

LA QUESTIONE DI DIO OGGI. IL "NUOVO ATEISMO"

Il tema di Dio ha riconquistato la ribalta, in un ventaglio di posizioni così ampio che non è esente da paradossi. Al riconoscimento dell'importanza delle tradizioni religiose per strutturare l'universo di simboli e valori della società civile si affianca la condanna degli oscurantismi e dei delitti perpetrati in nome di una concezione fanatica della volontà di Dio. In ambito sociologico si rileva una crescente de-istituzionalizzazione del fenomeno religioso: "credere senza appartenere" è una tendenza diffusa nella sorprendente rimonta di una spiritualità vaga e un po' sincretista. Nel grande mercato di un mondo sempre più in rete anche i riferimenti religiosi sono a disposizione di un *bricolage* soggettivo (cfr. **U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare***, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 258, € 16,00), che viene incontro al bisogno di rassicurazione emotiva, a fronte di una complessità che induce frammentazione e inquietudine. In questo scenario non è sufficiente la pur necessaria riproposizione dei contenuti che compongono il credo della comunità cristiana. O meglio, non è possibile comunicare la novità del Vangelo se si trascurano le condizioni per percepirne la sensatezza ed il fascino. «Dobbiamo preoccuparci che l'uomo non accantoni la questione su Dio come questione essenziale della sua esistenza. [...] Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa. Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea [...]» (BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana*, 21 dicembre 2009). L'auspicio intercetta direttamente la missione della filosofia, intesa come riflessione radicale sulla verità. O la questione di Dio si rivela cruciale proprio in questa traiettoria, oppure anche nell'ambito della religione le derive estetizzante ed utilitaristica appaiono inevitabili.

L'impresa non è delle più facili. Lo dimostra, ad esempio, il fenomeno del cosiddetto "nuovo ateismo", il quale, in chiave naturalistica (per lo più biologico-evolutiva), ripropone le tesi ottocentesche della religione come proiezione e/o alienazione. Le tesi della sovrastrutturalità e del carattere derivato della decisione di credere sollecitano non tanto una contrapposizione (che faccia leva su di una confutazione *ad hominem*, sulla presupposizione di saperi – quello scientifico e quello teologico – già istituiti), quanto piuttosto la discussione della comprensione antropologica presupposta al dibattito. La questione di Dio, infatti, si svela strettamente connessa alla questione che l'uomo è a se stesso ed alle condizioni veritative di ogni giudizio.

L'opzione teorica strutturante l'opera di **R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere***, Mondadori, Milano 2010, pp. 400, € 11,00, è un *naturalismo filosofico*: «non vi è nulla al di là del mondo fisico e naturale»; «ogni forma di intelligenza non è altro che il prodotto finale di un processo evolutivo più o meno lungo». La consapevolezza che, sul piano scientifico, l'esistenza di Dio non possa essere negata non autorizza l'introduzione di magisteri separati (cfr. il NOMA [Principio di Non Sovrapposizione Magisteriale] di S.J. GOULD, *Nonoverlapping Magisteria*, «Natural History» 106 [March 1997], 16-22; disponibile sul sito:

http://www.stephenjagould.org/library/gould_noma.html), mantenendo una sospensione di giudizio. L'agnosticismo può essere solo temporaneo (altrimenti dovremmo estenderlo anche alle teiere galatiche) e il computo delle probabilità deve essere spietato. Ora, ammettere un'intelligenza creatrice a monte dell'evoluzione significherebbe sottrarla alla gradualità evolutiva. Mantenendo invece questa intelligenza all'interno del meccanismo evolutivo dovremmo ipotizzare un infinito processo a ritroso. È più "economico" pensare in termini evolutivi, anche rispetto al puro caso, perché – nell'ipotesi di un'assoluta cecità del movimento – la spiegazione della complessità che si è andata realizzando sarebbe altamente improbabile. Nell'esposizione di Dawkins si presuppone la validità universale di una legalità (della probabilità statistica), ma come si giustifica? Si deve concedere che la natura abbia *in sé* delle leggi? Debbono essere considerate frutto dell'evoluzione o vengono presupposte per spiegare il fenomeno dell'evoluzione: sono solo convenzionali o hanno presa sul "reale"? Nell'evoluzionismo eretto a sistema non è forse tutto accidentale? Non sarebbe più coerente ammettere un esito scettico (uno scetticismo agnostico)? Ancora: rimanendo su di un piano naturalistico, come si legittima una valutazione positiva (si veda il gergo del "miglioramento" e del "colpo di fortuna", addirittura della "speranza") della vita e dell'accumulazione a favore dell'uomo? Non sarebbe più coerente parlare di una apparente complessificazione? La valutazione positiva di questa mutazione risponde a giudizi di valore donde inferiti? Non si dà uno scarto rispetto ai parametri biologico-evolutivi, gli unici ritenuti validi? Per quanto attiene direttamente la negazione di Dio, il pensiero di Dawkins prende di mira una rappresentazione ipernaturalistica della sua potenza. L'aperta ostilità di Dawkins nei confronti della religione viene argomentata come l'opposizione a ciò che – la fede religiosa, appunto – per natura sua mortificherebbe lo spirito critico e la disponibilità all'argomentazione (verificabile sperimentalmente). Il modello concettuale che presiede a questo modo (ancora rappresentazionistico) di porre il problema è quello *continuistico* (o

della continuità biologica), secondo il quale è già impensabile una distinzione assoluta per l'essere umano. Un test cruciale delle *impasse* teoriche nelle quali si imbatte un naturalismo esclusivo viene offerto nella problematica etica. Dawkins si allinea per un verso alle massime kantiane (le quali articolano però una reciprocità in rapporto all'incondizionatezza del soggetto che rimane postulata); in sede operativa, invece, rinvia ad un criterio consequenzialista, senza chiarire se e quale possa essere l'orizzonte valoriale della sua applicazione (non rischia di rimanere su di un piano puramente energetico?).

Il confronto con la posizione di Dawkins sollecita una fenomenologia della singolarità umana non raggiunta "per contrapposizione" al naturalismo (per ricadere magari in un dualismo), ma mediante un'analisi più radicale della profondità della nostra esperienza effettiva: le forme dell'agire quale tipo di evidenza offrono? Solo di tipo meccanico? Rimangono emblematiche le osservazioni finali di Dawkins a riguardo di un meccanicismo della sopravvivenza (la cui positività è presupposta) e soprattutto l'orizzonte prospettivistico, che subordina la questione veritativa (la problematica del mondo reale) alla particolarità degli animali. Ma allora che senso avrebbe parlare ancora di violenza in una accezione dispregiativa?

D. DENNETT, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Cortina, Milano 2007, pp. 502, € 32,00, ha l'ambizione di ricostruire la genesi "naturale" dell'esperienza religiosa, mettendo in evidenza l'interazione tra un dispositivo di attribuzione intenzionale innato (fattore biologico) ed alcuni fenomeni culturali, indotti dalla necessità dell'adattamento. Come già osservato in Dawkins, nell'essere umano la disposizione animistica si dimostra capace di una intenzionalità stratificata ed ha come nucleo e matrice la relazione di appaiamento e di trasposizione.

Secondo Dennett, il dispositivo innato dell'attribuzione intenzionale presiede al cammino naturale verso la pratica religiosa secondo queste scansioni: il disagio e il bisogno di fronte alla morte; la potenza amplificatrice degli incontri ad opera del linguaggio; la credenza nella credenza manipolata nelle pratiche divinatorie e le procedure ipnotiche delle guarigioni sciamaniche. Nell'interdipendenza di questi fattori, il processo di replicazione differenziale nel corso della trasmissione culturale spiega il passaggio dalle religioni popolari (le cui autorità rimangono disseminate) a quelle organizzate, strutturate in corporazioni. Quando raggiungono tale livello di organizzazione, perfezionano strategie proibizionistiche od autoimmunizzanti, rifugiandosi nell'esoterismo. In nome di una ontologia enfaticamente designata come "concreta e razionale", Dennett contesta gli itinerari a Dio tradizionali, di tipo metafisico-speculativo, e rilancia come spiegazione più economica un universo che, come un tutto, sia causa di sé. Nemmeno ritiene si possa invocare a tutela della verità il rinvio al pensiero ermeneutico, poiché alla dissoluzione relativistica dei significati solo la

scienza dei fatti e degli esperimenti costituirebbe un rimedio valido. Al di là che il dinamismo di attribuzione intenzionale venga spiegato nei termini di un "impulso" e di un istinto, dà da pensare il riconoscimento dell'importanza basilare delle relazioni, che, anche quando si sbagliano, si realizzano sempre nel *pattern* dell'interpersonalità. Mi chiedo se non sia proprio questo il "luogo" per una teoria fenomenologica dell'esperienza che tematizzi le condizioni eidetiche del dinamismo di riconoscimento, il quale presiede alla costituzione del senso.

Dopo la decostruzione naturalistica della religione, Dennett fa valere un'esigenza etica in termini postulativi. Pensiamo alle istanze complementari di verità e giustizia, di obiettività e rispetto, le quali suppongono una consistenza ed una absolutezza che hanno anzitutto il volto dell'altro. La conclusione di Dennett – il quale dichiara di volersi attenere ad un punto di vista razionale, ovvero materialista – assume i toni di una perorazione etica, che, sotto gli auspici di un mondo migliore, invoca la "salvezza" della biodiversità. L'esecuzione di questo programma raccomanda una disposizione *dialogale* (che ricorda da vicino l'ideale pragmatico della comunità comunicativa), sotto l'egida di due valori trascendenti le possibilità (quindi anche l'abilità ad una certificazione) stesse della scienza: la verità e la giustizia. Si tratta delle figure residue di un'absolutezza che l'epistemologia scientifica brandita contro la religione si limita a postulare.

Una ripresa ed una libera interpretazione delle tesi suesposte sono reperibili nel volume di **V. GIROTTI - T. PIEVANI - G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin***, Codice, Torino 2008, pp. 199, € 19,00. Perché l'accoglienza della spiegazione evoluzionista della realtà incontra una resistenza così grande? Al di là dell'ottusità del fondamentalismo religioso, l'impedimento maggiore si deve ad una "teologia naturale" che pretenderebbe di legittimare sul piano dell'accertamento scientifico (empirico-sperimentale) della realtà l'esistenza di un progettista superiore, divino appunto (la problematica teologica viene identificata con la teoria del Disegno Intelligente). Se anche escludiamo la malafede, alla radice di tale equivoco si dà un dispositivo di attribuzione intenzionale, il cui funzionamento trova spiegazione esaustiva sul piano biologico-evolutivo. Le radici delle credenze nel sovrannaturale sono riconducibili alle specializzazioni adattative del dispositivo di *attribuzione intenzionale* (ch'è un dispositivo di immaginazione o metaforizzazione), che presiede ad un dualismo intuitivo. All'*intenzionalità* – come trasferimento su altri oggetti di intenzioni simili alle nostre – viene riconosciuto un profilo psicologico, il quale, a sua volta, viene considerato nient'altro che come un meccanismo fisiologico adattato evolutivamente. Ciò viene detto in maniera del tutto coerente, del resto, se ci poniamo dal punto di vista delle condizioni "produttive" (biologico-evolutive, appunto).

Il movente di questa chiarificazione è un impiego più razionale delle

risorse della nostra ragione. Per ciò vale come il manifesto di un nuovo illuminismo, teso a spezzare il meccanicismo "teologico" dell'orologiaio dell'universo, a favore di una teoria risolutamente biologico-evolutiva. Ora, però, nel riconoscimento di un carattere *innato* alla concezione di agente intenzionale si deve forse leggere l'ammissione di un profilo di originalità nella sostanziale omogeneità della natura fisica? È impossibile superare il naturalismo sul piano naturalistico; ma, proprio rimanendo su di un piano naturalistico, i parametri ch'esso fa valere per l'interpretazione del reale adeguano la complessità dell'esperienza come effettivamente si offre? La fedeltà a ciò che si manifesta è un mandato di chiara indole fenomenologica e, sotto questo profilo, la fenomenologia – nella misura in cui mette a tema le condizioni costitutive/essenziali dell'esperienza – può fregiarsi del titolo di sapere scientifico radicale.

Il potere nefasto della fede e la necessità di una critica razionale è la tesi programmatica del libro salace di **S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione***, Nuovi Mondi, San Lazzaro di Savena (BO) 2006, pp. 264, € 18,50. L'intolleranza è intrinseca ad ogni fede; l'ideale della tolleranza religiosa (per cui ogni essere umano dovrebbe essere libero di credere ciò che vuole riguardo a Dio) costituisce una minaccia per l'umanità, dato che "fede" è sinonimo di integralismo (eventuali virtù di una persona religiosa non sono il frutto della sua fede). Tutte le credenze sono chiamate ad una verifica sul piano della coerenza logica o dei fatti. Le credenze della fede, invece, sono infalsificabili (e fanno valere il sistema del "pagamento rateale": credi ora, sulla base di una ipotesi non verificabile, e dopo la morte scoprirai che hai ragione). La diversità delle credenze religiose poi è uno degli impedimenti maggiori alla realizzazione di un unico governo mondiale. Nel pensiero di Harris sono rilevabili alcune contiguità sul piano epistemologico ai contributi di Dawkins e Dennett. Però, nella determinazione della auspicata scienza della mente umana – o di una spiritualità "in accordo con la razionalità" – si distingue l'orientamento specifico di Harris verso una comprensione pirroniana della realtà, ovvero uno scetticismo non dogmatico, che si contenta delle apparenze sempre cangianti. Il movimento che conduce all'atarassia esige un superamento dell'io, verso un monismo che sarebbe la verità più profonda dell'esperienza, ovvero la coscienza (sovraindividuale/impersonale) del *continuum* dell'esperienza. Ciò che in Dennett veniva prospettato come un'ipotesi alternativa all'argomento cosmologico ("perché non considerare l'universo come un tutto a sé stante?"), in Harris viene teorizzato mediante un esplicito riferimento alle filosofie religiose orientali (nei termini espliciti di un misticismo scientifico).

Sulla scia della *vis polemica* di S. Harris troviamo le tesi di **C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa***, Einaudi, Torino 2007, pp. 274, € 14,50. La fede religiosa distorce completamente le origini dell'uomo e del cosmo; riesce – proprio a

causa di tale errore – a combinare il massimo della servilità con il massimo del solipsismo; è sia l'esito che la causa della dannosa repressione sessuale; e, infine, si fonda sulla credenza in ciò che si desidera sia vero. Violente, irrazionali, intolleranti, alleate al razzismo e al tribalismo e alla bigottia, gravide di ignoranza e ostili alla libera ricerca, spregiatrici delle donne e coercitive con i bambini: le religioni organizzate hanno la coscienza sporca. La religione non si estinguerà finché non avremo superato la paura della morte, del buio, dell'ignoto e degli altri. La compassione e la solidarietà, per quanto possano affascinare alcuni credenti dal cuore tenero, sono eredi della modernità e dell'illuminismo. Per una critica al cristianesimo che non risparmia gli insulti, si veda anche **K. DESCHNER, *Sopra di noi... niente. Per un cielo senza dèi e un mondo senza preti***, Arielle, Milano 2008, pp. 255, € 16,00. Sostenitore di una psicologia materialistica, ritiene che comunque non basti una comprensione del mondo solo meccanicistica. Siccome l'uomo non poteva superare la morte ha inventato l'immortalità e la fede in Dio è soprattutto il parto della paura. Il teismo afferma Dio; l'ateismo lo nega, ma entrambi rimangono in debito di una prova. Più prudentemente, l'agnostico lascia aperto il problema. Chi crede, però, è uno che non vuole pensare. La dominante immagine scientifica del mondo, il positivismo, la psicoanalisi, la filosofia e la letteratura autorevoli, tutto ciò non ha più bisogno di alcun Dio.

L'ateismo di **A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*** (2006), Ponte alle Grazie, Milano 2007, pp. 176, € 13,00 (cfr. anche P. CAPELLE - A. COMTE-SPONVILLE, *Dieu. Existe-t-il encore?*, Cerf, Paris 2005, pp. 112, € 15,00), appare animato da un'intenzione "umanistica": con la fede ritornano spesso il dogmatismo, l'oscurantismo, l'integralismo; la battaglia per i Lumi, invece, è una battaglia per la libertà (per la tolleranza, la laicità, per la libertà di credere e di non credere). In nome dell'autonomia del soggetto umano, egli rifiuta la pretesa di dedurre una morale dalla religione, appellandosi – come se si trattasse di una evidenza – alla superiorità della sincerità, del coraggio, della generosità, della giustizia e dell'amore. L'assolutezza che contraddistingue tali doveri rinvia ad una istanza di reciprocità, qualificante la specie umana (è il sacro immanente; i valori morali, culturali e spirituali che si sono affermati in nome di Dio possono sopravvivere senza di lui). A questo riconoscimento si oppongono la sofistica ed il nichilismo. L'apologia della verità non riguarda per Comte-Sponville un contenuto teorico o una figura intellettualistica, quanto piuttosto un profilo di responsabilità. Detto altrimenti, il primato della verità fa appello ad una nozione di ragione informata sul profilo morale dell'esperienza. Sul piano teorico-speculativo, Comte-Sponville ritiene che la questione di Dio sia obiettivamente indecidibile, perché non verificabile. È solamente "possibile". Quanto agli argomenti negativi per non credere in

Dio, Comte-Sponville ne elenca tre: 1) la debolezza delle cosiddette prove: ontologica (come già aveva denunciato Kant, è illegittimo passare dal piano del pensiero, del concetto, all'esperienza; e, se mai valesse come prova di un essere assolutamente infinito, perché dovrebbe essere Dio e non la Natura, ovvero un essere immanente e impersonale?), cosmologica (se il mondo esiste come contingente e non necessario rinvia ad una spiegazione al di fuori di sé, senza che si possa regredire all'infinito: si deve risalire ad un essere assolutamente necessario; ora, però, perché, più semplicemente, non ammettere che il mondo *avrebbe potuto* non essere e basta?) e fisico-teologica (l'ordine mirabile del cosmo può essere più economicamente spiegato con l'evoluzione; ciò che rimarrebbe non spiegato è solo l'esistenza delle leggi); 2) non può contare su di una esperienza personale di Dio; eppure, se Dio esistesse, dovrebbe vedersi o sentirsi (non ha valore obiettare che il silenzio e l'invisibilità di Dio sarebbero a favore della nostra libertà, altrimenti dovremmo dire che noi siamo più liberi di Dio e dei beati!); 3) invece che spiegare quel che non si capisce con qualcosa che si capisce ancora meno (Dio) è meglio accettare il mistero per quello che è. Non c'è nulla di più misterioso dell'esistenza del mondo, della natura, dell'essere; ma questo è ciò che chiamiamo l'immanenza, mentre si suppone che Dio sia trascendente. L'universo è già abbastanza misterioso. Perché inventare altro mistero? Comte-Sponville enumera anche alcuni argomenti che positivamente inducono a credere che Dio non esista: 1) gli eccessi del male (come spiegare l'onnipresenza del male in un mondo creato da un Dio onnipotente e infinitamente buono?); 2) la mediocrità dell'uomo (come copie di Dio saremmo ridicoli o inquietanti); 3) perché preferirebbe che Dio esistesse (un Dio d'amore è il sogno di tutti; un sogno, appunto! Teme che per la perfetta corrispondenza con i suoi desideri sia stato inventato per soddisfarli: «Ed è questo che rende sospetta la religione: è tutto troppo bello, come si suol dire, per essere vero!»).

Non avere una religione non è però un motivo valido per rinunciare ad una vita spirituale. L'assoluto è il Tutto, come ciò che dipende solo da se stesso, che esiste indipendentemente da ogni relazione. Noi vi abbiamo accesso solo relativamente, ma ci comprende (questa è la prova *panontologica*: la totalità di ciò che esiste necessariamente). Una spiritualità senza Dio non è contraddittoria. Soltanto si deve pensare che anche lo spirito è immanente, perché tutto è immanente (Comte-Sponville la definisce come: l'esperienza dell'immanenza e dell'immensità; un sentimento oceanico, nel quale ci si percepisce come un tutt'uno con tutto; l'esperienza di un'ecstasy, di un puro presente della presenza). Qui la vita spirituale tocca la mistica, la quale, come stato modificato di coscienza, si caratterizza per queste sospensioni: sospensione della familiarità o della banalità (per far emergere il nuovo e lo stupefacente, al di là di qualsiasi razionalità: il *mistero*, appunto); sospensione delle questioni (su tutte, quella che

si chiede "perché c'è qualcosa piuttosto che niente?", dato che non c'è altro che la realtà: è l'evidenza o il mistero dell'essere); sospensione del bisogno (non c'è altro che l'essere, non c'è altro che la gioia: la *pienezza*, appunto); sospensione del linguaggio (del discorso, della ragione, per concludere al *silenzio*). Esse fanno approdare alla *semplicità* (non vi è che una vita, ma senza altro soggetto che lei stessa), all'*unità* (non c'è più separazione tra l'io e il tutto), all'*eternità* (non resta altro che il presente); alla *serenità* (perché non c'è più spazio per le speranze ed i rimpianti; la *Sorge* è sospesa; subentra l'*atarassia* come assenza di turbamento; anche la morte non può indurre paura, perché non si deve avere paura di nulla e dire di sì a tutto); all'*accettazione* (perché tutto è un relativismo, ma non un nichilismo, perché abitiamo l'assoluto); all'*indipendenza*, poiché si tratta *non di guarire l'io, ma di guarire dall'io; non di salvare il sé, ma di affrancarsi da esso*.

Mi limito a segnalare altre pubblicazioni che, pur iscrivendosi in orizzonti teoretici differenti, sono accomunabili per la problematizzazione (fino alla negazione) di Dio e, in particolare, per la critica al cristianesimo: **M. ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica***, Fazi, Roma 2005, pp. 134, € 9,00 (paladino di un nuovo ateismo argomentato, solido e militante, propone un deciso rifiuto dell'esistenza del trascendente in nome del "nostro unico vero bene: la vita terrena"); **P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)***, Longanesi, Milano 2007, 264, € 14,60; **P. FLORES D'ARCAIS - M. ONFRAY - G. VATTIMO, *Atei o credenti? Filosofia, politica, etica, scienza***, Fazi, Roma 2007, pp. 176, € 15,00; **A. LÓPEZ CAMPILLO - J. IGNACIO FERRERAS, *Corso accelerato di ateismo***, Castelvecchi, Roma 2007, pp. 76, € 6,00; **E. BARNAVI, *Religioni assassine***, Bompiani, Milano 2007, pp. 176, € 15,00; **P. DESALMAND, *Catechismo di ateologia. In che cosa crede chi non crede***, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2008, pp. 238, € 12,50 (una cartellata storica del pensiero ateo consente di mettere in luce i valori cosiddetti laici; sempre di taglio storico si veda **R. BODEI, *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo***, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 101, € 10,00); **R. KICK, *Tutto quello che sai su Dio è falso***, Nuovi Mondi, Modena 2008, pp. 430, € 18,50; **W.H. BURR, *Dio non è onnipotente. Le contraddizioni della Bibbia***, Nuovi Equilibri, Viterbo 2008, pp. 118, € 10,00; **A. COLONNA, *Catechismo anticlericale per credenti e laici***, Castelvecchi, Roma 2008, pp. 221, € 16,00; **J. KONNER, *La Bibbia atea***, Mondadori, Milano 2009, pp. 139, € 9,50; **S. FUSO, *I nemici della scienza. Integralismi filosofici, religiosi e ambientalisti***, Dedalo, Bari 2009, pp. 295, € 15,00; **N. TONON, *Elogio dell'ateismo***, Dedalo, Bari 2009, pp. 228, € 16,00 (opponendosi alla teoria dell'Ingegnere Supremo – piuttosto maldestro – propugna la tesi di un razionalismo ateo); **G. RENSI, *Apologia dell'ateismo***, La Vita Felice, Milano 2009, pp. 107, € 8,50.

La rassegna delle contestazioni mosse alle nefandezze storicamente compiute sotto l'egida delle religioni può produrre almeno un effetto catartico. Sul fronte politico-istituzionale ricaviamo il monito contro ogni prevaricazione e totalitarismo di ispirazione teocratica; un monito levato in nome del diritto all'autodeterminazione, in particolare per la libertà scientifica. L'istanza sottesa di autonomia – che si ispira alla causa illuministica – rinvia però ad una comprensione della soggettività personale ed interpersonale che attende di essere legittimata: si fa valere una incondizionatezza che rimane presupposta al protocollo naturalistico dell'indagine.

Sul piano speculativo – di una teoria generale della verità –, dalle critiche dei cosiddetti "nuovi atei" si può ricavare un utile monito contro ogni reificazione idolatrica della trascendenza, come accade quando si conferisce al sapere scientifico l'onere di una prova di Dio (il creazionismo è ancora un naturalismo, che cosifica la trascendenza). Però il rappresentazionismo non si supera semplicemente negandolo. Scienzismo ed apofatismo sono gli estremi di un oggettivismo. Il misticismo è ancora una variante del razionalismo (limitarsi a ribadire "cosa" Dio non sia significa rimanere vincolati ad una prospettiva oggettivistica). Sempre in questa linea, anche la separazione tra religione e fede (come nel saggio di M.C. BINGEMER, *Il cristianesimo: una religione?*, «Concilium» 46/4 [2010] 68-83) appare incompatibile con la forma cristologica della rivelazione, poiché, in nome del primato della rivelazione, si fa valere un'accezione soprannaturalistica dell'iniziativa di Dio.

A meno di sottoscrivere alla tesi della "morte" della filosofia (perché non avrebbe tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza, e in particolare della fisica; così sarebbero stati gli scienziati a raccogliere la fiaccola della conoscenza; cfr. **S. HAWKING - L. MLODINOW, *Il grande disegno***, Mondadori, Milano 2011, pp. 180, € 20,00), non si tratta di contrapporre il sapere filosofico al sapere scientifico, ma di indicare come trovino articolazione sul piano del significato della pratica scientifica stessa, nel quadro dell'esistenza percepita come un compito. È l'esigenza di una filosofia come "scienza del senso", che tematizzi la specificità del fenomeno umano: possiamo parlare di una "specificità" della condizione antropologica e in quali termini? Vediamo profilarsi una alternativa: o riassorbire la tematica antropologica nell'orizzonte monistico di una continuità naturale (alla maniera della spiritualità orientale rilanciata da Harris), oppure si deve mettere a tema la differenza antropologica, senza lasciarsi irretire nelle contrapposizioni. A coloro che non si nascondono dietro una "fisica assoluta" (S. Weil) l'onere di *chiarificare* (impiego questa forma verbale perché penso che si tratti di un itinerario da svolgere fenomenologicamente) le forme di trascendenza che si attestano nell'immanenza della "vita".

Il problema di quale concettualità sia adeguata alla trascendenza teo-

logica è direttamente collegato alla possibilità dello svolgimento di una filosofia come antropologia fondamentale, nell'orizzonte della quale è possibile mettere a tema le condizioni istitutive anche del sapere scientifico, strutturato sui parametri empirico-sperimentali. Nell'esame delle opere indicate si viene profilando un'alternativa, tra un modello interpretativo monista (ed ogni monismo non è in fondo un materialismo?) ed una ontologia della differenza, che si faccia carico di pensare le condizioni di specificità del fenomeno umano.

Tra le pubblicazioni che entrano in discussione con gli autori presentati, menzioniamo **A. McGRATH - J. COLLICUTT McGRATH, *L'illusione di Dawkins. Il fondamentalismo ateo e la negazione del divino***, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007, pp. 95, € 10,90, i quali contestano la fede nel darwinismo universale di Dawkins, mediante una replica *ad hominem* ai dogmatismi della sua opera. **J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo***, Queriniana, Brescia 2009, pp. 169, € 13,80, ravvisa alla radice del "nuovo" ateismo un naturalismo scientifico. La critica che Dennett, Dawkins, Harris e Hitchens muovono alla religione sotto il profilo teorico si struttura sul protocollo di una realtà inclusa in una "natura" che si riproduce da sé, senza finalità, e le cui "cause" debbono essere esaustivamente spiegate entro i limiti del sapere sperimentale ("diretto" e "oggettivante"), in particolare conformemente alla biologia evoluzionista. Dacché – sempre secondo questi autori – l'idea di Dio (come ingegnere cosmico, progettista intelligente, prima causa di un sistema fisico) non può contare su alcun accertamento di tipo scientifico (a coloro che spacciano Dio come orologiaio dell'universo il dinamismo cieco ed impersonale, oltre che cruento, dell'evoluzione ribatte trattarsi di un orologiaio cieco), è ragionevole rifiutarsi di credere, perché sarebbe immorale credere in qualcosa senza averne le prove sufficienti. Il principio di Ockham, secondo il quale non si deve mai ricorrere ad una spiegazione complessa quando può bastare una più semplice, viene brandito per fare economia degli argomenti ritenuti fallaci, in quanto non in grado di legittimarsi sul piano dei rilievi empirico-oggettivanti. Al di là dell'acredine che la pervade, il confronto con questa letteratura chiede di discutere anzitutto il canone epistemologico – il *monismo esplicativo* – che detta le condizioni di validità di ogni discorso, non soltanto religioso. L'appello all'obiettività neutrale del sapere fa valere l'istanza veritativa secondo una *incondizionatezza* che non trova legittimazione adeguata in un quadro esclusivamente evolutivo. Come dare conto di tale trascendimento? Non potrebbe essere a sua volta sospetto di fallacia evolutiva? A meno di reintrodurre un intuizionismo etico (alla maniera di Harris) o un orientamento mistico (nei confronti dell'eccedente mistero cosmico), non si dovrebbe piuttosto subordinare ogni ideale di giustizia al principio ge-

nerico della sopravvivenza materiale? Eppure, non è l'impresa scientifica stessa a muovere dal presupposto che l'indagine della realtà si strutturi nell'orizzonte di un senso meritevole di essere scoperto? Quel che sembra non essere riconosciuto negli esponenti del "nuovo" ateismo è l'esito nichilistico del loro monismo esplicativo.

In parallelo al volume di Haught si può leggere il testo di **K. GIBERSON - M. ARTIGAS, *Profeti senza Dio. Anche la scienza ha i suoi Sacerdoti***, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 490, € 28,00. A dispetto di quel che si vuol far credere, il sapere scientifico non è ostile alla religione. Contro la tesi del conflitto – come esposta da C. Sagan – ed oltre il riduzionismo – alla S. Weinberg e di E.O. Wilson –, si deve rispettare l'autonomia degli ambiti. Un conto è il naturalismo metodologico (che cerca spiegazioni naturali), altro è quello ontologico (che nega la realtà di qualcosa al di fuori della portata del sapere scientifico): la tesi secondo la quale non esiste nulla a parte ciò che può essere studiato mediante il metodo scientifico è una posizione *filosofica*. In ogni caso, la scienza non ha nulla a che vedere con lo scientismo: lo scientismo è un'ideologia che si autodistrugge. Quando riflettiamo sulla scienza – i suoi scopi, i suoi valori, i suoi limiti – stiamo facendo filosofia, non scienza.

Secondo **R.G. TIMOSSÌ, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio***, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, pp. 576, € 24,00, la scienza moderna non ha confutato l'ipotesi dell'esistenza di Dio (anche perché, come già ammoniva Kant, la scienza in quanto tale non può affermare né negare un ente trascendente creatore del mondo); piuttosto ne dischiude la *possibilità*. Mentre il positivismo ed il neopositivismo propugnano una concezione dogmatica di scienza, Timossi propende invece per un modello modulare o a reti del progetto, che coniughi caso, selezione naturale e direzionalità nell'evoluzione della vita (la singolarità della "prima mossa" e della comparsa della coscienza rimangono residui inspiegati del sapere scientifico). Non tutto è caso e non tutto è necessità, ma la natura è una sintesi di entrambi. Per questo la funzione giocata dalla casualità non è mai preponderante, tanto più che i processi auto-organizzativi rendono plausibile la presenza di una "direzionalità" intrinseca al modo di essere dell'energia-materia. Sono questi i fattori che consentono di parlare di "evoluzionismo teologico o teleologico", tanto per il non vivente quanto per i viventi. Sempre secondo Timossi, fede e scienza non sono dunque in contraddizione. La contrapposizione è superata, benché sia corretto distinguere tra ciò che si conosce con ragionevole certezza e ciò che si può ragionevolmente credere. Il primo costituisce il patrimonio delle conoscenze scientifiche; il secondo include tutte le credenze razionalmente giustificate, comprese quelle della ricerca scientifica. Anche la scienza è una forma di sapere limitato, selettivo e fallibile, che fa leva su di una idealizzazione della realtà. In essa vale una ipoteticità epistemologica, sul presupposto della intelligibilità

del mondo.

G.M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Topos - Pustet, Regensburg 2009, pp. 181, € 9,90, offre un'ampia rassegna di autori, dalla letteratura alla sociologia, classificabili sotto la qualifica di "illuminati" («Un illuminato è una persona con una immagine del mondo naturalistica. L'immagine del mondo di un illuminato è libera da elementi soprannaturali e mistici. L'etica e le azioni di un illuminato si basano su di una immagine del mondo naturalistica»). Per questi autori – in particolare Dawkins, Dennett, P. Boyer, ma anche M. Schmidt-Salomon –, da metodo di ricerca il naturalismo diviene modello interpretativo generale della realtà, assumendo una portata metafisica. Ora, però, se la realtà può essere spiegata in termini puramente naturalistici (per es., sotto il profilo del processo neurologico), l'interpretazione connessa supera il regime di una immediatezza naturale, come accade nell'impiego del concetto stesso di "natura". Le forme linguistiche e le rispettive strategie metaforiche mediano una comprensione della realtà che trascende il piano naturalistico.

R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 295, € 22,00, in special modo nei primi tre capitoli, contesta a Dawkins di impiegare modelli esplicativi tecnomorfi: parla delle persone come se fossero soltanto cose o macchine (l'individuo è una macchina da sopravvivenza, costruita da una provvisoria confederazione di geni). Alla pretesa di far valere questa prospettiva come esaustiva, Schröder obietta che la dignità dell'uomo non è una qualità constatabile con metodi scientifici e addirittura in modo sperimentale: fa parte di un discorso diverso, che attiene al riconoscimento interpersonale. Nessuno si attende dalla fisica una teoria della responsabilità. Eppure la tematica della responsabilità ci è diventata di nuovo più familiare da quando ci occupiamo di ecologia e della "conservazione del creato". Chi esercita una responsabilità non può concepire darwinisticamente né se stesso, né quel che egli fa. C'è responsabilità solamente in un intreccio di relazioni personali e non possiamo concepire il mondo in maniera monistica tale che gli individui siano solo strumenti, manifestazioni e qualità di qualcos'altro. Per questo mondo l'individualità e quindi anche la pluralità sono costitutive, anche se ciò riempie di sdegno ogni monista e non solo quello materialista. Del resto, la pretesa di far valere la spiegazione causale come esaustiva si espone ad autoconfutazione: un naturalismo conseguente sarebbe uno scetticismo. Per le spiegazioni del secondo tipo, cioè per le spiegazioni di convinzioni in base a cause e non a ragioni, esiste un limite assoluto alla loro applicazione universale. Esse non sono infatti applicabili a se stesse. Nessuno le applica alle proprie convinzioni, perché altrimenti le cancellerebbe come convinzioni. Chi volesse spiegare tutto con l'aiuto di un darwinismo universalizzato – come in effetti si tenta di fare: etica evoluzionistica, teoria evoluzionistica della conoscenza, ecc. –, do-

vrebbe pur sempre fare un'eccezione, a proposito della propria spiegazione. Questa deve essere infatti giusta o vera, e per questo egli adduce delle ragioni e si attende che gli altri assentano. Altrimenti il cane si morde la coda e si cade in aporie logiche. Allora la conoscenza che il pensiero è una qualità della materia è a sua volta una qualità della materia e così pure il fatto che io dico questo, e così di seguito. Oltre alla "materia", e a tutte le ricerche che possiamo fare a suo riguardo, esiste quindi perlomeno anche il ricercatore e, oltre all'evoluzione darwinista, anche il teoretico dell'evoluzione. Ed esiste almeno un "oggetto", al quale il darwinismo non è applicabile in maniera pura e semplice: il darwinista. Questi non si concepisce infatti come sospinto dal moto della selezione, bensì come colui che conosce la realtà così come essa è realmente, anche se nel farlo si sbaglia fortemente. Per un avanzamento epistemologico, si potrebbe ripartire dalla considerazione dell'ineluttabile andatura narrativa (quindi antropomorfa) anche del sapere scientifico.

Sempre sul tema del "nuovo ateismo", si vedano: M. STRIET (ed.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2008, pp. 153, € 9,95; **T. CREAN, Non di sola materia. In risposta a «L'illusione di Dio» di Richard Dawkins**, EDS, Bologna 2008, pp. 180, € 15,00; R.B. STEWART (ed.), *The Future of Atheism. Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis/Mn (USA) 2008, pp. 212, \$ 19,00; K. APPEL - H.P. WEBER - R. LANGTHALER - S. MÜLLER (ed.), *Naturalisierung des Geistes? Beiträge zur gegenwärtigen Debatte um den Geist*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 242, € 29,80; A. AGUTI, *La critica naturalistica della religione in Richard Dawkins e Daniel Dennett*, in L. GRION (ed.), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* (= Anthropologica. Annuario di studi filosofici), La Scuola, Brescia 2009, pp. 85-99; K. MÜLLER, *Antiteismo d'élite. La teologia di fronte ai progressi delle neuroscienze e delle teorie della conoscenza*, «Il Regno - Attualità» 14 (2010) 479-485; il numero monografico *Atei di quale Dio?*, di «Concilium» 46/4 (2010), € 13,90; **G. LOHFINK, Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo**, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, pp. 173, € 14,00; **V. VITALE, Volti dell'ateismo. Mancuso, Augias, Odifreddi. Alla ricerca della ragione perduta**, Sugarco, Milano 2010, pp. 174, € 16,00; **A. FLEW - R.A. VARGHESE, Dio esiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea**, Alfa & Omega, Caltanissetta 2010, pp. 206, € 17,90; **W. BRANDMÜLLER - I. LANGNER, Ateismo? No, grazie! Credere è ragionevole**, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 166, € 10,00; **COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto**, Cantagalli, Siena 2010, pp. 236, € 15,50; R. LANGTHALER - K. APPEL, *Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2010, pp. 400, € 39,00;

T.D. WILLIAMS, *Dio è grande. Un teologo risponde agli atei*, Casini, Roma 2010, pp. 195, € 24,00; H. HEINZPETER, *Der neue Atheismus*, Brunnen, Gießen 2010, pp. 208, € 16,95. Sulla questione epistemologica del rapporto tra il sapere scientifico ed il plesso di filosofia e teologia si vedano: **G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (ed.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede***, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 2 voll., pp. 2344, € 170,00, soprattutto gli articoli di G. MURA (I, 133-152) e G. TANZELLA-NITTI (II, 1273-1289) (cfr. il portale "DISF" - Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede, al sito internet: www.disf.org); **R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità***, Cantagalli, Siena 2008, pp. 224, € 19,80; **G. ISRAEL, *Chi sono i nemici della scienza? Riflessioni su un disastro educativo e culturale e documenti di malascienza***, Lindau, Torino 2008, pp. 352, € 21,50; **M. SÁNCHEZ SORONDO (ed.), *I Papi e la scienza nell'epoca contemporanea***, LEV - Jaca Book, Città del Vaticano - Milano 2009, pp. 560, € 68,00; G. AULETTA, *Perché la scienza è importante per la filosofia?*, «Gregorianum» 90/2 (2009) 335-354; **G. SCALMANA, *Teologia e biologia***, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 253, € 16,50; **ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia nel tempo dell'evoluzione***, a cura di G. ACCORDINI, Glossa, Milano 2010, pp. 335, € 22,00; **FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE, *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici***, a cura di L. RENNA, EDB, Bologna 2010, pp. 304, € 24,50 (specialmente gli articoli di J.J. SANGUINETI e di M. INDELICATO); J. M. MALDAMÉ, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Cerf, Paris 2011, pp. 277, € 20,00. In chiave storico-didattica, si vedano **D. MORIN, *L'ateismo moderno***, Queriniana, Brescia 1996⁴, pp. 215, € 12,39; **A.M. TRIPODI, *L'ateismo alle soglie del terzo millennio***, Urbaniana, Roma 2001, pp. 190, € 16,53.

Prof. Massimo Epis