza scientifica della verità è in qualche senso *theoria*, cioè una visione di Dio»

(M. von Laue, *History of Physics*, Academic Press, New York 1950, p. 4).

4.1 Riflessioni sulla esperienza scientifica come *esperienza del sacro* sono presenti, fra gli altri, in ricercatori come: James C. Maxwell, Georg Cantor, Max Planck, Augustin Cauchy, Luitzen Brouwer, Werner Heisenberg, George Simpson, Albert Einstein.

4.2 e sono state analizzate da autori come: Enrico Cantore, Gualberto Gismondi, Langdon Gilkey, Olaf Pedersen.

«Nessun poeta e profeta ha contemplato prodigi così profondi come quelli che si rivelano allo scienziato. Pochi saranno così ottusi da non reagire alla conoscenza *materiale* di questo nostro mondo con un senso di timore reverenziale che merita di essere definito religioso»

(G. Simpson, *Evoluzione. Una visione del mondo*, Firenze 1972, p. 213)

5. Possibili ambiguità nella considerazione dell'esperienza scientifica come percezione del sacro ...

5.1 Il fatto che scienza intercetti interrogativi di tipo esistenziale-religioso e tenti a volte di rispondervi, può condurla a proporsi come religione. In questo clima nasce l'idea della "terza" cultura: al di là del confronto fra cultura scientifica e cultura umanistica, i "veri filosofi" sarebbero gli scienziati, ai quali andrebbero affidate le scelte strategicamente più importanti per la vita umana.

5.2 L'immagine dell'Assoluto percepita dalla razionalità scientifica è senza dubbio espressa con un linguaggio filosoficamente impreciso, sovente mescolato ad ambiguità e non poche volte colorato di panteismo o di deismo. Questo ambito di pensiero non sfugge alla difficoltà, già nota in sede filosofica generale, di poter cogliere il carattere personale dell'Assoluto. Eppure, più "personalistici" sono i canoni con cui lo scienziato si pone di fronte al mondo reale, meno profonda si fa tale distanza.

6. Valore filosofico dell'esperienza scientifica come "percezione del sacro"

6.1 L'esperienza in oggetto non è qualificabile come semplice "intuizione", come comprensione immediata di qualcosa di oscuro che adesso si vede con chiarezza,

rivelando una coerenza di origine psicologica. Si tratta in realtà del riconoscimento di un'alterità che "norma" la conoscenza del soggetto, e che ha la sua sorgente nella *res* che mi si impone. Lo scoglio del panteismo viene superato ammettendo che non è la natura, di per sé, a rivelare alcunché, ma è Qualcuno che si rivela attraverso di essa.

6,2 Come esperienza del sacro, riconosce un Logos che non è sola razionalità, perché esercita un appello, è portatore di un significato, forse di un messaggio, suscita sorpresa e muove implicitamente al rispetto, alla gratitudine e talvolta anche alla lode, come forma implicita di dialogo. Questo Logos è legato ad un'esperienza estetica, viene segnalato con i caratteri di un mistero che contiene il senso nascosto del mondo, ed ha come riferimento gnoseologico una metafisica implicita, aperta sul reale e disposta ad imparare dalla natura e dalle sue leggi.

VI. Osservazioni conclusive

1. Il reale fisico si ostende con una sua *datità* che la scienza non crea, ma riceve; ciò che si impone all'esperienza scientifica come qualcosa di dato, può dare origine ad un'esperienza religiosa che *riconosce il dato come donato* e sa cogliere un passaggio dalla percezione di un *logos ut ratio* a quella di un *logos ut verbum*.

2. Nel descrivere la loro esperienza di studio e di ricerca, molti uomini di scienza parlano del reale fisico come di un'alterità *oggettiva e coerente, caratterizzata da una specificità formale*. Il collegamento fra questa percezione e la nozione di Assoluto può avvenire operando un passaggio dal *problema* dei fondamenti ad una *esperienza* dei fondamenti, che rende la ricerca scientifica simile ad una "esperienza del sacro".

3. Nel contesto della razionalità scientifica il mondo continua a manifestare una sua apertura al *mistero* e resta ragionevole chiedersi se il mondo abbia una spiegazione; la ricerca di questa spiegazione rimanda ad una nozione o ad un'area semantica che non è considerata un nonsenso, ove acquista significato la possibilità di un *logos* su Dio.

Bibliografia

L. Baccari, *Episteme e Rivelazione*, Borla, Roma 2000.

E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, EDB, Bologna 1987.

E. Gilson, *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.

G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, EDB, Bologna 1993.

R. Pititto, *La fede come passione. L. Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

G. Tanzella-Nitti, *Il significato del discorso su Dio nel contesto scientifico-culturale odierno*, in “La Teologia, annuncio e dialogo”, a cura di G. Tanzella-Nitti, Armando, Roma 1996, pp. 61-82.

G. Tanzella-Nitti, *Dio*, in “Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede”, Urbaniana Univ. Press - Città Nuova, Roma 2002, pp. 404-424.

G. Tanzella-Nitti, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in “Ragione e Verità”, a cura di V. Possenti, Armando, Roma 2005, pp. 101-121.