

RECENSIONI

AGUSTÍN ECHAVARRÍA, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 484.

ESTE libro es un estudio pormenorizado de la doctrina de Leibniz sobre el mal, cuestión que en los últimos veinte años ha despertado el interés de un creciente número de investigadores en todo el mundo. Es innegable que el “problema del mal” – si Dios es bueno y omnipotente, ¿porqué hay mal en el mundo? – se ha presentado con toda su crudeza a lo largo del siglo xx; es igualmente innegable que Leibniz, como fundador de la teodicea, tiene un papel predominante en esa discusión filosófica. Fue él quien puso el “problema del mal” en primer término, y quien ha condicionado la discusión sobre este tema desde hace casi tres siglos: ya desde Voltaire, quienes se apoyan en la presencia del mal para poner en duda la existencia de un Dios bueno y omnipotente han dirigido sus críticas, consciente o inconscientemente, contra alguna versión de la teodicea leibniziana, versión que habitualmente hace poca justicia a la filosofía de Leibniz.

De lo señalado se concluye que una exposición detenida de la doctrina leibniziana sobre el mal, lejos de ser un ejercicio de erudición histórica, constituye un punto de partida muy adecuado para considerar algunos de los temas más debatidos de la teología natural. Si además se hace tratando de «pensar “armónicamente” la filosofía leibniziana, fijando la atención en los puntos de continuidad y en la mutua complementariedad de sus puntos fundamentales» (pp. 37-38), la exposición de la metafísica de Leibniz sobre el mal adquiere un nuevo relieve, pues desaparecen los reduccionismos que a menudo acompañan el tratamiento del «problema del mal». Del mismo modo, se puede acceder a lo específico de la propuesta de Leibniz y establecer en qué se distingue de otros planteamientos.

El uso del principio hermenéutico señalado – pensar *armónicamente* la filosofía leibniziana – se pone de manifiesto a lo largo del libro en tres ámbitos fundamentales: metodología, enfoque y contenido. En el ámbito metodológico destaca tanto la amplísima base textual – todos los escritos filosóficos y teológicos de Leibniz, incluyendo manuscritos inéditos – como el modo de estudio: se trata esta base textual como un conjunto orgánico en el que unos escritos iluminan a otros. Esta metodología se relaciona estrechamente con el segundo ámbito: el del enfoque. Echavarría analiza el «problema del mal» poniéndolo en relación con los principales temas de la metafísica de Leibniz – armonía, posibilidad o el papel del Absoluto creado... En el contenido – tercer ámbito que he destacado – es pertinente detenerse un poco más, siguiendo para ello la división del estudio en tres capítulos: naturaleza del mal, fundamento metafísico del mal y permisión del mal.

Leibniz caracteriza la naturaleza del mal de dos formas: como disonancia en la armonía y como privación. En el primer capítulo se expone esta doble caracterización y se apunta la forma en que ambos sentidos son compatibles. En primer lugar, se ve que el mal como disonancia permite interpretarlo como un elemento potenciador de la armonía universal; este sentido, que aparece sobre todo en las primeras obras de

Leibniz, se subordina al mal entendido como privación. Por su parte, esta noción no está exenta de problemas: por un lado, tiene una larga historia en la filosofía, que se remonta a Aristóteles y que Leibniz toma de la segunda escolástica, adaptándola a su metafísica. Por otro lado, da origen al problema de la limitación de las criaturas, así como al estudio de la distinción entre mal metafísico, físico y moral que aparece en los *Ensayos de Teodicea* y cuya comprensión condiciona todo el debate posterior sobre el «problema del mal». En línea con la literatura más reciente sobre el mal en Leibniz, el autor matiza el valor de esta distinción, señalando que se trata de una variedad de enfoques que depende, en último término, del mal tomado como privación.

La distinción de sentidos de «mal» apunta hacia su fundamento metafísico, aspecto que se trata en el segundo capítulo. Aquí se trata, en última instancia, de mostrar que el origen del mal es doble: por un lado, su posibilidad procede, como toda posibilidad, del entendimiento del Absoluto creador; por otro lado, su existencia se debe al decreto libre por el que Dios se determina a elegir lo mejor. Es un capítulo denso, en el que aparecen las nociones fundamentales de la metafísica de Leibniz, articuladas en torno a la noción de posibilidad.

El tercer capítulo presenta la parte más original y menos estudiada de la metafísica leibniziana: la permisón del mal. Se afronta en este apartado la noción misma de permisón y los diferentes niveles o planos en los que se da, así como el mecanismo de la permisón del mal: la propuesta de Leibniz, tal y como la presenta Echavarría, es que la voluntad antecedente de Dios de producir todo el bien posible se constituye en voluntad consecuente que da lugar a la existencia del conjunto óptimo de composites, en el que se incluye la existencia de males. De este modo, el mal como disonancia en la armonía y el mal como privación se pueden relacionar con el mecanismo propio de la creación según la metafísica de Leibniz. En este contexto, la finalidad de la permisón del mal ha de entenderse en relación con la finalidad de la creación divina, cuestión que cierra el capítulo.

Las conclusiones ofrecen una sugerente síntesis y valoración de la metafísica leibniziana. En mi opinión, aquí el autor hace patente su capacidad de crítica: advierte que Leibniz contempla la realidad «desde diferentes puntos de vista parciales, que no siempre alcanzan una conexión visible o explícita» (p. 447), descartando una interpretación del pensamiento leibniziano como un sistema rígido de principios y conclusiones. Estos diferentes puntos de vista, reunidos en torno al «problema del mal», muestran que Leibniz tiene una postura metafísica que en lo más hondo es pesimista, afirmación que podrá sorprender a quien asocie la ontología de Leibniz con el llamado «optimismo metafísico». El autor señala la distancia entre el planteamiento leibniziano y la filosofía cristiana en la que pretende inscribirse Leibniz: éste trata de llevar la resolución del «problema del mal» hacia su origen en el Absoluto creador, adoptando un planteamiento en el que la libertad humana – verdadero origen del «problema del mal» – se queda reducida a la mínima expresión, contra la intención expresa del propio Leibniz. Desde un punto de vista histórico, Echavarría indica que esta diferencia de planteamientos se debe a la influencia de la segunda escolástica; desde un punto de vista filosófico, permite distinguir entre la teodicea leibniziana y la teología natural de corte tomista, abriendo una nueva perspectiva para el debate actual sobre el «problema del mal».

En resumen, se trata de un trabajo de alta calidad histórica y filosófica, al que sólo cabe reprocharle algunos detalles formales menores, problema que tal vez se deba a que el libro es una versión reducida de un escrito más largo. Por lo demás, aunque se trata de un estudio que se dirige principalmente a especialistas en el pensamiento leibniziano, su lectura es muy recomendable para todo aquel que tenga interés en el debate contemporáneo sobre el “problema del mal”.

RUBÉN PEREDA

ROBERTO MORANI, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano 2010, pp. 262.

QUESTO testo è un tentativo critico di tematizzazione della questione sul nulla (*Nichtsfrage*) nella filosofia di Martin Heidegger. Ciò che Morani cerca di chiarire è l'evoluzione stratificata e progressiva di quest'interrogativo nevralgico per tutto il pensiero heideggeriano. Esso, sebbene problematizzato in declinazioni distinguibili, procede di pari passo all'interrogazione costante circa l'essere e il suo senso (*Seinsfrage*). Prendendo come riferimento la parabola temporale che va dal corso friburghese del '21-'22 a quello del '55-'56, l'autore pone in evidenza lo spostamento del baricentro problematico di tale ricerca, che, dal nulla come senso nichilistico dell'esistenza, volge al nulla come fondo abissale costitutivo dell'essere. Nella diversità di queste due elaborazioni della *Nichtsfrage*, Morani enfatizza quella distinzione tra un pensiero heideggeriano precedente ed uno successivo gli anni Trenta, scavando quel solco di discontinuità che i critici hanno definito “svolta” (*Kehre*). L'intento dell'autore, in definitiva, consiste nel leggere la *Nichtsfrage* come quella domanda sempre più affermata nel cammino di pensiero del filosofo tedesco.

Seguendo le tappe di questo percorso, il primo punto di riferimento è la definizione del nulla in relazione all'essere di quell'ente che noi stessi siamo, cioè l'esserci (*Dasein*). Nel contesto della vita fattuale, cioè dell'effettuale esistenza dell'esserci, Heidegger riconosce che l'essere umano è tendenzialmente condotto a far “rovinare” e decadere la sua esistenza in quella specie di indistinzione inautentica che viene incarnata dal “si” (*Man*). Nell'impersonalità di una moltitudine di esserci, nella quale l'autenticità di ciascuno viene smarrita, il tratto fattuale stesso dell'esistenza giunge a deiezione. L'esistenza autentica si smarrisce nel non originario modo di cogliersi dell'esserci in riferimento a se stesso (*Selbst*): egli si auto-nasconde alla conoscenza del proprio sé. Il nulla di questa esistenza apre la visione ad uno sguardo nichilistico sull'essenzialità dell'esserci, la quale, però, non viene moralmente criticata da Heidegger, ma ricompresa in sede di analitica esistenziale. In questo frangente, l'esserci si nota come inizialmente definito a partire da quello stesso *Man*, nel quale in prima istanza viene a trovarsi e a definirsi. Ma da questa modalità inautentica di esistere, per poter divenire autenticamente la possibilità della propria esistenza, l'esserci deve emanciparsi, venendo richiamato dalla propria coscienza all'autenticità del *Selbst*.

Il senso del nulla, in connessione col *Dasein*, non si delucida solo nella definizione della fattualità del vivere dell'esserci come esistenza, ma si comprende ancor di più nelle definizioni dell'angoscia (*Angst*) e dell'essere dell'esserci per la propria morte (*Sein-zum-Tode*). Per un verso, l'angoscia è quella tonalità emotiva fondamentale che

rivela l'esserci nel proprio spaesamento di essere gettato nel mondo e di non esistere su alcun fondamento stabile, se non su tale irriducibile gettatezza. Per un altro verso, l'esistere dell'esserci trova un punto unificatore di senso in quell'esserci finito e mortale che è proprio di tutti gli esseri umani. In questi differenti caratteri esistenziali del "non" dell'esserci, cioè attinenti la negatività del proprio esistere, Morani evidenzia un elemento centrale. In questi termini, infatti, il nulla viene concepito nell'essere umano come un fattore nichilistico, cioè appartenente alla sua essenza che, in quanto mortale, angosciata, inautentica, è potenzialmente aperta alla conoscenza di sé, attraverso il proprio "non", il proprio essere un "nulla". Per questa ragione la *Nichtsfrage*, fino alla seconda metà degli anni Venti, appare in Heidegger più un esistenziale al servizio dell'indagine propria dell'opera di *Sein und Zeit*, piuttosto che un radicale porre in questione il nulla (*Nichts*).

Questo passaggio avviene allorché il filosofo tedesco decide di interrogarsi direttamente sul senso dell'essere per se stesso, senza più appellarsi al "ci" dell'essere, cioè all'esser-ci. Già a partire dalla *Antrittsvorlesung* del 24 luglio 1929, Heidegger fa notare che se le scienze prendono in considerazione gli enti per poterli stimare ed analizzare, considerando così il tema del nulla in sé un niente assoluto, non per questo, per la metafisica, la *Nichtsfrage* non risulta problematica. Già le scienze positive, mentre si interrogano sugli enti, riconoscono di non indagare nient'altro che questi, dunque né l'essere in generale, né il nulla. Ma se, così facendo, le scienze stesse evocano il senso di un nulla che non si riduce alla sola assenza di enti (*nihil negativum*), ma implica un senso più originario ed oscuro del nulla stesso, in quanto lo escludono nella loro indagine ontica; proprio perciò la metafisica deve indagare a riguardo, in quanto scienza ontologica e non semplicemente ontica. Heidegger comincia a pensare ad un "non" del nulla che non sia ridotto al solo nichilismo esistenziale dell'esserci, né pensi al nulla come alla negazione positivistica di enunciati o come opzione non valida in quanto riguardante l'assenza di enti. Il filosofo tedesco comincia a preoccuparsi affinché la *Nichtsfrage* venga riconosciuta in sé come una problematica scottante. In essa il nulla non è riducibile alla semplice assenza di enti: il nulla non è soltanto un ni-ente, come ben sanno le scienze ontiche, cioè quelle positive, ma in qualche modo risulta interconnesso con il senso stesso dell'essere, con la *Seinsfrage*.

Ripensando alla tradizione filosofica leibniziana solo per potersene distanziare, Heidegger sottolinea che la metafisica stessa sorge con l'interrogativo fondamentale (*Grundfrage*) del "perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente". In questa domanda, nota il filosofo, si possono distinguere due parti, la prima rimandante all'entità di quanto sussiste come essente, la seconda interpellante direttamente la dimensione del nulla. Essa, irriducibile alla semplice assenza di enti, si pone alla radice di una domanda sul senso dell'essere, che comprende nella *Nichtsfrage* la *Grundfrage* propria della *Seinsfrage*. In tale ottica, il nulla viene configurandosi come ciò che è altro e differente da ogni ente. Il nulla è ni-ente solo in quanto differente dall'essere dell'ente, altro sia rispetto tale essere, sia rispetto l'entità oggettivata e attuata come ente. A partire dalla domanda fondamentale sul nulla, Heidegger chiarisce così quella concezione da lui definita differenza ontologica (*ontologische Differenz*): un differire dell'essere dagli enti che si attua secondo la misura in cui il differire e l'esser altro di questi due termini si coglie nel *Nichts*.

Opera essenziale, sebbene edita solo nel 1989, per la delucidazione di questo senso differenziale del nulla, sono i *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. In essi si assegna un valore diverso alla metafisica, vista non più come la linea di pensiero che ha posto la questione riguardante l'essere, ma che ne ha obliato il senso. L'idea dell'essere quale determinazione astratta di ogni ente ha qualificato l'essere come un mero riflesso logico delle cose, alle quali esso è stato irrimediabilmente livellato. La differenza ontologica fra essere ed ente ha visto prevalere l'incombenza utilizzabile degli oggetti sulla difficile differenziazione dell'essere dall'entità degli enti. Heidegger si impegna nel rendere nuovamente intelligibile tale *Differenz*, non parlando più dell'essere (*Sein*) come astrazione logica e oggettivazione concettuale dell'entità delle cose, ma pensando all'Essere (*Seyn*) in se stesso e distinguendolo dall'ente. In quest'intento, sostiene che l'Essere non deve essere ridotto agli enti, né può essere oggettivato alla stregua di un ente. Se è vero che l'Essere traspare attraverso gli enti, ma quello non è oggettivabile come invece lo sono questi, allora ne risulta che l'Essere eccede gli enti. Tale eccedenza, però, non ha nulla a che vedere con la sovrabbondanza d'essere dell'Uno plotiniano o col *summum ens* dell'onto-teologia. L'Essere eccede l'ente semplicemente per il suo carattere non oggettivabile a cosa e per il fatto che ogni ente oggettivato può dirsi essente solo nella misura in cui l'Essere si ritrae da lui lasciandolo essere per l'ente che è.

Qui si palesa la parola chiave dell'evento (*Ereignis*) dell'Essere e il ruolo del nulla. L'Essere, mantenendo la propria diversità dall'ente, lo abbandona per lasciarlo nello stato dell'oggettivazione ontica. Nella possibilità che viene data agli enti di riconoscersi nella loro entità precipua, l'Essere si ritrae e, nel far ciò, accoglie in sé il nulla, quale differenza di sé rispetto agli enti. L'essere inoggettivabile non è un ente e, nel momento in cui avviene ritraendosi dagli enti, al fine di lasciarli essere quali oggetti, accoglie in sé l'altro da sé, cioè il *Nichts*. Il *Seyn* si mantiene altro dagli enti e in ciò, nel rimanere il se stesso inoggettivabile che è, si rivela quale non-ente, ni-ente, nulla. L'Essere non è una rappresentazione di quel *Sein*, di cui si è sempre occupata la metafisica. L'Essere è l'alterità stessa che lo differisce dall'ente, impedendogli di essere oggettivato e lasciando che, nel rivelarsi e nascondersi di sé, accada come l'evento che dischiude al senso della differenza ontologica.

Sebbene il luogo (*Ort*) in cui avviene l'*Ereignis* sia il "da" particolare che è il *da-Sein*, questo non vede più il "non" del nulla letto in funzione della sua analitica esistenziale. In questo nuovo quadro, diviene metaforicamente la radura (*Lichtung*), in cui si palesa la mancanza ed il nascondimento dell'Essere. In questa nuova accezione, sottratto alla presentificazione oggettivante e positiva del *Sein* metafisico, accade il rivelarsi del *Seyn* come fondamento (*Grund*). Ma la caratteristica di quest'ultimo, proprio perché irriducibile ad un *ens*, consiste nell'essere senza fondamento ultimo ed inconcusso. La *ratio essendi*, che negli enti può essere razionalmente e scientificamente dimostrata, non risulta accessibile nella dimensione dell'Essere, semplicemente perché esso non è un ente, ma un nulla quale ni-ente. Qualificato in tal modo, il *Seyn* è *Grund* di quanto esiste come ente, solo in quanto *Ab-Grund*, cioè "fondamento abissale" mai fondato in se stesso una volta per tutte.

In conclusione, Morani ha ragione nel sostenere che Heidegger non pensa affatto all'assenza di un qualche tipo di fondamento, ma concepisce il fondamento stesso

come assenza. Contro le letture del cosiddetto “pensiero debole”, l’autore sottolinea che il filosofo tedesco ripete in più occasioni che fondamento di tutto è quel modo originario di essere della differenza ontologica quale *Ereignis*: l’evento dell’Essere che, celandosi, concede gli enti all’oggettivazione e, rivelandosi, si lascia cogliere quale fondo abissale non oggettivabile, né ipostatizzabile. Nel ritrarsi dell’Essere, gli enti hanno quella loro specifica fondazione che fa cogliere questo *Seyn* come quel che, mantenendosi in sé distinto dagli enti, è anche un ni-ente, perché sorpassa e fonda tutte le entità, oggettivabili in virtù di questa sua nullità inoggettivabile. Un esser nulla che, però, non indica un’inesistenza assoluta, ma un’esistenza fondante la sussistenza di quanto esiste a partire dalla sua costitutiva impossibilità di essere fondato in se stesso in maniera fissista o positivista.

MARCO VISCOMI

JAUME NAVARRO (ed.), *Science and Faith within Reason. Reality, Creation, Life and Design*, Ashgate, Aldershot (UK) 2011, pp. 238.

IL volume, curato da Jaume Navarro (storico della scienza al Max Planck Institute for the History of Science di Berlino), presenta gli Atti del *workshop* intitolato *Ontology, Metaphysics and the Science-Religion Debate* svoltosi nel maggio 2009 presso il Thomas More Institute di Londra e promosso dal Centro di ricerca *Ciencia, Razón y Fe* (CRYF) dell’Università di Navarra grazie al sostegno della John Templeton Foundation e del Progetto *Science, Theology and the Ontological Quest* (STOQ) della Pontificia Università della Santa Croce di Roma.

A quasi tre anni dalla scomparsa di Mariano Artigas (1938 - 2006) – sacerdote, fisico, professore di filosofia della natura presso le due suddette università e fondatore del centro CRYF – il *workshop* ha visto la partecipazione di una trentina di ricercatori, teologi, filosofi, storici e scienziati, tra cui alcuni dei maggiori studiosi di ‘scienza e religione’, che erano suoi stretti collaboratori o che, da diverse angolazioni, si possono considerare suoi allievi. Obiettivo dell’incontro era indagare le questioni più profonde e i fondamenti filosofici, in particolare metafisici, che si possono (o si devono) porre alla base del dialogo tra scienza e religione, concentrando in particolare l’analisi su quattro tematiche chiave strettamente legate e consequenziali l’una all’altra: il reale, la creazione, la vita e il “disegno”. Il volume, formato da dieci articoli, è organizzato in quattro sezioni: *on Reality* (“Ontological Bridges and the Mind of the Universe” di R.A. Martínez, “Reality at risk” di R. Trigg e “Scientific Naturalism and the Need for a Neutral Metaphysical Framework” di R. A. Delfino); *on Creation* (“Creation and Inertia: The Scientific Revolution and Discourse on Science and Religion” di W. E. Carroll e “A Victorian Theory of Multiverse: the Unseen Universe and the notion of Creation” di J. Navarro); *on Life* (“Is it Tomorrow or Just the End of Time? Paradigms Shifts in the Biological Sciences” di Martinez J. Hewlett, “The Biologist’s Need for Philosophy as Seen through a Comparison of Aristotle’s Views on Living Things with those of Modern Biologists” di M.I. George e “Stratified cosmic Order: Distinguish Parts, Wholes and Levels of Organization” di J.M. Van der Meer); *on Design* (“Evolution vs. Intelligent Design: Aporia and Method” di S. Collado e “Intelligent Design Theory and “Imago Dei”: from Theodicy to a Creationist Left” di S. Fuller).

La linea di riflessione su cui si sviluppano tutti i contributi prende spunto o approfondisce gli studi e le ultime opere di Artigas che – accanto ad una seria e profonda ricerca storica sui casi emblematici di Galileo e Darwin (che portò alla pubblicazione di alcuni saggi in collaborazione con altri studiosi) – nell’ambito di un’ampia riflessione sulla filosofia della natura elaborò una cosmovisione con *The Mind of the Universe* e uno studio accurato sull’evoluzione con *Las fronteras del Evolucionismo* (1993) e *Origen del Hombre* (2007) con D. Turbon. Come a voler tentare di offrire una *summa* del pensiero artigasiano, i diversi saggi evidenziano quello che era, e che è ancora oggi, il cuore del problema del dialogo fra scienza e religione e sul quale Mariano Artigas fa ruotare tutti i suoi lavori: qual è la base per costruire il rapporto tra scienza e religione nei suoi diversi nodi e implicazioni, per fare in modo che, superato il conflitto e i rischi del riduzionismo e dello scientismo, questo dialogo sia costruttivo e porti a risultati concreti, non restando soltanto sul piano del confronto e del dibattito interdisciplinare? Quale filosofia – o più precisamente quale ragione e quale metafisica – può costituire il ponte tra questi due ambiti del sapere?

Come spiega Navarro nella sua introduzione ‘*Science, Faith and Reason*’ versus ‘*Science and Religion*’: *The Question of Boundaries*, nell’epoca post-moderna scienza e religione rischiano di perdersi in una dimensione sociologica e politica senza portare a nulla se non al dogmatismo. Per questo, Artigas fu sostenitore del dialogo tra fede e scienza (e non confusamente tra religione e scienza), guidato dalla ragione filosofica che soltanto può condurre ad una verità e che, a sua volta, si può trovare soltanto nell’indagine del reale, uniforme e intelligibile. Proprio grazie a tale prospettiva realista, la conoscenza può progredire, ampliarsi e approfondirsi nel tempo, grazie a nuove conoscenze e nuove scoperte. Come dimostrato dagli articoli contenuti nel libro, è sulla base del fondamento metafisico che il dialogo tra scienza e fede si apre, è ricco di diverse dimensioni e permette una ricerca ‘senza fine’; l’uomo potrà sempre elaborare nuove teorie scientifiche che interpretano quanto si è compreso dei diversi ‘livelli’ della realtà ontologica della creazione, della vita e del ‘disegno’ di Dio sul mondo e sugli uomini, senza che la fede in qualche modo si sostituisca alla scienza, ma, al contrario, confermandone l’importanza e la rilevanza.

In particolare, i tre contributi della prima sezione, *On reality*, approfondiscono la base ontologica e metafisica che fonda e rende possibile il dialogo tra scienza e fede. Martínez, ispirandosi a *The Mind of The Universe*, indaga il concetto degli *ontological bridge* basati sulla verità e l’intelligibilità della natura, che conducono ad una dimensione trascendente e alla religione. Trigg, da parte sua, esaminando il rapporto tra scienza e realtà e considerando la minaccia portata dal relativismo, dimostra come la scienza abbia necessariamente dei presupposti filosofici, per affermare a sua volta la necessità che la metafisica renda possibile la comprensione e la verità della scienza stessa. Infine, sulla stessa scia, Delfino propone una cornice metafisica ‘neutra’ che, senza ‘imprigionare’ o ‘predefinire’ la ricerca scientifica, le dia la prospettiva realista necessaria per svilupparsi e per poter dialogare con le altre discipline e con la fede trovando dei punti e dei concetti chiave su cui incontrarsi e discutere.

Nella sezione seguente, *On Creation*, Carroll e Navarro – portando come esempi due casi storici, rispettivamente il principio di inerzia definito da Galileo e Newton e il dibattito ancora oggi vivo e la teoria del multiverso elaborata nella seconda metà

dell' '800 da due studiosi inglesi nel libro *The Unseen Universe or Physical Speculation on a Future State* – affrontano il tema della creazione *ex nihilo* che dalla nascita della scienza è sempre stata oggetto di indagini e dispute che contrappongono la visione scientifica alla visione metafisica e atemporale della creazione.

I tre autori della terza sezione, *On Life*, analizzano il tema della vita e in particolare la tentazione, sempre presente, di ridurre la vita a materia biologica, trascurando le manifestazioni più alte dell'essere umano come epifenomeni della materia, negando l'anima e impoverendo così anzitutto l'uomo e la conoscenza che può avere della natura. Hewlett, nel suo contributo, traccia la storia di come tale paradigma si è sviluppato prima con la teoria di Darwin, poi sul piano sociale con Malthus e con la moderna genetica e biologia molecolare, fino ad arrivare alla scoperta del DNA e del genoma umano: a conclusione di questo percorso rimangono ancora vive le domande sulla vita a cui la scienza non può rispondere, nonostante tutto quello che si è scoperto. George, sempre attraverso un approccio storico, mostra come la biologia moderna abbia bisogno di una visione filosofica che la sostenga, richiamando l'approccio aristotelico, che rimane ancora oggi valido con le sue domande sulla vita: ad esempio se ci sia una gerarchia nella biosfera, come si possano definire l'anima e la coscienza e se, infine, c'è uno scopo o causa finale nella vita. Van Der Meer conclude la riflessione sulla vita sostenendo che la scienza ha dimostrato come il reale sia costituito da parti e sistemi e sia ordinato in livelli di organizzazione, e come questo, da una parte, lo renda intelligibile e, dall'altra, lasci spazio a diversi sistemi di investigazione che non esauriscono la ricchezza, la varietà e la complessità del reale, ma, al contrario, lascino aperta la possibilità di interrogarsi e di riconoscere la dimensione trascendente, che la scienza ha la capacità di rendere evidente.

Nell'ultima sezione, *On Design*, Collado esamina il rapporto tra evoluzionismo e *Intelligent Design*, mostrando come in realtà nessuno dei due riesca a 'risolvere' la questione sul senso e lo "scopo" (*purpose*) della vita, quest'ultimo da ben distinguere dal concetto di *design*. Nell'ultimo saggio del volume, Fuller, richiamando il concetto weberiano di 'reincantamento' della natura, spiega come la scienza, attraverso le sue rivoluzioni e il succedersi dei suoi paradigmi, abbia portato, da una parte, ad una visione disillusa, relativista e pragmatica e, dall'altra, condotto alla nascita dell'*Intelligent Design* e del movimento creazionista. L' 'eredità' di questi due movimenti può essere lo stimolo a riappropriarsi di un nuovo-vecchio modo di guardare alla creazione e all'uomo tornando ad utilizzare concetti metafisici e teologici come quello di *imago Dei*.

Il volume è concluso dall'epilogo di Karl Giberson "*When Science becomes Religion*", in cui l'autore, riprendendo il tema già oggetto del saggio *Oracles of Science* (2006) scritto con Artigas, sottolinea il rischio di una scienza che, rifiutando la filosofia e non riconoscendo più alcuna dimensione trascendente e negando il valore di verità e l'esistenza di un reale intelligibile, si trasforma in una sorta di religione immanente e ideologica e chiude a priori la possibilità di un qualsiasi dialogo fra scienza e fede.

Il volume – che in appendice riporta una bibliografia delle opere di Artigas (libri e una selezione di articoli in lingua spagnola e inglese) – è un atto di omaggio all'opera di Mariano Artigas ma, con la ricchezza e la profondità dei saggi contenuti, non è soltanto celebrativo e commemorativo. Infatti gli atti del *workshop* sono anche una

dimostrazione di come la riflessione del filosofo spagnolo possa rivelarsi una strada molto feconda e stia già aprendo diverse aree di studio e di ricerca in grado di rendere il dialogo tra scienza e fede un campo sempre meglio definito, perché fondato su basi metodologiche e filosofiche e nel contempo dinamico e aperto a nuovi sviluppi, perché metafisicamente e ontologicamente strutturato.

VALERIA ASCHERI