

Progresso scientifico e progresso umano: prospettive filosofiche e teologiche[†]

G. Tanzella-Nitti

Facoltà di Teologia
SISRI - Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare
Pontificia Università della Santa Croce, Roma

Un dibattito interdisciplinare sul significato del progresso interpella la teologia cristiana da molti punti di vista. Superato il pregiudizio tardo-illuminista, veicolato dal positivismo e poi dal marxismo, secondo cui il cristianesimo avrebbe operato da freno per il progresso scientifico e sociale dei popoli, ci si può oggi chiedere con obiettività se la teologia cristiana posseda una sua specifica riflessione sul progresso. Mi propongo di scomporre questo interrogativo in due domande, che affronterò in successione. La prima può essere così formulata: esiste una comprensione *teologica* dell'idea di progresso consegnataci dalla Rivelazione ebraico-cristiana? Esiste, cioè, un'*ermeneutica teologica* di questa nozione, capace di metterne in luce aspetti nuovi e originali rispetto a quanto farebbero la filosofia o le scienze, chiarire eventuali ambiguità o esplicitarne meglio le implicazioni? La seconda domanda alla quale desidero rispondere è la seguente: può la teologia cristiana aiutare a comprendere i rapporti che intercorrono fra progresso scientifico e progresso umano, la dinamica delle loro interazioni, ma anche le condizioni richieste per una loro convergenza? In ambedue i casi ci chiediamo, in definitiva, cosa il cristianesimo aggiunga ad una nostra riflessione sul progresso.¹

Bisogna riconoscere che rispondere a queste domande va incontro ad alcune difficoltà. Nei riguardi della prima, circa l'esistenza di una specifica ermeneutica teologica di progresso, va osservato che molte delle visioni filosofiche sul progresso affondano le loro radici proprio nel pensiero cristiano e in alcuni casi ne rappresentano sviluppi, ma anche derive e radicalizzazioni. Sarebbe difficile scrivere una storia della filosofia del pensiero occidentale senza chiamare in causa categorie

[†] Relazione tenuta al convegno *Progresso scientifico e progresso umano*, SEFIR, Roma, 22-24 gennaio 2015.

originariamente consegnateci dalla Rivelazione; se non lo si fa è perché queste vengono di solito implicitamente assunte, non più tematizzate, o in alcuni casi perfino espropriate.² In merito alla seconda domanda, quella inerente le eventuali luci che la Rivelazione getterebbe sul rapporto fra progresso scientifico e progresso umano, la difficoltà nasce da alcune visioni oggi dominanti, come ad esempio quella di un supposto confronto dialettico fra fede e ragione, fra materia e spirito, fra scienza e umanesimo, fra Chiesa e mondo, che finisce col condizionare anche la comprensione del rapporto fra ciò che è umano e ciò che è cristiano. Solo lasciando alla Rivelazione la libertà di impiegare le proprie categorie, sarà possibile superare alcuni schemi predeterminati e giungere perfino a suggerire, come cercherò di mostrare in questo intervento, che progresso scientifico e progresso umano sono, per la teologia cristiana della creazione, intimamente legati. Un vero progresso scientifico non può che essere anche progresso umano, ed un vero progresso umano non può che includere in sé, come sua dimensione costitutiva, un vero progresso scientifico.

I. Il contributo del cristianesimo alla nozione e all'idea di progresso

Per valutare quale contributo il cristianesimo abbia recato all'idea di progresso non è la concezione cristiana della tecnica o del lavoro umano che va messa a tema,³ perché un rapporto fra cristianesimo e progresso coinvolge *in primis* la concezione della *storia* e della *libertà*, e solo secondariamente la tecnica o l'attività scientifica in genere. Come è noto, l'idea di "progresso", almeno secondo i contenuti che qui ci occupano, si forgia soprattutto nella modernità.⁴ Preparata nel Seicento da Francesco Bacone e da Cartesio, si sviluppa nel Settecento prima con l'Illuminismo e poi con il positivismo di Comte, trovando un importante snodo con Hegel (1770-1831), la cui filosofia darà più tardi origine alle visioni del progresso di ambito specificamente idealista, fino alle utopie veicolate nell'Ottocento dal marxismo, dagli scientismi ingenui e, in misura minore, dal romanticismo. La grande influenza dello snodo hegeliano è dovuta soprattutto al fatto che l'idea di progresso viene legata dal filosofo tedesco allo sviluppo dello Spirito ed assume dunque i caratteri del determinismo, dell'autorealizzazione e della totalità.⁵ Il punto in questione è che tutte queste visioni, da Bacone fino a Marx, nascono e prendono forma grazie a concezioni e categorie introdotte dal cristianesimo, o che hanno comunque in esso le loro radici. Basterebbe una lettura dei capitoli centrali delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di

Hegel (postume, 1837) per rendersene conto: qui la fenomenologia dello Spirito che si realizza nella storia, giungendo alla sua autocoscienza come Assoluto, è spiegata in costante dialogo, quasi in parallelo, con il fine soprannaturale della religione cristiana, tanto il processo di perfezionamento ascetico del singolo, come quello di universale glorificazione di Dio. Non poche delle utopie politiche o sociali dell'epoca moderna, anch'esse fondate sull'idea di progresso, si basano su idee e concezioni proprie di un idealismo cristiano alle quali però, come osserva Romano Guardini ne *La fine dell'epoca moderna* (1950), è rimasto solo il guscio esteriore e sono pertanto condannate a esaurirsi o ad impazzire, venendo a mancare, a motivo del materialismo e della secolarizzazione, la linfa spirituale che le sosteneva.⁶

Alla luce di questo stato di cose, come valutare allora la novità o la specificità del contributo che la teologia cristiana potrebbe recare ad un dibattito sul progresso? Ciò può essere fatto, a mio avviso, istruendo un confronto con la cultura greca o la cultura classica in genere: fu infatti in questa cultura, dotata di origini consolidate e di pensatori propri, che l'annuncio dell'evento cristiano irruppe con tutta la sua novità. Vediamone brevemente alcuni contenuti schematici.

In primo luogo il pensiero classico poneva la perfezione nell'immutabilità, unico modo di assomigliare ad un Assoluto concepito come eterno possesso di sé, secondo un'idea di eternità che coincideva con quella di un tempo infinito e indefinito. Il cambiamento era certamente riconosciuto in natura, ma visto come "instabilità", talvolta come vera e propria negatività, come un dinamismo provvisorio che, svolta la sua funzione, doveva riportare il sistema alle sue condizioni iniziali. In ambito morale, la virtù era una forma di equilibrio, una misura da non oltrepassare per non incorrere in quanto stabilito dal fato e dalle sue leggi eterne. Entro un simile contesto, il "progresso" non poteva essere concepito che come un procedere limitato, instabile e provvisorio.

In secondo luogo, dai poeti classici agli scrittori di tragedie, da Platone ad Aristotele, dagli stoici ad Epicuro, tutti hanno in comune una visione negativa dell'iniziativa umana che si spinga oltre, che esplori nuove strade, che sappia osare, perché concepita unicamente come movimento verso il male e come sorgente di infelicità. Per mostrarlo, basterebbe ricordare i miti di Prometeo o delle Colonne di Ercole. Il punto per noi importate è che, senza iniziativa e senza speranza di successo, non c'è storia. Non sorprende allora che il significato del sostantivo greco

ἱστορία non indicasse quanto noi, in una cultura ormai segnata dal cristianesimo, intendiamo oggi con la parola “storia”. Esso rimandava principalmente all’idea del fare esperienza, del conoscere mediante osservazione, da tradurre come “indagine”, “informazione”, “conoscenza”; solo secondariamente esso indicava “il racconto di un’esperienza”, con un’accezione simile al nostro odierno “raccontare una storia” per istruire qualcuno o educarlo alla vita. È interessante che l’aggettivo “scientifico” si indicasse proprio con ἱστορικός, nel senso di accurato, esatto. Con la ἱστορία si fa scienza, si fa anche esperienza, ma in senso stretto non si genera progresso, non si avanza verso un oltre, né ci si dirige collettivamente verso un obiettivo. Se di progresso si poteva parlare, questo consisteva nell’apprendere da chi aveva ricevuto i colpi della sorte, ascoltandone il racconto e imparando così a destreggiarsi, rappresentando così la somma cumulativa di esperienze, o al più il progredire del soggetto verso un suo miglioramento, verso la sua “purificazione”.

A ciò va aggiunta, ma anche collegata, la mancanza di un concetto chiaro di libertà personale, perché tutto, in natura e nella vita degli uomini, era dominato dalla necessità. Dove, invece, comparivano le nozioni di caso e di indeterminazione, come nella filosofia materialista degli atomisti, queste non conducevano all’idea di novità, a qualcosa che potesse emergere e progredire, né creavano spazio alla nozione di libertà. Il diritto romano poteva parlare di legge, di doveri o anche di responsabilità individuale, senza dover per questo riflettere sul fondamento antropologico della libertà. Per il mondo greco, come per quello romano, gli esseri umani erano sottoposti alle leggi del fato, al volere degli dèi, all’ineluttabilità delle leggi di natura. La versione popolare di questa concezione era trasmessa dall’astrologia e dall’idolatria astrale, che teorizzavano l’influsso efficace dei corpi celesti sulla vita degli uomini, suscitando la ferma critica dei Padri della Chiesa, impegnati appunto a difendere la libertà personale. L’idea, consegnataci dalla Rivelazione ebraico-cristiana, secondo cui sono gli uomini a costruire la storia con la loro libertà e loro progettualità, potendola indirizzare, con il loro libero arbitrio, verso il bene o verso il male, era assente.

In terzo luogo, come è ben noto a tutti, il pensiero classico e le visioni filosofiche orientali in genere non possedevano una nozione lineare di tempo, e dunque l’idea che questo potesse generare un progresso significativo. Il tempo fluisce solo in forma circolare, riproponendo i suoi corsi e ricorsi. Non vi è nulla di nuovo sotto il sole: la

saggezza consiste nel saperlo, nel farne esperienza e tenerne conto. Il mondo non ha alcuno scopo verso cui dirigersi, né alcun fine cui dare compimento: non ha altro obiettivo da raggiungere, se non quello di mantenere l'armonia fra le parti (*kósmos*). Non esiste una fonte di senso capace di orientare una storia che non c'è, semplicemente perché manca lo sguardo di un Creatore increato, soggetto di intenzionalità e di libertà. Per dirlo in termini geometrici, manca un punto di osservazione "esterno" al sistema: dal suo interno, il sistema può solo orientarsi verso il proprio auto-equilibrio.

II. L'impatto e la novità del messaggio cristiano sulla libertà e sulla storia

Sullo sfondo di queste tre principali considerazioni — il cambiamento come negatività, ἵστωρία come esperienza senza progresso e senza libertà, il tempo come eterna riproposizione di un ciclo circolare — è facile valutare tutto l'impatto e la novità del messaggio cristiano.⁷ Il mondo creato dal Dio di Israele ha un inizio e tende verso un fine. In quanto creato, il mondo non ha un semplice sviluppo, ma una storia, perché incarna un progetto. Il cristianesimo ne annuncia il compimento, *già ma non ancora*, nel mistero pasquale di Gesù Cristo, che con la sua morte e risurrezione redime l'uomo e rivela il senso del cosmo. L'eternità di Dio è trascendenza, perché radicale separazione ontologica dal mondo, non semplice estensione di un tempo infinito. Di conseguenza l'origine, il termine e il senso globale della storia giacciono *fuori della storia*, non sono da essa deducibili. La persona umana, creata ad immagine e somiglianza di Dio, è chiamata a conoscere ed amare il suo Creatore nella libertà in modo responsabile. L'uomo e la donna ricevono da Dio il mandato di custodire il mondo ma anche di farlo progredire, di umanizzarlo, di portare a compimento un universo creato *in via* e non ancora perfetto in sé stesso.⁸ Ad essi viene consegnato uno scopo da realizzare, aperto sulla storia. L'alleanza offerta da Dio ad Abramo, più volte rinnovata, affida agli uomini una *speranza*: far giungere alle genti di tutti i tempi una benedizione che riunisca l'umanità in una sola famiglia, in un solo culto rivolto all'unico e vero Dio. Più tardi, ai discepoli di Gesù sarà consegnata una nuova e più grande speranza salvifica: estendere a tutti gli uomini di ogni tempo i frutti della redenzione realizzata dalla Pasqua del Cristo. La Chiesa, sacramento dell'unione di tutto il genere umano con Dio, diviene soggetto di un entusiasmante progresso:

quello di un seme che deve diventare albero, di una vigna che deve portare frutto, di un campo che deve maturare in raccolto.

È dunque nel cristianesimo che il tempo diventa “storia”, la storia acquista una dimensione salvifica e diviene progresso, il progresso del regno di Cristo sulla terra fino a quando Dio sia tutto in tutti.⁹ San Paolo ne traccia una grandiosa traiettoria nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, quando parla di un mistero taciuto dal Padre nei secoli e rivelato adesso in Cristo: ricapitolare tutte le cose del cielo e della terra nel suo Figlio e fare di tutti i popoli un solo popolo filiale. Anzi, l’intera creazione interpreta un incessante progresso che punta all’Incarnazione del Figlio, nella pienezza dei tempi.¹⁰ I cristiani cooperano con speranza alla ricapitolazione di ogni cosa nel Figlio, edificando la nuova creazione nella carità. Tutto punta all’attesa di un *eschaton*, al compimento di un *pleroma* che estenderà ciò che è già dato ma *non ancora* realizzato. Tutto, in questo disegno, è dominato dalla libertà, non dalla necessità: libera, e perciò suscettibile di fallimento, la risposta dei progenitori, libera la risposta di Abramo e quella di Maria, libera l’obbedienza del Figlio fatto uomo. Dio compie un’iniezione di senso nella storia con eventi unici e irripetibili, cioè irrompe nel *chronos* con dei *kairoi* che segnano la differenza: l’inizio del tempo con la creazione dal nulla, il sorgere della vita sulla terra, la chiamata dell’uomo, l’incarnazione del suo Figlio, la sua morte e risurrezione.¹¹ I cicli del tempo cronologico, della settimana, delle stagioni e degli anni, saranno impiegati per fare memoria, per ricordare ciò che, in modo significativo, è davvero accaduto una volta per tutte, imprimendo alla storia un corso che non può essere più azzerato.¹²

Ovviamente non tutto, in questo progresso, si volge sempre secondo quanto previsto dagli uomini. Procedere secondo i piani di Dio implica la possibilità di fermarsi, di sbagliare strada e correggere la propria direzione di marcia. Anche la storia della salvezza è fatta di battute d’arresto, di incomprensioni o di sconfitte, ma sono eventi che Dio stesso riconduce a buon fine, servendosi degli errori dell’uomo perché quest’ultimo maturi e divenga maggiormente responsabile, trasformando così il male in bene. Un documento precoce dell’era cristiana come l’Apocalisse di Giovanni, precedente il IV Vangelo, consegna tutta la drammatica serietà di una storia libera costruita dagli uomini, mostrando il fondamento cristologico del progresso cristiano dall’A all’Ω. Tre secoli dopo, un testo di Agostino, *De civitate Dei*, ci offrirà la prima teologia della storia, mostrando che l’uomo deve saper procedere

fra gli eventi fausti e infausti, senza cedere al fatalismo, ma facendo progredire la città degli uomini verso la Città di Dio.

Va osservato che l'originalità della mediazione di Gesù Cristo sulla storia sta nel fatto che egli media simultaneamente "nel principio" e "alla fine": se la classicità poneva la perfezione alle origini e la modernità storicista la porrà in un termine futuro, il cristianesimo predica che la perfezione risiede nel Verbo incarnato: per mezzo di lui sono state fatte originariamente tutte le cose ed è ancora lui che sarà giudice della storia nell'ultimo giorno. Ma l'esame del contributo recato dal cristianesimo suscita ancora due considerazioni. La prima è che la nozione di progresso si nutre di speranza: senza speranza di miglioramento in vista di un fine conosciuto con certezza e capace di coinvolgere l'uomo esistenzialmente, il progresso non sarebbe progresso, ma semplice spostarsi nel tempo, o perfino un retrocedere. Se al Fondamento di questa speranza e di questa certezza non si colloca Dio, si ripiega verso altre fedi ed altre speranze, non di rado illusorie, sostenendo pseudo-certezze in modo volontaristico, spesso ideologico. La seconda considerazione è che la storia e il progresso richiedono la nozione di libertà. Un'idea deterministica di progresso, come quella consegnataci dal positivismo o dallo storicismo materialista, diviene contraddittoria. Se poi si pretende di collocare come motore del progresso il caso o l'irrazionalità, come teorizzato da alcune forme filosofiche di evoluzionismo scienziato, il prezzo da pagare è *la perdita dell'idea di storia*, di ogni storia significativa, sia essa umana o naturale, lasciando come unico sbocco il nichilismo.¹³

III. La prospettiva cristiana del rapporto fra progresso umano e progresso scientifico

Associare gli aggettivi "scientifico" e "umano" al termine "progresso" non è impresa facile, perché il loro significato è tutt'altro che scontato. Il termine progresso esprime già, come abbiamo visto, un giudizio di valore: non è un semplice avanzare nel tempo della storia, ma indica un miglioramento, il movimento verso un fine conosciuto, con speranza di raggiungerlo. È allora facile rendersi conto che l'espressione "progresso scientifico", e ancor più l'espressione "progresso umano", fanno entrambe riferimento a dei valori, a dei fini, non possono indicare solo dei fatti. A seconda dei fini che guidano la prassi, gli stessi fatti possono apparire agli

occhi di qualcuno come un progresso e agli occhi di altri come un regresso. Abbiamo bisogno, in sostanza, di un'antropologia di riferimento per la quale deve essere fornita un'opportuna fondazione. Analogamente, anche per giudicare cosa sia progresso scientifico e cosa non lo sia, abbiamo bisogno di un'epistemologia di riferimento.¹⁴ Basterebbe a mostrarlo la diversità delle visioni che ebbero in proposito Popper, Kuhn, e Lakatos, che sostennero, rispettivamente, un procedere del sapere scientifico sostanzialmente cumulativo, piuttosto rivoluzionario, oppure soggetto a slittamenti e successive ricategorizzazioni. Per tutte queste ragioni, non mi è possibile fornire qui una fondazione di questi due aggettivi, perché compito che va ben al di là degli scopi del mio intervento e supererebbe il tempo a mia disposizione. Preferisco allora conservare la prospettiva teologica assunta all'inizio, chiedendomi cosa la Rivelazione cristiana e la tradizione teologica ci dicono in merito ai rapporti fra progresso scientifico e progresso umano.

Se per progresso scientifico intendiamo l'attività grazie alla quale conosciamo le leggi della natura e i loro dinamismi, la struttura intima della realtà e della vita, cerchiamo di rappresentare in modo intelligibile questa conoscenza e la impieghiamo, sia per comprendere il nostro ruolo nel cosmo, sia per trasformare con senso tecnico la realtà allo scopo di accrescere la qualità della nostra vita, allora non vi è dubbio che tale progresso sia parte integrante del mandato assegnato da Dio alla creatura umana. Così lo riscontriamo nelle narrazioni della creazione raccolte dal libro della Genesi e nelle successive riletture proposte in altri luoghi della Scrittura, specie nei libri sapienziali. Ad Adamo viene chiesto di assegnare un nome agli animali, esprimendo così la sua capacità di conoscere intimamente le cose; egli è chiamato a conoscere le leggi della semina e del raccolto, a costruire sistemi di irrigazione che ne assicurino i frutti a tempo debito. Ma in modo più generale e programmatico, Dio chiede ai progenitori di popolare la terra, di renderla sempre più adatta alla loro vita, di *umanizzarla*.¹⁵ A questo proposito i verbi che il testo sacro impiega hanno come significato "organizzare un territorio", "custodire la terra", "rendere possibile la vita", e non l'idea di assoggettare e sfruttare, come un'esegesi frettolosa, colorata di critica ad un supposto antropocentrismo biblico, ha talvolta veicolato.¹⁶ Su queste basi originarie si innesta ben presto la visione cristiana dell'alta dignità del lavoro umano, sconosciuta al mondo greco-romano, che prima gli ebrei e poi i cristiani comprendono come partecipazione all'opera creatrice di Dio, un lavoro

che Gesù di Nazaret ha assunto su di sé e che ha voluto personalmente esercitare, per circa trent'anni, in aspetti che oggi potremmo chiamare tecnici.¹⁷

Se riflettiamo sul significato teologico dell'espressione "progresso umano", vi rintracciamo due dimensioni. Una dinamica, che riguarda il progresso personale con cui ogni uomo, configurandosi a Gesù Cristo vero uomo, fa progredire l'intera comunità umana, secondo una logica relazionale guidata dalla carità. L'altra dimensione, stabile e normativa, pone l'enfasi sull'aggettivo "umano", indicandolo come una specificità, una dignità che ogni progresso deve rispettare ed esplicitare. Ciò che riconosciamo come "umano" è un bene da conservare e da condividere, prima ancora che un obiettivo da raggiungere. Dimensione dinamica e normativa del progresso umano indicano una *forma*, la "forma umana" appunto, con cui realizzare ogni attività e illuminare ogni relazione. Questa forma è una "forma filiale", è la *forma Christi*, alla quale corrisponde una libertà filiale, l'unica capace di generare una storia, un lavoro, un progresso scientifico, in costante riferimento al progetto del Padre, che ha creato ogni cosa per mezzo del Verbo e in vista del Verbo incarnato. In tal modo, il progresso umano non è mai solo sviluppo, ma rivelazione ed esplicitazione di quanto già acquisito in Cristo, perché l'apice del progresso umano è stato già raggiunto nel Suo mistero pasquale, nella legge della carità, nella rivelazione della nostra dignità di figli di Dio.¹⁸

In tal senso, il rapporto fra progresso scientifico e progresso umano può essere così riassunto: a) quando la scienza e la tecnica sono esercitate con una libertà filiale e sono sostenute da una speranza filiale, allora esse realizzano un vero *progresso scientifico*; b) quando il progresso scientifico è informato dalla carità, che è la forma di Cristo, allora esso edifica un vero *progresso umano*, come parte integrante di esso. Una libertà filiale non è non despotica né assoluta: è sostenuta da una relazione creaturale e vi corrisponde una legittima autonomia, rispettosa di legami ontologici, negando i quali non si costruirebbe più nulla ma tutto svanirebbe, anche se restasse l'illusione del progresso.¹⁹ Una speranza filiale ha fiducia nella verità: vi corrisponde un atteggiamento realista ma non catastrofista, ma anche la consapevolezza (e la consolazione) che il progresso che costruiamo non dipende soltanto da noi, perché il cristiano, come un buon figlio, sa che le sorti della storia e del mondo sono sempre nelle mani di suo Padre Dio. In sostanza, il cristiano sa che non ogni accumulo di conoscenze scientifiche né ogni nuova applicazione tecnologica sono, *ipso facto* segno

di progresso umano e, pertanto scientifico. Lo sono nella misura in cui la libertà, la speranza e il fine che reggono quelle conoscenze o quelle applicazioni sono informate dalla carità filiale, dalla *forma Christi*.²⁰

Se diamo infine uno sguardo allo sviluppo della società occidentale, ritengo si possano riconoscere tre iniziative, promosse dalle comunità cristiane, che sono state espressione di un progresso informato dalla libertà, dalla speranza e dalla carità filiali: mi riferisco agli ospedali, ai monti di pietà (che daranno poi origine agli Istituti di credito), e alle università. Promossi dalla certezza che tutti, anche se deboli, malati o moribondi, posseggono la dignità di figli di Dio, gli ospedali testimoniarono fin dai primi secoli dell'era cristiana di aver preso sul serio il progresso umano, perché è vero progresso ciò che ci fa vivere e morire come uomini, generando in circolo virtuoso anche il progresso delle scienze mediche, e dunque un importante aspetto del progresso scientifico. I monti di pietà, nati per aiutare i meno abbienti, e dunque come espressione di progresso umano, si resero ben presto disponibili come istituti di credito; esempio di progettualità e di speranza, essi favorirono gli investimenti di artigiani e commercianti, creando così le condizioni per il progresso delle conoscenze e delle arti. Nelle università infine, progresso umano e progresso scientifico divenivano ormai inscindibili, poiché nelle loro fondamenta giacevano entrambi gli ideali della Paideia e dell'Accademia.

IV. La proposta di un umanesimo scientifico cristianamente ispirato

Può la prospettiva cristiana sull'idea di progresso, qui esaminata in chiave teoretica, fornire qualche orientamento pratico per illuminare quanto accade nella società contemporanea? Ritengo di sì e partirò da una constatazione.²¹ È oggi frequente la formulazione di un dilemma: affermare le esigenze del progresso tecnico-scientifico oppure limitarne l'invadenza, allo scopo di conservare una società "più umana"? Non di rado, chi vuole difendere le istanze della dignità umana e della sua emergenza (o anche della sua trascendenza), lo fa sostenendo la tutela dell'umano *contro* gli sviluppi incontrollati della scienza e della tecnica. Tale dilemma è riproposto in modo implicito quando si pongono in confronto dialettico materia e spirito, scienza e coscienza, mondo delle macchine e mondo dell'uomo. Dipinta ironicamente, forse per la prima volta, da Charlie Chaplin in *Tempi moderni* (1936),

tale dialettica, per quanto possa sembrare ingenua o semplicistica, è in realtà sempre presente. La si ritrova sia in autori fortemente critici della società tecnologica, come Heidegger, sia in coloro che, pur cercandone vie di soluzione, hanno comunque sottoscritto tale logica conflittuale, come Ellul o Jonas. A ben vedere, anche alcuni giudizi sulla società tecnologica provenienti da alcuni ambienti ecclesiali non ne sono del tutto esenti.

Tale fallace alternativa può essere superata, a mio avviso, sviluppando una proposta che possiamo qui indicare con l'espressione "umanesimo scientifico". Riconducibile ad alcune intuizioni originarie di Romano Guardini²² ed oggetto di una più recente illustrazione da parte di Gualberto Gismondi e di Enrico Cantore,²³ l'umanesimo scientifico ha come fine valorizzare l'umano *nella* scienza e non *contro* la scienza.²⁴ A differenza delle visioni prima richiamate, nate in un clima filosofico dialettico, quest'ultima prospettiva si giova di rapporti analogici e sorge in un ambito più specificamente teologico. Pur riconoscendo l'importanza della critica filosofica alla società tecnologica, l'umanesimo scientifico si propone di procedere oltre, facendo soprattutto emergere le potenzialità contenute nel messaggio biblico-cristiano: quest'ultimo invita a guardare con speranza la condizione creaturale dell'essere umano e i suoi rapporti con la natura, a riconoscere la sua capacità di generare progresso come parte integrante della sua dignità e della sua dimensione sociale.²⁵

Secondo la prospettiva recata dall'umanesimo scientifico, la persona umana è considerata insieme soggetto e fine della cultura scientifica. Il progresso scientifico è visto come *promozione dell'umano*, sia perché accresce la dignità dell'uomo aumentando le sue conoscenze e rendendolo più consapevole del posto che egli occupa nel cosmo, sia perché offre un contributo determinante al miglioramento delle sue condizioni di vita. Così compreso, il progresso tecnico-scientifico può favorire la pienezza di ogni esistenza personale, proteggendo e potenziando il nostro *habitat*, ma anche sviluppando la rete relazionale dei nostri rapporti, con ricadute importanti sia nel campo della condivisione e della distribuzione delle risorse, sia in quello della diffusione dell'informazione. Ne risultano così favorite la promozione dell'istruzione e della cultura, ma anche la dimensione comunitaria, concorrendo alla diminuzione delle disparità sociali e culturali, premessa necessaria per l'esercizio della giustizia. Grazie al progresso scientifico comprendiamo allora più facilmente

anche il rapporto fecondo che esiste fra lo sviluppo del singolo e lo sviluppo di tutti, superando così le istanze sia di un'autoreferenzialità prometeica, sia di un'etica individualista.

L'affermazione dell'umano non va dunque cercata frenando il progresso scientifico e tecnologico —impresa tanto irragionevole quanto destinata al fallimento— ma comprendendone le dinamiche interne per orientarlo in modo virtuoso, prendendo sul serio il mandato del Creatore di *umanizzare la terra*.²⁶ Come osservato in precedenza, si tratta di un compito *filiale*, non demiurgico né dispotico, perché partecipazione alla regalità del Figlio, Cristo-Sapienza, sulla creazione. La fede cristiana ricorda che lo scienziato, grazie alle sue conoscenze e alle applicazioni che è in grado di ideare, è chiamato specialmente a favorire la piena realizzazione dell'umano nelle persone più bisognose e più deboli: poiché l'uomo di scienza *sa di più*, egli deve anche *servire di più*.²⁷ Compito, questo, che potrà condurlo ad incontrare il mistero della Croce di Gesù Cristo, misura suprema di questo servizio e fonte di senso capace di sostenere il suo impegno nella carità e nel sacrificio, perché anch'egli immerso in una condizione storica che implica fatica e lotta contro la propria *hybris*. È infatti da un cuore che cede all'egoismo, alla vanità o al potere, non dalla scienza o alla tecnica in quanto tali, che vengono concepite e poi messe in pratica applicazioni scientifiche che possono avere come frutti degeneri la sopraffazione, la violenza e la morte. Tali azioni non sono azioni della tecnologia, ma azioni dell'uomo, perché l'attività tecnico-scientifica altro non è se non la mente e le mani che il Creatore ha donato all'uomo per umanizzare la terra e condurre a compimento le progettualità contenute nel suo essere immagine e somiglianza di Dio. Di questa immagine Gesù Cristo, vero uomo, esprime la verità e la pienezza. È Lui quella Sapienza che deve presiedere i rapporti fra la natura, l'uomo e Dio; ed è ancora Lui la forma di ogni autentico progresso, perché rivela la carità e il servizio verso i fratelli come l'unico fine capace di trasformare il progresso scientifico in progresso umano.

¹ Spunti classici per un inquadramento del rapporto fra cristianesimo e progresso in J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Cittadella, Assisi 1969; G. ANGELINI, *Progresso*, in "Nuovo dizionario di teologia", a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Paoline, Roma 1979, 1213-1234; G. GISMONDI, *Progresso*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1124-1136. Va ricordato che il Magistero della Chiesa cattolica del XX secolo ha più volte offerto riflessioni sul progresso, sia nei documenti del Concilio Vaticano II, sia attraverso le encicliche sociali e i documenti dedicati in genere alla dottrina sociale della Chiesa. Si veda in primo luogo PAOLO VI, *Populorum progressio*, 26 marzo 1967. Per un riepilogo degli insegnamenti essenziali cfr.: G. TANZELLA-NITTI, *Il magistero della Chiesa cattolica e la ricerca scientifica*, in *Esplorare l'Universo. La sfida della scienza alla teologia*, Queriniana, Brescia 2015, 127-179.

² Una rilettura dell'idea di progresso dominante nella modernità è fornita da BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, nn. 16-23. In questo testo si commenta la nuova idea di ragione e di libertà che lo sostiene e la sostituzione della speranza cristiana trascendente con altre forme di speranze politiche immanenti.

³ Sul rapporto fra cristianesimo e tecnica si vedano ad es.: R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. L'uomo e la tecnica* (1925), Morcelliana, Brescia 1993; M. BALDINI, E. BENVENUTO, K. NEUFELD (a cura di), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Dehoniane, Bologna 1994; G. GISMONDI, *Cultura tecnologica e speranza cristiana*, Ancora, Milano 1995; G. MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004. Sulla storia della tecnica rimandiamo alla visione di insieme presentata da J. ELLUL, *Tecnica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. VII, Roma 1984, pp. 333-351.

⁴ Sulla comprensione filosofica del progresso cfr. A.J. TOYNBEE, *Civilisation on Trial*, Oxford University Press, New York 1948; G. SASSO, *Progresso*, in "Enciclopedia del Novecento", Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, vol. V, 623-643; L. OEING-HANHOFF, *Progresso*, in "Concetti fondamentali di filosofia", a cura di H. Krings et al., vol. III, Queriniana, Brescia 1982, 1670-1683.

⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1981, 150-190.

⁶ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere* (1950), Morcelliana, Brescia 2004.

⁷ Per un sintetico ed efficace confronto fra la novità del cristianesimo e la visione del mondo greco in merito al tema che qui ci occupa, cfr. anche G. MASPERO, *Progresso scientifico e progresso umano*, in CENTRO DISF (a cura di), *Conversazioni su scienza e fede*, Lindau, Torino 2012, 139-163.

⁸ Un riepilogo dei passi biblici a fondamento di questa antropologia è fornito dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (cfr. nn. 355-368); cfr. anche la sezione antropologica della *Gaudium et spes* (cfr. nn. 12-17). Sull'idea di un mondo creato "in stato di via", cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 310.

⁹ «Quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). Sul progresso salvifico affidato alla Chiesa lungo la storia, cfr. Mt 13,24-33. Sulle immagini della Chiesa che progredisce nella storia, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 5-6.

¹⁰ Cfr. i primi due capp. della Lettera agli Efesini, in particolare Ef 1,3-14; 2,14-18. Cfr. Rm 8,18-25; Col 1,15-20; Gal 4,4-6.

¹¹ Qui giace un importante elemento di novità rispetto alla deriva della fede ebraica rappresentata dal giudaismo contemporaneo a Gesù di Nazaret, che pareva aver dimenticato

la possibile novità della buona novella di Dio che si fa uomo e facendosi uomo fa nuove tutte le cose. Gesù è morto per sottolineare che questa possibilità era ed è vera. E, con essa, era possibile un vero progresso.

¹² Come è noto, la lingua greca (e anche il Nuovo Testamento) conosce la distinzione, per indicare il tempo, tra *chronos* e *kairos*, il primo come scorrere cronologico e il secondo come tempo qualitativo. Tuttavia, nell'impiego che ne fanno i testi del Nuovo Testamento, il *kairos* non fa riferimento, come nella cultura greca, ad un semplice attimo da cogliere perché denso di qualità, bensì al significato profondo che Dio stesso ha introdotto nella storia con l'incarnazione del Logos. Non è l'attimo perso che forse tornerà, ma la rivelazione di un fine gratuito, perché il tempo che separa l'inizio dalla fine è adesso tutto tempo significativo: esistono una meta e una direzione verso le quali muoversi, esiste la possibilità di progresso. La storia può essere letta, allora, come *oikonomia* cioè come tempo fatto per accogliere un disegno divino, che rende questo tempo casa, nel senso letterale di renderlo abitabile, spazio di libertà. L'uomo, con la sua vita, trasforma il *chronos* in *kairos*, portando tutta la creazione, e quindi tutta la storia al suo compimento. Acquista qui senso anche un importante concetto riletto dai cristiani nella grecoità, quello di pedagogia, in quanto Dio stesso educa l'uomo, l'essere meno determinato dalla necessità perché creato libero, affinché con il Suo aiuto progredisca verso l'incontro con il suo Creatore. Cfr. MASPERO, *Progresso scientifico e progresso umano*.

¹³ In dialogo con il pensiero scientifico, P. Teilhard de Chardin esamina in un suo saggio intitolato *Comment je crois* (1934) l'idea cristiana di progresso, cristologicamente fondata, sullo sfondo dei panteismi orientali e dei panteismi occidentali. Secondo lo scienziato francese, entrambe le prospettive non soddisfano l'uomo di scienza; la prima perché squalifica la materia, la seconda perché nega un trascendimento della materia, che ha invece bisogno di informazione significativa per poter dare origine ad un'evoluzione che non si dissolva o si riasserzi. Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 2008, spec. 115-124.

¹⁴ Cfr. E. AGAZZI (a cura di), *Il concetto di progresso nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1976; L. LAUDAN, *Il progresso scientifico*, Armando, Roma 1979; M. BUZZONI, *Scienza e tecnica. Teoria ed esperienza nelle scienze della natura*, Studium, Roma 1995.

¹⁵ Cfr. *Gen* 1,26-28; 2,5-20; *Sal* 8,5-9; *Sir* 17,1-14; *Sap* 9,1-3; *Gb* 28,1-11.

¹⁶ Le espressioni bibliche «soggiogare e dominare la terra» (*Gen* 1,28) non indicano un dominio dispotico, bensì una signoria finalizzata a dar gloria al Creatore di cui l'uomo è immagine, e quindi nel pieno rispetto del creato e delle sue dinamiche. Una delle radici del termine «dominare» (eb. *radah*) indica prendere possesso di un territorio come il pastore prende possesso di un pascolo, contenendo pertanto l'idea di guidare e di pascolare. I merito all'espressione «coltivare e custodire» il giardino dell'Eden (*Gen* 2,15), va osservato che il termine «custodire» (eb. *samar*) non indica una mera consegna materiale, bensì un «proteggere, tenere in serbo un bene», un «aver cura con responsabilità», come si custodisce la legge di Dio nel proprio cuore (cfr. *Dt* 4,9) o la propria anima (cfr. *Prv* 13,3; 16,17). Dopo il suo peccato, Caino non si riconosce più «custode di suo fratello» (*Gen* 4,9). La prospettiva di dominio e di controllo della natura trova la sua maggiore espressione solo nell'epoca moderna, soprattutto con Francesco Bacone e poi con Cartesio, in un clima filosofico ormai distanziatosi dall'originaria visione cristiana dei rapporti fra Dio e il mondo. Cfr. G. SAUER, *Custodire*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di) *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino - Casale Monferrato 1978-1982, vol. II, 1982, coll. 886-891; A. BONORA, *Lavoro*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, 778-779; F. FACCHINI, *Ecologia*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 433-445. Per quanto riguarda gli interventi del Magistero della Chiesa, basti pensare ai numerosi documenti dedicati all'ecologia e al fondamento teologico della cura del creato.

¹⁷ Testualmente, in Mt 13,55: “Non è costui il figlio del tecnico? (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός)”. Sul lavoro umano come partecipazione all’opera creatrice di Dio, va segnalata nel Novecento la predicazione di san Josemaría Escrivá de Balaguer: cfr. ad es. J. ESCRIVÁ, *Lavoro di Dio* (1960), in *Amici di Dio*, Ares, Milano 1988, nn. 55-72.

¹⁸ «Se ci guardiamo intorno e consideriamo la storia dell’umanità possiamo costatare dei progressi. La scienza ha dato all’uomo una maggiore coscienza del suo potere. La tecnica domina la natura più che nelle epoche passate, e permette che l’umanità aspiri a un più alto livello di cultura, di benessere, di unità. Alcuni riterranno di dover ridimensionare questo quadro, ricordando che gli uomini continuano a soffrire ingiustizie e guerre, addirittura peggiori di quelle del passato. Non hanno torto. Ma aldilà di queste considerazioni, preferisco ricordare che, nell’ordine religioso, l’uomo continua a essere uomo e Dio continua a essere Dio. In questo campo l’apice del progresso è stato già raggiunto: è Cristo, Alfa e Omega, principio e fine (cfr. Ap 21,6). Nella vita spirituale non c’è una nuova epoca da raggiungere. Tutto è già dato in Cristo, che è morto ed è risorto, e vive e permane in eterno. Bisogna però unirsi a Lui mediante la fede, lasciando che la sua vita si manifesti in noi a tal punto che di ogni cristiano si possa dire non solo che è *alter Christus*, un altro Cristo, ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo. *Instaurare omnia in Christo*, questo è il motto di san Paolo per i cristiani di Efeso (cfr. Ef 1,10); informare tutto il mondo con lo spirito di Gesù, mettere Cristo nelle viscere di ogni realtà», J. ESCRIVÁ, *Cristo presente nei cristiani* (1967) in *È Gesù che Passa*, Ares, Milano 2006, nn. 104-105.

¹⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁰ Sulla necessità che il progresso, per essere tale, sia informato dalla forma della carità insistono, con varie sfumature e in vari contesti, i documenti del magistero della Chiesa cattolica. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 38-39, 57; BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 71; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 2293. Un sobrio ed efficace riepilogo del senso del progresso scientifico in *Gaudium et spes*, n. 57.

²¹ Riassumiamo qui quanto già esposto in G. TANZELLA-NITTI, *Pensare la tecnologia in prospettiva teologica: esiste un umanesimo scientifico?*, in *Scienza, tecnologia e valori morali: quale futuro?*, a cura di P. Barrotta, G.O. Longo, M. Negrotti, Armando, Roma 2011, 201-220.

²² Cfr. R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. L’uomo e la tecnica* (1925), Morcelliana, Brescia 1993.

²³ Cfr. E. CANTORE, *L’uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987, IDEM, *Umanesimo scientifico*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 1399-1409; G. GISMONDI, *Critica ed etica della ricerca scientifica. Dalla critica delle scienze all’umanesimo scientifico*, Marietti, Torino 1978; IDEM, *L’umanesimo scientifico nell’attuale dibattito sulla scienza*, in «Antoniano» 54 (1979) 76-100.

²⁴ «Scienza e tecnologia possono recuperare la propria identità di *sapere significativo*, abbandonando quella di *sapere strumentale*, che si esaurisce nel puro utilitarismo. Per riuscirci, però, devono aprirsi alla verità dell’uomo e affrontare il discorso sulla trascendenza senza pregiudizi. In questa apertura valorizzano le migliori espressioni dell’ingegno umano: inventiva, creatività, concretezza, realismo, audacia, novità, perfettibilità, ecc., che annullano il falso “dilemma” posto dalla cultura moderna, fra catastrofe del pianeta o arresto e distruzione della tecnologia», GISMONDI, *Cultura tecnologica e speranza cristiana*, 181.

²⁵ «E neppure si deve pensare che questa evoluzione sia anticristiana. Tale può essere, talvolta, la mentalità che le presiede, ma non l’evoluzione in se stessa. Anzi, la scienza, la tecnica e tutto ciò che da esse deriva sono state rese possibili soltanto per mezzo del Cristianesimo. Solamente un uomo, la cui anima si sapeva salva per la presenza immediata di Dio e per la dignità del Battesimo, un uomo giunto così alla convinzione di essere diverso da tutto il resto della natura, poteva rompere il legame che ad essa lo univa: il che è proprio ciò che ha fatto l’uomo dell’epoca della tecnica. L’uomo dell’antichità vi avrebbe intravisto una *hybris*, una presunzione, dalla quale doversi allontanare con orrore. Soltanto l’uomo al

quale la unione con Dio ha conferito il senso dell'assoluto, al quale le parabole del tesoro nel campo, della perla preziosa e l'insegnamento della necessità di perdere la propria vita hanno fatto apprendere l'esistenza di qualcosa per la quale si deve rinunciare a tutto il resto. Solamente quest'uomo ha saputo essere capace di una decisione così estrema com'è, appunto, quella che informa la scienza moderna, la quale vuole la verità anche se questa verità abbia a rendere la vita impossibile; di una decisione che anima la tecnica la quale vuole l'opera e dovrebbe, mediante una trasformazione del mondo, coinvolgere tutta l'esistenza umana. Soltanto un uomo che ha attinto dalla fede cristiana nella vita eterna l'incrollabile certezza che il suo essere è indistruttibile, ha potuto trovare in se stesso la fiducia indispensabile a una tale impresa», GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, 96-97.

²⁶ «Il nostro posto è nel divenire. Noi dobbiamo inserirci, ciascuno al proprio posto. Non dobbiamo irrigidirci contro il "nuovo", tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. E neppure cercare di costruire in disparte, mediante una fantasiosa forza creatrice, un mondo nuovo che si vorrebbe porre al riparo dai danni dell'evoluzione. A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso. Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire. E, in fondo, noi non vogliamo che sia altrimenti. Il nostro tempo non è una via sulla quale dover procedere, esteriore a noi stessi. Noi stessi siamo il nostro tempo! Nostro sangue e nostra anima, questo è il nostro tempo. Siamo in rapporto col tempo come lo siamo con noi stessi, lo amiamo e lo lodiamo in un medesimo sentimento. E ciascuno sta in rapporto al tempo secondo la propria attitudine: irriflessivo se è irriflessivo verso se stesso, risoluto, se tale è verso se stesso», GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, 95-96.

²⁷ L'espressione è di Giovanni Paolo II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13 novembre 2000, n. 3. Esistono alcuni commenti di questo Pontefice che riprendono la prospettiva qui suggerita: «Si parla di "umanesimo nella scienza" o "umanesimo scientifico", per sottolineare l'importanza di una cultura integrata e completa, capace di superare la frattura fra le discipline umanistiche e le discipline scientifico-sperimentali. Se tale separazione è certamente vantaggiosa nel momento analitico e metodologico di una qualunque ricerca, essa è assai meno giustificata e non priva di pericoli nel momento sintetico, quando il soggetto si interroga sulle motivazioni più profonde del suo "fare scienza" e sulle ricadute "umane" delle nuove conoscenze acquisite, sia a livello personale che a livello collettivo e sociale», GIOVANNI PAOLO II, *ibidem*, n. 2. Cfr. anche *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 2002.