

Conor Cunningham, *Darwin's pious idea. Why the ultra-darwinists and creationists both get it wrong*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2010. Pp. 543.

In questo volume Cunningham (lecturer in Theology and Religious Studies presso l'Università di Nottingham, dove è anche vice-direttore del *Centre of Theology and Philosophy*) affronta in modo sistematico il dibattito sull'evoluzionismo, che in ambito anglosassone costituisce da anni uno dei più accesi temi di discussione da parte di scienziati, filosofi e teologi. Lo studio di Cunningham – caratterizzato da una grande erudizione scientifica e da una profonda analisi critica – è di grande valore anche per il pubblico italiano: nel nostro Paese, infatti, il dibattito su evoluzionismo e creazionismo sta progressivamente attirando l'attenzione di molti studiosi.

Il volume è composto da sette capitoli. Nel primo capitolo (pp. 1-24), «Introducing darwinism – the received view: disenchantment», Cunningham mette in luce alcuni aspetti fondamentali della teoria darwinista e, in particolare, il modo in cui questa ha rivoluzionato il nostro modo di pensare. Dalla fissità delle specie si è passati alla teoria della loro trasmutazione: secondo quest'ultima visione da un “brodo primordiale” gli esseri viventi si sono poco a poco differenziati tra loro, dando origine alla varietà della natura. Nell'elaborare la sua teoria Darwin è stato influenzato non solo dall'osservazione diretta della varietà delle specie esistenti durante i cinque anni di navigazione sul Beagle, ma anche da alcuni teorici della trasmutazione vissuti nell'Ottocento, come Robert Chambers e Alfred Russel Wallace. Darwin (come egli stesso dichiara nella sua autobiografia) a partire dal 1838 (anno nel quale legge *An essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society*) inizia a guardare la natura attraverso “lenti malthusiane”: in essa è in atto una continua lotta per la sopravvivenza (certamente di hobbesiana memoria), nella quale le variazioni favorevoli presenti negli animali e nelle piante tendono a essere preservate, mentre quelle sfavorevoli a essere eliminate. La conseguenza di ciò consiste nella formazione di nuove specie. Le specie più adatte, a loro volta, tenderanno a generare una progenie con caratteristiche simili: tale principio di conservazione coincide con la cosiddetta “selezione naturale”. La selezione naturale non ha come scopo solo quello della conservazione, ma anche quello della diversificazione, che assicura un miglior successo nella “battaglia per la sopravvivenza”. Un altro autore che, secondo Cunningham, avrebbe influito notevolmente nella formazione del darwinismo è Adam Smith. Quest'ultimo trasmette a Darwin una prospettiva ontologica nella quale gli unici enti dotati di realtà sono gli individui. In tal senso, per Darwin, le specie non hanno un'essenza,

ma sono costituite da una serie di individui tra loro ibridi che condividono una distanza simile da un comune antenato. Da David Hume, infine, Darwin avrebbe ereditato un'epistemologia nominalista. I tre elementi cruciali della nozione di evoluzione sono dunque la variazione, la riproduzione e l'ereditabilità: sotto l'azione della selezione naturale questi elementi permettono l'evoluzione non degli individui, ma delle specie (Darwin, contrariamente a Lamarck, sostiene la teoria della filogenesi). La variazione, a sua volta, non determina l'adattamento all'ambiente, che avviene solo se i portatori di determinate variazioni sono in grado di riprodursi, trasmettendo quindi i propri caratteri alla progenie. A giudizio di Cunningham la visione della realtà dipinta da Darwin ha generato certamente un "disincantamento" nel modo di considerare l'uomo e la sua centralità nel cosmo. La stessa, tuttavia, non costituisce in alcun modo un pericolo per una visione ortodossa del cristianesimo. Nel secondo capitolo (pp. 25-78), «The units of Resurrection», l'Autore considera le cosiddette "unità" sulle quali agisce la selezione naturale. Queste unità si identificano con gli organismi, con i geni o con le specie? A giudizio di Darwin la selezione naturale opera sugli individui, tuttavia ciò che Darwin caratterizza con il termine "individuo" non è sempre chiaro e univoco: per esempio una comunità di individui viene da lui spesso qualificata come un "individuo". Ciò che è chiaro, tuttavia, è che la selezione naturale non può produrre un mutamento all'interno di una specie con lo scopo di avvantaggiare un'altra specie, in quanto questo costituirebbe un pericolo per l'individuo appartenente alla prima specie. A giudizio di Richard Dawkins, uno dei più noti rappresentanti dell'ultradarwinismo, tale "unità di selezione" si identificherebbe invece con il gene, ossia con una porzione di materiale cromosomico che ha in sé il potenziale per durare abbastanza generazioni da servire come unità della selezione naturale. Gli organismi, secondo Dawkins, non sarebbero altro che i veicoli di tale gene: geneticamente parlando gli individui sarebbero solo "nuvole nel cielo o tempeste di sabbia nel deserto". Questa teoria è nota anche come "genic selectionism", in quanto la selezione naturale opererebbe pro o contro singoli geni. Una tale posizione – argomenta Cunningham – è totalmente ignara dei risultati della recente ricerca biologica e non fa altro che riproporre una nuova versione del dualismo cartesiano. La biologia molecolare, in particolare, ha superato la visione atomistica del gene come "portatore di informazioni", che un tempo veniva considerato discreto, discontinuo e quindi isolabile dal contesto contenente altro materiale genetico. Tale teoria del gene si basava su una relazione isomorfa tra genotipo (l'insieme dei geni che costituiscono un organismo e che presiedono all'espressione dei caratteri somatici) e fenotipo (l'insieme delle caratteristiche morfologiche e funzionali di un organismo, quali risultano dall'espressione del suo genotipo e dalle influenze ambientali), si credeva cioè che il gene avesse una relazione di tipo causale rispetto a un determinato effetto. Una tale visione è oggi superata, in quanto 1) più geni possono causare più effetti; 2) più geni diversi possono causare lo stesso effetto; 3) un gene può produrre molti effetti. Parlare quindi di "un gene per la caratteristica X" è sempre scorretto. Il gene, infatti, è una nozione fluida in quanto è sempre dipendente dalle sue relazioni: anziché focalizzarsi sul singolo gene oggi si privilegiano concetti come "materiale genetico e molecolare", "proprietà e relazioni biologiche". La visione proposta dagli ultra-

darwinisti risulta caratterizzata da un “animismo dei geni”: essa non è per nulla scientifica, ma è piuttosto il risultato di una prospettiva ideologica che presenta un neo-dualismo cartesiano tra replicatore-veicolo, genotipo (paragonabile alla cartesiana *res extensa*) e fenotipo (*res cogitans*). A giudizio di Cunningham una tale interpretazione del darwinismo è distorta: se l’evoluzione dipendesse esclusivamente dal DNA, i meccanismi del DNA non si sarebbero mai evoluti, in quanto il DNA è presente da sempre. La resistenza nutrita da Dawkins nei confronti di una selezione su più livelli (e non esclusivamente sull’unità del gene) coincide con una vera e propria resistenza nei confronti della teoria dell’evoluzione, così come viene proposta da Darwin. L’ultra-darwinismo viene quindi a coincidere con un essenzialismo pre-darwinista che tende a interpretare il mondo in termini dualistici. A questo si aggiunge la venerazione nutrita da Dawkins per l’egoismo (e teorizzata nel suo best seller *The selfish gene*), venerazione dal carattere decisamente anti-evoluzionista: entità intrinsecamente “egoiste” – argomenta Cunningham – non potrebbero replicarsi in alcun modo, la loro persistenza, al contrario, è dovuta a uno scambio continuo e a una fondamentale relazione di reciprocità con altre entità. La stessa “ripetizione del sé” costituisce già un prodotto della differenza, nonché il frutto di una cooperazione in atto tra più individui. La teoria dell’evoluzione avanzata da Darwin non si propone di definire le modalità contingenti attraverso le quali questa avviene, ma è piuttosto interessata alla conservazione transgenerazionale delle risorse necessarie allo sviluppo biologico. Alla luce di questi guadagni Cunningham afferma che l’interrogativo circa le “unità di selezione” è in realtà un interrogativo mal posto e riflette una prospettiva pre-darwinista, in quanto la teoria dell’evoluzione implica che tali risposte rimangano sempre provvisorie. Il terzo capitolo (pp. 79-130), «Unnatural selection», si propone di indagare un interrogativo ugualmente tendenzioso: fino a che punto la selezione naturale gioca un ruolo determinante nell’evoluzione? All’interno del capitolo Cunningham affronta la questione dell’adattamento e, in particolare, la posizione sostenuta da alcuni darwinisti secondo i quali ogni particolare aspetto del fenotipo di un organismo sarebbe riconducibile a un risultato della selezione naturale. Secondo questa prospettiva la selezione naturale sarebbe la sola (o la principale) causa di tali tratti. Anche se Darwin nella prima edizione di *On the Origin of Species* (1859) si è rifatto con decisione alla teoria dell’adattamento, al tempo stesso egli era ben consapevole della presenza, negli esseri viventi, di imperfezioni, di organi inutili, ecc. In tal senso Darwin non ha mai pensato che la selezione naturale fosse in grado di produrre una perfezione assoluta. In *The descent of man* (1871) Darwin riconosce addirittura di aver attribuito troppo potere alla selezione naturale, sostenendo invece che si debbano considerare anche altre forze in atto nell’evoluzione. Per questi motivi, secondo Cunningham, Darwin potrebbe essere definito un “pluralista” per quanto concerne la definizione delle cause dei fenomeni biologici: la selezione naturale genera la complessità che ci circonda e lo fa operando sulle differenze, ovvero sulla variazione, tuttavia a giudizio di Darwin tali variazioni non sono generate dalla stessa selezione, ma risultano accidentali. In tal modo Darwin è in grado di riconoscere alla selezione naturale il valore che le spetta, senza tuttavia fomentare per essa un sentimento idolatrico, che finisce con il privarla del suo stesso valore

scientifico. La tendenza a utilizzare il concetto di selezione naturale come criterio universale equivale, dal punto di vista logico, alla pretesa, avanzata da parte dei creazionisti, di ridurre Dio a un divino artefice della natura, misconoscendo l'indipendenza delle cause naturali. Proseguendo la critica nei confronti di una visione ipertrofica della selezione naturale, Cunningham propone l'analisi di Stephen Gould e di Richard Lewontin. Innanzitutto, i singoli tratti dell'individuo non possono essere letti in modo discontinuo, ossia prescindendo dalla totalità dell'organismo. In secondo luogo, se tutti i tratti derivassero dall'adattamento, non sarebbe possibile ricostruirne una visione storica: occorre riconoscere che molti tratti caratterizzati dall'adattabilità nei confronti di un determinato ambiente non derivano da un processo di adattamento. Da ultimo, una fede cieca nella selezione naturale non costituisce un atteggiamento scientifico, ma rischia di trasformarsi in un assunto ideologico. Il concetto di adattamento – argomenta Cunningham – oltre a essere problematico qualora venga identificato con il fattore determinante dell'evoluzione, non è nemmeno univoco: esiste infatti un adattamento empirico, uno esplicativo e, infine, uno metodologico. L'adattamento esplicativo – che si fonda su alcuni fenomeni biologici e offre un'analisi della loro eziologia alla luce della selezione naturale – è certamente la versione più diffusa del concetto di adattamento. Tale prospettiva, tuttavia, caratterizzata dalla scelta arbitraria di alcuni tratti rispetto ad altri, dimentica che il mondo è molto più complesso rispetto ai modelli creati dall'uomo per comprenderlo. Secondo Cunningham l'evoluzione risulta maggiormente paragonabile a un bricolage che a un disegno perfetto e la selezione naturale a un editore che sceglie quali contributi pubblicare piuttosto che a un autore che scrive tali contributi. La selezione naturale, infatti, non è in grado di generare da sola alcuna novità, essa può solo selezionare delle variazioni già date. Il progetto "adattazionista" sostenuto dagli ultra-darwinisti è in realtà anti-darwinista in quanto anti-evoluzionista: gli ultra-darwinisti tendono quindi a scindere tra loro selezione ed evoluzione, e assolutizzando la prima finiscono col negare la seconda, in quanto l'evoluzione è un fenomeno le cui leggi sono in continuo cambiamento. I suoi sostenitori, a giudizio di Cunningham, commettono gli stessi errori caratterizzanti il naturalismo teologico di William Paley (1743-1805), che utilizza la complessità della natura per giustificare l'argomento del disegno: quest'ultimo intende "spiegare" l'esistenza di Dio a partire dalle opere da Lui create. La selezione naturale, inoltre, non è un processo che esiste da sempre, ma ha un'origine e – in tal modo – costituisce essa stessa il risultato di un'evoluzione. Di conseguenza essa non è riducibile a un meccanismo fisicalista, statico e anti-storico, in quanto a sua volta è un "prodotto" capace di "produrre" altri fenomeni. La selezione naturale – conclude l'Autore – sfida dunque il riduzionismo fisicalista: proprio in questo consiste la "pia idea di Darwin" che, anziché rappresentare un'idea "pericolosa" per il cristianesimo (come afferma Daniel Dennett), rende a quest'ultimo un grande servizio. Nel quarto capitolo (pp. 131-178), intitolato «Evolution: making progress?», Cunningham affronta l'idea di progresso in relazione alla teoria evoluzionista e le implicazioni filosofiche e teologiche che emergono da tale idea. Darwin – sottolinea l'Autore – pur riconoscendo la presenza di un progresso, non attribuisce a esso alcuna tendenza necessaria. Per Darwin il progresso non risulta influenzato da alcun *telos* innato, da

alcuna legge universale che si spinge verso una sola direzione: la “necessità” – anziché essere intrinseca al divenire – proviene piuttosto dall’esterno, e consiste precisamente nella pressione esercitata dall’ambiente sugli esseri viventi. Questo emerge anche dal fatto che talvolta in natura si assiste anche a un regresso, in quanto alcuni organismi nel tempo diventano più semplici e meno complessi di quanto lo fossero prima. La storia dell’evoluzione risulta quindi caratterizzata da espressioni di progresso ben localizzate, ma non è in grado di generare una visione globale di progresso. Cunningham prende le distanze dalla posizione di alcuni ultra-darwinisti che negano del tutto l’esistenza di una qualche forma progresso: a loro giudizio l’intelligenza umana non sarebbe caratterizzata da alcuna reale differenza qualitativa rispetto al resto del mondo naturale, in quanto gli uomini non sarebbero altro che “materia agitata”, e “congiunture di atomi”. Cunningham rifiuta anche il cosiddetto “vangelo della contingenza” sostenuto da Gould: per quest’ultimo il progresso sarebbe un’idea antropocentrica, generata dall’arroganza dell’uomo. Gould paragona la storia dell’evoluzione alla pellicola di un film: se immaginassimo di riavvolgere la pellicola e la facessimo ripartire vedremmo un film diverso da quello che descrive la generazione del mondo attuale. Cunningham condivide la critica sollevata da Conway Morris, il quale sostiene che nel corso dell’evoluzione è invece possibile osservare una convergenza di risposte ricorrenti nei confronti dello stesso problema. Esistono infatti delle “costrizioni” riconducibili a due categorie, una di natura intrinseca (la conformazione fisica e chimica dell’individuo) e una di natura estrinseca (le leggi della fisica, della geometria, o quelle che sono all’opera in un determinato ambiente). A giudizio di Morris, quindi, la convergenza di una serie di possibilità “logiche” rispetto a una determinata disposizione naturale avviene in quanto nella selezione naturale esistono “isole di stabilità”. In tal senso l’evoluzione non costituisce solo una forma di progresso e di storia, ma implica anche la presenza di una struttura, di leggi, di una forma, ossia di quella che Cunningham chiama una “biologia dell’essere”. Alla luce di queste osservazioni sembra che nel mondo operi una certa intenzionalità che conferisce una “direzione” a tutto ciò che esiste, come riconosce lo stesso Dawkins. Secondo quest’ultimo, tuttavia, tale prospettiva sarebbe illusoria, in quanto l’uomo è in grado di conoscere i meccanismi capace di generarla. A giudizio di Cunningham questa affermazione non fa che risollevarlo lo stesso interrogativo: una volta che ci viene fornita una spiegazione analitica della tecnica, dei colori e della tela usati da Cézanne, il sapere acquisito ci priva forse della meraviglia che proviamo quando osserviamo uno dei suoi quadri? Il limite che caratterizza sia gli ultra-darwinisti sia i creazionisti, osserva Cunningham, consiste nella loro convinzione secondo la quale se esiste una divinità questa si deve identificare con un dio-disegnatore: la differenza tra le due posizioni sta nel fatto che per i primi tale Dio non esiste, mentre per i secondi si tratta di un cieco orologiaio. Quest’ultimo, tuttavia, non ha nulla a che fare con il Dio dei cristiani: esso, piuttosto, è il risultato di una proiezione antropomorfa. La dottrina cristiana della creazione, al contrario, concerne l’esistenza della realtà, ma non intende spiegare il modo in cui avvengono i processi naturali. Per il cristianesimo non esiste quindi alcuna contraddizione tra creazione ed evoluzione. Come sostiene Joseph Ratzinger, la storia del mondo corrisponde alla storia di un lungo processo evolutivo,

che al suo livello più profondo deriva dal Logos: la possibilità della vita, infatti, non può essere spiegata attraverso il caso, ma risulta intrinseca alla materia stessa. In tal senso, la materia è in se stessa razionale e la preistoria dello spirito costituisce un momento della sua storia. Per concludere l'analisi sviluppata in questo capitolo, Cunningham sostiene l'esistenza del progresso nel corso dell'evoluzione, tuttavia non manca di sottolineare come questo progresso non sia privo di ambiguità, in quanto esso implica anche un maggior grado di sofferenza, di dipendenza (più un essere è vivo, più ha bisogno di altri esseri meno complessi per vivere) e di potenziale distruttivo. In tal senso emerge ancora con maggiore evidenza il fatto che ciò che rende speciale l'uomo consiste nel "che cosa l'uomo è" (nell'esempio della pittura il quadro di Cézanne) e non nel "come l'uomo è" (la tela, i pigmenti e i pennelli usati da Cézanne per dipingere il quadro). Nel quinto capitolo del volume (pp. 179-264), «Matter over mind: "we have never been modern"», Cunningham sviluppa una critica relativa all'applicazione della teoria darwinista dell'evoluzione oltre il confine della biologia. I tre principali tentativi di applicare il darwinismo alla sfera umana sono il darwinismo sociale, la sociobiologia e la psicologia evoluzionistica. Darwin stesso, in *The descent of man*, tende a presentare una visione dell'uomo interamente naturalista, che non necessita di invocare alcun elemento ad esso superiore. In particolare, dopo aver identificato strutture anatomiche omologhe, che mettono in luce l'evidenza della discendenza da un comune antenato, Darwin riconosce tra gli individui la presenza di tratti mentali omologhi: tra gli animali e l'uomo esisterebbe quindi non solo una continuità di tratti fisici, ma anche di tratti mentali. Il teorico del darwinismo sociale è però Francis Galton (cugino di Darwin), che ha coniato il termine "eugenetica" e, preoccupato per la corruzione della propria razza da parte di razze più deboli, nel 1907 ha fondato la «Eugenics Education Society of London». Secondo Cunningham il darwinismo sociale terminerebbe con la fine della seconda guerra mondiale, pur preparando il terreno alla moderna sintesi tra selezione naturale e genetica. Tale sintesi si fonda su una visione dell'altruismo (termine coniato da Auguste Comte) come mero strumento di sopravvivenza, che nasconderebbe la natura egoista dell'uomo. Una tale prospettiva, a sua volta, permette di applicare il darwinismo all'analisi del comportamento umano: in questo ambito George Williams si rifà al concetto di altruismo reciproco giacché la selezione naturale favorirebbe il mantenimento di quei caratteri che promuovono l'ottimizzazione delle relazioni personali. Per quanto riguarda invece la sociobiologia essa compare nel 1975 con la pubblicazione del volume di E. O. Wilson, *Sociobiology: the new synthesis*. Qui Wilson sostiene che l'etica non dovrebbe più essere trattata dai filosofi, ma dai biologi: il comportamento umano e le strutture sociali devono quindi essere studiate come qualsiasi altro fenomeno biologico. La psicologia evoluzionistica, infine, al contrario della sociobiologia, stabilisce una distinzione tra i concetti di adattamento e di "adattività": non è detto che tutti i tratti che a noi sembrano utili costituiscano il risultato di un adattamento. Per stabilire questa distinzione occorre interrogarsi sul tipo di ambiente nel quale si sono sviluppati specifici tratti: ogni tratto costituisce infatti la risposta a un particolare problema caratterizzante l'ambiente primitivo. In tal senso occorre distinguere le cause prossime da quelle remote, che sarebbero le cause determinanti e che si identificano

con l'imperativo darwinista di sopravvivere e di generare: è proprio da questa prospettiva che le nostre azioni devono essere analizzate e giudicate. La psicologia evoluzionistica, inoltre, concepisce la mente come modulare: ciascun modulo (presente in noi fin dalla nascita) costituisce un meccanismo selezionato dalla natura. Secondo la psicologia evoluzionistica – osserva Cunningham – il comportamento dell'uomo (qualsiasi esso sia) va letto come un fenomeno biologico, come risposta a un particolare problema posto dall'ambiente: le differenze culturali, quindi, non sarebbero altro che “strategie di sopravvivenza evolutiva”. Tale prospettiva costituisce un pericolo per l'etica, per il pensiero, per il libero arbitrio e, infine, per la stessa scienza. La psicologia evoluzionistica, infatti, è interessata solo a garantire la capacità di sopravvivenza da parte dell'uomo, ma non a indagare la verità; in tal modo la verità dipenderebbe dalla sua utilità rispetto a scopi a essa estrinseci. Lo stesso atteggiamento riduzionista viene rintracciato da Cunningham nella teoria del “meme” (che Dawkins rende famoso nel suo libro *The selfish gene*), una sorta di “gene culturale” che si propagherebbe da cervello a cervello tramite un processo di imitazione: per alcuni ultra-darwinisti la natura umana non sarebbe altro che il prodotto di tali “meme”. Tuttavia, argomenta l'Autore del volume, tali pensatori cadono in contraddizione, in quanto se è vero che è la mente a generare i “geni culturali”, non è possibile sostenere al tempo stesso l'argomento contrario, a meno che non si intenda sostenere l'esistenza di una meta-mente. Come emerge da queste osservazioni il darwinismo universale, continua Cunningham, non fa altro che privare di valore le stesse teorie darwiniste, trasformando la teoria dell'evoluzione in un mito e reintroducendo in essa un essenzialismo di tipo pre-darwinista. Se si pretende di trasformare l'evoluzionismo in una filosofia universale risulta impossibile provarne la verità, in quanto non esiste alcuna ragione “darwinista” capace di provare che le nostre convinzioni siano vere. Non tutte le nostre capacità cognitive sono quindi ridicibili all'evoluzione; occorre riconoscere un punto di vista esterno al corso dell'evoluzione per poter giudicare come vera la stessa teoria dell'evoluzione. Gli ultra-darwinisti, continua l'Autore, applicano la loro prospettiva anche al campo dell'etica. Come sostengono Michael Ruse e E. O. Wilson, la moralità consiste in un adattamento finalizzato a ulteriori scopi riproduttivi, l'etica non sarebbe altro che un'illusione creata dai nostri stessi geni per spingerci a cooperare con gli altri uomini. Se questo fosse vero – osserva Cunningham – si arriverebbe alla paradossale condizione di non poter nemmeno criticare le atrocità commesse dai nazisti durante la seconda guerra mondiale. Da parte sua Cunningham rifiuta sia il modello della mente come tabula rasa, sia una sua lettura determinista: entrambi i dogmi sono caratterizzati da un pregiudizio ideologico che li rende incapaci di comprendere la realtà. In particolare, un atteggiamento feticista nei confronti dei geni impedisce di riconoscere che la consanguineità costituisce solo un punto di partenza per costruire le relazioni sociali: come non esiste un “io culturale” allo stato puro, così non esiste nemmeno un “io biologico” allo stato puro. La proposta di Cunningham consiste quindi nel valorizzare i guadagni della teoria darwinista senza tuttavia cercare di “mitizzarla” trasformandola in una filosofia prima, in una universalizzazione della teoria biologica che, così facendo, finisce con il distruggere se stessa. Il sesto capitolo (pp. 265-376) è dedicato al tema «Naturalizing naturalism: materialism's ghosts».

Nel corso del capitolo Cunningham esamina il naturalismo come progetto filosofico: contrariamente al naturalismo metodologico, che intende mettere tra parentesi il divino allo scopo di fornire una spiegazione scientifica dell'universo, quello ontologico intende sostenere una posizione filosofica caratterizzata dalla convinzione che tutta la realtà si esaurisca nel mondo naturale indagato dalla scienza. Una tale posizione – osserva Cunningham – è auto-contraddittoria in quanto il teorico del materialismo deve ammettere che la sua descrizione della realtà è di ordine metafisico: tramite le sue stesse affermazioni è quindi costretto a riconoscere l'esistenza di una dimensione che trascende il livello dell'immanenza. Un altro errore commesso dal naturalismo ontologico consiste nel considerare la religione come qualcosa di verificabile: se l'esistenza di Dio non è dimostrabile attraverso la scienza allora significa che Dio non esiste. Si tratta evidentemente di un errore alquanto grossolano, commenta Cunningham, che tuttavia viene commesso anche da molti oppositori dell'ultra-darwinismo, come ad esempio i sostenitori del cosiddetto "disegno intelligente". La teoria del disegno intelligente è stata sintetizzata da William Dembski nell'ambito della biologia e si presenta come una teoria delle origini e dello sviluppo biologico. La sua pretesa consiste nell'affermare che sono richieste delle cause intelligenti al fine di spiegare la complessità delle strutture biologiche e che tali cause sarebbero empiricamente verificabili. In tal senso i fautori del disegno intelligente condividono la stessa prospettiva dei darwinisti, in quanto pensano che la certezza circa l'esistenza del divino, almeno fino a un certo punto, sia dimostrabile attraverso gli strumenti della scienza e della tecnica. A giudizio di Dembski, in particolare, per dimostrare la presenza di un disegno intelligente occorrono tre requisiti: la contingenza, la complessità, la specificità. Nel momento in cui tali requisiti sono compresenti, non è possibile "liquidare" il fenomeno naturale preso in considerazione come il risultato di una legge cieca. Il pericolo di questa prospettiva – argomenta Cunningham – consiste nel fatto che il disegno intelligente presenta un'immagine di Dio molto limitante: il Dio dei creazionisti sarebbe molto più simile a un Dio omerico che al Dio di Abramo. Il disegno intelligente non si presenta quindi come una prospettiva scientifica: ciò di cui la ricerca scientifica necessita – osserva Cunningham – è una ricerca scientifica ancora più profonda e non certo un appello alla religione (o all'ateismo) per rispondere agli interrogativi della scienza. In tal senso il disegno intelligente diventa esso stesso colpevole di scientismo, in quanto assume come valido il pregiudizio secondo il quale il metodo scientifico sarebbe l'unico metodo di conoscenza dotato di validità. Da questo punto di vista è significativo il fatto che il card. John Henry Newman nel 1852 avesse già condannato la teologia naturalista come un "falso vangelo". Sia gli ultra-darwinisti, sia i sostenitori del disegno intelligente, infatti, si rifanno a un'idea di divinità molto simile a quella dipinta da Paley: entrambi riducono Dio a un divino disegnatore del mondo naturale per affermarne o per negarne l'esistenza. Contrariamente a questa posizione è interessante notare, come già affermava san Tommaso, che Dio non rimuove la contingenza dalle realtà naturali, né impone su di esse alcuna necessità: la dottrina della creazione *ex-nihilo* lascia quindi intatta la spiegazione fornita dalla scienza ed esplora le condizioni di possibilità per le quali l'essere esiste, condizioni senza le quali non potrebbe darsi la stessa scienza. Il

darwinismo in tal senso è più cristiano del disegno intelligente, in quanto riconosce l'impronta di Dio nella natura e l'onnipresenza del Suo potere creatore senza tuttavia confonderlo con le cause naturali. Al contrario del politeismo – continua Cunningham – è solo il monoteismo, che, con la sua dottrina della creazione, conferisce alla scienza la possibilità di esistere. Come sottolinea anche il card. Christoph Schönborn è solo all'interno delle religioni per le quali il mondo non si identifica con il divino che ciascun aspetto della realtà può essere studiato secondo una prospettiva "secolare". La possibilità stessa della scienza moderna risiede dunque nei contenuti esplicitati e sistematizzati da parte della teologia medievale. Da queste osservazioni, sottolinea Cunningham, emerge con ancora maggiore evidenza l'assurdità di quella posizione che vorrebbe opporre tra loro scienza e religione. Come ricorda Giovanni Paolo II non esiste alcuna opposizione tra la teoria dell'evoluzione e la fede: il mondo non è stato creato come sede degli dei, ma per servire l'uomo e per glorificare Dio. Cunningham ricorda inoltre che i Padri della Chiesa sono stati i primi a sostenere una certa idea di evoluzione del mondo: sant'Agostino, per esempio, sosteneva l'esistenza di *rationes seminales*, semi che nel tempo avrebbero realizzato ciò che in natura si trovava solo in potenza. Come sottolinea Ratzinger, quindi, occorre recuperare quella distinzione tra fisica e metafisica che costituisce uno dei guadagni più significativi del pensiero cristiano, contrariamente alla tendenza oggi dominante che sta nuovamente riducendo tutto alla "fisica". La conseguenza di questo atteggiamento consiste nel fatto che per ultra-darwinisti come Dawkins la realtà si divide in fatti che possono essere dimostrati tramite la scienza e credenze alle quali si deve aderire ciecamente. Tra questi ultimi, tuttavia, Cunningham annovera la scienza stessa, giacché la vecchia ideologia verificazionista è stata da tempo abbandonata dalla comunità scientifica. Si pensi semplicemente al fatto che lo scienziato, per sviluppare le proprie ricerche, si basa su una quantità di sapere enorme che egli stesso non ha la possibilità di verificare in prima persona. La scienza, inoltre, costituisce sempre una realtà dinamica, in cammino verso un miglioramento e una correzione dei propri errori, essa non è in alcun modo riducibile a un sapere "monolitico" e in sé concluso: in tal senso la scienza costituisce essa stessa un momento della vita. Tra le prospettive colpevoli di generare questo riduzionismo Cunningham annovera innanzitutto il naturalismo e il materialismo: il materialismo in senso stretto è una teoria ormai superata, in quanto le sue auto-contraddizioni e la sua non-scientificità sono emersi con evidenza nel corso del tempo. Il materialismo, in particolare, pretende di rifarsi a un concetto di scienza eternamente valido, che invece le scienze dimostrano essere sempre in evoluzione. A questa osservazione Cunningham aggiunge il fatto che se tutto fosse materia non sarebbe nemmeno possibile parlare di materialismo, in quanto il fatto stesso di presentare il materialismo come una teoria implica l'esistenza di una realtà non materiale. Oggigiorno, tuttavia, sono pochi coloro che pretendono di sostenere il materialismo dal punto di vista teorico (in quanto la materia occupa uno spazio limitato nella fisica contemporanea), la tendenza emergente è piuttosto quella di ridurre ogni cosa alla manifestazione delle leggi naturali: a giudizio di Cunningham, tuttavia, le scienze fisiche non sono in grado di pronunciarsi riguardo a ciò che appartiene alla sfera normativa. Il naturalismo, inteso come spiegazione

che intende assumere un carattere universale, incontra molti limiti e ostacola l'operare stesso della ragione provocando un vero e proprio "suicidio cognitivo", con la conseguenza di generare irrazionalismo e scetticismo. Il naturalismo, inoltre, non permette di riconoscere le persone in quanto tali, in quanto le persone non sono "oggettivabili". Il naturalismo, a sua volta, si trova all'origine di un altro atteggiamento, l'eliminativismo. Nel momento in cui si nega l'uomo come soggetto dell'esperienza – tuttavia – non è nemmeno possibile produrre delle sentenze dotate di significato in ambito scientifico, in quanto esse si ridurrebbero a un insieme di suoni: la scienza, in quanto tale, non potrebbe più esistere. Un altro approccio alla mente considerato da Cunningham all'interno del capitolo è il funzionalismo: esso cerca di evitare la riduzione del mentale al fisico appellandosi allo psichico e, in particolare, affermando che ogni specifico stato mentale può essere realizzato da più di uno stato fisico. Anche in questo caso si tratta di un'argomentazione fallace, assolutamente indimostrabile dal punto di vista scientifico: la mente non può essere considerata come un fenomeno tra gli altri fenomeni, in quanto senza la mente non si darebbe alcuna esperienza. La soggettività della mente umana non può essere assorbita dall'oggettività dei fenomeni fisici: le persone, come ricorda Robert Spaemann, non sono identificabili con un "qualcos'altro" che il mondo contiene, ma sono connesse a tutto ciò che il mondo contiene a un livello molto più profondo di come le altre realtà esistenti sono connesse tra loro. In tal senso, secondo Cunningham, le persone "naturalizzano" la natura, ossia la "attualizzano", la rivelano a se stessa senza correre il rischio di negarla, come accade invece all'interno della prospettiva scienziata.

Nel settimo e ultimo capitolo del volume (pp. 377-421), intitolato «Another life: "we have never been medieval"», Cunningham propone delle interessanti riflessioni circa la teoria dell'evoluzione e il racconto della creazione nelle Sacre Scritture. L'Autore prende innanzitutto le distanze sia dalla lettura che il creazionismo propone della Bibbia, a suo parere colpevole di generare una nuova epoca di "barbarie intellettuali", sia dalla teologia sottesa all'ultra-darwinismo. Entrambe le prospettive commettono l'errore di accostarsi al Pentateuco interpretando la caduta originale e l'esistenza di Adamo in termini strettamente positivistic o storici, applicando a esso delle categorie di lettura moderne, estranee al testo biblico. A giudizio dei Padri della Chiesa, osserva Cunningham, il senso della storia di Adamo e della caduta si rivelano solo con Cristo: in tal senso interpretare la caduta come un momento storico singolo e indipendente risulta del tutto insensato. Come sottolineano Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore non è infatti possibile separare la creazione dall'Incarnazione e dalla Redenzione: l'Incarnazione non deve essere interpretata come una conseguenza della caduta o come un suo rimedio, ma piuttosto come il culmine stesso della creazione. Quest'ultima consiste innanzitutto nell'atto che crea il mondo e l'uomo: si tratta di un atto libero, personale e deliberato (come emerge dall'istituzione del giorno del Sabato), che ha l'effetto di rendere "libero" lo stesso mondo creato. In tal senso, secondo Cunningham, il racconto della *Genesi* costituisce l'unica vera alternativa all'abisso del nichilismo: se la creazione non fosse un atto personale, essa non sarebbe reale (il mondo si risolverebbe nel panteismo), e le divinità in causa non sarebbero il vero Dio.

Dio ha sempre inteso la creazione come un atto perfetto, tuttavia la Sua capacità di prevedere il peccato, da parte dell'uomo, Lo ha condotto a ordinare escatologicamente la creazione verso Cristo. La "prima" creazione costituisce quindi lo scopo stesso dell'atto creatore, ma per portare a compimento quel primo atto occorre la Redenzione: la salvezza portata da Cristo coincide quindi con la possibilità per l'uomo di essere veramente se stesso; si tratta di un desiderio umano, ma che l'uomo non avrebbe potuto compiere da sé. Per questo, sottolinea Cunningham, porre un accento eccessivo sulla caduta e sulla vita nell'Eden porta a credere che esistesse un tempo in cui non c'era bisogno di Cristo, ma questo coinciderebbe con l'affermare un primo principio che non è Cristo stesso. Se prima dell'Incarnazione, continua Cunningham, l'uomo avvertiva il bisogno di creare delle religioni, in quanto – come ricorda Alexander Schmemmann – tra Dio e l'uomo esisteva un "muro" di separazione, con Cristo è proprio quel muro viene a rompersi. In tal modo Cristo ha inaugurato una nuova vita, non una nuova religione. Cristo è quindi la vita vera, la vera natura "pura": il peccato non coincide perciò tanto con il credere che Cristo sia solo un uomo, bensì con il credere ci possa essere un uomo al di fuori di Cristo. Alla luce di questi guadagni emerge con ancora più evidenza l'errore di prospettiva che caratterizza sia i creazionisti, sia gli ultra-darwinisti: essi credono che il mondo sia "naturale", e poi discutono su quale sia la sua forma (divina o materiale). La separazione tra natura e grazia, sacro e profano, naturale e soprannaturale – conclude Cunningham – sono invece dualismi derivanti da una logica fallace, che finisce con il ridurre l'essere al nulla.

Il volume di Cunningham presenta una dettagliata analisi scientifica, filosofica e culturale della teoria dell'evoluzione di Darwin che permette all'Autore di mettere in luce i guadagni come anche i limiti. Dopo aver rintracciato la radice comune tanto delle ideologie ultra-darwiniste, che di quelle creazioniste Cunningham è in grado di illustrare con grande lucidità la posizione cristiana ortodossa che, lungi dall'essere il risultato di un'"opzione", offre all'uomo l'unica prospettiva autentica sul tema dell'evoluzione e sul senso della vita umana.

Alessandra Gerolin
Università Cattolica del Sacro Cuore
alessandra.gerolin@unicatt.it