

Autonomia delle scienze e libertà di ricerca*

G. Tanzella-Nitti

Pontificia Università della Santa Croce

Chiunque si dedichi alla ricerca e al lavoro universitario riconosce nella libertà di ricerca e nell'autonomia delle scienze due caratteristiche imprescindibili della propria attività. Non è infrequente che qualcuno si chieda come tali richieste possano armonizzarsi con la pretesa del cristianesimo di sostenere l'esistenza e la conoscenza di una verità normativa per tutti, con precise esigenze anche sul piano etico. Il credente può anche chiedersi come comportarsi quando la sua fede sembra entrare in conflitto, o forse in semplice disaccordo, con la cultura dominante nell'ambiente scientifico e culturale in cui si muove. Non è nemmeno infrequente che si finisca con l'optare per una soluzione —apparentemente obbligata, ma assai poco evangelica— di considerare la fede in Gesù Cristo un fatto sostanzialmente privato, capace di illuminare l'ambito della vita personale e familiare, ma non quello della propria attività pubblica. Eppure, a ben riflettere, tale soluzione lascia insoddisfatti, perché ogni ricercatore avverte viva l'esigenza di ciò che potremmo chiamare “unità di vita intellettuale”, desidera comprendere come la propria fede abbia pieno diritto di cittadinanza nel lavoro di ricerca e di insegnamento che egli svolge quotidianamente.

Il compito dell'intellettuale cristiano, oltre il fideismo

Qualche tempo fa ho assistito a un episodio a mio avviso assai istruttivo, in occasione di una riunione in cui si parlava di bioetica, e che riuniva attorno allo stesso tavolo politici e filosofi, laici e credenti. Nel corso della discussione, una parlamentare italiana di area laica, esponente di un pensiero non credente, si rivolgeva così ad una professoressa universitaria cattolica: «Vedi —le diceva— dobbiamo convincerci che esistono *due* bioetiche, una laica e una cattolica e queste sono irriducibili: non abbiamo, né potremo mai avere un linguaggio comune; dobbiamo solo imparare a rispettarci e a convivere; con la differenza che la tua, per essere una bioetica cattolica,

* Pubblicato sulla rivista mensile «Studi Cattolici», n. 532 (2005), pp. 420-425.

non è proponibile a tutto il popolo italiano, perché confessionale, mentre la mia, per essere laica, è l'unica che può servire da base per il legislatore».

Il problema suscitato, è facile comprenderlo, va al di là della situazione italiana e della stessa bioetica, ma è di portata generale, come si vede ad esempio nel dibattito sorto circa l'opportunità o meno di un riferimento al cristianesimo nella carta costituzionale dell'Unione Europea. A prima vista, l'obiezione della parlamentare di area laica potrebbe sembrare persuasiva, specie quando non si possiedono argomenti sufficienti per mostrare la *ragionevolezza* della posizione cristiana. È ormai frequente assistere ad obiezioni le quali, in forza di una mal compresa libertà di coscienza, qualificano come “confessionali” posizioni che sono invece sostenibili sulle basi di una retta ragione, come accade oggi per molti problemi legati all'educazione, alla vita umana, al senso e alla dignità della procreazione, ai rapporti relazionali in una famiglia. I credenti sono oggi spesso protagonisti *passivi* di una “operazione culturale” che mira a togliere credibilità alla concezione cristiana della persona umana, all'esistenza di una verità capace di accomunare tutti gli uomini, e al dovere morale di cercarla, che nega il carattere assolutamente singolare della specie umana e la sua trascendenza sulla natura e sulle altre specie biologiche. Sostenere tali concezioni, si dice, sarebbe sostenere una fra le tante possibili visioni filosofiche presenti in una società pluralista. Alla base di questo spesso elogiato relativismo vi sono, come è noto, il rifiuto delle nozioni di legge naturale, quello di retta ragione, e il rifiuto di un'etica virtuosa, non convenzionale. Eppure, questi ultimi sono tutti aspetti —è bene ricordarlo— che nella cultura umana hanno preceduto l'irrompere della proposta cristiana, e che costituivano un complesso di conoscenze veritative sull'uomo, la sua dignità e il suo destino, conoscenze che furono assunte, e poi in certo modo “rivelate”, dal Vangelo cristiano.

La società contemporanea pare trovarsi in una terribile contraddizione: da una parte essa non intende rinunciare a dei valori fondativi, di chiara matrice cristiana, dei quali non può non parlare e che, di tale società, rappresentano ancora i punti di riferimento: dalla giustizia alla libertà, dai diritti della persona alla solidarietà; dall'altra parte, essa si riconosce incapace di sostenerli in modo coerente, perché la società odierna ha perso il contesto religioso e culturale che li animavano, che ne

rappresentava la linfa, vedendosi così costretta a difenderli senza troppa convinzione, e sempre relativizzandoli alle leggi del consenso o del mercato¹.

Il compito di un intellettuale cristiano apparirebbe a questo punto duplice. Da un lato restituire queste nozioni alla loro piena verità evangelica, mostrandone la continuità con la migliore riflessione filosofica che ha preceduto il cristianesimo, perché fin dal suo apparire l'uomo si è interrogato sul suo Creatore ed è stato capace di riconoscerlo nella voce della propria coscienza e nello spettacolo della natura. Dall'altro, mostrare che solo in Gesù Cristo le più alte aspirazioni dell'uomo trovano il loro compimento, e che solo vivendo in Lui e di Lui, il servizio all'uomo trova le sue motivazioni ultime, diviene credibile, e può essere sostenuto nelle circostanze di contraddizione e di prova. In poche parole si potrebbe forse dire che compito dell'intellettuale cristiano è oggi manifestare la convergenza che esiste fra umanesimo e cristianesimo, con tutte le sue conseguenze; convergenza assicurata dalla centralità dell'Incarnazione del Verbo e dalla verità della natura umana da Egli pienamente assunta. Con parole del Concilio Vaticano II, «chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo» (*Gaudium et spes*, n. 41). La tradizione dogmatica cristiana aveva forgiato già a partire dai primi secoli dell'era cristiana la formula cristologica *Perfectus Deus perfectus homo* proprio per indicare tale convergenza, ed assicurare che tutto ciò che è cristiano, proprio per questo, è anche profondamente e autenticamente umano².

Si tratta di una convinzione che ha animato fin dall'inizio il magistero di Giovanni Paolo II. Gesù Cristo, affermava nella *Redemptor hominis* (1979), «è la via a ciascun uomo. Su questa via che conduce da Cristo all'uomo, su questa via sulla quale Cristo si unisce ad ogni uomo, la Chiesa non può esser fermata da nessuno» (n. 13). Solo un mese dopo la sua elezione come successore di Pietro, si dirigeva ai docenti e

¹ Il riferimento obbligato, per la sua precoce analisi, è a Romano Guardini, *La fine dell'epoca moderna* (1950), Morcelliana, Brescia 1984. In merito all'itinerario culturale del continente europeo, così si esprime Giovanni Paolo II in *Ecclesia in Europa* (28.6.2003): «Dalla concezione biblica dell'uomo, l'Europa ha tratto il meglio della sua cultura umanistica, ha attinto ispirazione per le sue creazioni intellettuali e artistiche, ha elaborato norme di diritto e, non per ultimo, ha promosso la dignità della persona, fonte di diritti inalienabili. In questo modo la Chiesa, in quanto depositaria del Vangelo, ha concorso a diffondere e a consolidare quei valori che hanno reso universale la cultura europea» (n. 25).

² La formula si incontra, come tale, nel Simbolo pseudo-atanasiano, detto anche Simbolo *Quicumque* (DH 75-76) datato fra il V e il VI secolo, ma i suoi precedenti possono già incontrarsi nella formula di s. Damaso I papa (anno 374, DH 146), nella *Formula unionis* di Sisto III (anno 433, DH 272) e, soprattutto, nella lettera di s. Leone Magno al vescovo Flaviano *Tomus Leonis* (DH, 293).

agli studenti dell'Università Cattolica con queste parole: «Se è vero che *l'homme passe infiniment l'homme*, come ha scritto Pascal, allora bisogna dire che la persona umana non trova una piena realizzazione di se stessa che in riferimento a Colui che costituisce la ragione fondante di tutti i nostri giudizi sull'essere, sul bene, sulla bellezza. E siccome l'infinita trascendenza di questo Dio, che qualcuno ha indicato come il “totalmente Altro” si è avvicinata a noi in Gesù Cristo fattosi carne per essere totalmente partecipe della nostra storia, *bisogna allora concludere che la fede cristiana abilita noi credenti ad interpretare, meglio di qualsiasi altro*, le istanze più profonde dell'essere umano e ad indicare con serena e tranquilla sicurezza le vie ed i mezzi di un pieno appagamento»³.

Parole certamente forti ma non improvvisate, perché espressione della carica esistenziale e teologale che il Vangelo non ha mai perso e che spetta a noi cristiani saper riproporre, con dono di lingue, nella società contemporanea.

Dialogare da cristiani in una società pluralista

Ma torniamo alla domanda da cui siamo partiti: come far dialogare, in una società pluralista, in modo rispettoso ma al tempo stesso convincente, i cristiani e coloro che non hanno fede in Gesù Cristo? Possiamo qui proporre solo alcuni semplici spunti, ciascuno dei quali meriterebbe uno sviluppo a sé dedicato, ma il cui seppur breve richiamo può ugualmente servire a schizzare qual è il quadro concettuale in cui, a mio avviso, un intellettuale cristiano dovrebbe muoversi.

In primo luogo non bisognerebbe temere di riferirsi all'essere umano come ad un essere *naturaliter religiosus*, e presentarlo così in ciò si scrive e si insegna. La storia della cultura umana mostra l'apertura dell'uomo alla verità, al bene, a Dio. Negarlo vorrebbe dire non comprendere più l'uomo, né la sua storia e, in definitiva, smarrire la sua specificità. In sostanza, il discorso su Dio appartiene alla cultura umana, al punto da poter affermare che non esista, in senso stretto, una cultura *laica*, se vogliamo intendere l'espressione nel senso di una cultura *atea*. La cultura di un popolo, infatti, non è altro che lo strutturarsi, attraverso le espressioni dell'arte, della letteratura, della musica, le creazioni dell'ingegno e della vita dello spirito, di domande che nella loro

³ *Discorso all'Università Cattolica del S. Cuore*, 8 dicembre 1978, “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, I (1978), p. 302.

essenza sono profondamente religiose: chi sono, da dove vengo, dove vado, cosa è il mondo, perché renderlo più umano... Sono precisamente queste domande ad aver fatto emergere l'uomo sulla natura, facendone un essere *culturale*.

In secondo luogo non si dovrebbero mai accettare contrapposizioni fra cristianesimo e ragione: tutto ciò che la retta ragione conosce e giustifica trova spazio nella fede cristiana. Esiste un linguaggio della ragione che lega tutti gli uomini e questo linguaggio lo parlano i cristiani. La pertinenza e la necessità di ricordare questo legame costitutivo fra cristianesimo e ragione è stata lungamente sviluppata dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (1998), e diviene oggi di particolare attualità, specie perché il rapporto con la ragione filosofica non pare scontato, né specificamente sviluppato, in tradizioni religiose diverse da quella ebraico-cristiana.

In terzo luogo non andrebbero mai accettate contrapposizioni fra verità e libertà. Uno dei compiti oggi prioritari, forse in campo educativo ancor prima che filosofico o teoretico, è quello di insegnare a comprendere il vero senso della libertà, che non consiste nella libertà di essere ciò che per natura non si è, ma nel realizzare liberamente ciò che per natura si è chiamati ad essere. Per il cristiano, l'affermazione di conoscere la verità non si trasforma mai in intolleranza. Egli ha infatti fiducia che ogni uomo può riconoscere questa verità ascoltando la voce della propria coscienza ed osservando la natura che lo circonda. Il cristiano invita all'ascolto, al raccoglimento, esortando a porsi di fronte a Dio con l'onestà dell'intelligenza. È piuttosto il relativismo che conduce all'intolleranza, perché quando non c'è nessuna verità da cercare, tutto è permesso. In un clima relativista i limiti imposti in ambito etico restano puramente convenzionali: essi sono sempre negoziabili e rivedibili, soggiacendo così più facilmente alla legge del più forte, o restando condizionati all'abilità di chi è più esperto nel generare o nel manipolare i consensi della piazza. Nel dialogo col suo interlocutore il credente può giungere fino a riconoscere —perché è così— che egli non possiede tutta la verità, purché il suo interlocutore ammetta che una verità esista, e che si possa cercarla insieme.

È a partire da uno sviluppo di questi punti appena richiamati, e di molti altri ad essi certamente collegati, che si può fondare un diritto del cristiano a confessare la propria proposta antropologica e teologica nei luoghi dove si fa ricerca e cultura. Vi è un motivo antropologico, perché senza la religione non si comprende chi è l'uomo; un motivo storico, perché la Rivelazione ebraico-cristiana ha segnato le sorti della vita sociale, del progresso tecnico-scientifico e perfino dell'organizzazione politica del mondo occidentale, e di quei popoli che hanno ricevuto il suo influsso; ed infine un

motivo di carattere squisitamente culturale, perché il cristianesimo è stato sorgente di pensiero e di cultura. Basterebbe considerare, ad esempio, che senza conoscere cosa voglia dire mistero dell'Incarnazione o mistero del Dio uno e trino, non si capirebbero appieno la Divina Commedia di Dante o la Fenomenologia dello Spirito di Hegel, la mistica di Pascal o il nichilismo di Nietzsche; senza un'idea precisa della storia della salvezza e delle sue diverse tappe, resterebbero in ombra i contenuti delle principali opere d'arte, non capiremmo cosa vogliano dire cose come la Cappella Sistina o l'architettura delle cattedrali gotiche; senza un'esperienza del dramma del peccato e della redenzione non potremmo accedere appieno al contenuto delle opere di Dostoevskij o di Goethe, di Shakespeare o di Calderón de la Barca; senza la conoscenza dell'universalità del sacrificio redentivo della croce, non capiremmo le moderne acquisizioni del diritto o della filosofia politica; senza la fede in un Creatore personale che garantisca la razionalità e l'intelligibilità del mondo, il valore universale delle sue leggi, non avrebbe alcun senso per l'impresa scientifica cercare la verità; senza l'idea cristiana che la storia ha avuto un'origine e punta verso un fine, e non viene riazzerata dai cicli dell'eterno ritorno, sarebbe difficile per l'uomo costruire il suo stesso progresso, o almeno farlo in modo esistenzialmente significativo.

Esiste una scienza neutra?

Resta da affrontare più da vicino l'interrogativo riguardante la compatibilità fra libertà di ricerca o autonomia della scienza da un lato, e l'affermazione di una prospettiva etica *cristianamente ispirata* dall'altro. La precisazione "cristianamente ispirata" si rende qui necessaria perché non è una qualsiasi prospettiva etica che ci interessa, ma quella che si riconosce fondata su una relazione creaturale e dunque aperta alla rivelazione di un Creatore, capace di farsi vicino all'uomo fino a diventare, Egli stesso, uomo per noi. Secondo un diffuso modo di pensare, la religione cristiana rappresenterebbe un certo ostacolo all'autonomia del sapere scientifico. Le espressioni "autonomia della scienza" e "libertà di ricerca", non sarebbero compatibili con alcuna prospettiva religiosa, tanto meno con un'idea normativa di verità e di morale, come quelle associate alla proposta cristiana. L'impresa tecnico-scientifica dovrebbe mantenere, in sostanza, una rigorosa neutralità.

Alla base di questa concezione vi è l'idea che la filosofia o la religione rappresentino qualcosa di eteronomo rispetto alla conoscenza proveniente dalle scienze. Secondo tale visione, il compito della filosofia, dell'etica in particolare,

sarebbe al più quello di porre dei limiti (se si preferisce dei paletti) alla ricerca scientifica. Nel caso della religione, questi paletti sarebbero in realtà delle muraglie al di là delle quali ricacciare gli scienziati desiderosi di conoscere fino in fondo i misteri della vita e di impiegarne le scoperte nei diversi ambiti applicativi. Se la scienza si lasciasse circoscrivere da mura o paletti, limitando la sua attività, finirebbe col perdere la propria autonomia.

Una simile visione delle cose, in realtà, sta erroneamente attribuendo alla filosofia —tanto alla metafisica o alla filosofia della natura, quanto all’etica— il compito di limitare l’oggetto o il soggetto delle scienze; sta dimenticando che il vero ruolo del sapere filosofico è invece quello di mostrare i fondamenti dell’attività scientifica. Il sapere filosofico, in quanto sapere meta-empirico, fonda in modo inespresso, ma reale, ogni metodo scientifico, rendendolo possibile; la riflessione etica fonda, in modo anch’esso implicito, ogni attività dello scienziato, il quale per agire ha sempre bisogno di ragioni, di fini, siano essi l’amore alla verità, la semplice curiosità di conoscere, l’affermazione delle proprie idee o talvolta, disgraziatamente, il solo profitto economico. Ma neanche la dimensione religiosa è del tutto eteronoma rispetto all’attività delle scienze. Essa opera sul prolungamento della dimensione filosofico-conoscitiva, quando il soggetto giunge ad interrogarsi sul perché della ricerca del vero o si stupisce di fronte alla complessità e alla bellezza della vita. La dimensione religiosa agisce poi sul prolungamento di quella etica, quando lo scienziato si interroga sui perché davvero *ultimi*: su cosa si fonda la norma morale? chi ne garantisce la verità? verso chi sono responsabile delle mie azioni? In sostanza, autonomia della scienza e dello scienziato non vogliono dire indipendenza dal sapere filosofico e neanche dalla dimensione etica, perché, senza l’uno e senza l’altra, non vi sarebbero né conoscenza scientifica né motivazioni che possano sorreggere l’attività di chi opera nella ricerca.

Per quanto riguarda la libertà di ricerca, a riprova della delicatezza del tema può essere significativo ricordare i risultati dello studio commissionato dalla Fondazione Agnelli risalente già anni or sono. In base a questa ricerca, la gran maggioranza degli scienziati che si dichiaravano credenti riteneva possibile una reale conflittualità fra libertà di ricerca e verità della fede, e vi era la chiara tendenza, interrogati su questo punto, a porre la libertà di ricerca al vertice più alto delle priorità da seguire⁴.

⁴ Cfr. A. ARDIGÒ, F. GARELLI, *Valori, scienza, trascendenza*, 2 voll., Fondazione Agnelli, Torino 1989-1990.

Ogni riflessione sulla libertà di ricerca dovrebbe, a mio avviso, partire dalla constatazione che questa non la si può comprendere, né può costituirsi filosoficamente, come libertà *della scienza*, ma è sempre *libertà del soggetto*. In senso stretto, la libertà di ricerca non esiste, perché la libertà può predicarsi solo di un soggetto personale. È in questo senso, ad esempio, che parliamo di libertà di espressione o di libertà religiosa. In quanto atto del soggetto, a tale libertà vi è pertanto collegata la percezione di una corrispondente responsabilità: come per la persona umana la libertà non può comprendersi come libertà di essere ciò che non si è, ma solo di diventare e di realizzare ciò che si è chiamati ad essere, così la libertà di ricerca non può comprendersi come libertà di fare tutto ciò che sia scientificamente possibile e tecnicamente praticabile, ma come libertà di orientare la scienza verso quei fini che le sono propri. Tale orientamento lo compie il soggetto. La libertà di ricerca si rivela anch'essa, analogamente ad ogni altra dimensione della libertà umana, come auto-determinazione che trova il suo pieno compimento nell'opzione per la verità e per il bene. Non è libertà normativa, ma libertà normata da una natura e da una verità che devono essere lette nelle cose e non poste a priori dal soggetto. Questa verità e questa natura non sono stabilite in modo eteronomo, ma scoperte e conosciute in piena autonomia dallo scienziato.

Una scienza che rinunciasse al suo legame con la verità ed accettasse una visione puramente strumentale e funzionalista della sua attività, perderebbe proprio per questo la sua autonomia, lasciando che le finalità del suo operare vengano determinate da forze ad essa esterne, come l'economia, il gioco dei consensi o il potere politico. Così lo ricordava Giovanni Paolo II in un noto discorso rivolto agli scienziati e agli studenti nella cattedrale di Colonia (1980): «Se la scienza è intesa essenzialmente come “un fatto tecnico”, allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono ad un successo di tipo tecnico. Come “conoscenza” ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in riferimento alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione appare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza e della scienza [...]. In questo spazio rimasto vuoto irrompono improvvisamente le ideologie. Esse si danno talvolta l'aria di “scientificità”, in realtà attingono la loro forza di persuasione dallo stringente bisogno di risposta al problema dei significati e all'interesse di cambiamento sociale o politico. La scienza puramente

funzionale, destituita di valore e di verità può essere completamente asservita da queste ideologie»⁵

La ricerca della verità scientifica —cui la libertà di ricerca è in ultimo termine orientata e per la quale difende la sua autonomia— non procede semplicemente indagando tutte le strade tecnicamente percorribili, indipendentemente da questioni di altro genere, a volte assai rilevanti, che la scelta di tali percorsi potrebbe implicare; non è alla continua “novità” della sperimentazione o dell’applicazione a qualunque costo che si affida normalmente il compito di rivelare i segreti più profondi della natura. L’esistenza di criteri morali che possono consigliare o sconsigliare la scelta di particolari itinerari di ricerca non è per lo scienziato qualcosa di nuovo, perché egli è comunque abituato a realizzare il suo studio in conformità con numerosi criteri limitativi: disponibilità di risorse materiali o umane, competenze adeguate, fattori ambientali o naturali legati all’occorrenza dei fenomeni da studiare, legislazione esistente in materia, ecc.; i quali, senza essere avvertiti come vincoli coercitivi alla propria libertà di ricerca, condizionano inevitabilmente le strade da intraprendere nel proprio lavoro.

In realtà, la componibilità della legittima libertà di ricerca con una dimensione etica e morale presente nell’attività della scienza non andrebbe interpretata nei soli termini di un’“etica del limite”, come risultato di un accordo su esperimenti, applicazioni o procedimenti che debbano essere evitati o del tutto esclusi. Sebbene a livello pragmatico e legislativo ciò si renda necessario e divenga la prima strada percorribile, un’etica del limite presenta essa stessa i propri limiti. Una volta compresa come partecipazione alla libertà “della persona”, la libertà di ricerca è chiamata a manifestare anch’essa quella dimensione virtuosa che deve illuminare l’esercizio della libertà personale. La virtù non si muove né si sviluppa “entro i confini imposti da un limite”, sia esso posto dall’esterno o riconosciuto come ragionevole dall’interno: lo scienziato si dirige al bene in modo illimitato, perché “libero” e ricerca dunque le strade verso la verità e il bene secondo un criterio di crescita virtuosa, non di limitazione.

Sempre a proposito della nozione di autonomia, non è senza interesse ricordare una nota pagina del Concilio Vaticano II, tratta dalla *Gaudium et spes* (1965): «Se per

⁵ *Incontro con scienziati e studenti nella cattedrale di Colonia*, 15 novembre 1980, “Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, III,2 (1980), n. 3, p. 1204.

autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte». Il riferimento al rispetto di una «legge propria» presente nelle creature è esplicito e puntuale. Si tratta di un'autonomia che coinvolge anche «il metodo di ogni singola scienza», il cui essere vincolato alla verità non si traduce in restrizione o confinamento, ma in fedeltà al proprio oggetto formale e in onestà di ricerca. «Se invece con l'espressione “autonomia delle realtà temporali” —continua il Concilio— si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora non vi è chi riconosca Dio e non avverta quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di Lui nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa» (n. 36).

Il punto che merita di essere sottolineato nel brano appena letto è che la non percorribilità di una nozione di autonomia, intesa come totale indipendenza e autofondazione, non viene stabilita sulle basi della Rivelazione biblica, ma ancorata a ciò che potremmo chiamare una rivelazione naturale comune a tutte le religioni, alla capacità che l'uomo ha di cogliere l'Assoluto come ragione ultima del contingente, una riflessione disponibile ad ogni filosofia che posseda un'istanza metafisica.

In linea con queste riflessioni si colloca ancora un importante discorso di Giovanni Paolo II all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze (2000). Facendo appello alla ragione e non ad una visione confessionale, e nel contesto dei rapporti fra sapienza umanistico-filosofica e scienze naturali, egli affermava che parlare di dimensione umanistica nella scienza «non vuol dire temere che si prospetti una sorta di “controllo umanistico sulla scienza”, quasi che, sul presupposto di una tensione dialettica tra questi due ambiti del sapere, fosse compito delle discipline umanistiche dirigere ed orientare in modo estrinseco i risultati e le aspirazioni delle scienze naturali, protese verso la realizzazione di sempre nuove ricerche e l'allargamento dei loro orizzonti applicativi [...]. Le responsabilità etiche e morali collegate alla ricerca scientifica possono essere colte come un'esigenza interna alla scienza in quanto attività pienamente umana, non come un controllo, o peggio

un'imposizione, che giunga dal di fuori. L'uomo di scienza sa perfettamente, dal punto di vista delle sue conoscenze, che la verità non può essere negoziata, oscurata, o abbandonata alle libere convenzioni o agli accordi fra i gruppi di potere, le società o gli Stati. Egli, dunque, a motivo del suo ideale di servizio alla verità, avverte una speciale responsabilità nella promozione dell'umanità, non genericamente o idealmente intesa, ma come promozione di tutto l'uomo e di tutto ciò che è autenticamente umano»⁶.

Il cristiano, testimone della speranza

Osservando la forte domanda religiosa che la società odierna, nonostante le sue incertezze e frastorni, formula in tanti modi, spesso inconsapevolmente, siamo portati a ritenere che, dietro una scomposta ricerca del sacro, si nasconde una profonda sete di Dio e una sincera preoccupazione per l'uomo. Occorre discernere e purificare queste richieste, non avendo timore di mostrare che il cristianesimo non è una religione fatta "a misura dell'uomo", come lo sono invece le ingannevoli seduzioni delle sette, perché l'incontro con Gesù Cristo reca con sé lo scandalo della croce, la logica del perdere la vita per ritrovarla. Seguendo il monito di san Paolo, «è forse il favore degli uomini che intendo guadagnarvi o non piuttosto quello di Dio? Oppure cerco di piacere agli uomini? [...] Vi dichiaro dunque, fratelli, che il Vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo» (*Gal 1,10-12*). Ma proprio lo scandalo e il paradosso della Croce rappresentano in fondo la garanzia più autentica che siamo di fronte ad una parola e ad una logica divine, non umane, ricevute per grazia e non costruite a tavolino.

Operando nel mondo dell'università e della cultura, e proprio nel rispetto della legittima autonomia delle scienze, il cristiano deve saper valorizzare la dimensione positiva intrinseca ad ogni ricerca scientifica, restituendole la sua dignità di ricerca del vero e del bene comune in favore dell'uomo. Il testimone del vangelo non deve rinunciare a capire le trasformazioni tecnologiche della società in cui vive, ma deve adoperarsi per orientare tale trasformazione verso quell'umanizzare la terra, che è insieme mandato ricevuto da Dio nella prima creazione e partecipazione alla logica

⁶ *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13 novembre 2000, "Osservatore Romano", 13-14 novembre 2000, p. 6.

della nuova creazione inaugurata da Cristo. E questo potrà farlo solo nella misura in cui ne comprende, con vera professionalità, leggi e dinamiche. Una speciale valorizzazione la meritano le aperture della ricerca scientifica verso interrogativi di ordine filosofico e talvolta teologico. Sebbene percepiti, a volte, solo nella misura in cui entrano in dibattito critico nei confronti della religione rivelata, tali interrogativi manifestano invece il superamento di una visione riduzionista della scienza, nella quale lo stupore per il creato o i problemi della coscienza tornano per lo meno ad avere significato. Facendo leva proprio su tali aperture, si dovrà con pazienza mostrare che la scienza non è mai un'attività impersonale, oggettivante e neutra, bensì autentica impresa personale, coinvolgente, e che lo scienziato, come soggetto che fa scienza, non è estraneo alle dimensioni etiche, morali, estetiche ed esistenziali che ogni rapporto con la natura, e ancor più con la stessa persona umana, reca necessariamente con sé.

Infine, la società odierna attende dal cristiano una testimonianza di *speranza*, di cui non va dimenticata la specificità accanto alla fede e alla carità. Oggi sono particolarmente diffusi quelli che la teologia classica chiamerebbe i “peccati contro la speranza”, ovvero la presunzione e la disperazione. Il primo è ancora presente in coloro che ritengono che l'uomo possa trovare in sé, in ciò che produce o in ciò che consuma, la propria felicità. Il secondo caratterizza coloro che alla felicità non ci credono più, e rinunciano a vivere da esseri umani. Il cristiano ricorda agli uni e agli altri che la felicità esiste e risiede nella contemplazione di un Volto, il volto di Gesù Cristo, in cui convergono le ragioni della verità, ma anche quelle della vita, il dono di Dio e la risposta dell'uomo.