

La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

In prospettiva storica si potrebbe dire che nella filosofia greca l'interrogazione sulla verità nasce in ambito logico, come verità del giudizio, per spostarsi successivamente in ambito ontologico, come atto dell'intelletto che coglie la verità dell'ente e ad essa si conforma. Essa prende avvio da un piano epistemologico per poi accedere, prima o poi, ad un piano antropologico. La Rivelazione cristiana irrompe in questo contesto filosofico assumendone le riflessioni, ma al tempo stesso superandole con la proposta che la verità sia in primo luogo una Persona, la persona di Gesù Cristo. A questo itinerario si ispira assai probabilmente la scelta di far seguire al dibattito avviato dal volume curato da Vittorio Possenti, *La Questione della verità*, una nuova riflessione che adesso conduca, attraverso i contributi di un secondo volume, verso un approdo di ambito più specificamente cristologico¹.

Porre a tema l'evento di Gesù di Nazaret all'interno di una domanda sulla verità, ci pone inevitabilmente di fronte alla Parola *ultima* di Dio, la Parola del suo Figlio incarnato, crocifisso e risorto, Parola con la quale, dicendo il suo Verbo, Dio dice Se stesso. Se questo approdo è certamente un punto di arrivo, nondimeno per il pensiero credente esso rappresenta anche un punto di partenza. Infatti, se sotto l'aspetto antropologico il mistero pasquale del Verbo fornisce davvero le risposte ultime circa la verità ed il senso dell'esistenza umana, sotto il profilo gnoseologico ci troviamo di fronte ad

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia.

¹ V. Possenti (a cura di), *La Questione della verità*, Armando, Roma 2003.

una nuova articolazione: come può una prospettiva personalista e cristologica della questione sulla verità dare ragione anche della irrinunciabile comprensione della *verità come corrispondenza* e gettare una luce risolutiva su tutto il problema del realismo? Detto in altre parole, riflettere su una dimensione personalista della verità ci obbliga a trovare strade per non separare la verità del giudizio dal senso dell'esistenza, l'essere come fondamento dall'essere come significato, riproponendo il consueto, mai abbastanza approfondito, rapporto fra verità e libertà. Siamo, in fondo, di fronte al necessario passaggio, più volte citato nelle pagine de *La Questione della verità*, dal *quid est veritas?* al *Quis est Veritas?*²

Come sappiamo, la Rivelazione ci assicura che la dimensione personalista della verità non è estranea ad una verità cercata nella natura delle cose. La verità delle cose rimanda, ultimamente, proprio a quella parola creatrice pronunciata da un Dio tri-personale, di cui ogni natura creata non è che l'effetto. Per quanto riguarda poi il legame fra dimensione cristologica e dimensione ontologica della verità, questo è assicurato dal vincolo profondo esistente fra Cristo e il cosmo, fra l'ermeneutica del mistero pasquale ed una creazione voluta nella storia e nella libertà, perché l'essere di un mondo creato nel Verbo è, ultimamente, un essere filiale.

Comprendere, con la Rivelazione, che una "verità come corrispondenza al reale" – un reale *creato* occorre sempre precisare – sia compatibile con una sua prospettiva personalista e cristologica, non equivale tuttavia a possedere già una soluzione compiuta per esprimere questa articolazione nei confronti del pensiero filosofico. La Rivelazione ci assicura che una strada esiste, ma lascia alla *fides quaerens intellectum* il compito di tracciarla. Compito, in buona parte, della teologia fondamentale, chiamata non solo ad ostendere l'interna coerenza e bellezza della verità cristiana (momento dogmatico), ma anche a soddisfare la sua ragionevolezza nei confronti di altri saperi (momento apologetico).

Fra questi saperi ritengo occupi un ruolo non affatto trascurabile la razionalità scientifica, sia per il suo crescente influsso sul modo di pensare dell'uomo contemporaneo (compreso un certo dibat-

² Si veda ad esempio il saggio introduttivo di V. Possenti, *La domanda sulla verità e i suoi concetti*, in *ibidem*, p. 17.

tito ingaggiato con la nozione stessa di Dio), sia per una certa alternativa fra i canoni tipici della conoscenza scientifica e quelli propri del conoscere teologale. Infatti, se la ricerca della verità nelle scienze intende muoversi – almeno così è ritenuto – secondo criteri di oggettività, di analisi impersonale e di comunicabilità formalmente compiuta, la verità cristiana si manifesta soprattutto come un appello al soggetto, risponde alla logica propria di un mondo di persone e non di cose (si pensi al ruolo della testimonianza e della fede), possiede i caratteri dell'inesauribilità e dell'ineffabilità, e dunque, in certo modo, anche dell'incompiutezza. Essendomi stato affidato in questo intervento il compito di esplorare alcuni aspetti del rapporto fra dimensione personalista-cristologica della verità e verità scientifica, mi propongo di offrire alcuni spunti per chiarire se ci si trovi di fronte ad una alternativa che funga da vera e propria cesura (cosa che a una certa teologia apofatica, quando non ad un vero e proprio fideismo, non dispiacerebbe poi più di tanto) o se invece tale rapporto possa risolversi in una articolazione soddisfacente, rispettosa tanto della fede quanto della ragione.

Cercherò di sviluppare il mio contributo in cinque passi successivi:

1. Le conseguenze della dimensione personalista-cristologica della verità sulla *quaestio de veritate*, generalmente intesa.
2. La dimensione personale della ricerca della verità scientifica
3. La percezione di un Logos *ut ratio* nell'analisi *delle scienze naturali*.
4. La percezione di un Logos *ut verbum* nell'esperienza di ricerca *dello scienziato*.
5. *Universale* scientifico e *concretum* cristiano: il compito di una teologia fondamentale in dialogo con altri saperi.

1. Le conseguenze della dimensione personalista-cristologica della verità sulla quaestio de veritate, generalmente intesa

Come riferimento remoto, e in certo modo fondante, la dimensione personalista-cristologica della verità si raccorda con la dimensione personalista dello stesso Essere di Dio, perché all'origine e nel fondamento dell'esistenza vi è una *communio Personarum*. Il modo

con cui la Sacra Scrittura parla della verità è un riflesso di questo stato di cose ed è stato oggetto di altri contributi, sia nel già citato volume curato da Possenti, sia in numerosi studi rintracciabili nella letteratura teologica³. Per il popolo di Israele conoscere la verità è soprattutto ascoltare la parola di Dio, poggiarsi sulla Sua fedeltà, fidarsi della Sua testimonianza; fedeltà e testimonianza – non è affatto superfluo ricordarlo – che Dio stesso invita a verificare al vaglio della storia di cui Egli è Signore. Conoscenza della verità, fedeltà di Dio alle sue promesse, e risposta di fede dell'uomo sono concetti tutti accomunati dalla medesima radice verbale (eb. 'mn) ed appartengono tutti all'identico campo semantico ('aman = stare saldo, sicuro; 'emet = verità, vero; 'emûn = aderire [a Dio]; he'mîn = aver fiducia, abbandonarsi; ecc.). Al di là della discussione dei rapporti fra nozione greca e biblica di verità, o circa il valore da tributare al primato dell'ascoltare nei confronti del vedere, pare chiaro che per chi adora il Dio di Israele, la verità delle cose, la verità delle origini e la verità del fine, vengano trasmesse e conosciute in un contesto dialogico, personale. Ciò non toglieva valore ad una verità cercata in base al proprio esperire, né preclude a noi la strada verso il riconoscimento di una certa metafisica implicita nella Rivelazione stessa⁴, come cammino ascendente dal reale a Dio, ma sottolinea soltanto il fatto che la verità ha nella Parola di Dio il suo principio fontale, una Parola, tuttavia, mai avulsa dal reale esperibile, perché quel reale, proprio in quanto detto e rivelato, è da Essa costituito.

Sebbene debitore ad un lessico greco e non più ebraico, il Nuovo Testamento non tradisce questa dimensione personalista della verità, ma, come ben sappiamo la concentra in Gesù Cristo, Verbo

³ Cfr. A. Staglianò, *Verità filosofica e Rivelazione. Senso greco e senso biblico del vero*, in *La Questione della verità*, op. cit., pp. 47-75. Fra i riferimenti ormai classici in proposito, P. Benoit, *La vérité dans la Bible*, «Vie Spirituelle», 114 (1966), pp. 386-416; H. Wildberger, *Stabile, sicuro ('mn)*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, a cura di E. Jenni e C. Westermann, 2 voll., Marietti, Torino - Casale Monferrato 1978-1982, vol. I, coll. 155-183; I. de La Potterie, *Gesù Verità*, Marietti, Torino 1973; Idem, *La vérité dans saint Jean*, 2 voll., Biblical Institute Press, Roma 1977; G. Quell et al., *Alétheia*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. I, coll. 625-674.

⁴ È quanto hanno cercato di mostrare nelle loro opere autori come Etienne Gilson o Claude Tresmontant. Sul tema di una metafisica implicita nella teologia biblica della creazione cfr. anche P. O'Callaghan, *Il realismo e la teologia della creazione*, «Per la Filosofia» 12 (1995), pp. 98-110.

incarnato. In Lui, insieme alla verità, vengono personalizzati numerosi altri concetti quali salvezza, luce, cammino, vita. Né va cercata, a mio avviso, una opposizione fra Primo e Nuovo Testamento nel diverso valore attribuito all’“ascoltare” rispetto al “vedere”, opposizione di frequente associata al possibile influsso ellenico che vi soggiacerebbe. Il “vedere” inaugurato dall’economia del Verbo incarnato – così manifesto nell’ebreo Giovanni (cfr. *Gv* 1,14; 1,39; 20,8; *IGv* 1,1) da voler quasi sembrare un superamento della logica veterotestamentaria di un Dio che si può solo ascoltare ma non vedere (cfr. *ISam* 3,10; *Is* 55,10-11; *Es* 33,18-23; cfr. anche *Gv* 1,18) – non è mai assimilabile ad una moderna *Weltanschauung*. Il “vedere” svolge qui la funzione di orientare e dirigere l’interlocutore verso la concretezza e la storicità dell’umanità del Verbo (cfr. *IGv* 1,1-3), quale punto di forza di un realismo conoscitivo, certamente capace di generare un nuovo modo di porsi di fronte al mondo, e dunque una nuova visione delle cose, ma senza dubbio distante da ogni forma di idealismo.

Tributare priorità all’ascolto (il cui significato trascende il mero udito fisiologico) non vuol dire ignorare che uno “sguardo intellettuale sul mondo” non sia rivelatore di connessioni e quindi di verità⁵, ma solo sottolineare che è nell’ascolto di una parola, prima che nella visione, che il soggetto si auto-comprende come *partner* di un’alterità, come destinatario di un dono, come essere in relazione che esige un completamento, come “io” di fronte ad un “tu”. L’ascolto è, in ultima analisi, la confessione che il soggetto non è l’intero, che alla conoscenza di sé si giunge attraverso qualcosa che ancora non si possiede, attraverso una parola che interpreti e decodifichi, attraverso l’incontro con l’Altro. Come messo bene in luce da René Latourelle, è Cristo-Verità l’unica parola in grado di interpretare e decodificare un uomo, che, senza il mistero del Verbo incarnato, resterebbe un mistero a se stesso⁶. Una volta ascoltata, la parola genera in chi la accoglie non una “visione”, ma piuttosto uno

⁵ È questo l’itinerario concettuale seguito e preferito da Romano Guardini, da lui sottolineato sia in sede filosofica, ne *L’opposizione polare* (1925), in *Scritti Filosofici*, Centro di Studi Filosofici - Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, vol. I, pp. 135-172, sia in sede teologica, con *La visione cattolica del mondo* (1923), Morcelliana, Brescia 1994.

⁶ Cfr. R. Latourelle, *L’uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella,

“sguardo”, cioè un ritorno sul reale nel quale si riconosce ora, con stupore, un significato prima nascosto. Il soggetto non patisce più l’onere di dover costruire da solo la verità di una “visione” che dia ragione della realtà, ma può lasciarsi guidare a “guardare” il mondo seguendo gli indirizzi di Chi ne possiede il senso ultimo.

Affermare l’essenziale dimensione personalista della verità possiede delle conseguenze precise. Sul piano esistenziale, riconoscere che il fondamento e la verità del mondo risiedono in un Essere Personale vuol dire affermare l’esistenza di una Provvidenza e di una Paternità divine, e dunque l’inseparabilità fra creazione e provvidenza, assumendosi al contempo l’onere, per nulla immediato ma ineludibile, di dover elaborare una convincente Teodicea. Ciò si oppone radicalmente al *deismo* e alle sue forme derivate, che paragonando l’universo ad un meccanismo (oggi qualcuno lo vorrebbe paragonabile ad un organismo, ripercorrendo a ritroso un itinerario che ci riporterebbe fino al *Timeo* platonico), riconosceva nel mondo la presenza di una razionalità, ma non quella di una bontà provvidente. Un mondo *creato* non è solo un mondo *causato*, dove l’ultima parola potrebbe appartenere ad un determinismo impersonale, o l’esistenza umana restare in balia di un cieco destino (*fatum*): è invece un mondo che dipende da Qualcuno che è Creatore e Padre, ovvero un mondo che un Essere personale ha *donato*⁷. Forme di ragione scientifica che riconoscano l’esistenza nel cosmo di una verità che si manifesti con i caratteri dell’ordine, della razionalità e

Assisi 1982. Si tratta di una prospettiva posta in rilievo dal magistero conciliare della *Gaudium et spes* (cfr. spec. n. 22) ed oggetto di numerosi commenti da parte del ricco magistero di Giovanni Paolo II.

⁷ Aspetto opportunamente messo in luce, seguendo un itinerario analogo, da G. Lafont «Quando ci si sforza di uscire dall’oblio per raggiungere ente ed essere nella loro verità, si è condotti, l’abbiamo visto, al riconoscimento di un *dono* attraverso cui l’essere viene all’ente: questo tema del dono, con le sue due connotazioni di *gratuità* ed *efficienza reale*, sembra poter restituire al vocabolo “causa” tutta la sua densità: la “causa” qui non è altro che il dono attraverso cui l’essere viene all’ente, mentre al contrario, al livello dell’essere, la causalità non può essere che donazione [...]. Preso in senso assoluto, il vocabolo “essere” può convenire per designare “Ciò che dona” senza implicare immediatamente la donazione, senza comunque escluderla. In quanto “atto puro d’essere”, “Ciò” (che noi chiamiamo abitualmente Dio) è privo di ogni relazione necessaria con l’ente, ma è anche capace di donazione, e ciò che dona è ciò per cui c’è effettivamente l’ente che è e l’essere dell’ente» (G. Lafont, *Dio, il Tempo, l’Essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 228-229).

della coerenza direbbero il vero, ma non direbbero tutto, rischiando talvolta di divenire fuorvianti.

Se poi la verità del mondo risiede in un Essere Personale, il mondo stesso deve essere razionale e intelligibile, portatore di senso, perché la creazione è effetto di una Parola pronunciata per un fine, parola che l'uomo può ascoltare e capire, una parola che rivela e interpella, conoscendo la quale si può riconoscere anche il suo Autore. Ne emerge anche una visione originale della storia: proprio perché il mondo è un'opera personale e progettuale, l'universo ha un inizio e tende verso un fine. Esiste una storia significativa che non viene riazzerata dalla ruota dell'eterno ritorno; alla costruzione di questa storia l'uomo partecipa con la sua libertà, il cui esercizio è parte del medesimo progetto divino. E significativa diviene l'evoluzione dell'intero creato.

Ma c'è ancora un importante corollario sul piano gnoseologico. Se la verità è comprensibile solo in un'ottica personalistica, o, ancor più, è essa stessa una Persona, allora la gnoseologia con cui l'uomo si pone di fronte al mondo ha come criterio di verità non solo l'evidenza, ma deve anche aprirsi al valore della testimonianza. I rapporti fra l'Autore del mondo e l'uomo non possono essere segnati solo dalla razionalità dell'esperienza empirica, ma coinvolgono anche i canoni tipici di un rapporto fra persone, quali sono la testimonianza, il riconoscimento del mondo come un dono, la trasmissione della conoscenza e della verità mediante la narrazione, l'accoglienza fiduciosa della verità narrata, la riconoscenza filiale, l'abbandono, la fede. Analogamente a come il bambino scopre gradatamente la realtà e il mondo esterno *attraverso* la parola e l'affetto della madre, e quasi prende coscienza dell'*essere* attraverso la sua consapevolezza di *essere figlio*, così l'uomo riceve da Dio, in modo personale, i *racconti fondativi* per la sua esistenza creaturale, attraverso una parola amorosa che gli narra il contesto ed il senso di quel mondo creato in cui ha aperto gli occhi alla vita. Di qui l'importanza ermeneutica delle "narrazioni", proprie di ogni autentico rapporto religioso, fra le quali vanno incluse non soltanto quelle veterotestamentarie relative alle origini, ma anche, come opportunamente sottolineato da Gislain Lafont⁸, la narrazione del mistero pa-

⁸ Cfr. G. Lafont, *Dio, il Tempo, l'Essere*, op. cit., p. 41.

squale di Gesù Cristo, quella dei giorni decisivi di Gerusalemme, attraverso la quale ci viene trasmessa non solo la verità della nostra origine – figli di Dio in Gesù Cristo – e del nostro destino – partecipare in Cristo risorto alla vita della Trinità – ma anche quella relativa al senso e al destino dell'intero creato, di cui la resurrezione di Cristo è svelamento e primizia.

2. *La dimensione personale della ricerca della verità scientifica*

La verità cristiana assume dunque, al tempo stesso, il carattere del riconoscimento e quello dell'annuncio. Riconoscimento di un Logos che la ragione può comprendere nella natura delle cose, perché legata all'Assoluto dal principio di creazione, e annuncio che questo Logos si è fatto carne, ha il volto personale di Gesù di Nazaret. Questo annuncio viene oggi rivolto ad un mondo il cui modo di ragionare è permeato dalla razionalità scientifica, probabilmente l'unica forma contemporanea di pensiero forte. Di qui la necessità di approfondire come la dimensione personale e personalista della verità possa risultare significativa anche per questa forma di razionalità.

Ma quale premessa di ogni ulteriore sviluppo, occorre sciogliere un nodo già segnalato in apertura, circa l'apparente contrasto fra una verità cercata dalle scienze mediante un linguaggio oggettivo, impersonale e formalmente compiuto, ed una verità personalista, gravida di tutte quelle conseguenze poco prima ricordate.

Pur trattandosi di un tema certamente complesso, per i fini più limitati del nostro intervento basterà ricordare che l'epistemologia degli ultimi decenni ha rivalutato ampiamente la dimensione *personalista* dell'attività scientifica. E lo ha fatto in buona parte attraverso gli stessi scienziati, riconoscendo l'importanza che forme di conoscenza tacita, contestuale, inespressa, intuitiva o euristica paiono avere in ogni progresso scientifico. Alla razionalità empirica si accosta con sempre maggiore disinvoltura il ricorso all'analogia, al linguaggio simbolico e perfino a quello estetico (si pensi ai criteri di simmetria nella fisica delle particelle), l'impiego di principi olistici e teleonomici o la riscoperta della nozione di forma (come avviene sempre più di frequente in biologia), operando così un supe-

ramento di quel tradizionale riduzionismo che voleva il tutto essere banalmente la somma delle sue parti. Si torna a dare a spazio a forme di comunicabilità non più vincolate ad un sapere totalmente formalizzabile, consapevoli che la realtà è assai più ricca del linguaggio che cerca di esprimerla. Queste nuove epistemologie mettono in luce anche il ruolo *contestuale* della conoscenza, ovvero la presenza nel soggetto di una certa “visione del mondo”, la cui importanza resta strategica al momento di formulare teorie o suggerire ipotesi⁹. Ogni conoscenza non è mai isolatamente oggettiva, ma anche soggettiva, perché data in un soggetto conoscente e, pertanto, radicalmente *personale*. L’oggettività si pone sempre come appello alla razionalità del soggetto e nel soggetto, come un richiamo dell’essere che non può tradursi se non in una opzione per il vero. Tale opzione coinvolge la persona in un rapporto dialogico impegnativo con il mondo, determinando il prosieguo dell’indagine conoscitiva, così come favorì le motivazioni del suo stesso sorgere. Il ruolo del soggetto qui brevemente delineato, è facile comprenderlo, va ben al di là del noto legame fra soggetto e oggetto, tipico di ogni teoria della misura, e che ha conosciuto il suo limite fisiologico più severo nelle formulazioni della meccanica quantistica. Qualcuno ha parlato della riscoperta di una dimensione “umanistica” della scienza, volendo con questa espressione significare non tanto le implicazioni etiche che il progresso scientifico porta con sé, quanto quel corredo di convinzioni, aspirazioni e talvolta anche emozioni, con cui ogni scienziato si pone di fronte alla ricerca della verità, come attività pregnante e coinvolgente, non certo *impersonale*, mossa dal desiderio autentico di conoscere e capace di motivare un’esistenza¹⁰. Se la verità scientifica non abbandona certo i suoi canoni di oggett-

⁹ Cfr. M. Polanyi, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica* (1958), Rusconi, Milano 1990; Idem, *La conoscenza inespressa* (1966), Armando, Roma 1979; T.F. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, LEV, Città del Vaticano 1992. Per uno sguardo di insieme sulla svolta operatasi nell’ambito dell’epistemologia scientifica rimandiamo a G. Del Re, *Una chiave di lettura: l’essere e la verità come fondamenti della scienza*, in T. Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, op. cit., pp. 5-37 e G. Gismondi, *Epistemologia*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana Univ. Press - Città Nuova, Roma 2002, pp. 486-504.

¹⁰ Cfr. E. Cantore, *L’uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987.

tività e di comunicabilità, la *ricerca* di questa verità non teme più di esprimersi con un linguaggio personalista.

Per l'argomento che qui ci occupa, un analogo chiarimento lo meriterebbe il tema dell'agnosticismo perché posizione filosofica dominante fra gli uomini di scienza e, al contempo, filosofia in dichiarata rotta di collisione con la legittimità di una *quaestio de veritate*. L'agnosticismo filosofico, preparato da Hume ma debitore soprattutto a Kant, sostiene che non possiamo concludere nulla circa la verità di alcune importanti nozioni da sempre oggetto della filosofia, prima fra tutte quella di Dio, semplicemente perché si tratta di realtà che esulano dall'ambito fenomenico. La metafisica, che avrebbe creduto per secoli di poter formulare giudizi razionali sulla loro conoscenza, non potrebbe dire nulla su di esse perché, pretendendo vanamente di elevarsi oltre l'esperienza empirica, cadrebbe in inevitabili antinomie. Dio non è oggetto del sapere/conoscere (*erkennen*), ma solo del pensare (*denken*).

Un primo elemento di chiarezza potrebbe derivare dal considerare che agnosticismo scientifico e agnosticismo filosofico ammettono una certa diversità di prospettive. L'agnosticismo scientifico sostiene formalmente la stessa tesi di quello filosofico – di Dio non si può dire nulla nel quadro di una conoscenza empirica – ma con una importante differenza, e cioè che mentre questo quadro bene individua l'ambito metodologico delle scienze, esso risulta invece riduttivo quando, come Kant, lo si impiega come paradigma di ogni vera conoscenza. Il fatto che la conoscenza empirica rappresenti un ambito ove le questioni metafisiche e religiose non possano essere formulate esaustivamente, non vuol dire che, a partire da questo medesimo ambito, tali questioni non possano essere almeno riconosciute dal soggetto come espressioni di un questionare umano significativo. L'itinerario filosofico di Wittgenstein basterebbe da solo a mostrare quanto cerchiamo qui di dire. L'assimilazione della razionalità scientifica ad una razionalità *filosoficamente* agnostica sarà una delle conseguenze del pensiero kantiano, ma non pare di per sé postulata dagli uomini di scienza, né dal metodo che essi impiegano. In altre parole, ritengo si possa sostenere un agnosticismo scientifico *strictu sensu* senza per questo sposare la tesi di un agnosticismo filosofico: il metodo scientifico, di per sé, rimane costitutivamente aperto al problema *filosofico* della verità. Per essere più

precisi, la dizione “agnosticismo scientifico” tradirebbe una certa ambiguità, perché associa una nozione filosofica ampia (agnosticismo) ad un ambito che *prima facie* si intenderebbe come strettamente empirico (scienza).

3. *La percezione di un Logos ut ratio nell'analisi delle scienze naturali*

Entrando nel vivo della nostra trattazione, resta da esaminare in quale modo la verità cercata nelle scienze resti anch'essa “aperta” alla dimensione personalista della verità cristiana, ovvero ad una sua “rivelazione”. In luogo di riflettere sulle questioni epistemologiche connesse al problema della verità nelle scienze, cosa che ci condurrebbe lontano dalla prospettiva teologico-fondamentale che qui maggiormente ci interessa, può risultare conveniente esplorare brevemente in qual modo le scienze naturali si accostano al tema della verità quando esse richiamano, seppur indirettamente, la nozione di *Logos*. Tale nozione, le cui risonanze filosofiche e teologiche sono a tutti ben note, ha un contenuto certamente ampio, ma al tempo stesso sufficientemente significativo. Nella riflessione degli scienziati essa emerge come percezione dell'ordine e della razionalità del cosmo, dell'intelligibilità delle leggi di natura, come presenza di una coerenza unificante che fa dell'universo materiale un singolo oggetto di comprensione. Le leggi naturali sono stabili nel tempo e nello spazio, le medesime particelle elementari sono tutte rigorosamente identiche, le proprietà fisico-chimiche dei diversi elementi seguono precise strutture di ordinamento. Segnalato per primo da James Clerk Maxwell, l'*enigma* dell'intelligibilità fu discusso da Planck, De Broglie, in modo speciale da Einstein; in tempi più recenti ha ricevuto attenzione, fra gli altri, da Paul Davies, John Barrow e Roger Penrose. L'universo fisico manifesta una sorta di “fondamento di razionalità” col quale il ricercatore viene inevitabilmente in contatto. Così lo esprimeva, in una nota lettera a Maurice Solovine, Albert Einstein:

Lei trova strano che io consideri la comprensibilità della natura (per quanto siamo autorizzati a parlare di comprensibilità), come un mira-

colo [*Wunder*] o un eterno mistero [*ewiges Geheimnis*]. 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 una qualcosa che, a priori, non si è per nulla autorizzati ad attendersi¹¹.

Si tratta di un convincimento che il fondatore della Relatività aveva espresso già in altre occasioni: «Si potrebbe dire che l'eterno mistero del mondo è la sua comprensibilità [...]. Il fatto che sia comprensibile è davvero un miracolo»¹².

Il dibattito sullo statuto delle leggi naturali è stato mantenuto vivo non tanto da epistemologi o filosofi della scienza, ma soprattutto da autori direttamente impegnati nella ricerca scientifica. Di tali leggi gli scienziati vedono con certa sorpresa l'universalità e la mutua connessione, si interrogano sul perché della loro intelligibilità e del successo di poterle esprimere in forma matematica, cercano i significati profondi dei valori numerici delle costanti di natura che in esse compaiono¹³. Fra i motivi che hanno condotto a questa riflessione filosofica, vi è l'odierna formulazione, in termini piuttosto soddisfacenti, di un quadro evolutivo globale e coerente, capace di legare la fisica del microcosmo con quella del macrocosmo. Sebbene secondo prospettive non sempre coincidenti, non pochi scienziati sottolineano il carattere *dato*, cioè oggettivo e reale, in certo

¹¹ La citazione continua così: «È questo il "miracolo" che vieppiù si rafforza con lo sviluppo delle nostre conoscenze. È qui che si trova il punto debole dei positivisti e degli atei di professione, felici solo perché hanno la coscienza di avere, con pieno successo, spogliato il mondo non solo degli dèi [*entgöttert*], ma anche dei miracoli (*entwundert*)» (A. Einstein, *Lettera a M. Solovine*, 30.3.1952, in *Opere scelte*, Bollati-Boringhieri, Torino 1988, pp. 740-741).

¹² A. Einstein, *Fisica e realtà* (1936), in *ibidem*, p. 530.

¹³ Una più approfondita discussione sulle leggi di natura nel quadro dei rapporti fra scienza, filosofia e teologia, viene raccolta nella nostra voce *Leggi naturali*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, op. cit., pp. 783-804.

modo fondante, della razionalità dell'universo e delle sue leggi, di cui si può comprendere sensatamente l'azione solo concependole su scala cosmica, cioè in un quadro di validità universale.

Nella sua *Introduzione alle Lezioni di Elettrodinamica Quantistica*, Richard Feynman segnalava ai suoi studenti che «un motivo per cui potreste pensare di non comprendere quello che racconterò è che, mentre descriverò “come” funziona la Natura, voi non capirete “perché” funziona così. Ma questo, vedete, non lo capisce nessuno. Io non vi posso spiegare perché la Natura si comporta in questo modo particolare»¹⁴. Va qui incidentalmente precisato che quanto espresso da Feynman non riguarda la riproposizione del vecchio, quanto inadeguato, paradigma di una spartizione fra *come* (scienza) e *perché* (filosofia), bensì la percezione che esistono dei perché *ultimi*, al di là dei numerosi perché affrontati e risolti dalla scienza, ai quali quest'ultima non può accedere.

A proposito dello *status* epistemologico oggettivo delle leggi di natura, afferma Paul Davies:

È importante comprendere che queste regolarità della natura sono reali. Talvolta si sostiene che le leggi naturali, che sono tentativi di cogliere in modo sistematico queste regolarità, sono imposte al mondo dalla nostra mente, allo scopo di dargli un senso. È senza dubbio vero che la mente umana ha la tendenza a individuare gli schemi, e persino a immaginarseli dove non ce n'è. I nostri antenati vedevano animali e divinità fra le stelle e inventarono le costellazioni. E noi tutti cerchiamo di vedere facce nelle nuvole, nelle rocce e nel fuoco. Tuttavia, ritengo assurdo suggerire che le leggi naturali costituiscano analoghe proiezioni della mente umana. L'esistenza di regolarità nella natura è un fatto matematico oggettivo. D'altro canto, gli enunciati che vengono chiamati leggi e che sono contenuti nei libri di testo *sono* chiaramente invenzioni umane, ma invenzioni destinate a riflettere, anche se in maniera imperfetta, proprietà effettivamente esistenti nella natura. Senza questo assunto che le regolarità sono reali, la scienza si riduce ad una sciarada senza senso¹⁵.

¹⁴ R. Feynman, *QED. The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton 1985, p. 10.

¹⁵ P. Davies, *La mente di Dio*, Mondadori, Milano 1993, pp. 91-92.

Un ulteriore contesto in cui gli scienziati parlano della “razionalità” che sembra presente nella struttura del cosmo, è quello della coerenza e del delicato coordinamento di molti parametri che regolano la fisica e la chimica dell’universo su larga scala. Tale osservazione prende oggi il nome di Principio Antropico. Si tratta di una serie di evidenze sperimentali che mostrano come soltanto un universo con le leggi di natura e le proprietà fisico-chimiche come il nostro, avrebbe potuto produrre nel suo interno le condizioni adatte ad ospitare osservatori intelligenti. Le leggi e le proprietà del cosmo, come ad esempio le costanti che regolano i rispettivi rapporti delle quattro forze fondamentali di interazione (gravitazionale, elettromagnetica, nucleare debole e nucleare forte), non sono casuali, ma ben sintonizzate (*finely tuned*) verso le condizioni che rendono possibile la vita. Se il posto dell’uomo nell’universo fosse assolutamente casuale ed egli non godesse di alcun privilegio, non vi sarebbero motivi per aspettarsi questa corrispondenza fra la nostra presenza, la costituzione dell’intelletto e la struttura fisica del mondo esterno. L’eventuale significato filosofico associato a tale corrispondenza può essere rimosso solo postulando l’esistenza di infiniti universi, dei quali solo il nostro sarebbe quello *giusto*, e lo sarebbe per una mera selezione osservativa, causata dalla domanda dell’osservatore stesso¹⁶.

Non è compito della scienza dimostrare se l’intelligibilità e la coerenza del cosmo rispondano ad un *disegno* che contenga il senso del mondo, perché ciò implicherebbe il riferimento ad una causalità finale di tipo intenzionale, inaccessibile all’analisi delle scienze empiriche. Queste ultime possono mettere in luce solo i livelli inferiori di tale finalismo, come la coerenza dei processi o la teleonomia (specie in ambito biologico). È però assai significativo che la domanda sul disegno emerga dall’interno delle scienze *in*

¹⁶ La bibliografia sul Principio Antropico è assai vasta. La trattazione più esauriente resta ancora oggi la monografia di J. Barrow, F. Tipler, *Il Principio Antropico* (1986), Adelphi, Milano 2002. Per un’introduzione alle sue possibili valenze filosofiche e teologiche cfr. G. Coyne, A. Masani, *Il Principio Antropico nella scienza cosmologica*, «Civiltà Cattolica», 140 (1989), III, pp. 16-27; S. Muratore, *Il Principio Antropico fra scienza e metafisica*, «Rassegna di Teologia», 33 (1992), pp. 21-48, 49-74, 261-300; G. Tanzella-Nitti, *Antropico, Principio*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, *op. cit.*, pp. 102-120.

quanto domanda. Interrogativi quali: perché l'universo è razionale?, perché le sue leggi sono intelligibili?, perché esiste una sintonia fra la struttura del cosmo e le condizioni che rendono possibile la vita?, sono questioni che rimandano ad un'area di senso, ad un *logos* appunto, colto come razionalità, un *logos ut ratio* che le scienze riconoscono significativo¹⁷.

4. La percezione di un *Logos ut verbum* nell'esperienza di ricerca dello scienziato

In molti uomini di scienza, è vero, vi è la difficoltà ad intendere tale *logos* come qualcosa che rimandi al di là delle leggi stesse, cosa che precluderebbe ogni successiva apertura verso una verità e un Assoluto realmente distinti dal mondo. Lo dimostrano ad esempio espressioni come «codice cosmico», o «cosmo intelligente», frequenti in molte opere divulgative¹⁸.

Eppure, al tempo stesso, lo scienziato non si ferma alla tematizzazione di un *logos ut ratio*. Nella sua riflessione sul reale fisico, oggetto del suo studio, egli pare a volte divenire protagonista di un'altra importante percezione: la realtà fisica viene colta come una sorta di *alterità dialogica*. Il ricercatore si sorprende della sua capacità di *dialogare* con la natura e si chiede quanto ciò sia significativo. Con parole di Werner Heisenberg, lo scienziato «prende co-

¹⁷ La *Fides et ratio* offre un rapido cenno a tale apertura, da parte della ricerca della verità scientifica, mediante un riferimento all'accesso che anche questa avrebbe al *mistero*: «Nell'esprimere la mia ammirazione ed il mio incoraggiamento a questi valorosi pionieri della ricerca scientifica, ai quali l'umanità tanto deve del suo presente sviluppo, sento il dovere di esortarli a proseguire nei loro sforzi restando sempre in quell'orizzonte *sapienziale*, in cui alle acquisizioni scientifiche e tecnologiche s'affiancano i valori filosofici ed etici, che sono manifestazione caratteristica ed imprescindibile della persona umana. Lo scienziato è ben consapevole che la ricerca della verità, anche quando riguarda una realtà limitata del mondo o dell'uomo, non termina mai; rinvia sempre verso qualcosa che è al di sopra dell'immediato oggetto degli studi, verso gli interrogativi che aprono l'accesso al Mistero» (n. 106).

¹⁸ Tale posizione incontrerà, presto o tardi, il problema della contingenza e dovrà riconoscere la maggiore sensatezza di un Assoluto che dia insieme ragione sia della razionalità della realtà fisica, sia dell'esistenza di un fondamento necessario in sé, e che si proponga pertanto come *Altro dal mondo*.

scienza dell'ordine centrale [del mondo] con la stessa intensità con cui si entra in contatto con l'anima di un'altra persona»¹⁹. 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: «Lo scienziato non studia la natura perché sia utile farlo – affermava Henri Poincaré. La studia perché ha piacere di farlo. E vi trova piacere perché la natura è bella. Se la natura non avesse questa bellezza, non sarebbe meritevole di tale conoscenza... e la vita non sarebbe degna d'essere vissuta»²⁰. Nella sua *Storia della Fisica*, Max von Laue afferma che nei più grandi scienziati «l'esperienza scientifica della verità è in qualche senso *theoria*, cioè una visione di Dio»²¹. L'atteggiamento del ricercatore diviene allora quello di una religiosa riverenza e non mancano autori che hanno paragonato l'esperienza scientifica ad una esperienza del sacro, capace di legare e di condurre fino alle porte del mistero. Le riflessioni, fra gli altri, di Maxwell, Cantor, Planck, Cauchy, Brouwer, Heisenberg o dello stesso Einstein, contengono al riguardo spunti di singolare interesse²².

Fra le molte possibili, riporto alcune citazioni che paiono mostrare in modo esplicito la percezione di quell'alterità dialogica cui ho fatto prima riferimento. Edwin Hubble, scopritore dell'espansione cosmologica dell'universo, affermava: «A volte, attraverso una forte, pressante esperienza di intuizione mistica [*a compelling experience of mystical insight*], si riconosce che al di là dell'ombra del dubbio si è entrati in contatto con una realtà che giace nascosta sot-

¹⁹ Cfr. W. Heisenberg, *Fisica e oltre*, Boringhieri, Torino 1984, pp. 225-226.

²⁰ H. Poincaré, cit. da S. Chandrasekhar, *The Beauty and the Quest for Beauty in Science*, in «Physics Today», July 1979, p. 25.

²¹ M. von Laue, *History of Physics*, Academic Press, New York 1950, p. 4.

²² Sull'esperienza scientifica come esperienza del sacro si veda E. Cantore, *L'uomo scientifico*, op. cit., pp. 155-196 e 370-423; G. Gismondi, *Fede e cultura scientifica*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 163-171; L. Gilkey, *Religion and the Scientific Future*, Harper and Row, New York 1970, pp. 35-64; O. Pedersen, *Christian Belief and the Fascination of Science*, in «Physics, Philosophy and Theology. A common Quest for Understanding», University of Notre Dame Press and LEV, Città del Vaticano 1988, pp. 125-140; *Progetto scientifico e speranza religiosa*, Centro studi filosofici di Gallarate e Gregoriana editrice, Padova 1985. Cfr. anche la nostra voce *Mistero*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, spec. pp. 985-990.

to il fenomeno. [...] È una sorta di rivelazione privata»²³. Vista così, l'attività scientifica assomiglia ad un *dialogo* fra l'uomo e l'Assoluto, come osservava John Polkinghorne: «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*»²⁴. Si tratta di esperienze di tipo squisitamente esistenziale, che sfociano prima o poi in un sentimento di natura religiosa, come in un noto testo di Einstein: «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»²⁵.

L'immagine dell'Assoluto percepito dalla razionalità scientifica è senza dubbio espressa con un linguaggio filosoficamente impreciso, sovente mescolato ad ambiguità e non poche volte colorato di panteismo. La religiosità di Einstein fu certamente lontana dal Dio personale della Scrittura, che egli vedeva erroneamente caricato di antropomorfismo; ma essa testimonia al tempo stesso una percezione del sacro, il riconoscimento di un *logos* che possiamo qualificare adesso *ut verbum*, qualcosa di più che sola razionalità, perché esercita un appello, è portatore di un significato, forse di un messaggio, suscita sorpresa e muove implicitamente al rispetto o perfino alla lode, come forma implicita di dialogo. Questo *logos* è legato a un'esperienza estetica, viene segnalato con i caratteri di un mistero che contiene il senso nascosto del mondo, la sua verità più profonda, ed ha come riferimento gnoseologico una metafisica implicita, aperta sul reale, sempre disposta ad imparare dalla natura e dalle sue leggi²⁶.

²³ E. Hubble, *The Nature of Science and Other Lectures*, San Marino (CA) 1954.

²⁴ J. Polkinghorne, *Scienza e Fede*, Mondadori, Milano 1987, p. 72.

²⁵ A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1993, p. 32.

²⁶ Il fatto che la tradizione religiosa ebraico-cristiana presenti il mondo creato come effetto di una *Parola*, offrirebbe qui un importante raccordo fra domanda filosofica su Dio e Rivelazione biblica. Il lettore interessato può trovarne uno sviluppo nella nostra voce *Gesù Cristo: Rivelazione e Incarnazione del Logos*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, op. cit., pp. 693-710.

La percezione di una simile esperienza non è qualificabile come semplice “intuizione”, ovvero come l’immediata comprensione di qualcosa che adesso si vede con chiarezza ma che potrebbe restare un semplice elemento di coerenza di origine psicologica, ovvero proveniente dall’interno del soggetto conoscente. Riteniamo si tratti in realtà del riconoscimento di un’alterità che “norma” la conoscenza del soggetto, e che ha dunque la sua sorgente nella *res* che mi si impone. Ed è proprio porre l’enfasi su questa dimensione di alterità oggettiva che protegge la riflessione dello scienziato dallo scoglio del panteismo; scoglio che, in sede teoretica, il filosofo ritroverebbe al momento di cercare una soluzione al problema della contingenza del mondo. L’unico modo per superarlo sarebbe appunto quello di ammettere che non è la natura, di per sé, a rivelare alcunché, ma è Qualcuno che si rivela attraverso di essa, un qualcuno che è al tempo stesso di fronte alla natura e di fronte all’uomo e, pertanto, da essi distinto.

Una volta accettato che il reale fisico si ostende con una sua *datità* che la scienza non crea ma riceve, allora il passaggio da un *logos ut ratio* ad un *logos ut verbum* può venire messo in luce semplicemente *riconoscendo il dato come donato*²⁷.

²⁷ Concordiamo in proposito con l’analisi di Baccari in merito al valore di rivelazione naturale presente nel nucleo dell’esperienza umana che coglie la gratuità dell’esistenza — cui l’esperienza scientifica di fatto partecipa — quando tende ad imporsi come esperienza/apprensione del tutto. «Molto spesso, a proposito del mondo, invece di parlare di dono, si parla di dato, sottraendo di fatto a quest’ultimo termine il suo valore semantico causale; per cui esso, invece di valere come *dato da*, verrebbe a valere semplicemente come *dato*. Tuttavia, solo apparentemente o surrettiziamente il discorso appare semanticamente concluso, perché in realtà la forza semantica del termine spinge sempre, volenti o nolenti, alla sua esplicazione, così che il discorso si conclude sempre con un appello a qualcuno che sia all’origine del mondo [...]. Solo un’esperienza religiosa o di rivelazione riesce a cogliere l’interezza dell’esperienza umana; ovvero, solo se l’esperienza è religiosa è anche totale. Questa esperienza, proprio in forza del suo carattere rivelativo, supera il limite logico-scientifico, secondo cui la parte non può cogliere il tutto, perché ora, a cogliere il tutto, non è più una sua parte, ma il *dono* della sua rivelazione e/o la *rivelazione* del suo dono» (L. Baccari, *Episteme e Rivelazione*, Borla, Roma 2000, pp. 169-170). Cfr. anche G. Lafont, *Dio, il Tempo, l’Essere*, *op. cit.*, pp. 227-232.

5. Universale scientifico e concretum cristiano: il compito di una teologia in dialogo

A questo punto occorre tirare le somme. Cosa potrebbe, questa fenomenologia dell'esperienza di ricerca dello scienziato, qui appena schizzata, aggiungere al nostro tema di un confronto fra il *quid est veritas* e il *Quis est Veritas*, da cui siamo partiti? Su quale pista si potrebbe mai operare tale raccordo, dato che la stessa filosofia, e quindi assai più di essa la scienza, non hanno un accesso compiuto alla natura "personale" del Logos e della verità che Egli esprime? Ritengo che l'unica pista adeguata per mostrare tale legame sia quella dell'esperienza *religiosa*. Intendo con questo dire che sia la ricerca della verità in filosofia, sia, a suo modo, la sua ricerca nella scienza, sono entrambe espressioni di una ricerca realizzata da un soggetto – l'essere umano – *naturaliter religiosus*; un soggetto, cioè, insoddisfatto di fermarsi ad una verità colta come semplice gnosi, ovvero come un sistema di conoscenze più o meno coerente ed elaborato. Le risposte ultime che egli cerca sono soddisfatte solo dalla ricerca di una verità che sia anche ricerca di un volto. Ogni autentica *passione per la verità*, tanto nel filosofo come nello scienziato, è manifestativa di un'apertura ad una verità personalista e non disincarnata, perché solo un altro essere personale può soddisfare le domande più alte dell'essere umano. Sono tali la ricerca della verità sul senso del mondo, sul posto dell'uomo nell'universo, sul senso della vita, dell'amore e della morte. Anche la ricerca di verità ultime che sorge in ambito scientifico, e dunque a prima vista meno collegata ad una istanza esistenziale, non tarda a far emergere la sua dimensione personalista. Lo esprimeva in modo sintetico, ma pregnante Chesterton nel suo saggio *Ortodossia* (1908): «Questo mondo non si spiega da se stesso. Potrebbe essere solo due cose. O è un miracolo con una spiegazione sovranaturale, oppure è un gioco di prestigio, con una spiegazione naturale... In entrambi i casi, dobbiamo riconoscere che nel mondo vi è qualcosa di personale, come in un'opera d'arte: qualsiasi cosa il mondo significhi, lo significa violentemente»²⁸. In definitiva, ogni ricerca del vero è

²⁸ «This world does not explain itself. It may be a miracle with a supernatural explanation; it may be a conjuring trick with a natural explanation [...]. There is so-

ultimamente ricerca esistenziale e religiosa, e la *quaestio de veritate* migra, senza dissolversi, verso una *quaestio de libertate*. Su questo terreno lo scienziato, il filosofo e il teologo, nella misura in cui sono disposti a rinunciare ad un agnosticismo preconcepito, possono incontrarsi ed avere molte cose da dirsi.

Concludo con un riferimento al possibile ruolo della teologia fondamentale in un simile dialogo. Essa ha di fronte, a mio avviso, due orientamenti diversi. Il primo, assai meno impegnativo, sarebbe quello di non dare troppo peso a questa singolare fenomenologia con cui la ricerca della verità scientifica sembra talvolta manifestarsi, ritenendola del tutto inadeguata ad un possibile raccordo con l'annuncio della Verità di Gesù Cristo. Il secondo orientamento, certamente assai più impegnativo, sarebbe quello di intraprendere una navigazione la quale, evitando con cura gli scogli del deismo e del panteismo, sapesse riconoscere in tale fenomenologia, come già accennato, un'apertura verso quelle risonanze personaliste della verità che sarà poi la Rivelazione a mostrarci in tutta la loro profondità. In sostanza, l'apertura alla nozione di un Logos *ut verbum* riscontrata nella razionalità scientifica, offrirebbe alla teologia un'area di senso sulla quale "poggiare" l'annuncio che la ragione ultima del mondo è una Verità in persona²⁹.

Nel proclamare fino in fondo tale annuncio, la teologia dovrà però affrontare il problema di Lessing in una sede ora squisitamente scientifica e non solo più filosofica³⁰: come potrebbe una verità scientifica universale avere il suo *concretum* nella persona del Ver-

nothing personal in the world, as in a work of art; whatever it means it means violently» (G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, Doubleday, Garden City, NY, 1959, p. 65).

²⁹ Ritengo che questo secondo orientamento sia maggiormente in linea con quanto suggerito dalla *Fides et ratio* a proposito della necessità di una nozione filosofica di Dio come base per l'annuncio cristiano: «Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto "a Mosè e ai profeti"; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo (cfr *Rm* 1,19-21; 2,14-15; *At* 14,16-17)» (n. 36).

³⁰ Sull'approccio alla logica della Rivelazione in Cristo come logica di un "universale concretum", cfr. W. Löser, «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», in *Corso di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, vol. II, 123-138. Per una fondazione teologica più estesa: H.U. von Balthasar, *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, cfr. i saggi: *Verbo e storia*, pp. 34-54; *Le implicazioni del Verbo*, pp. 55-79; *Dio parla come uomo*, pp. 80-104; *Contrassegni del cristianesimo*, pp. 178-199.

bo incarnato? Poiché nel mondo della cultura scientifica rivestono un interesse decisivo i canoni dell'universalità, della comunicabilità e della generalizzazione, la teologia dovrà spiegare in modo convincente i rapporti fra il Logos cristiano e l'*universalità della verità*, fra la singolarità di Cristo e la portata cosmica della sua capitalità, fra il discorso sul Dio di Gesù Cristo e il discorso su Dio presente nelle altre tradizioni religiose.

Credo che nessuno possenga oggi gli argomenti risolutivi per mostrare come soddisfare tali urgenti articolazioni. Ciononostante, il teologo sa che il terreno su cui operare questo approfondimento esiste ed è molto solido: è il rapporto fra Cristo e la creazione³¹. Quell'*universale* cui la teologia associa il *concretum* dell'evento storico di Gesù Cristo crocifisso e risorto, non è un'idea astratta, né un semplice "valore" trascendentale: tale universalità rimanda, in ultima analisi, all'universalità dell'essere, quell'Essere di cui Gesù non ha timore di attribuirsi la più profonda espressione verbale: «Io Sono» (Εγὼ εἰμὶ, cfr. *Gv* 8,24; 8,28; 8,58; 13,19). L'universalità del suo influsso causale e la portata della sua ermeneutica pasquale si estendono quanto l'universalità di quel medesimo reale che cade sotto gli occhi della scienza. La verità più profonda della natura creata, anche nei suoi aspetti più materiali, contingenti e finiti, giace misteriosamente nella verità del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, perché chiunque è dalla verità ascolta la sua voce (cfr. *Gv* 18,37), e chiunque entra in rapporto con l'essere può entrare in rapporto con il mistero del Cristo, centro del cosmo e della storia: «Poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (*Col* 1,16-17).

³¹ Per gli sviluppi di tale prospettiva in un dialogo con il pensiero scientifico, rimandiamo alla già citata voce *Gesù Cristo, Incarnazione e Rivelazione del Logos*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, op. cit., pp. 693-710.