

Paolo Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo¹

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN. UN CONFRONTO TRA HANS JONAS E JOSEPH RATZINGER

1. Introduzione

Altrimenti noto come «dibattito sulle origini», la disputa tra creazionismo ed evolucionismo ruota intorno alle ipotesi contrastanti circa le origini dell'universo, della Terra, della vita e della stessa umanità. Si tratta, invero, di aree di indagine di grande interesse per coloro che nel tempo presente – come riconosce nel 2008 l'allora pontefice Benedetto XVI nel discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze – «desiderano riflettere sull'origine fondamentale degli esseri, sulla loro causa, sul loro fine e sul significato della storia umana e dell'universo».² Dinanzi alla regolarità e all'ordine esistenti nel cosmo, così come dinanzi all'inevitabile dinamica di sviluppo che contrassegna determinate entità, quali le forme viventi, viene infatti spontaneo interrogarsi sulla consistenza della materia del mondo e domandarsi in base a quale principio evolutivo si possa spiegare lo sviluppo del cosmo e in particolare del sistema terrestre, nel quale

¹ La ricerca da cui nasce il presente articolo è stata condotta da Paolo Becchi (Università degli Studi di Genova) e Roberto Franzini Tibaldeo (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa) ed è stata ampiamente discussa e rivista congiuntamente dai due autori in ogni sua parte. In particolare, Paolo Becchi si è occupato della stesura dei §§ 1, 2, 3.1, 3.3, 3.5 e Roberto Franzini Tibaldeo della stesura dei §§ 3.2, 3.4, 4, 5.

² *Discorso all'Assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31 ottobre 2008, ora in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Progetto di Dio. Meditazioni sulla creazione e la Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 141-144, qui p. 141 (per il testo dei discorsi di Ratzinger-Benedetto XVI, cfr. anche: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/). Gli atti di quel convegno – svoltosi a Roma dal 31 ottobre al 4 novembre 2008 – dal titolo *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life* (a cura di W. Arber-N. Cabibbo-M. Sánchez Sorondo, Pontificia Accademia delle scienze, Città del Vaticano 2009), sono ora disponibili on line all'indirizzo: <http://www.casinapioiv.va/content/accademia/it/publications/acta/evolution.html>. L'argomento specifico su cui verteva il convegno era il senso dell'evoluzione e non immediatamente la questione della creazione, che rimane sullo sfondo. Di particolare interesse per il presente studio è l'intervento del cardinale Christoph Schönborn, dal titolo *Pope Benedikt XVI on "Creation and Evolution"* (*Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 3-11 – versione tedesca –, pp. 12-21 – versione inglese).

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

sono via via apparse forme organiche tra le più sofisticate.³ A questo riguardo, si ha l'impressione che negli ultimi decenni lo spazio del contendere si sia polarizzato intorno alle posizioni tendenzialmente radicali e viceevolvemente antitetiche di quei *creazionisti* e quegli *evoluzionisti* – le cui ragioni cercheremo di sintetizzare nel paragrafo seguente – che in realtà sembrano accomunati dalla volontà di mantenere un monopolio mediatico e una primazia culturale sulle questioni dibattute. Tuttavia – come spesso accade – laddove il dibattito viene cannibalizzato da estremi così polarizzati, lì si finisce per smarrire quel ventaglio di posizioni e contributi *intermedi* (peraltro forse numericamente maggioritari) che hanno invece il merito di richiamare in modo pacato e costruttivo l'attenzione su aspetti scientifici, filosofici e culturali di interesse generale. Quel che tenteremo di fare nel presente articolo è accostare e dare voce a due di tali contributi intermedi, quello del filosofo Hans Jonas e quello del teologo Joseph Ratzinger (poi Benedetto XVI e, dal 28 febbraio 2013, pontefice dimissionario). La tesi che argomenteremo è che il confronto reciproco permette di comprendere più a fondo e criticamente il pensiero di entrambi, specie sotto il profilo del rapporto con la modernità e con le sfide conoscitive ed etiche che con essa si aprono. Con una precisazione, però: accostare e mettere a confronto le loro riflessioni non significa sottacerne le divergenze, che sono anzi profonde e che andranno opportunamente evidenziate.

2. La polarizzazione e i suoi effetti

Come accennato, la radicalizzazione del dibattito sulle origini tra «-ismi» contrapposti (creazionismo ed evoluzionismo)⁴ non è esaustiva né delle posizioni in campo, né della complessità delle questioni affrontate. E tuttavia

³ La conferma sperimentale, risalente al mese di luglio 2012 e confermata nel mese di marzo 2013, circa l'esistenza del bosone di Higgs, che i mass media si sono affrettati a definire «particella di Dio» (dal titolo del volume di fisica divulgativa di L.M. Lederman, *The God Particle: If the Universe Is the Answer, What Is the Question?*, Houghton Mifflin, Boston 1993, trad. it. *La particella di Dio: se l'universo è la domanda, qual è la risposta?*, Mondadori, Milano 1996), e il dibattito pubblico che ne è seguito evidenziano come la questione delle «origini» sia tuttora controversa e di grande attualità. Il bosone di Higgs, dal nome del fisico teorico inglese che ne avrebbe teorizzato l'esistenza nel 1964, sarebbe infatti l'ultima particella elementare costitutiva della materia a dover essere ancora individuata. Esso avrebbe il compito di spiegare come mai la materia abbia un peso. Cfr. P. Higgs, *Prehistory of the Higgs Boson*, in «Comptes Rendus Physique» 8 (2007), pp. 970-972; si veda anche il numero monografico interamente dedicato al bosone di Higgs di «Asimmetrie» (n. 8, giugno 2009), rivista dell'Istituto nazionale di fisica nucleare (INFN). La pubblicazione è disponibile all'indirizzo: <http://www.asimmetrie.it/images/stories/archivio-numeri-passati-pdf/asimmetrie-8-HR.pdf>. Cfr. infine J. Baggott, *Higgs: The Invention and Discovery of the "God Particle"*, Oxford University Press, Oxford 2012, trad. it. *Il bosone di Higgs*, Adelphi, Milano 2013.

⁴ Al riguardo, si vedano le acute osservazioni avanzate da M. Ruse in *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge-London 2005, pp. 4-5.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

proprio da qui può essere utile partire per chiarire a livello preliminare i termini del problema. I fautori del creazionismo sostengono che l'origine e l'ordine del mondo non siano concepibili e possibili a meno di non ammettere l'esistenza di un ente trascendente e spirituale, a cui in ultima istanza tale origine e tale ordine sarebbero da imputarsi e ricondursi in modo diretto e inequivocabile.⁵ Emblematiche sono in tal senso le teorie nordamericane promotrici dell'«Intelligent Design» (d'ora in avanti «ID»), che hanno dato vita a un vero e proprio movimento, i cui ispiratori sono, tra gli altri, il biochimico Michael J. Behe, il giurista Philipp E. Johnson, il matematico e filosofo William A. Dembski e il filosofo della scienza e pubblicista Stephen C. Meyer.⁶ Nella propria critica radicale all'evoluzionismo, l'ID avrebbe infatti la pretesa di presentarsi come teoria «scientifica» (a un tempo naturalistica e biologica), capace di ricondurre causalmente l'origine

⁵ Per una definizione (più combattiva e oppositiva rispetto a quella assunta in questo articolo) di «creazionista», cfr. il volume *Science, Evolution, and Creationism*, a cura della National Academy of Sciences, National Academies Press, Washington (DC), 2008, p. 37 (il volume è disponibile all'indirizzo: http://www.nap.edu/catalog.php?record_id=11876).

⁶ Possono essere fatti rientrare in questa schiera di pensatori anche il filosofo della biologia Paul A. Nelson (coautore, con S.C. Meyer, S. Minnich, J. Moneymaker e R. Seelke, del volume *Explore Evolution: the Arguments For and Against Neo-Darwinism*, Hill House Publishers, Malvern 2007) e il biologo anglo-australiano Michael Denton, autore del fortunato volume *Evolution: A Theory in Crisis* (Burnett, London 1985). Denton sembra infatti inizialmente condividere l'obiettivo polemico dei creazionisti, vale a dire la teoria evolutiva darwiniana, di cui si prodiga a scovare i punti deboli. Tuttavia, in un secondo tempo sembra, almeno parzialmente, ricredersi e ripiegare su una «versione aggiornata e corretta dell'ipotesi evoluzionistica» (P. Casini, *Il Nuovo Mondo e l'«Intelligent Design»*, in «Rivista di filosofia» C, 1 (2009), pp. 157-178, qui p. 167). Tra le più celebri opere degli autori menzionati, si segnalano le seguenti: P.E. Johnson, *Darwin on Trial*, Regnery Gateway, Washington (DC) 1991; M.J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996 (trad. it. *La scatola nera di Darwin. La sfida biochimica all'evoluzione*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007); W.A. Dembski, *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design*, Intervarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1998; Id., *Intelligent Design: the Bridge Between Science & Theology*, Intervarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1999 (trad. it. *Intelligent design: il ponte fra scienza e teologia*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007); *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing*, a cura di W.A. Dembski, ISI Books, Wilmington 2004 (trad. it. *Voci fuori dal coro: intellettuali che considerano il darwinismo poco convincente*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2012); S.C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*, HarperOne, New York 2009; Id., *Darwin's Doubt: the Explosive Origin of Animal Life and the Case for Intelligent Design*, HarperOne, New York 2013. Si segnalano altresì i seguenti volumi: *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, a cura di P.W. Davis-D.H. Kenyon-C.B. Thaxton, Houghton Pub. Co., Dallas (TX) 1989, 1993² (la terza edizione muta curatori e titolo: W. Dembski-J. Wells, *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems*, Foundation for Thought and Ethics, Dallas - TX -, 2008). Sono molti i contributi che si occupano, invece, di ricostruire in chiave critica la nascita e l'evoluzione del movimento dell'ID. Si segnalano, tra gli altri, i seguenti: P. Casini, op. cit.; M. Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, cit., pp. 250 ss.; F.J. Ayala, *Darwin's Revolution*, in *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After «The Origin of Species»*, a cura di G. Auletta-M. Leclerc-R.A. Martínez, Gregorian and Biblical Press, Roma 2011, pp. 25-47, qui p. 31-32; R. Numbers, *Scientific Creationism and Intelligent Design*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 517-535; U. Kutschera, *Streitpunkt Evolution: Darwinismus und Intelligentes Design*, Lit, Berlin 2007², pp. 114 ss. Per una sintetica trattazione cri-

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

e la configurazione del mondo all'esistenza e all'azione del Dio creatore e ordinatore.⁷ La radicalità del creazionismo à la ID è infatti tutt'uno con questa pretesa di annullare la distinzione tra il piano naturale-biologico e quello teologico.⁸

Di segno esattamente opposto è invece la radicalità di coloro che, appoggiandosi alla teoria darwiniana dell'evoluzione – la quale assume che l'origine, l'ordine e il senso del mondo siano frutto di dinamiche evolutive interamente ed esclusivamente riconducibili a fattori immanenti e materiali –, ne traggono per così dire una lezione ontologica, vale a dire l'irrilevanza o addirittura l'illusorietà e l'inesistenza della dimensione metafisica *tout court* (si pensi, per esempio, ad autori come Daniel C. Dennett e Richard Dawkins).⁹ Ad avviso di costoro – ed è la parte condivisibile del loro ragionamento – la teoria dell'evoluzione di Darwin (unitamente ai

tica dell'ID, si rinvia al volume curato dalla National Academy of Sciences, op. cit., pp. 40 ss. Cfr. anche S.F. Gilbert, *Evolutionary Developmental Biology and Intelligent Design*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 691-700. Sul dibattito in corso tra ID ed evoluzionisti si segnalano infine due volumi antologici assai equilibrati: *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, a cura di R.T. Pennock, The MIT Press, Cambridge (MA) 2001; *Debating Design. From Darwin to DNA*, a cura di W.A. Dembski-M. Ruse, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁷ Come sottolineato dai commentatori (cfr. per esempio F.J. Ayala, op. cit., pp. 31-32; R. Numbers, op. cit.; R.T. Pennock, *Creationism and Intelligent Design*, in «Annual Review of Genomics and Human Genetics» 4 (2003), pp. 143-163), non tutti gli autori menzionati dichiarano di aderire all'ID, avendo optato per una strategia *solo apparentemente* di basso profilo: la rinuncia all'esplicitazione dell'istanza religiosa sarebbe infatti strumentale all'obiettivo di inserire teorie antievoluzionistiche all'interno dell'insegnamento pubblico statunitense, cosa altrimenti in conflitto con il primo emendamento della Costituzione, che vieta che le istituzioni pubbliche si facciano promotrici di qualsivoglia istanza religiosa. Per il punto di vista pro-ID sulla questione, cfr. *Intelligent Design in Public School Science Curricula: a Legal Guidebook*, a cura di D.K. DeWolf-S.C. Meyer-M.E. DeForrest, Foundation for Thought and Ethics, Richardson (TX) 1999. Per un contributo di segno opposto cfr. invece M.F. Singer, *The Latest Challenge to Evolution: Intelligent Design*, in *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 568-577.

⁸ L'ID sembra dunque passibile delle medesime critiche rivolte secoli addietro da Duns Scoto contro le filosofie che partivano dal sensibile per inferire l'esistenza di Dio (cfr. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1944, p. 593, trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 710).

⁹ Per un inquadramento di questi autori relativamente alla loro contrapposizione ai detrattori di Darwin, cfr. R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Norton, New York 1986, trad. it. *L'orologio cieco*, Rizzoli, Milano 1988; D.C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York 1995, trad. it. *Idea pericolosa di Darwin: l'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; R. Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, London 2006, trad. it. *L'illusione di Dio: le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007. Stephen Jay Gould definisce autori, come Dawkins, Dennett, John M. Smith, ecc., «fondamentalisti darwiniani» o «ultradarwinisti» (cfr. S.J. Gould, *Darwinian Fundamentalism*, in «The New York Review of Books» 44.10 (1997), pp. 34-37, disponibile all'indirizzo: <http://www.nybooks.com/articles/1151>). Per un commento critico sulle posizioni di Dawkins (ma anche del sociobiologo E.O. Wilson) in fatto di religione, cfr. G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt. Katholische Kirche und Evolutionstheorie*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz 2010, pp. 34-36.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

suoi successivi sviluppi) rappresenterebbe un cospicuo passo in avanti nel tentativo di spiegare in termini esclusivamente materiali due spinose questioni: quella concernente le origini del mondo e quella che si interroga sulle ragioni ultime dell'ordine riscontrabile in esso. Com'è noto, a tal fine il darwinismo insiste sulle profonde implicazioni che concetti, quali «variazione casuale», «ereditarietà» e «selezione naturale», rivestono per le specie viventi e la loro modifica nel tempo. Il concetto darwiniano di «evoluzione» o «discendenza con modificazioni» (successivamente aggiornato in senso neodarwiniano o sintetico)¹⁰ evidenzerebbe dunque la possibilità di una lettura in termini esclusivamente naturali e immanenti del fenomeno della vita e della genesi delle strutture viventi, ivi compreso l'essere umano. Fin qui la teoria scientifica, che – come ogni teoria scientifica – adotta una prospettiva definibile come «materialismo metodologico»¹¹ e vale nella misura in cui i fatti o successive scoperte scientifiche non la smentiscono. Ciò che però gli evoluzionisti radicali ne concludono (ma forse, a questo punto, si tratta del disvelamento di un loro presupposto im-

¹⁰ Le locuzioni «Neodarwinismo» e «Teoria sintetica dell'evoluzione» sono spesso usate come sinonimi e indicano una fase del dibattito sull'evoluzione compresa tra il 1937 e il 1950: «Nonostante la teoria darwiniana dell'evoluzione fosse stata ampiamente accettata dalla maggioranza dei biologi subito dopo il 1859, anno di pubblicazione dell'*Origine delle specie*, tuttavia a partire da un ventennio più tardi, e per oltre mezzo secolo, le spiegazioni gradualiste e selezioniste dell'evoluzione biologica persero terreno sotto l'incalzare delle teorie mutazioniste dei genetisti mendeliani. Il passaggio dalla situazione tipica dei primi decenni del Novecento, dominata dal saltazionismo, dall'ortogenesi e dal neolamarckismo, a quella odierna in cui la spiegazione darwiniana fornisce il paradigma di riferimento, fu dovuto alla messa a punto di un modello esplicativo integrato dell'evoluzione conosciuto come Teoria sintetica» (S. Forestiero, *Teoria sintetica*, in *Dizionario di biologia*, a cura di A. Fasolo, Utet, Torino 2004, pp. 892-895, qui p. 892). Cfr. *The Evolutionary Synthesis*, a cura di E. Mayr-W.B. Provine, Harvard University Press, Cambridge 1980. La «sintesi evoluzionistica» – afferma uno dei suoi ideatori, Ernst Mayr – è pertanto quella grazie a cui si consegue «l'unità concettuale tra gli evoluzionisti, fondata sul paradigma essenzialmente darwiniano che comprende i concetti di selezione naturale, di adattamento e lo studio della biodiversità» (E. Mayr, *This is Biology. The Science of the Living World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – Mass. – 1997, p. 307, trad. it. *Il modello biologico*, McGraw-Hill-Italia, Milano 1998, p. 254). Per un inquadramento storico del darwinismo, cfr. A. La Vergata, *Darwinismo e naturalismo*, in *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, a cura di P. Costa-F. Michellini, EDB, Bologna 2006, pp. 13-51; J. Gayon, *History of Evolution Theories*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 49-71.

¹¹ Si vedano a questo riguardo le acute osservazioni di G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., p. 28. Cfr. anche Id., *The Catholic Church and Evolutionary Theory: A Conflict Model*, in *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 450-470, qui p. 462 (particolarmente interessante è poi il resoconto del vivace dibattito sollevato dall'intervento di Wolters; vi prendono parte gli altri invitati al convegno, tra cui Antonino Zichichi, che mostra di nutrire seri dubbi sul carattere scientifico della teoria evoluzionistica e che, al fine di spiegare l'origine dell'ordine cosmico, sembra propendere per una forma piuttosto sbrigativa di concordanza tra scienza e fede; cfr. *ibidem*, pp. 471-475). Sul medesimo tema, cfr. anche E. Sober, *Why Methodological Naturalism?*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 359-378. Infine, sulla differenza tra evoluzionismo come teoria scientifica e come ideologia, cfr. anche S.L. Jaki, *Evolution as Science and Ideology*, in *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 517-526.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

plicito) è il già citato sconfinamento di campo, vale a dire l'impercettibile – ma decisivo – trasformarsi del materialismo *metodologico* in una compiuta teoria *ontologica* che sostiene la *sola* esistenza di ciò che può definirsi «materia». Vi è poi un problema aggiuntivo, sul quale si tornerà in prospettiva jonasiana:¹² contestualmente alla riduzione dell'essere a materia, questi autori in genere operano anche una riduzione dello spettro semantico del termine «materia», la quale finisce per coincidere con ciò che è esteso, misurabile, uniforme, calcolabile e meccanico. La stessa materia sarebbe per un verso scomponibile in unità elementari, mentre per altro verso combinazioni di queste ultime andrebbero a costituire entità materiali complesse, tra cui gli esseri viventi e gli esseri umani. Sotto il profilo qualitativo, non vi sarebbe dunque differenza alcuna tra aggregazioni materiali inanimate, animate o umane. Sarebbero in definitiva queste le premesse grazie a cui la materia si vede garantita la propria autosufficienza anche sotto il profilo evolutivo.

Veniamo ora a illustrare alcuni effetti della recente polarizzazione e radicalizzazione dello scontro tra creazionisti ed evolucionisti. Com'è noto, negli ultimi anni la *querelle* è tornata alla ribalta complici – tra gli altri – due avvenimenti di portata internazionale: la pubblicazione, in data 7 luglio 2005, sul «New York Times» di un articolo del cardinale Christoph Schönborn intitolato *Finding Design in Nature*, che sembrava in qualche modo far proprie le posizioni dell'ID,¹³ e le celebrazioni, nel 2009, dell'anno darwi-

¹² Cfr. per esempio i seguenti testi jonasiani: *Is God a Mathematician?* (in «Measure» 2 (1951), pp. 404-426, poi in H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966, pp. 64-92, ed. ted. con variazioni *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, pp. 129-171, trad. it. *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 95-129), *The Practical Uses of Theory* (in «Social Research» 26 (1959), pp. 127-150, poi in H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 188-210, trad. it. *Dell'uso pratico della teoria*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 239-262), *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (Insel, Frankfurt am Main 1981, trad. it. *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio responsabilità"*, Medusa, Milano 2006).

¹³ Cfr. http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07schonborn.html?_r=0. Del medesimo autore si veda anche *Caso o disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, ESD, Bologna 2007. Pare infatti che la stessa stesura dell'articolo fosse stata sollecitata da uno dei vice-presidenti del Discovery Institute (*think tank* del movimento dell'ID), Mark Ryland (cfr. C. Dean-L. Goodstein, *Leading Cardinal Redefines Church's View on Evolution*, in «New York Times», 9 luglio 2005, disponibile all'indirizzo: http://www.nytimes.com/2005/07/09/science/09cardinal.html?pagewanted=all&_r=0). Si spiegherebbero in questo modo le assonanze (tanto problematiche quanto foriere di malintesi) con la teoria dell'ID di alcuni passi scritti dal Cardinale (cfr. G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., pp. 49-50). Cfr. altresì J. Arnould, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?*, Albin Michel, Paris 2007, pp. 266-268; G. Wolters, *Vatikanischer Niedergang: meta-epistemologische Überlegungen zum Fall Galilei*, in *A Plea for Balance in Philosophy. Essays in Honour of Paolo Parrini*, a cura di R. Lanfredini-A. Peruzzi, ETS, Pisa 2013, pp. 35-48; O. Franceschelli, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli, Roma 2007, pp. 138-139; P. Casini, op. cit., p. 177.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

niano (200 anni dalla nascita e 150 dalla pubblicazione de *L'origine delle specie*), che per esempio in Italia ha visto un ente pubblico quale il Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) farsi promotore di un workshop animato da uno spirito ostile all'evoluzionismo.¹⁴ Anche altrove però il recente rinfocolarsi del dibattito è ben presto diventato un dialogo tra sordi, per via di un'eccessiva polarizzazione tra una prospettiva creazionistica dotata di pretese scientifiche e un evoluzionismo materialistico caratterizzato da una presa di posizione filosofica e ontologica. Come già accennato, questo dibattito non solo non è rappresentativo di tutte le posizioni in campo, ma tende a cannibalizzare quei contributi che, smarcandosi dagli estremi, sono in cerca di una via intermedia.¹⁵ Per esempio, non tutti i sostenitori del fatto che l'origine del mondo sia da riferirsi a un intervento creatore divino si riconoscono nelle forme più ostentate di creazionismo e nel contestuale rigetto senza mezzi termini dell'evoluzionismo. Tra le posizioni a questo riguardo più interessanti, si segnalano proprio quelle di Hans Jonas e Joseph Ratzinger, alla cui analisi dedichiamo il prosieguo dell'articolo. Va da sé che per entrambi il problema di fondo è come rendere ragione dell'esistenza effettiva dello spirito umano, senza con ciò ricadere in una delle due soluzioni estreme (ID, da un lato, materialismo evoluzionistico, dall'altro). Come vedremo più diffusamente, Jonas e Ratzinger condividono l'assunto di fondo secondo cui l'esistenza dello spirito umano richiederebbe al contempo due condizioni: a) che la materia sia dotata della possibilità della realizzazione dello spirito e b) che vi sia all'origine delle cose

¹⁴ Il convegno – promosso dal Consiglio Nazionale delle Ricerche – si svolge a Roma il 23 febbraio 2009. Negli atti del simposio il curatore, nonché all'epoca vice-presidente dell'ente, Roberto De Mattei, afferma senza mezzi termini che «è la ragione che ci dimostra l'inconsistenza dell'ipotesi evoluzionista e la credibilità della Creazione, fondata sull'evidenza del principio causale, ovvero sulla necessità di un principio creatore che spiega l'esistenza del mondo» (R. De Mattei, *Introduzione. L'evoluzionismo: scienza o cosmogonia?*, in *Evoluzionismo: il tramonto di un'ipotesi*, a cura di R. De Mattei, Cantagalli, Siena 2009, pp. 25-26). Conseguentemente il «racconto dell'evoluzione del mondo non è scienza, ma storia o, più precisamente esercitazione letteraria, "favola", come si suole definire una narrazione fantasiosa, o, più precisamente, "cosmogonia"» (*ibidem*, p. 30), e in ogni caso non potrebbe avere alcuna pretesa scientifica. Sulla stessa linea si muovono anche gli altri saggi raccolti nel volume, tra cui si segnala in particolare quello di J. Seifert, *Riflessioni critiche sull'evoluzionismo come teoria scientifica o pseudo-scienza e come ideologia atea*, in *Evoluzionismo: il tramonto di un'ipotesi*, cit., pp. 31-64. Parimenti critico dell'evoluzionismo darwiniano è il volume in lingua tedesca curato da R. Junker e S. Scherer, *Evolution. Ein Kritisches Lehrbuch*, Weyel, Giessen 2006⁶. Di taglio decisamente più costruttivo ed equilibrato è invece il già citato volume, frutto del convegno svoltosi dal 3 al 7 marzo 2009 a Roma presso la Pontificia Università Gregoriana, *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit.

¹⁵ Sulla possibilità di percorrere siffatta «terza via» tra materialismo e teismo, cfr. tra gli altri la recente riflessione di J. Barham, *Nagel and Dembski on Life and Mind*, pubblicata il 12 novembre 2012 all'indirizzo: http://www.evolutionnews.org/2012/11/nagel_and_dembski066371.html (consultato il 29 settembre 2014).

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

uno spirito trascendente e sovratemporale come sua causa prima. Cercheremo dunque di far dialogare gli autori, evidenziando innanzitutto alcuni punti di contatto per poi tracciare la specificità dei due itinerari, così come le reciproche differenze. In conclusione, tenderemo di avanzare alcune osservazioni critiche.

3. Jonas e Ratzinger: un retroterra affine

Almeno cinque elementi accomunano la prospettiva con cui Hans Jonas e Joseph Ratzinger si accostano alle questioni qui affrontate: 1) i temi dell'ordine e della razionalità del mondo oltre il mero caso; 2) la presa di distanza dal riduzionismo moderno; 3) il carattere ambivalente della tecnica; 4) l'insistenza sulle prerogative dello spirito; 5) la centralità di una certa immagine dell'uomo. Si tratta – ci pare – di elementi in qualche modo riconducibili all'orizzonte filosofico e culturale di provenienza: il contesto mitteleuropeo (filosofico e teologico) della prima metà del Novecento.¹⁶ Li presentiamo qui di seguito, rinviando i commenti critici al paragrafo 5.

¹⁶ Hans Jonas (1903-1993) si è formato alla scuola di E. Husserl, M. Heidegger e R. Bultmann. Fuggì dalla Germania nazista nel 1933, partecipò alla Seconda guerra mondiale nelle file dell'esercito inglese e nel dopoguerra decise di stabilirsi oltreoceano, dapprima in Canada e poi negli Stati Uniti. Joseph Ratzinger (1927) ha intrapreso i propri studi filosofici e teologici nell'immediato dopoguerra a Monaco di Baviera. Qui la formazione teologica si fondava essenzialmente sul pensiero del movimento biblico, liturgico ed ecumenico sviluppatosi nel periodo tra le due guerre mondiali. La teologia appresa da Ratzinger era ampiamente segnata dal pensiero storico e piuttosto lontana dalla tradizione neoscolastica (cfr. J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1998, pp. 51 ss., trad. it. *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 47 ss.). Le prime ricerche di Jonas riguardano il concetto di gnosi e il pensiero di Agostino. Anche Ratzinger si occupa di Agostino e successivamente di Bonaventura da Bagnoregio. Per entrambi gli autori disponiamo di autobiografie intellettuali (H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, trad. it. *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992; H. Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Insel, Frankfurt am Main-Leipzig 2003, trad. it. *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander*, Melangolo, Genova 2008; J. Ratzinger, *La mia vita*, cit.) e di numerosi studi critici di carattere biobibliografico. Per Jonas si vedano almeno i seguenti contributi: C. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, University Press of New England, Hanover (NH) 2007; C. Bonaldi, *Jonas*, Carocci, Roma 2009; P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010; *L'éthique de la vie chez Hans Jonas*, a cura di C. Larrère-É. Pommier, Publications de la Sorbonne, Paris 2013. Per Ratzinger: A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger*, Clark, Edinburgh 1988, trad. it. *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, Einaudi, Torino 2006; H. Verweyen, *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Primus Verlag, Freiburg 2007; S. von Kempis, *Benedetto. La biografia*, Marietti, Genova-Milano 2008; U. Casale, *Introduzione*, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Lindau, Torino 2009, pp. 9-52; U. Casale, *Fede e scienza, comunicazione di saperi?*, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede e scienza. Un dialogo necessario*, Lindau, Torino 2010, pp. 7-95.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

3.1. *L'ordine e la razionalità del mondo oltre il mero caso*

Entrambi gli autori ritengono che il mondo sia in qualche misura dotato di razionalità e ordine, la cui esistenza si deve a ben più che al solo caso o – per dirla con Monod – alla sola combinazione di caso e necessità.¹⁷ Per entrambi, dunque, il darwinismo sarebbe sostanzialmente problematico: per il teologo l'evoluzionismo sarebbe infatti responsabile di minare la razionalità della natura,¹⁸ mentre per Jonas esso si avvilupperebbe in una serie di paradossi, tra cui quello di chiarire l'evoluzione più nei termini di una deviazione patologica, che in quelli di uno sviluppo sensato.¹⁹ In realtà, come si vedrà meglio in seguito, solo Jonas pare pienamente consapevole di come la critica al darwinismo si possa rivolgere unicamente a esso in quanto teoria filosofica e non all'evoluzionismo darwiniano in quanto teoria scientifica, il cui valore sarebbe fuori discussione. Benché anche Ratzinger sia in qualche modo consapevole di ciò, nella sua posizione permangono infatti – e lo si vedrà – aspetti «ambivalenti».²⁰

Un secondo motivo di vicinanza tra gli autori è riscontrabile, allorché essi si apprestano a indagare il significato della razionalità e dell'ordine cosmici. Così si esprime Ratzinger in un ciclo di lezioni sul tema della creazione tenuto nel 1985:

¹⁷ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 62-65 [or. ing. pp. 48-53; ted. pp. 88-94]; J. Ratzinger, *Kärntner Vorlesungen* (1985), in Id.-Benedetto XVI, *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, a cura di M. Langer e K.-H. Kronawetter, Pustet, Regensburg 2009, pp. 65-70, trad. it. ampliata *Lezioni carinziane*, in Id., *Progetto di Dio*, cit., pp. 94-99 (laddove l'autore si confronta espressamente con il pensiero di J. Monod); cfr. anche J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Verità del Cristianesimo?* (lezione tenuta nel 1999 a Parigi presso l'Università Sorbonne), in «Il Regno-Documenti» XLV (2000), n. 854, pp. 190-195; il testo è ora scaricabile all'indirizzo: <http://www.disf.org/Documentazione/51.asp>.

¹⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in J. Habermas-J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg 2005, pp. 39-60, trad. it. con il titolo *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2005, pp. 65-81, qui p. 75 [or. ted. pp. 69-70]. A ciò si aggiunga il pronunciamento pubblicato nel 2004 della Commissione teologica internazionale – all'epoca presieduta dallo stesso Ratzinger – sul tema «Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio»: «la teologia cattolica afferma che la comparsa dei primi membri della specie umana (singoli individui o popolazioni) rappresenta un evento che non si presta a una spiegazione puramente naturale e che può essere appropriatamente attribuito all'intervento divino. Agendo indirettamente attraverso catene causali che operano sin dall'inizio della storia, Dio ha creato le premesse per quello che Giovanni Paolo II ha chiamato “un salto ontologico [...], il momento di transizione allo spirituale”. Se la scienza può studiare queste catene di causalità, spetta alla teologia collocare questo racconto della specifica creazione dell'anima umana all'interno del grande piano del Dio uno e trino di condividere la comunione della vita trinitaria con persone umane create dal nulla a immagine e somiglianza di Dio» (Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 2004, § 70; il testo è disponibile in Internet all'indirizzo: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_it.html).

¹⁹ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 62-68, e in particolare pp. 65-67 [or. ing. pp. 50-52; ted. pp. 91-93].

²⁰ Cfr. G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., pp. 37-38.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

«Noi riconosciamo come nelle più grandi cose del mondo astrale si palesi una ragione possente, che tiene insieme l'universo. Ma sempre più bisogna guardare anche nelle cose più piccole, nella cellula, nell'unità primordiale del vivente, e anche qui scopriamo una razionalità che ci stupisce».²¹

In continuità con questi pensieri, nel 2006 il teologo divenuto nel frattempo pontefice sostiene:

«c'è da un lato una razionalità della stessa materia. Si può leggerla. Essa ha una matematica in sé, è essa stessa ragionevole, anche se nel lungo cammino dell'evoluzione c'è l'irrazionale, il caotico e il distruttivo; ma la materia come tale è leggibile. D'altro lato, a me pare che anche il processo come un tutto abbia una razionalità».²²

Su questa base è non solo lecito, ma addirittura doveroso concludere – afferma ancora nel 1985 – che «la fede nella creazione, così come la incontriamo in quella comprensione della totalità della Bibbia, è ragionevole».²³ Nella celebre lezione tenuta a Regensburg il 12 settembre 2006 Ratzinger-Benedetto XVI ha la possibilità di specificare meglio i contorni e la ragion d'essere di tale *razionalità/ragionevolezza* del cosmo, o della sua *decifrabilità*, come ha avuto modo di scrivere più di recente.²⁴ Commentando l'*incipit* del Vangelo giovanneo, egli afferma che «Dio agisce con logos. Logos

²¹ J. Ratzinger, *Lezioni carinziane*, cit., p. 64 [or. ted. p. 36]. Cfr. anche Id., *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall* (1981), in Id., *Im Anfang schuf Gott-Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg 1996, pp. 32-34, trad. it. *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, p. 33, pp. 39-43.

²² Così J. Ratzinger-Benedetto XVI, in risposta alla relazione tenuta dal cardinale Christoph Schönborn il 2 settembre 2006 (in *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, a cura di S.O. Horn-S. Wiedenhofer, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007, p. 152, trad. it. *Creazione ed evoluzione. Un convegno con Papa Benedetto XVI a Castel Gandolfo*, EDB, Bologna 2007, p. 156). Cfr. anche *ibidem*, p. 165 [or. ted. p. 161]. Gli stessi concetti tornano anche in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31 ottobre 2008, cit., pp. 142-143.

²³ J. Ratzinger, *Lezioni carinziane*, cit., p. 61 [or. ted. p. 32]. E più ampiamente come segue: «La ragione del mondo ci fa conoscere la ragione di Dio, e la Bibbia è e rimane il vero illuminismo che ha consegnato il mondo alla ragione dell'uomo, non al suo sfruttamento da parte dell'uomo. Perché la ragione apre fin dentro alla verità e all'amore di Dio» (*ibidem*, p. 59 [or. ted. p. 31]). E ancora: «Solo se sappiamo che esiste uno che non ha gettato una cieca sorte, che noi non siamo un caso, ma proveniamo dalla libertà e dall'amore, solo allora noi, i non-necessari, possiamo ringraziare di questa libertà e ringraziando sapere che essere un uomo è davvero un regalo» (*ibidem*, p. 96 [or. ted. p. 68]).

²⁴ Cfr. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli-Libreria Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano 2012, p. 117. Altre volte Ratzinger utilizza l'espressione «intelligibilità della creazione» (cfr. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'Enciclica "Fides et Ratio"*, 16 ottobre 2008, in Id., *Fede e scienza*, cit., p. 230; il testo è disponibile anche on line all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio_it.html).

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione». ²⁵ Infatti, «la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l’analogia e il suo linguaggio». Questo è il fondamento su cui in definitiva poggerebbero i dati di fatto – richiamati in chiusura del medesimo intervento – della «struttura razionale della materia» e della «corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura». ²⁶

Veniamo ora a Jonas. Benché – come vedremo – egli non riconduca in modo così immediato e diretto l’ordine e la ragionevolezza del mondo all’esistenza e all’azione della divinità, anche Jonas è dell’avviso che la conoscenza della realtà non possa essere disgiunta dalla naturale ed evidente percezione di una regolarità e un ordine presenti nel cosmo: leggi di conservazione e leggi di natura; particelle elementari, atomi e l’ordine della tavola periodica degli elementi; le forze che governano la materia; i movimenti circolari di galassie, soli e pianeti, e così via. ²⁷ A ciò si aggiunge poi un ordine di più elevata complessità, rappresentato dalla

«vita nella sua linea ascendente, l’attività sensoriale, l’essere umano e con ciò anche l’intenzionalità della sua coscienza verso [...] il mondo stesso. Quella gradualità della vita fino all’essere umano può essere esattamente interpretata in gradi di chiarezza del mondo, di crescente percezione del mondo e infine di ampia, liberissima e quindi fedelissima, oggettivazione». ²⁸

Come si vede, l’attestazione dell’ordine cosmico conduce di per sé al riconoscimento di ciò che un tempo veniva denominato «*scala naturae*»,

²⁵ Il testo integrale del discorso sul tema «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», che suscitò polemiche a causa di una citazione dell’imperatore bizantino Manuele II Paleologo, è disponibile on line all’indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/September/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html (il testo definitivo è poi stato pubblicato, con note dello stesso autore, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 9-40). Analogo richiamo all’*incipit* giovanneo è presente nella già citata lezione sul tema «Verità del Cristianesimo?» tenuto nel 1999 dal teologo e prefetto della Congregazione per la dottrina della fede Ratzinger a Parigi presso l’Università Sorbonne (J. Ratzinger, *Verità del Cristianesimo?*, cit.).

²⁶ A richiamare come, nel pensiero di Ratzinger, la ragionevolezza del mondo sia fondata sul *Logos* è il cardinale Christoph Schönborn nel suo intervento di apertura del convegno «Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life» (cfr. Ch. Schönborn, *Pope Benedikt XVI on “Creation and Evolution”*, cit., pp. 10-11).

²⁷ Cfr. in particolare H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, pp. 13-14, trad. it. *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 33-35.

²⁸ H. Jonas, *Lehrbriefe an Lore Jonas 1944/45*, in Id., *Erinnerungen*, cit., pp. 348-383, trad. it. *Lettere didascaliche a Lore Jonas 1944/45*, in Id., *Memorie*, cit., pp. 283-313, qui p. 284 [or. ted. p. 349].

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

un'espressione usata per sottolineare che «l'esistente, simultanea multiformità della vita, in particolare di quella animale, si presenta come una successione ascendente di gradi che va dal "primitivo" all'"evoluto"». ²⁹ Questo però introduce nell'ordine percepito una dimensione temporale, che solleva un interrogativo al tempo stesso centrale e delicato:

«il fattore dello *sviluppo* è decisivo e quindi la domanda relativa alla materia del mondo costitutiva di ogni cosa e ovunque uniforme si presenta in questi termini: in base a quale principio evolutivo si può spiegare il suo sviluppo, quello cosmico complessivo e quello terrestre in particolare, fino ad arrivare alle forme più sofisticate del mondo organico?» ³⁰

A rendere particolarmente controversa la risposta è poi un vero e proprio enigma: «la direzione anti-entropica intrapresa – improbabile per la fisica – dal disordine all'ordine». ³¹ Per Jonas, la questione si complica ulteriormente con la comparsa dell'essere umano, per la cui spiegazione – come vedremo – è più che mai necessario oltrepassare quella visione (fatta propria dall'evoluzionismo materialistico) per cui l'ordine cosmico nascerebbe in modo casuale dal disordine e si manterrebbe e si svilupperebbe per mezzo del solo principio della selezione naturale. ³²

3.2. *Presenza di distanza dal riduzionismo moderno*

Per entrambi gli autori l'avvento dell'età moderna rappresenta un passaggio storico decisivo, ma anche foriero di consistenti equivoci e minacce. Benché con sfumature e accenti diversi (che saranno esaminati in sede critica), sia Ratzinger sia Jonas concordano comunque nell'imputare al pensiero scientifico moderno la marginalizzazione di dinamiche interpretative del reale di più ampio respiro e di maggiore complessità. Nelle parole di Jonas, che Ratzinger potrebbe sostanzialmente condividere, ³³ il moderno pensiero scientifico inaugura un metodo di indagine fondato su alcuni as-

²⁹ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 8 [or. ing. p. 2; ted. p. 16]. Cfr. anche Id., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979, pp. 135-136, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 1993², p. 87. Su Jonas, Aristotele e il concetto di «*scala naturae*», cfr. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 175-176.

³⁰ H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 29-30 [or. ted. pp. 9-10].

³¹ *Ibidem*, p. 30 [or. ted. p. 10].

³² Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 52-74 [or. ing. pp. 38-58; ted. pp. 75-101]. Sul medesimo punto, cfr. anche Id., *Lettere didascaliche a Lore Jonas*, cit., p. 284 [or. ted. p. 349].

³³ Così, per esempio, afferma Ratzinger-Benedetto XVI nel discorso tenuto a Regensburg nel 2006: «Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la socio-

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

sunti di fondo: a) la realtà naturale viene interpretata alla stregua di una «successione complessiva nella sua infinita continuazione»³⁴ e di essa si ha una «concezione radicalmente temporale» (l'essere coincide con azione e processo); b) la natura può essere investigata senza riserve utilizzando i medesimi principi, «vale a dire che l'origine e l'esistenza risultante si distinguono solo come stati precedenti e successivi di un identico substrato: la realtà produttrice è del medesimo tipo del prodotto, solo con una differente collocazione nell'infinita successione temporale di causa ed effetto»;³⁵ c) dalla visione moderna del mondo viene dunque espunta qualsivoglia *differenza qualitativa* (tra cui – sottolinea Jonas – quella tra materia e spirito).³⁶ A ben vedere, però, non può che essere questo il risultato che si consegue mediante l'applicazione del metodo scientifico moderno (successivamente fatto proprio ed esteso al regno vivente dall'evoluzionismo darwiniano), un metodo d'indagine che – come già ricordato – fa dell'ipotesi materialistica la propria necessaria premessa *metodologica*.³⁷ Il problema – puntualizza Jonas – nasce nel momento in cui il materialismo cessa di essere metodologico e aspira a diventare qualche cosa di diverso, vale a dire una dottrina *ontologica* che offre una spiegazione *compiuta* della realtà. Il che certamente non può essere, poiché le sue premesse (*parziali e selettive* per definizione) sono ben altre e non ambiscono a questo. Così, la critica jonasiana allo sconfinamento dello scientifico nel filosofico suona come pertinente e fon-

logia e la filosofia, cercano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che il metodo come tale esclude il problema Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione» (J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.). Ma si vedano anche J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968, 2005⁶, pp. 51-61, trad. it. *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2012¹⁸, pp. 50-61 e Id., *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens: Gastvorlesung bei der Thomasfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg am 14. März 1979*, Pustet, Salzburg 1980, poi in Id., *Im Anfang schuf Gott-Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, cit., pp. 77-94, trad. it. *Conseguenze della fede nella creazione*, in Id., *In principio Dio creò il cielo e la terra*, cit., pp. 109-136.

³⁴ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 54 [or. ing. p. 40; ted. p. 77].

³⁵ *Ibidem*, p. 53 [or. ing. pp. 39-40; ted. p. 76].

³⁶ «Se le situazioni più elementari riescono a produrre da sé tutta la molteplicità e tutto l'ordine e questi ultimi sono spiegati dalla dinamica delle prime, allora – per dirlo paradossalmente – la causa è qui inferiore all'effetto; non tanto per quantità, la quale è costante, bensì per articolazione strutturale. Sia geneticamente che funzionalmente il primitivo deve ora spiegare l'articolato, l'instabile lo stabile, il disordine l'ordine, il divenire l'essere» (*ibidem*, p. 55 [or. ing. p. 41; ted. p. 78]). Cfr. anche *ibidem*, pp. 252-253 [or. ing. p. 201; ted. p. 329].

³⁷ Si vedano i già citati contributi di G. Wolters (*Ambivalenz und Konflikt e The Catholic Church and Evolutionary Theory: A Conflict Model*) e E. Sober (*Why Methodological Naturalism?*). Sui diversi significati di «riduzionismo», cfr. anche J.-M. Maldamé, *Evolution and Creation: How to Terminate with a False Opposition between Chance and Creation. An Epistemological Note*, in *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 413-431, qui pp. 420-421.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

data. Jonas si pone, però, anche un obiettivo più ambizioso: egli evidenzia come la lettura dell'ordine cosmico e del fenomeno della vita proposta dall'atteggiamento scientifico moderno sia in definitiva manchevole ed errata proprio in ragione del suo riduzionismo metodologico. Come si può infatti comprendere a fondo la vita, se da quest'ultima vengono programmaticamente espunti (oppure ridotti a sole complicazioni *quantitative*) caratteri dotati di specificità *qualitativa*, che pure sono chiaramente attestati e testimoniati in natura? Più che rifiutare l'atteggiamento metodologicamente riduzionistico della scienza in quanto tale, Jonas dunque ne evidenzia l'insufficienza a comprendere fenomeni come quelli citati, che sembrano avanzare istanze irriducibili e divergenti rispetto a modalità di indagine improntate a semplificazione, parcellizzazione e quantificazione.³⁸

Quanto a Ratzinger, egli sembra certamente condividere lo spirito della critica jonasiana all'equivoco insito nel riduzionismo scientifico. Emblematico è in tal senso il passaggio di un suo discorso risalente al 1999:

«La teoria dell'evoluzione si è sempre più consolidata come la via diretta per far scomparire definitivamente la metafisica, per rendere superflua l'“ipotesi di Dio” (Laplace) e formulare una spiegazione del mondo strettamente “scientifica”. Una teoria dell'evoluzione che spiega complessivamente tutto il reale, è divenuta una sorta di “filosofia prima” che rappresenta, per così dire, il fondamento vero della comprensione razionale del mondo. Ogni tentativo di mettere in gioco cause diverse da quelle elaborate da una tale teoria “positiva”, ogni tentativo di “metafisica” deve apparire come una caduta al di sotto della ragione, come un'involuzione rispetto alla pretesa universale della scienza».³⁹

Qui Ratzinger sembra del tutto in sintonia con Jonas, anche se, come si vedrà meglio in sede critica, egli sembra assai meno consapevole o propenso ad accogliere la sottigliezza e i distinguo del ragionamento jonasiano e finisce per estendere i limiti del metodo scientifico all'impresa scientifica *tout court*, colpevole – a suo avviso – di aver spogliato la ragione del suo significato più vero e autentico e di aver mistificato il senso della realtà. Per questo motivo la scienza sarebbe pertanto bisognosa della correzione e tutela extra-scientifica della filosofia e della teologia.⁴⁰

³⁸ Cfr. le ampie analisi contenute in H. Jonas, *Organismo e libertà*, pp. 95-136 [or. ing. pp. 64-96; ted. pp. 129-178]. A questo riguardo, cfr. anche R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit.

³⁹ J. Ratzinger, *Verità del Cristianesimo?*, cit.

⁴⁰ A questo riguardo, si possono citare – tra gli altri – i seguenti discorsi tenuti in tempi diversi da Joseph Ratzinger: *Verità del Cristianesimo?* (1999, cit.), *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (2006, cit.), *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”* (la conferenza avrebbe dovuto aver luogo il 17 gennaio 2008; il testo è disponibile on line all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html).

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

3.3. *Ambivalenza della tecnica*

Inoltre, entrambi gli autori mettono a tema l'ambivalenza del nesso esistente tra modernità e tecnica. Quest'ultima infatti altro non sarebbe che la figlia e il compimento pratico dell'atteggiamento scientifico moderno e della sua deriva riduzionistica. Sia Ratzinger sia Jonas percepiscono immediatamente le implicazioni e le sfide etiche connesse con siffatta critica alla modernità e alla tecnica. Così si esprime il teologo:

«il destino di noi tutti dipende dal riuscire o meno a difendere, a ripensare e a vivere in modo nuovo questa dignità morale dell'uomo, nel mondo della tecnica che di per sé pensa in base all'utile, al quantitativo e allo scopo. Perché qui vi è una speciale tentazione dell'era tecnico-scientifico-naturale. L'atteggiamento tecnico e scientifico-naturale ha prodotto un tipo particolare di certezza, quella che può essere confermata attraverso l'esperimento e le formule matematiche. Vi è una dimostrabilità che non tollera alcuna contraddizione [...]. Con ciò essa ha dato all'uomo una certa libertà dalla paura e dalle superstizioni, un certo potere sul mondo. E questo è positivo. Ma ora vi è la tentazione di considerare ragionevole e perciò serio solo ciò che può essere reso certo nel modo dell'esperimento e del calcolo e, dove subentra questa esclusività, di considerare in assoluto ragionevole solo più questo tipo di certezza [...]. Ma se l'uomo fa questo, significa che l'etica è ricondotta alla fisica [...]. Ove l'etica è in tal modo ridotta alla fisica, ove l'uomo non accetta più come limite un limite del lecito ma solo un limite del fattibile e ogni cosa è fattibile è già una cosa lecita, cancelliamo ciò che è caratteristico dell'uomo».⁴¹

Vengono in mente le analoghe meditazioni jonasiene che costellano *Il principio responsabilità* (1979), scritto a coronamento ideale delle riflessioni biologico-filosofiche ed etiche contenute in *Organismo e libertà* (1966, 1973). L'epoca attuale sarebbe, infatti, caratterizzata da una profonda ambivalenza che Jonas esprime come segue:

«Rispetto ai nostri antenati pre-moderni, per un verso sappiamo di più, per l'altro di meno intorno al nostro futuro. Di più, perché il nostro sapere analitico-causale applicato metodicamente al dato è molto maggiore; di meno, perché siamo alle prese con una condizione costitutivamente *mutevole*, mentre le generazioni precedenti avevano a che fare con una condizione complessivamente stabile (o che sembrava tale). [...] La dinamica è il marchio della modernità; essa non è un accidente ma una qualità immanente dell'epoca, e fino a prova contraria costituisce il nostro destino».⁴²

Problematico è però il fatto che, grazie alle possibilità offerte dalla tecnica, tale sviluppo rischi di degenerare per via di «un eccesso di potere di

⁴¹ J. Ratzinger, *Lezioni carinziane*, cit., pp. 88-89 [or. ted. pp. 59-60]. Cfr. anche Id., *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, cit., pp. 50-61 [or. ted. pp. 51-61].

⁴² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 148-149 [or. ted. p. 216].

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

“fare” e pertanto un eccesso di stimoli a fare»,⁴³ oltreché per via di una tendenza irrefrenabile all’«autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo».⁴⁴ La peculiarità del tempo presente si manifesta dunque innanzitutto attraverso una radicale trasformazione del quadro tradizionale: ci si rende infatti conto della

«*vulnerabilità* critica della natura davanti all’intervento tecnico dell’uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta [...] modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell’agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l’intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere».⁴⁵

La novità è, infatti, che il mutamento tecnologico del mondo attuato dall’agire collettivo umano «è in grado di erodere la base dell’intera serie [causale dell’agire umano; ndr], il suo stesso presupposto».⁴⁶ Il rischio è dunque che, senza che se ne renda conto, l’umanità finisca per asservirsi alla tecnica, contribuendo in tal modo attivamente alla propria deriva o addirittura alla propria estinzione.

3.4. *Le prerogative dello spirito*

In aggiunta a quanto esposto, il pensiero di Ratzinger e quello di Jonas possono essere accostati per la volontà di tutelare le prerogative di quella porzione di essere generalmente definita come «spirito». Lo spirito esprimerebbe la differenza specifica dell’essere umano rispetto a ciò che lo circonda. Lo scarto tra spirito e realtà naturale sarebbe di natura qualitativa e in nessun modo riconducibile a una mera differenza quantitativa. Da tali premesse, che Ratzinger e Jonas ritengono corrette e fondate, la tradizione occidentale effettua però un passo falso: al fine di puntellare ulteriormente

⁴³ H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, in «Central Conference American Rabbis Journal» 15 (1968), pp. 27-39, poi in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974, pp. 168-182, trad. it. *Problemi attuali nell’etica in una prospettiva ebraica*, in Id., *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 257-274, qui p. 273 [or. ing. p. 181].

⁴⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 11 [or. ted. p. 28]. Cfr. anche il seguente passo: «La sua [= della tecnologia; ndr] creazione cumulativa, ossia l’ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l’hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell’ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l’imperiosa pretesa» (*ibidem*, p. 13 [or. ted. p. 31]).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 10 [or. ted. pp. 26-27].

⁴⁶ *Ibidem*, p. 11 [or. ted. p. 28].

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

quelle prerogative, i fautori antichi della novità qualitativa dello spirito ne avrebbero altresì postulato la *totale autosufficienza e autonomia* dalla realtà materiale (si noti, infatti, che proprio su questa peculiarità dello spirito poteva, ad avviso di costoro, fondarsi la verità della conoscenza del mondo reale).⁴⁷ Da qui comincerebbe la storia del dualismo occidentale (quello tra corpo/natura e spirito), storia di grande interesse, ma che ad avviso di Jonas e Ratzinger impedisce in definitiva di intendere l'essere umano nella sua articolata unitarietà e finisce per dissolvere quest'ultima in un dualismo di sostanze vicendevolmente estranee. Il limite del dualismo – sottolinea insistentemente Jonas – starebbe proprio nella sua incapacità di comprendere come l'essere non solo possa, ma debba venire realmente e simultaneamente inteso – benché non in senso dualistico – come materia e spirito.⁴⁸

Qual è a questo riguardo la posta in gioco? Risposta concorde dei due autori: la corretta comprensione del rapporto che lega l'essere umano alla trascendenza divina. Infatti, laddove la vicenda cosmica – all'interno di cui si iscrive l'esistenza umana – altro non fosse che mero frutto del caso e mera avventura materiale (come è per l'evoluzionismo di tipo riduzionistico) o, viceversa, la lineare e preordinata realizzazione di un piano divino (come è per l'ID), ebbene, in entrambi i casi verrebbe meno il significato autentico della trascendenza divina, del suo ruolo nella creazione del mondo e della sua rilevanza per l'esistenza umana. Qual è però il modo più efficace per sviluppare una corretta comprensione della trascendenza divina? Risponde Ratzinger con un pensiero sul tema della creazione, che, potendo sostanzialmente incassare l'assenso di Jonas, costituisce la base teoretica comune a partire da cui le riflessioni dei due studiosi imboccheranno poi direzioni divergenti:

⁴⁷ Cfr. H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 40-41 [or. ted. pp. 18-19]. Cfr. anche R. Franzini Tibaldeo, *Limiti e legittimità della modernità in rapporto alla questione della libertà umana*, in *Filosofia dell'avvenire*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 28-36, qui pp. 28-32; C. Isoardi, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 9-10.

⁴⁸ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 25 [or. ing. pp. 16-17; ted. p. 36]. E – aggiunge Ratzinger – a questo punto il problema diventa quello di spiegare in che senso quella «premessa fondamentale della fede nella creazione», vale a dire il «primato e la superiorità dello spirito», si possa conciliare con la teoria darwiniana secondo cui l'uomo nella sua interezza è un prodotto dell'evoluzione. Se infatti su questo punto si fallisse – prosegue Ratzinger – ci si troverebbe dinanzi alla conseguenza più problematica del dualismo: vale a dire, la «rigorosa contrapposizione: o - o, la quale non permette nessuna mediazione. Ma questo significherebbe, in base allo stato attuale della nostra scienza, la fine della fede nella creazione» (J. Ratzinger, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in *Wer ist das eigentlich – Gott?*, a cura di H.J. Schultz, Kösel Verlag, München 1969, pp. 232-245, trad. it. *Fede nella creazione e teoria evoluzionistica*, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Progetto di Dio*, cit., pp. 121-135, qui pp. 126-127 [or. ted. pp. 237-238]). Cfr. anche R. Spaemann, *Deszendenz und Intelligent Design*, trad. it. *Discendenza e disegno intelligente*, in *Creazione ed evoluzione*, cit., pp. 53-60, qui pp. 58-59 [or. ted. pp. 57-64, qui pp. 62-63].

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

«Tommaso d'Aquino ha insegnato che la nozione di creazione deve trascendere l'origine orizzontale del dispiegamento degli eventi, ossia della storia, e di conseguenza tutti i nostri modi meramente naturalistici di pensare e di parlare dell'evoluzione del mondo». ⁴⁹

Ciò non esime però da un confronto serrato con le sfide lanciate al pensiero filosofico e teologico da due peculiarità della modernità, quali la completa storicizzazione dell'essere e l'evoluzione delle specie viventi. Sotto questo profilo, né Jonas né Ratzinger ritengono che si possa oggi parlare di spirito e creazione a prescindere da un confronto fattivo con i risultati a tale riguardo conseguiti dalla scienza. Come si è già visto, il primo di tali risultati è – per dirla con Ratzinger – che «la direzione dell'evoluzione e il suo carattere di progresso sono, in fin dei conti, indiscutibili». ⁵⁰ Al tempo stesso, però, entrambi gli autori rivendicano che per comprendere il *sensu* dell'evoluzione sia necessario compiere un passo ulteriore e al di là del discorso scientifico, poiché – come si è visto – la validità di quest'ultimo è vincolata a determinati principi metodologici e a specifici campi di applicazione che restano al di qua della domanda di senso. Così si esprime Ratzinger-Benedetto XVI in un discorso risalente al 2007:

«ci sono tante prove scientifiche in favore di un'evoluzione che appare come una realtà che dobbiamo vedere e che arricchisce la nostra conoscenza della vita e dell'essere come tale. Ma la dottrina dell'evoluzione non risponde a tutti i quesiti e non risponde soprattutto al grande quesito filosofico: da dove viene tutto? e come il tutto prende un cammino che arriva finalmente all'uomo?». ⁵¹

Dal canto suo, Jonas mette in luce non solo l'insufficienza della scienza (e di certa filosofia) moderna a comprendere il senso delle origini e dell'evoluzione, ma perfino il loro inevitabile scacco dinanzi alla specificità onto-

⁴⁹ J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Discorso all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31 ottobre 2008, cit., p. 142. Analogamente H. Jonas, in *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 57-63 [or. ted. pp. 31-37]. Cfr. anche Id., *Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition*, in «Commentary» 44 (1967), pp. 61-68, poi con il titolo *Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their Share in the Emergence of the Modern Mind*, in Id., *Philosophical Essays*, cit., pp. 21-44, trad. it. *Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 74-87. Cfr. anche J.-M. Maldamé, op. cit., pp. 426-428.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 131 [or. ted. p. 241].

⁵¹ Si tratta di un incontro svoltosi il 24 luglio 2007 con il clero delle diocesi di Belluno-Feltre e Treviso. Il testo integrale del dialogo è riportato al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clerocadore_it.html. Questo pensiero risulta in linea con quanto sostenuto da Ratzinger nel 1969: «La questione se un tale essere, inteso come strada, se l'evoluzione in complesso, abbia un significato, rimane perciò aperta e non può essere risolta neppure all'interno della teoria evoluzionista; per essa questo è un problema estraneo, mentre per l'uomo vivente è il problema fondamentale dell'universo» (J. Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 131 [or. ted. p. 241]).

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

logica della vita e delle forme viventi: checché ne dica Cartesio, non è vero – obietta Jonas a questo riguardo – che il vivente possa essere ridotto a mero automa meccanico. Al contrario, i viventi

«sono qualcosa di più [di un mero meccanismo] per un fattore semplicemente diverso, come sappiamo di prima mano, e di cui per esempio la nostra presente ricerca sulla natura delle cose è testimonianza: esiste la dimensione del soggettivo, l'interiorità, la quale non lascia trasparire di sé alcun reperto materiale e della cui presenza nessun modello della fisica rivela qualcosa, dal momento che con i suoi concetti non può né rappresentarla, né spiegarla, e non sembra nemmeno offrire spazio alcuno alla sua – pur innegabile – partecipazione agli eventi esteriori».⁵²

3.5. *L'immagine dell'uomo*

Per entrambi gli autori, dunque, cimentarsi con le questioni di senso che oltrepassano gli avvenimenti di questo mondo richiede di svolgere un'indagine a sé, di natura metafisico-teologica. A questo proposito, data la comune appartenenza all'orizzonte culturale ebraico-cristiano, sia Ratzinger sia Jonas fanno leva sul medesimo concetto, vale a dire la *creaturalità* dell'uomo, e sul suo legame inscindibile con la trascendenza divina. L'essere umano è fatto a immagine e somiglianza di Dio, e questo è rilevante ai fini della comprensione di ciò che ciascuno deve fare della propria esistenza: tutelare il progetto e l'immagine di Dio in lui, nonché custodire la relazione *verticale* con Dio e quella *orizzontale* con gli altri e la natura.⁵³ Così si esprime Ratzinger:

«Essere-immagine-di-Dio significa che l'uomo non può essere chiuso in se stesso. Che non è semplicemente quel che è in se stesso. Se cerca di essere chiuso solamente in sé, manca se stesso [...]. Essere-immagine-di-Dio significa dunque, in una parola: far-richiamo, far-riferimento. È la dinamica che mette l'uomo in movimento fuori di sé, oltre sé, verso l'altro, verso gli altri e finalmente verso il completamente Altro. Di conseguenza, essere-immagine-di-Dio significa capacità di relazione. Ora, se essere-immagine-di-Dio è la sua vera dignità, ciò che lo definisce come uomo, significa che allora ognuno diventa uomo soprattutto quando esce da se stesso. Quando diviene capace di dire "tu" a Dio. [...] L'uomo è quanto più possibile in se stesso quando esce da sé, quando trova la relazione col suo Creatore. Poiché è così, essere-immagine-di-Dio significa inoltre che l'uomo è un essere di parola e d'amore, un essere di

⁵² H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 36-37 [or. ted. p. 15]. La giustificazione completa e complessiva della critica jonasiana viene svolta nel celebre saggio *Dio è un matematico?*, cit.

⁵³ Per un'ampia e approfondita riflessione sulla questione, cfr. R. Andorno, *L'ineffabilità de l'humain: une possible voie d'accès au divin? Quelques réflexions sur la notion d'"imago Dei"*, disponibile al seguente indirizzo: <http://philo.pourtous.free.fr/Articles/R.Andorno/imagodei.htm>.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

movimento verso gli altri, destinato a donarsi agli altri e a riavere veramente se stesso nel giusto donarsi agli altri».⁵⁴

Gli fa eco Jonas, che dapprima sottolinea la rilevanza antropologica ed etica dell'«immagine dell'uomo» e poi ne evidenzia la creaturalità divina, offrendo un'interessante anticipazione del proprio «Dio impotente» e della sua evidente centralità per la responsabilità umana. Sono in questo senso fondamentali le seguenti citazioni tratte da due diverse sezioni di *Organismo e libertà*. La prima appartiene alla transizione intitolata *Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo*:

«L'uomo modella, esperisce e giudica il proprio essere interno e il proprio agire esterno secondo un'immagine di ciò che si addice all'uomo. Volente o nolente egli "vive" l'idea di uomo [...]. L'immagine dell'uomo non lo abbandona mai, per quanto a volte senta il desiderio di tornare alla felicità dell'animalità. Essere creato a immagine di Dio, significa dover vivere con un'immagine dell'uomo. Questa immagine viene elaborata e mantenuta nella comunicazione verbale della società e così l'individuo la trova già pronta e a lui imposta».⁵⁵

La seconda citazione è tratta invece dal saggio conclusivo *Immortalità ed esistenza odierna*:

«negli avvenimenti temporali del mondo, il cui effimero È viene costantemente divorato dal Fu, cresce un eterno presente. Il suo volto appare lentamente, quando i suoi tratti vengono segnati dalle gioie e dai dolori, dalle vittorie e dalle sconfitte del divino nelle esperienze del tempo, che durano in tal modo eternamente. Non gli agenti, che sempre passano, bensì le loro azioni entrano nella

⁵⁴ J. Ratzinger, *Lezioni carinziane*, cit., p. 91 [or. ted. pp. 61-62]. Per la questione dell'«*imago Dei*», cfr. anche il pronunciamento della Commissione teologica internazionale (all'epoca presieduta da Ratzinger), *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, cit. In particolare, se ne segnalano i §§ 26 e 27, rilevanti per la questione del superamento di antropologie dualistiche (ivi compresa quella platonica, a cui alcuni critici tenderebbero – a nostro avviso, a torto – a ricondurre la riflessione ratzingeriana; cfr. *infra*, nota n. 66): «26. Gli esseri umani, creati a immagine di Dio, sono persone chiamate a godere della comunione e a svolgere un servizio in un universo fisico. Le attività derivanti dalla comunione interpersonale e dal servizio responsabile interessano le capacità spirituali – intellettuali e affettive – delle persone umane, ma non escludono il corpo. Gli esseri umani sono esseri fisici che dividono il mondo con altri esseri viventi. Implicita nella teologia cattolica dell'*imago Dei* è la verità profonda che il mondo materiale crea le condizioni per l'impegno delle persone umane l'una nei confronti dell'altra. 27. Questa verità non ha sempre ricevuto l'attenzione che merita. La teologia di oggi sta cercando di superare l'influenza delle antropologie dualistiche che collocano l'*imago Dei* esclusivamente in relazione all'aspetto spirituale della natura umana. In parte sotto l'influsso dell'antropologia dualistica prima platonica e poi cartesiana, nella stessa teologia cristiana si è avuta la tendenza a identificare l'*imago Dei* negli esseri umani con quella che è la caratteristica più specifica della natura umana, ossia la mente o lo spirito. Un importante contributo al superamento di questa tendenza è stato dato dalla riscoperta sia di elementi dell'antropologia biblica sia di aspetti della sintesi tomistica». Cfr. anche J. Ratzinger, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, cit., pp. 65-71 [or. ted. pp. 49-53].

⁵⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 235-236 [or. ing. pp. 185-186; ted. p. 308].

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

divinità in divenire e formano indelebilmente la sua immagine mai decisa. Il destino proprio di Dio è in gioco in questo universo, al cui ignaro processo ha affidato la sua sostanza e l'uomo è divenuto l'eccellente custode di questo supremo patrimonio che sempre può essere tradito. In certo qual modo il destino della divinità è nelle sue mani».⁵⁶

Le riflessioni di Jonas e Ratzinger sull'immagine dell'uomo ci offrono così non solo l'occasione per accennare brevemente alla questione della dignità umana, a essa correlata, ma anche per anticipare il tenore del prossimo paragrafo, che intende mettere a fuoco alcune significative differenze tra i due autori. Come si evince dalle citazioni precedenti, per Ratzinger la dignità umana si lega strettamente all'argomento teologico secondo cui l'essere umano è immagine di Dio. È questo che lo definisce in quanto uomo, che ne spiega il movimento di amorevole donazione verso il prossimo e che ne fonda l'invulnerabilità.⁵⁷ Del medesimo argomento teologico Jonas fa un uso differente: egli infatti cerca di ritradurlo nei termini di un'etica laica (che non rinuncia però a un certo richiamo alla metafisica) e in tal modo anticipa alcuni esiti dell'attuale dibattito sulla dignità umana che riaprono il discorso sul ruolo attivo della religione nella scena pubblica e sulla sua incidenza nella costruzione del diritto moderno.⁵⁸

⁵⁶ *Ibidem*, p. 297 [or. ing. p. 274; ted. p. 389].

⁵⁷ L'«uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1,26-27); in lui si toccano il cielo e la terra; in lui Dio entra nella sua creazione; l'uomo è in diretto contatto con Dio, è chiamato da lui [...]. Ogni uomo è conosciuto e amato da Dio. Ognuno è da lui voluto. Ognuno è sua immagine. Qui soltanto sta l'unità più profonda e grande dell'umanità, nel fatto che noi tutti, che ogni uomo, realizziamo l'unico progetto di Dio e abbiamo origine dalla medesima idea creatrice di Dio. Perciò la Bibbia dice: chi profana l'uomo, profana la proprietà di Dio (Gn 9,5). La vita umana sta sotto la particolare protezione di Dio, perché ogni uomo – povero o elevato che sia, malato, sofferente, inutile o importante, nato o non nato, inguaribilmente infermo o sprizzante salute ed energia – è una sua immagine, porta in sé il suo alito. Questo è il motivo più profondo dell'invulnerabilità della dignità umana, e su di questo poggia in fondo qualsiasi civiltà» (J. Ratzinger, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, cit., pp. 65-66 [or. ted. pp. 49-50]). Sul medesimo tema, cfr. anche Id., *Lezioni carinziane*, cit., p. 87 [or. ted. p. 58]; Id.-Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti alla XX Conferenza Internazionale promossa dal Pontificio Consiglio per la pastorale della salute sul tema "Il genoma umano"*, 19 novembre 2005, in Id., *Fede e scienza*, cit., pp. 209-213, qui pp. 210-211 (il testo è disponibile anche all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051119_pastorale-salute_it.html).

⁵⁸ Per un primo generale orientamento, P. Becchi, *Il risveglio di Dio*, in «Humanitas» 4 (2011), pp. 693-703 e la letteratura ivi citata, ma anche Id., *Il principio dignità umana*, nuova edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2013. Su tali questioni si pensi, in particolare, agli scritti di Habermas che, a partire dal discorso *Glauben und Wissen* del 2001 sino al dialogo proprio con Joseph Ratzinger, insistono, più di quanto l'autore avesse fatto in precedenza, sulla presenza della religione nelle nostre società. Cfr. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 99-112. Cfr. Id., *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in J. Ratzinger-J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 21-40. I più recenti scritti di Habermas sul tema in questione sono raccolti in J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005), trad. parziale in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006. Per quanto a prima vista possa sorpren-

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

4. *Pluralità di sguardi: la via filosofica di Jonas e quella teologica di Ratzinger*

Dopo aver preso in considerazione gli aspetti più importanti del loro pensiero, passiamo ora ad analizzare più in dettaglio le riflessioni di Jonas e Ratzinger in materia di creazione, cercando al tempo stesso di mettere a fuoco le reciproche differenze.

La proposta jonasiana, contenuta per lo più nel saggio *Materia, spirito e creazione* (1988), cerca di conciliare le due istanze enunciate al § 2 (che la materia sia dotata della possibilità della realizzazione dello spirito e che vi sia all'origine delle cose uno spirito trascendente e sovratemporale come sua causa prima) compiendo le seguenti operazioni. In primo luogo, riconosce – come si è visto – l'autonomia e l'evidenza cosmica del fattore evolutivo.⁵⁹ In secondo luogo, alla luce di alcuni frutti eminenti dell'evoluzione (l'esistenza della vita e dello spirito umano), si rifiuta però di riconoscere al cieco caso la palma di unico fattore evolutivo e ipotizza pertanto che la trascendenza divina abbia in qualche modo rilevanza cosmica.⁶⁰ In terzo luogo, per non negare al cosmo la propria autonomia, afferma che ciò che ne guida l'evoluzione e ne spiega l'ordine e la struttura non possa non essere a sua volta realmente coinvolto nel processo di cui è causa.⁶¹ Infine, elabora una narrazione in forma mitica dell'atto creatore divino che sia coerente con quanto ipotizzato.⁶² Ad avviso di Jonas, infatti, l'origine del mondo sarebbe da ricondursi alla scelta primordiale della divinità di «contrarsi», vale a dire di rinunciare alla propria onnipotenza per lasciare spazio alla creazione.⁶³ Questo garantirebbe alla divinità una certa rilevanza cosmica, facendo al tempo stesso del suo ruolo e della sua azione nel mondo qualche cosa di completamente diverso rispetto a qualsivoglia «disegno intelligente».

dere, Habermas sembra giungere a conclusioni che non sono molto distanti da quelle di Jonas. Pur muovendo da un orizzonte laico e post-metafisico, egli non trova altro di meglio che riferirsi all'idea dell'uomo come «immagine di Dio» per contrastare i rischi di una eugenetica liberale e, più recentemente, la stessa idea dei diritti umani viene posta «in una stretta connessione concettuale» con il principio della dignità umana (cfr. J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte* – 2010 –, ora in Id., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 13-38, trad. it. *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in J. Habermas, *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 3-32).

⁵⁹ Cfr. H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 29-30 [or. ted. pp. 9-10].

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 49-83 [or. ted. pp. 25-53].

⁶¹ Cfr. *ibidem*, pp. 85-86 [or. ted. pp. 54-55].

⁶² Cfr. *ibidem*, pp. 87-90 [or. ted. pp. 56-59].

⁶³ Su tale mito si tornerà a breve. Nella tradizione filosofico-teologica occidentale, la centralità dell'idea di «contrazione» (*contractio*) per la spiegazione del determinarsi e concretarsi della sostanza comune nell'individuo (in questo caso, per esprimere il rapporto tra Dio e mondo/universo) è già peraltro presente in Duns Scoto e Nicola Cusano, che Jonas però non cita esplicitamente. Cfr. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*, Banning Press, Minneapolis

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

Anche Ratzinger ritiene che occorra effettuare una decisa scelta di campo in favore dell'atto creativo divino: «Per svilupparsi ed evolversi – afferma il teologo – il mondo deve prima *essere*, e quindi essere passato dal nulla all'essere. Deve essere creato, in altre parole, dal primo Essere che è tale per essenza».⁶⁴ Si noterà innanzitutto come il pensiero ratzingeriano si connota in maniera assai diversa rispetto alla creazione per sottrazione del Dio jonasiiano (e su questo si avrà modo di tornare). A ciò si aggiunga una seconda osservazione, che scaturisce allorché al precedente passo se ne accosti un altro in cui Ratzinger, divenuto nel frattempo papa Benedetto XVI, si riferisce al cosmo con l'appellativo «progetto intelligente».⁶⁵ Egli sembra con ciò lambire le posizioni dell'ID, che parla, appunto, di «disegno intelligente». A scongiurare questa eventualità è il seguente passo, di gran lunga più denso dal punto di vista filosofico e teologico, in cui Ratzinger – ancora una volta in singolare consonanza con Jonas – afferma che

«l'alternativa materialismo o visione spirituale del mondo, caso o mente diretta, ci si presenta oggi sotto la forma della questione di considerare lo spirito e la vita, nelle loro forme salienti, soltanto come una muffa casuale sulla superficie del materiale (cioè dell'esistente che non comprende se stesso) oppure di vederli come il traguardo del divenire e di considerare, invece, la materia come preistoria dello spirito. Se si sceglie la seconda risposta è evidente che lo spirito non è un prodotto casuale di sviluppi materiali, ma piuttosto che la materia è un momento nella storia dello spirito. Questo è un diverso modo di esprimersi per affermare che lo spirito è creato e non è un puro prodotto dell'evoluzione, anche se si manifesta nella forma dell'evoluzione».⁶⁶

lis 1983; C. Catà, *Tutto ciò che è non può non essere (contratto). La questione ontologica nella filosofia di Cusano*, in «Giornale di filosofia» aprile 2011, pp. 13-14 (disponibile all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/pdf/Cesare_Cata_Cusano_La%20questione_ontologica_2011.pdf).

⁶⁴ J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31 ottobre 2008, cit., pp. 142.

⁶⁵ J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Udienza generale*, 9 novembre 2005, in Id., *Progetto di Dio*, cit., pp. 137-140, qui p. 140. Il testo dell'udienza è disponibile anche al seguente indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20051109_it.html.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 133 [or. ted. p. 243]. La citazione – risalente, lo ricordiamo, al 1969 – continua come segue: «Si dovrebbe poi toccare l'idea che lo spirito non si aggiunge alla materia come qualcosa di estraneo, come un'altra, seconda sostanza; l'apparire dello spirito significa piuttosto, in base a quanto è stato detto, che un movimento che fa da battistrada arriva al traguardo a lui assegnato. Infine si dovrebbe dire che proprio la creazione dello spirito è ciò che meno di tutto ci si può raffigurare come un agire artigianale di Dio, il quale avrebbe qui iniziato, improvvisamente, a darsi da fare nel mondo [...]. L'affermazione che l'uomo venga creato da Dio [...] significa [...] che l'uomo è voluto da Dio in un modo specifico, non puramente come un essere che "è qui", ma come un essere che lo conosce; non soltanto come entità che lui ha pensato, ma come esistenza, che può a sua volta pensare a lui. Noi definiamo specifico essere voluto ed essere conosciuto da Dio la particolare creazione dell'uomo» (*ibidem*, p. 134 [or. ted. p. 244]). Se a queste righe si accostano le riflessioni risalenti al 2000 stilate dalla Commissione teologica internazionale (all'epoca presieduta da Ratzinger) citate

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

Come spiegare quest'incertezza del pensiero ratzingeriano, che utilizza sia la locuzione «progetto intelligente» sia quella di «mente direttiva» che sembra più propensa a ispirare, ma non a predeterminare, l'evoluzione cosmica? Ad avviso di alcuni, ciò sarebbe da attribuirsi a una carenza di chiarezza del pensiero ratzingeriano, a sua volta riconducibile a una certa ambiguità di fondo rispetto alle questioni discusse.⁶⁷ Un'ambiguità che – agguingiamo – diventa poi particolarmente problematica nel momento in cui il teologo sembra non prendere sufficientemente le distanze dall'ID (intenzione che in altri passi è, anzi, evidente) e dal pericolo rappresentato dalle sue mire dichiaratamente «concordistiche» tra il piano naturale-biologico e quello metafisico.

nella nota n. 54, a nostro avviso se ne conclude che Ratzinger supera la prospettiva ancora dualistica del proprio predecessore, Giovanni Paolo II, che in un suo scritto risalente al 1996 affermava che anima e corpo sono entità in qualche modo distinte e separate: «È in virtù della sua anima spirituale che la persona possiede, anche nel corpo, una tale dignità. Pio XII aveva sottolineato questo punto essenziale: se il corpo umano ha la sua origine nella materia viva che esisteva prima di esso, l'anima spirituale è immediatamente creata da Dio "animas enim a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet" (Pio XII, *Humani generis*, AAS 42 [1950] 575). Di conseguenza, le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona» (Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 22 ottobre 1996; il testo è disponibile on line all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_it.html). Il problema è però che alla novità rappresentata dall'abbandono del dualismo, dal rinnovato rapporto tra materia e spirito e da un certo avvicinamento alle posizioni dell'evoluzionismo (elementi in qualche modo innovativi nel sopracitato passo ratzingeriano del 1969), si accompagna un moto oscillatorio in senso opposto, allorché Ratzinger – in sintonia con le posizioni tradizionali della Chiesa cattolica – insiste sull'immortalità dell'anima umana e sulla sua immediata creazione da parte di Dio (cfr. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, 31 ottobre 2008, cit., p. 143; cfr. anche G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., pp. 21-23). A questo riguardo, Ratzinger sembra evidenziare una risonanza platonica che alcuni commentatori non hanno mancato di rilevare, conferendole, peraltro, un peso forse eccessivo nel quadro complessivo del suo pensiero (cfr. per esempio G. Tanzella-Nitti, *Introduzione. Il coraggio dell'"Intellectus fidei": le "lezioni carinziane" di Joseph Ratzinger su teologia della creazione e scienze naturali*, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Progetto di Dio*, cit., pp. 7-29, qui pp. 18-22; G. Tanzella-Nitti evidenzia questo carattere «platonico» proprio riguardo all'evoluzione della materia in rapporto all'origine dello spirito; altri commentatori sono invece meno inclini a vedere nel supposto «platonismo» di Ratzinger un elemento peculiare e centrale del suo pensiero e sostengono che sia una categoria utile per far luce sull'ecclesiologia ratzingeriana: S. Carletto, *Vangelo e politica. Sulla posizione di Benedetto XVI*, in *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, a cura di G. Lingua, ETS, Pisa 2010, pp. 195-220, qui pp. 196-197). Il fatto è che la supposta risonanza platonica mal si concilia – ci pare – con le più innovative riflessioni ratzingeriane circa il rapporto tra spirito e corpo evidenziate sopra. Se sono dunque comprensibili le critiche di coloro che addebitano al pensiero ratzingeriano (oltreché alle riflessioni di altri esponenti di spicco della Chiesa cattolica) di essere a questo riguardo quantomeno «ambivalente» (cfr. il già citato G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*), almeno su questo punto (il rinnovato rapporto tra corpo e spirito umano) ci pare di poter invece dire che nell'ambito della teologia ratzingeriana esista già un possibile correttivo rispetto a questo rischio. Certo, questo implicherebbe però un sostanziale riesame della dottrina ratzingeriana (e cattolica) dell'immortalità e creaturalità divina dell'anima.

⁶⁷ Cfr. per esempio il già citato G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

Al di là di queste osservazioni critiche, vorremmo però richiamare ancora l'attenzione sull'ultimo passo ratzingeriano citato. Esso ha infatti il merito di sottolineare che anche per Ratzinger non ha senso interpretare materia e spirito come entità separate o semplicemente giustapposte in modo dualistico. Occorre al contrario cercare di comprendere il loro dinamico e strutturale co-implicarsi. Tuttavia, sia per Ratzinger sia per Jonas la questione delicata è come rendere ragione dell'evidenza trascendente dello spirito nel mondo e del suo intreccio non occasionale con l'evoluzione materiale senza ricadere in posizioni teoricamente problematiche e scientificamente insostenibili, quali appunto l'ID. Dal punto di vista cristiano-cattolico e ratzingeriano la fede nella creazione viene, a questo riguardo, declinata nella cornice della professione di fede nel Dio trinitario, al tempo stesso Dio trascendente, supremo e creatore, Dio storico, salvifico, vicino e familiare, e infine Dio compimento del mondo e della storia.⁶⁸ In tal modo, per un verso essa eviterebbe di mettersi in concorrenza con le scienze naturali sul terreno strettamente conoscitivo, mentre per altro verso metterebbe a frutto le possibilità offerte dalla dinamica intratrinitaria per l'interpretazione del rapporto tra Dio, essere umano e mondo.⁶⁹ Ne risulta il seguente quadro:

«solo se il mondo viene dalla libertà, dall'amore e dalla ragione, solo se questi sono le forze realmente trainanti, solo allora possiamo anche avere fiducia reciproca, possiamo entrare nel futuro, possiamo parlare da uomini. Solo perché Dio è il creatore di tutte le cose egli è il Signore. E solo perciò possiamo pregarlo. Perché significa che libertà e amore non sono idee impotenti, ma che invece esse sono, nonostante contraria apparenza, le forze fondamentali della realtà».⁷⁰

Fin qui le parole di Ratzinger possono sembrare un'implicita presa di distanza dalla scelta – che si illustrerà a breve – di Jonas a favore del depotenziamento e autonegazione divini. Tuttavia, il precedente pensiero sulla potenza divina trova forse un'interessante integrazione in un'altra riflessione, risalente al 2012, in cui Ratzinger sembra in qualche modo scongiurare preventivamente possibili letture trionfalistiche del proprio pensiero. Rifacendosi a un'omelia di Avvento di Bernardo di Chiaravalle sul tema dell'annunciazione, Benedetto XVI infatti scrive:

«Dopo il fallimento dei progenitori, tutto il mondo è oscurato, sotto il dominio della morte. Ora Dio cerca un nuovo ingresso nel mondo. Bussa alla porta di Maria. Ha bisogno della libertà umana. Non può redimere l'uomo, creato li-

⁶⁸ Cfr. per esempio J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 93 ss. [or. ted. pp. 93 ss.].

⁶⁹ Cfr. U. Casale, *Introduzione*, in J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità e amore*, cit., pp. 51 ss.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Lezioni carinziane*, cit., p. 59 [or. ted. p. 31].

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

bero, senza un libero “sì” alla sua volontà. Creando la libertà, Dio, in un certo modo, si è reso dipendente dall’uomo. Il suo potere è legato al “sì” non forzato di una persona umana. Così [...], nel momento della domanda a Maria, il cielo e la terra, per così dire, trattengono il respiro». ⁷¹

Benché il «Dio Signore e creatore di tutte le cose» non trovi riscontro nella riflessione jonasiana, ⁷² non si può che registrare una consonanza tra la tonalità emotiva di questo brano ratzingeriano e le riflessioni jonasiane che ci apprestiamo a sondare.

Il racconto jonasiano della creazione è altra cosa rispetto alla concezione giudeo-cristiana (da lui peraltro aspramente criticata, per aver in qualche modo spianato preventivamente la strada ad alcuni problematici aspetti dello spirito moderno) ⁷³ e assume le fattezze di un mito ipotetico (che è altro rispetto alla fede), il quale narra della rinuncia divina alla propria onnipotenza a favore dell’autonomia cosmica e delle sue *chance*. ⁷⁴ Si tratta di una narrazione che affonda le proprie radici nella tradizione qabbalistica ebraica e che ha il pregio di restituire uno sguardo radicale sull’umano non disgiunto da una certa sobrietà dell’indagine intorno al divino. Questo risultato viene conseguito a partire da un’analisi di ciò che si manifesta nel cosmo e con l’obiettivo di consolidare ulteriormente le ragioni della responsabilità umana. ⁷⁵ Alla divinità creatrice jonasiana non ci si può rivolgere con il pronome «tu» e la libertà di cui gode l’essere umano dinanzi a essa non assume i tratti della

⁷¹ J. Ratzinger-Benedetto XVI, *L’infanzia di Gesù*, cit., pp. 46-47.

⁷² In definitiva, la rivendicazione ratzingeriana del «potere creatore di Dio» (cfr. *ibidem*, p. 69) procede in senso opposto rispetto alla riflessione jonasiana.

⁷³ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 102-103 [or. ing. pp. 71-72; ted. 138-139]. Cfr. anche H. Jonas, *Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno*, cit., pp. 65-94.

⁷⁴ Il mito ipotetico è raccontato nelle seguenti opere jonasiane: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz (Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, versione originaria in lingua inglese in *Out of the Whirlwind*, a cura di A.H. Friedlander, Union of American Hebrew Congregations, New York 1968, pp. 465-476, trad. it. il melangolo, Genova 1989), *Immortalità ed esistenza odierna (Immortality and the Modern Temper*, in «Harvard Theological Review» 55 (1962), pp. 1-20, trad. it. in H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 285-304, qui pp. 298 ss. [or. ing. pp. 275 ss.; ted. 390 ss.]), *Materia, spirito e creazione* (cit., pp. 87-90 [or. ted. pp. 56-59]). Sul mito jonasiano, cfr. tra gli altri N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier, Bruxelles 2001, pp. 233-242; N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004, pp. 153-179; C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli 2007; M. Bongardt, *Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im „Gottesbegriff nach Auschwitz“ von Hans Jonas*, in D. Böhler-H. Gronke-B. Herrmann (Hg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Rombach, Freiburg/Berlin/Wien 2008, pp. 173-189; E. Borghese Keene, *Hans Jonas, Mythe, temps et mémoire*, Olms, Hildesheim, 2014. Per la lettura dell’auto-rinuncia del Dio jonasiano in termini di autonegazione e autoalienazione, cfr. N. Frogneux, op. cit., pp. 257-260.

⁷⁵ Tra i passi più interessanti si possono citare i seguenti: «Lo spirito abbandonò totalmente se stesso e il proprio destino alla deriva di ciò che esplodeva verso l’esterno [...]. Non è dato sapere perché lo abbia fatto; una legittima supposizione è che ciò sia accaduto, perché solo nel gioco infi-

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

libertà del figlio, di cui parla Ratzinger. D'altronde, lo spazio che grazie alla propria auto-rinuncia la divinità jonasiana riesce ad assicurare al mondo e agli esseri umani non è solcato da un progetto specifico o da «un movimento che fa da battistrada» e che «arriva al traguardo a lui assegnato». ⁷⁶ Al contrario, si tratta di uno spazio contingente, autonomo, aperto e davvero non-ancora-deciso in cui l'agire umano è comunque chiamato a esercitare la propria libertà, facendosi carico della propria responsabilità per gli altri e per il mondo. ⁷⁷ Non è dunque uno spazio di indifferenza o privo di tessitura normativa. Né come tale è considerato dalla divinità, che segue con apprensione, speranza e partecipazione l'evolversi del mondo con le sue vicende:

«perché il mondo sia e sia per se stesso, Dio rinunciò al proprio essere; si spogliò della sua divinità per riceverla indietro dalla sua odissea del tempo, carica

nito della finitezza, nell'inesauribilità del caso, nelle sorprese del non progettato e nel tormento causato dalla mortalità, lo spirito può esperire se stesso nella molteplicità delle proprie possibilità. Ed è lecito supporre che la divinità volesse questo. In cambio, dunque, essa dovette rinunciare alla sua potenza. Come che sia, a partire da allora tutto si svolse solo nel regno dell'immanenza, senza ulteriore intromissione da parte della trascendenza, e il creato non ebbe assolutamente la forza di produrre nel proprio seno vie alternative, bensì dovette imboccare la propria lunga strada attraverso lo spazio e il tempo, rimanendo legato alle trasformazioni graduali e cumulative che la legge di natura in via di formazione e consolidamento, il caso esteriore sottomesso a tale legge e la propria dote interiore gli consentivano. [...] E così già la comparsa dell'interiorità in quanto tale e tutto il suo sviluppo animale vanno visti come lo spirito che si fa strada. Quindi, se la causa prima creatrice voleva lo spirito, allora doveva volere anche la vita, come recita il bell'attributo divino che noi ebrei recitiamo così spesso pregando: *rozeb bachajim*, "colui che vuole la vita" – non solo "il Dio vivente", bensì anche "il Dio che vuole la vita" – la vita sia per se stessa, sia, tramite l'anima, come culla dello spirito. [...] Con ciò arriviamo [...] a noi, gli unici detentori a noi noti dello spirito, ossia del conoscere pensante e conseguentemente dell'agire nel mondo secondo il libero arbitrio – di un agire che alla luce del conoscere diviene sempre più potente. Qui dunque [...] risulta che, perlomeno in quest'angolo terrestre di universo, il destino dell'avventura divina è posto nelle nostre mani malsicure e sulle nostre spalle grava questa responsabilità. Allora la divinità ha certo ragione di iniziare a temere per la propria causa. Non v'è alcun dubbio che nelle nostre mani si trova la possibilità di deludere l'intenzione della creazione, e ciò proprio nel momento del suo apparente trionfo con noi. [...] Per quale motivo non ci è però permesso di procedere in questa direzione? Perché non ci è permesso, come agli animali, di fare tutto quello che siamo in grado di fare? Ivi compresa l'autodistruzione? [...] Il dovere, che esiste da sempre, diviene acuto e concreto con l'incremento del potere umano attraverso la tecnica, la quale si rivela pericolosa per tutto l'abitare della vita qui sulla Terra. Questo fa parte del reperto, di quello più evidente di tutti, dell'"è" che si può vedere e ascoltare. Esso ci dice che ora dobbiamo difendere da noi stessi la causa divina nel mondo che abbiamo messo in pericolo con il nostro agire. Ci dice che dobbiamo soccorrere contro noi stessi la divinità per se stessa impotente» (H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit., pp. 87-90 [or. ted. pp. 56-59]). A questo riguardo, Jonas si richiama tra l'altro all'esperienza di Etty Hillesum, una giovane ebrea olandese uccisa ad Auschwitz e autrice del volume *Diario 1941-1943* (trad. it. integrale Adelphi, Milano 2012). Quest'opera di Hillesum è ora piuttosto nota. Non così il volume di Jonas, che continua a rimanere largamente ignorato anche da chi affronta le medesime tematiche, peraltro riproponendo proprio le riflessioni di E. Hillesum (cfr. U. Beck, *Der eigene Gott*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, pp. 13-33; trad. it. *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 4-23).

⁷⁶ Così, per esempio, J. Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 134 [or. ted. p. 244].

⁷⁷ La conclusione del saggio *Immortalità ed esistenza odierna* (cit., pp. 302-304 [or. ing. pp. 279-281; ted. 395-397]) è in tal senso piuttosto chiara.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

del raccolto casuale dell'imprevedibile esperienza temporale, trasfigurata o forse anche sfigurata da essa».⁷⁸

Rispetto al Dio cristiano, che parimenti si spoglia della propria divinità e si consegna al mondo, il Dio jonasiano sembra maggiormente disposto a esporsi, fin dalla notte dei tempi, al folle rischio del fallimento. E, a differenza di Ratzinger, per scongiurare tale eventualità la concezione jonasiana della libertà umana non sembra prevedere alcuna fede o speranza teologicamente fondata.

5. Conclusioni

Quest'ultima osservazione che evidenzia la differente prospettiva con cui Ratzinger e Jonas affrontano una speculazione intorno alle origini ci offre l'opportunità di svolgere alcune sintetiche riflessioni conclusive. Pur non negando le molte e significative somiglianze, possiamo affermare che la dottrina ratzingeriana della creazione differisca notevolmente dalla proposta jonasiana. Quest'ultima infatti fa appello a una differente tradizione religiosa e viene proposta in forma di narrazione mitica. A ciò si aggiunga – e lo vedremo più in dettaglio a breve – che la prospettiva jonasiana si mostra più attenta ad ascoltare le ragioni della scienza moderna, che con l'evoluzionismo darwiniano intende revocare il proprio assenso rispetto a speculazioni creazionistiche che non fanno fino in fondo i conti con la contingenza del reale. Si registra così un differente atteggiamento dei due autori dinanzi alla modernità e ai suoi prodotti (scienza ed evoluzionismo): l'approccio critico jonasiano ha luogo nell'ambito di un confronto ad armi pari con quelle istanze, mentre Ratzinger dà l'impressione di arroccarsi dietro un argomento di autorità fondato su base teologico-dogmatica. Di diverso segno risultano dunque essere le problematiche e i limiti scontati dalle due prospettive: nonostante i propri sforzi di sottolineare il tenore mitico del proprio richiamo alla metafisica, Jonas non riesce infatti ad accreditarsi presso il mondo scientifico e i suoi cultori come un interlocutore non pregiudizialmente ostile; mentre Ratzinger sconta il limite di un concordismo un po' troppo sbrigativo ed estrinseco tra fede e scienza, cosa che non solo impedisce ad alcune sue più innovative e promettenti riflessioni di emergere, ma che talvolta lo induce ad avvicinarsi pericolosamente alle posizioni dell'ID, gettando con ciò una luce ambivalente sulla sua speculazione. Ma procediamo con ordine.

⁷⁸ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 298 [or. ing. p. 275; ted. p. 390].

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

Riprendiamo il filo del discorso dalla visione ratzingeriana della modernità e da quelli che l'autore considera alcuni portati di quest'ultima, tra cui una certa idea di ragione e – ovviamente – un certo modo di intendere l'evoluzione. Da questo punto di vista il confronto con Jonas risulta produttivo, poiché consente di vedere come il pensiero di Ratzinger a proposito della modernità sia di gran lunga meno articolato di quello jonasiano, oltretutto meno disposto a riconoscere a quest'ultima le istanze di legittimità che invece le concede Jonas.⁷⁹ Certo, per un verso, Ratzinger si mostra grato allo spirito moderno «per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati»; eppure, per altro verso, egli si affretta a mettere l'«ethos della scientificità» moderna sotto la tutela di quell'autorità più grande che è l'«obbedienza alla verità», la quale si svela nella fede, e a ricondurlo entro i binari di un «atteggiamento che fa parte della decisione di fondo dello spirito cristiano».⁸⁰ Se a questo riguardo è certamente vero che anche per Jonas il metodo scientifico moderno sollevi serie perplessità (come quelle relative alla conoscibilità del vivente) e sia inadatto ad affrontare le que-

⁷⁹ Sull'articolata ambivalenza della modernità e sulla legittimità di quest'ultima, cfr. *ibidem*, pp. 15-35 e 52-74 [or. ing. pp. 7-26, 38-58; ted. pp. 25-49, 75-101].

⁸⁰ J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit. Similmente, nell'allocuzione che si sarebbe dovuta tenere il 17 gennaio 2008 all'Università La Sapienza di Roma si afferma: «il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una “comprehensive religious doctrine” nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi [...]. Il pericolo del mondo occidentale – per parlare solo di questo – è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo [...] se essa [la ragione] vuole solo autocostruirsi in base al cerchio delle proprie argomentazioni e a ciò che al momento la convince e – preoccupata della sua laicità – si distacca dalle radici delle quali vive, allora non diventa più ragionevole e più pura, ma si scompone e si frantuma» (J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'incontro con l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”*, cit.). Se dunque in Ratzinger c'è senz'altro cooperazione e unità d'intenti tra ragione e fede (e a riprova di ciò se ne vedano, per esempio, gli interventi nell'ambito della discussione con il proprio *Schülerkreis* sul tema «Creazione ed evoluzione»; cfr. *Creazione ed evoluzione*, cit., pp. 153-156 e pp. 165-166 [or. ted. pp. 149-152, pp. 160-161]), è però altresì vero che egli diffida del volto assunto dalla ragione nell'epoca moderna. La ragione moderna sarebbe infatti responsabile di un profondo travisamento della realtà: essa avrebbe infatti optato per una forma di sordità nei confronti del divino, avrebbe spinto «la religione nell'ambito delle sottoculture» e avrebbe negato validità a ogni interrogativo che la trascende (cfr. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.); in una parola, avrebbe oltrepassato i confini di un proprio impiego legittimo, attribuendosi prerogative che eccedono le proprie competenze e possibilità conoscitive (è, come si è visto, il caso delle questioni di *sensu*). Per un bell'approfondimento di questo tema ratzingeriano, cfr. *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, cit. Per alcune puntuali osservazioni critiche sull'atteggiamento tenuto da Ratzinger-Benedetto XVI dinanzi alla modernità, cfr. O. Franceschelli, op. cit., pp. 138-144.

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

stioni di senso, egli non si sente però in dovere di trovare un accordo a ogni costo con la ragione e il metodo scientifico moderni. La differenza di vedute può persistere e, anzi, di fatto così accade. Tuttavia, al tempo stesso, proprio il fatto di non dover per forza ricomporre le differenze in una qualche superiore unità o visione d'insieme consente a Jonas di cogliere – più di quanto sembri fare la prospettiva del «grande Logos» di cui parla Ratzinger⁸¹ – alcune ragioni e istanze di legittimità della modernità altrimenti non ravvisabili. In altre parole, Jonas non incorre nell'ambivalenza ratzingeriana di voler interloquire filosoficamente con la modernità, ma tenendosene discosto in nome di un'istanza veritativa fondata teologicamente.⁸² Pure accomunate da una critica a determinati aspetti della modernità, le riflessioni di Jonas e quelle di Ratzinger differiscono dunque notevolmente: la prima cerca di comprendere – per così dire – la modernità *dall'interno* e predispose una proposta filosofica che cerca di oltrepassarne i limiti, mentre l'altra muove *dall'esterno* e le rimane sostanzialmente estranea, salvo però avere la pretesa di ricondurla a una verità superiore.

Questa differenza di impostazione e di approccio è – ci pare – alla base di altre e più circostanziate differenze, tra cui le seguenti: il significato e la modalità con cui viene sottolineata la specificità dell'umano; l'atteggiamento tenuto dinanzi alla teoria dell'evoluzione e alla sua validità; la questione di che cosa si debba intendere con l'espressione «teleologia naturale». Tutte e tre le questioni lasciano trasparire un'iniziale vicinanza di intenti di Ratzinger e Jonas: entrambi infatti sostengono la necessità di giustificare la specificità umana con un salto ontologico irriducibile al solo di-

⁸¹ Cfr. J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.; Id., *Verità del Cristianesimo?*, cit. Sul *logos* cui fa cenno Ratzinger e sugli esiti affrettatamente «concordistici» del suo pensiero, cfr. S. Carletto, op. cit., pp. 201-202, 206. Alla base della critica di concordismo ci sarebbe tra l'altro l'adesione ratzingeriana – espressa appunto nel discorso di Regensburg – alla discutibile (ad avviso di Carletto) inevitabilità e necessità dell'incontro tra Atene e Gerusalemme. Del resto, l'ambiguità della questione del *logos* è posta anche da P. Casini, che evidenzia come di *logos* parlino anche alcuni sostenitori dell'ID, e ciò al fine di dissimulare le vere intenzioni del proprio discorso (cfr. P. Casini, op. cit., pp. 174-175). Infine, Carletto evidenzia un ulteriore elemento di perplessità, allorché Ratzinger recupera, accanto alla nozione di *logos*, anche quella di amore (cfr. per esempio J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, cit.; Id., *Verità del Cristianesimo?*, cit.; Id., *Discorso all'Assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, cit., p. 140). Si tratterebbe però di un recupero affrettato, perché manchevole in realtà del fulcro cristologico (cfr. S. Carletto, op. cit., p. 202). Di diverso parere, a questo riguardo, è G. Sgubbi, *L'amore che si dà a pensare. Il rapporto ragione-fede in Benedetto XVI alla luce della "Lezione di Regensburg"*, in *Metafisica, persona, Cristianesimo. Scritti in onore di Vittorio Possenti*, a cura di G. Goisis-M. Ivaldo-G. Mura, Armando, Roma 2010, pp. 507-536.

⁸² Cfr. G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., pp. 37-38. Ad avviso di Wolters, le ragioni di tale presa di posizione starebbero nella latente conflittualità nei confronti della modernità (e specificamente del darwinismo) da parte di Ratzinger, oltretutto della Chiesa cattolica contemporanea (cfr. *ibidem*, pp. 30-31). Per un'interessante ricostruzione storica del rapporto tra Chiesa cattolica ed evolucionismo darwiniano, cfr. R.A. Martínez, *The Reception of Evolutionary Theories in the Church*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 589-612.

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

scorso scientifico;⁸³ ad avviso di entrambi, la teoria scientifica dell'evoluzione non è – come si è visto – in grado di dire tutto ciò che è rilevante dell'umano; infine, per entrambi una conoscenza più ampia e approfondita della natura consente di recuperare la nozione – andata smarrita in epoca moderna – di «teleologia».⁸⁴

Eppure, da tale vicinanza iniziale si dipartono direzioni di ricerca diverse, talvolta addirittura opposte quanto ai risultati conseguiti. Per la prima questione: il fatto che la comprensione del salto ontologico umano ecceda il discorso scientifico fa concludere a Ratzinger che esso non sia comprensibile in termini meramente scientifici,⁸⁵ mentre in Jonas vi è il costante tentativo di rendere ragione, mediante l'impiego dei metodi e degli strumenti forniti dalla scienza, del salto ontologico e al tempo stesso della sua ulteriorità e trascendenza.⁸⁶ Per la seconda questione: dinanzi

⁸³ Qui però Ratzinger – a differenza di Jonas – evidenzia una certa ambivalenza: come si è visto, in alcuni scritti egli sembra infatti confinare tale discontinuità ontologica alla sola anima, mentre altrove sembra proporre un discorso più articolato, che ambisce a oltrepassare la prospettiva dualistica in cui quella dottrina pare ancora iscriversi (cfr. per esempio Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, cit.; J. Ratzinger-Benedetto XVI, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 133 [or. ted. p. 243]). Per quel che riguarda Jonas, all'affermazione per cui l'essere umano si distinguerebbe dalle altre forme viventi grazie a uno "iato metafisico" (H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 223 [or. ing. p. 175; ted. p. 291]) si accompagna il netto rifiuto dell'immortalità del destino individuale; rifiuto che non pregiudicherebbe però in alcun modo il rapporto con la trascendenza (cfr. *ibidem*, pp. 301-302 [or. ing. pp. 278-279; ted. pp. 394-395]).

⁸⁴ Per J. Ratzinger: cfr. il già citato *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 134 [or. ted. p. 244]. Per H. Jonas: cfr. in particolare *Organismo e libertà*, cit., pp. 46-51 [or. ing. pp. 33-37; ted. pp. 65-71]; Id., *Il principio responsabilità*, cit., pp. 65-99 [or. ted. pp. 105-150]. Sul medesimo tema, cfr. tra l'altro R. Spaemann, *Discendenza e disegno intelligente*, cit.; Id., *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012; V. Hölsle, *Why Teleological Principles are Inevitable for Reason. Natural Theology after Darwin*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 433-460.

⁸⁵ A tal riguardo Ratzinger afferma: «il diventar uomo è il sorgere dello spirito, e tale evento non può venir dissotterrato con la vangà» (J. Ratzinger, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista*, cit., p. 135 [or. ted. pp. 244-245]).

⁸⁶ Si veda per esempio la modalità con cui Jonas cerca di rendere ragione della specificità umana nei seguenti saggi: H. Jonas, *Homo pictor und die "differentia" des Menschen*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 15 (1961), pp. 161-176, poi con il titolo *Image-Making and the Freedom of Man*, in Id., *The Phenomenon of Life*, cit., pp. 157-175, trad. it. "Homo pictor": della libertà del raffigurare, in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 204-223; Id., *Werkzeug, Bild und Grab: Vom Transanimalischen im Menschen*, in «Scheidewege» 15 (1985-6), pp. 47-58, poi in Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main 1992, pp. 34-49. Relativamente però al desiderio jonasiano di proporsi come interlocutore filosofico della scienza, ebbene, a questo riguardo non si può proprio dire che egli sia mai davvero riuscito a farsi ascoltare, neppure nel dibattito attuale, se non da singoli ricercatori e scienziati (cfr. per esempio A. Weber-F. Varela, *Life after Kant. Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 1, 2 (2002), pp. 97-125; E.A. Di Paolo, *The Phenomenon of Life, by Hans Jonas*, in «Journal of the British Society for Phenomenology» 36, 3 (2005), pp. 340-342; W.B. Hurlbut, *Evolution and the Emergence of the Human Person*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 701-718; P. Becchi, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli 2008, pp. 83-106; F. Michelini, *Il vivente*

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

alla teoria dell'evoluzione Ratzinger mostra – come si è visto – un atteggiamento ambivalente,⁸⁷ dovuto molto probabilmente a una certa precomprensione nei confronti della modernità; egli tenta di fronteggiare l'ambivalenza impiegando l'argomento d'autorità, a costo però di ingaggiare nei confronti del plesso moderno di scienza-ragione-evoluzione un conflitto a elevato rischio di polarizzazione ideologica, oltretutto poco produttivo dal punto di vista teorico.⁸⁸ Per quel che concerne invece Jonas, egli appare più consapevole del fatto che le proprie critiche colpiscono unicamente gli «aspetti filosofici del darwinismo» e non possono pretendere di collocarsi su un piano diverso da questo, tanto meno su uno che intenda godere di una qualche superiorità autoritativa.⁸⁹ Infine, riguardo alla terza questione: per Ratzinger il recupero dell'evidenza della teleologia naturale sembra una necessità dettata dal fatto di dover reperire un adeguato fondamento alla razionalità e all'ordine del mondo, un fondamento che lungi dall'essere «ultimo» ha il compito di consentire l'accesso conoscitivo alla Trascendenza, vale a dire a ciò che ne costituisce la ragion d'essere, il progetto e la realizzazione più autentica; possono in definitiva forse spiegarsi in questo modo alcune affermazioni di un Ratzinger non sufficientemente distaccato e impassibile dinanzi alle sirene dell'ID.⁹⁰ A

e la mancanza. Scritti sulla teleologia, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 39; H. Landecker, *The Metabolism of Philosophy, in Three Parts*, in *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*, a cura di B. Malkmus-I. Cooper, Peter Lang, Bern 2013, pp. 193-224), oppure relativamente a questioni bioetiche, che eccedono il tema del presente articolo (questioni per il cui approfondimento si rinvia a P. Becchi, *La vulnerabilità della vita*, cit., pp. 143-264; Id., *Morte cerebrale e trapianto d'organi*, Morcelliana, Brescia 2008; L. Risio, *Il principio responsabilità in questioni di bioetica. Il contributo di Hans Jonas al dibattito attuale*, Aracne, Roma 2009, pp. 105 ss.; F. Turollo, *Bioetica ed etica della responsabilità*, Cittadella, Assisi 2009). Ciò può forse attribuirsi in parte al contesto filosofico e scientifico contemporaneo, così propenso ad accantonare pregiudizialmente posizioni considerate inattuali per via del loro sapore «metafisico», e in parte al fatto che la scienza odierna non è più riconducibile *tout court* allo schema tipologico deterministico e riduzionistico tratteggiato da Jonas (cfr. J.-M. Maldamé, op. cit., pp. 422-423; F.J. Ayala, op. cit., pp. 42 ss.; R.E. Ulanowicz, *Process and Ontological Priorities in Evolution*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 321-336; M. Buiatti, *From Method to Ideology: The Resistible Ascent of Reductionism in Biology*, in *Biological Evolution: Facts and Theories*, cit., pp. 667-690).

⁸⁷ Per un verso, Ratzinger sembra confermare quanto sostenuto dal predecessore, Giovanni Paolo II, nel messaggio risalente al 1996, in cui affermava che «le nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi» (Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, cit.). Altrove, però, Papa Ratzinger sembra ammettere, sì, l'evidenza dell'evoluzione delle forme viventi, ma non la validità della teoria dell'evoluzione, che non avrebbe ancora ottenuto la verifica e conferma sufficienti (cfr. *Creazione ed evoluzione*, cit., p. 153 e p. 155 [or. ted. pp. 149-151]).

⁸⁸ Il rinvio è ancora a G. Wolters, *Ambivalenz und Konflikt*, cit., pp. 37-38; Id., *Vatikanischer Niedergang*, cit.

⁸⁹ Cfr. l'omonimo capitolo di H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 52-74 [or. ing. pp. 38-58; ted. pp. 75-101].

⁹⁰ Prova ne è, per esempio, che il contestato articolo del cardinale Christoph Schönborn *Finding Design in Nature* viene da Ratzinger salutato addirittura come «provvidenziale» (cfr. *Creazione ed evoluzione*, cit., p. 153 [or. ted. p. 149]). In buona sostanza, Ratzinger scontrerebbe il li-

PAOLO BECCHI E ROBERTO FRANZINI TIBALDEO

tutelare invece Jonas da siffatto rischio è la paradossale auto-negazione del suo Dio impotente, il quale riesce in tal modo a non rinunciare alla propria progettualità (che arretra al livello del desiderio) e a non interferire con l'ordine e la teleologia naturale, che nacquero per caso e rimangono a tutti gli effetti contingenti. Con ciò, la riflessione jonasiana – che non a caso impiega il registro della narrazione mitica – sembra avere molto da offrire a una meditazione sul tema della creazione divina che, per un verso, non pretende di manifestarsi scientificamente e, per altro verso, vuol farsi garante del carattere autonomo, aleatorio e casuale di ciò che è creato e della sua contingenza.⁹¹ Qui si intravede la grandezza di Jonas, che riesce a uscire dalle secche in cui si sono arenate la metafisica e la teologia contemporanee riabilitando il mito.

Le differenze – anche significative – evidenziate tra le riflessioni di Jonas e quelle di Ratzinger non devono però oscurare gli altri aspetti riscontrati, vale a dire una certa affinità di intenti, la collocazione intermedia rispetto a un dibattito tendenzialmente polarizzato tra le posizioni radicali di creazionisti ed evolucionisti, e la consonanza di un comune sentire teologico. Che ci risulti, i due non ebbero modo di conoscersi personalmente. Se però, con un pizzico di ucronia, volessimo favoleggiare circa un loro possibile colloquio, potremmo con una certa sicurezza prevedere che, non solo in tema di «riflessione sulle origini», il filosofo di origini ebraiche e il pastore cattolico non avrebbero esitato a riconoscersi vicendevolmente nell'identico sforzo di fare riferimento a Dio per spiegare le nostre origini anche in un mondo che sembra volerne fare a meno.

Abstract

The evolution-creation struggle concerns the origins of the universe, of the phenomenon of life, and of human existence. In the last decades the debate has attracted the attention of the mass media especially thanks to the radical positions of those creationists and those evolutionists, whose main aim

mite di un concordismo un po' troppo sbrigativo ed estrinseco tra fede e scienza, cosa che purtroppo impedisce ad alcune sue più innovative e promettenti riflessioni (tra cui – come si è visto – quelle circa il peculiare rapporto tra spirito e corpo) di emergere e con ciò pregiudica la possibilità di condurre fino in fondo il confronto con l'evoluzionismo.

⁹¹ Queste posizioni jonasiane favorevoli alla compatibilità della creazione divina con l'evoluzione e con il suo carattere casuale e aleatorio risultano in sintonia con la riflessione di autori e scienziati odierni, come J.-M. Maldamé (cfr. op. cit., pp. 426-427) e U. Lüke (*The Human Being – God's Plan or Just Sheer Chance?*, in *Scientific Insight into the Evolution of the Universe and of Life*, cit., pp. 438-445, qui pp. 440 ss.).

NÉ DARWINISMO NÉ INTELLIGENT DESIGN

seems to be the will to keep the debate as ideologically polarized as possible. Of course, in comparison with these extremes, any composed, intermediate and well-balanced position concerning the same issues cannot exert the same appeal to the mass media. However, such positions are more capable than the extremes of highlighting the complexity of the issues at stake, and their relevance for the public debate. Thus, the aim of this article is to analyse two of these intermediate positions, namely the one of the philosopher of Jewish origins, Hans Jonas, and the one of the theologian Joseph Ratzinger. The thesis we endeavour to demonstrate is that the comparison between their reflexions on creation and evolution casts new light on their thinking. Finally, the enquiry will also highlight the considerable differences between the two perspectives, especially those concerning the relationship with modernity, the attitude towards science and evolution, and their ethical implications.