

SCIENZA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO

Per una antropologia integrale

Giovanni Cucci S.I.

È uscito in questi mesi un corposo volume di Evandro Agazzi, che può essere considerato un punto di arrivo delle molteplici ricerche e interessi della sua vita personale e accademica¹. Qualche parola di presentazione dell'autore può forse aiutare ad apprezzare il valore del libro che ci accingiamo a esaminare.

Evandro Agazzi (1936), dopo la laurea in filosofia (Milano) e in fisica (Salerno), ha continuato gli studi specializzandosi in filosofia della scienza (Oxford) e in logica matematica (Münster). È stato in seguito docente di filosofia teorica, filosofia della scienza e logica matematica (Milano), matematica, geometria e logica (Genova), logica simbolica (Pisa), bioetica (Città del Messico). Poi ha insegnato queste discipline in diverse altre università sparse per il mondo (Friburgo, Dusseldorf, Berna, Pittsburgh, Ginevra, Stanford), svolgendo nel contempo molti altri incarichi. Anche la sua produzione è estremamente ricca; possiamo menzionare solo gli ultimi titoli in lingua italiana: *Loggettività scientifica e i suoi contesti* (2014), *L'uomo nell'era della tecnologia* (con G. Bellini, 2020), *La conoscenza dell'invisibile* (2021).

Il progressivo sbriciolarsi dell'identità umana

Impossibile rendere conto della ricchezza dei contenuti presentati nel libro, che può considerarsi una vera e propria *summa* sul tema, entrando in merito alle problematiche più diverse (metafisica, storia della scienza, evolucionismo, neuroscienze, intelligenza arti-

1. Cfr. E. Agazzi, *Dimostrare l'esistenza dell'uomo*, Sesto San Giovanni (Mi), Mimesis, 2023. Nel testo, i numeri tra parentesi si riferiscono alle pagine dell'opera.

ficiale, etica, morte, rapporto teologia-religione), svolte con chiarezza e competenza.

Il titolo del libro appare a prima vista perlomeno curioso. C'è davvero bisogno di dimostrare l'esistenza dell'uomo? In realtà, questo è ciò di cui tutti abbiamo esperienza. Ma fin dai primi capitoli del libro ci si rende conto che questa cosa non è affatto paradossale.

L'ipotesi di fondo della ricerca è che l'antropologia attuale abbia conosciuto una sorta di regressione rispetto al pensiero dei primi filosofi – quella che egli chiama «la fase pre-socratica» –, che hanno concepito l'uomo in termini naturalistici, non considerando la sua dimensione spirituale, che invece emerge in maniera chiara a partire da Socrate². Ma gli autori di quel tempo, essendo agli inizi del sapere filosofico, non avevano tematizzato tale dimensione; l'epoca attuale tende invece a escluderla in maniera più o meno esplicita, trovandosi però nell'impossibilità di dare risposta a una serie di problematiche fondamentali che riguardano la morale, il significato della vita, la speranza, la morte, la sessualità, la dignità dell'uomo. Ma, soprattutto, si scontra con la difficoltà di rispondere alla questione di fondo: cosa o chi è l'uomo? Si tratta di una domanda irrinunciabile, sulla quale ci si pronuncia, talvolta in maniera netta, senza più poterne fornire una giustificazione adeguata. Da qui il crescente clima di incertezza e di disagio di vivere che caratterizza la cultura odierna.

“

C'è davvero ancora bisogno di dimostrare l'esistenza dell'uomo?

Perché si è giunti a questo punto? Rispondere alla domanda significa entrare in merito a quel ricchissimo e complesso periodo legato alla rivoluzione scientifica: la modernità. Molte delle categorie di pensiero elaborate in quel tempo, nonostante siano trascorsi più di quattro secoli, caratterizzano ancora la mentalità attuale.

2. «Nel dialogo platonico *Alcibiade* leggiamo la risposta argomentata fornita da Socrate: «L'uomo è la sua anima», e con ciò iniziò quel tragitto, subito approfondito da Platone e da allora non più abbandonato dal pensiero occidentale, che consistette nell'indagare ciò che fa dell'uomo un essere diverso dalla semplice Natura, pur trovandosi immerso e radicato in essa» (22).

A ciò va aggiunta la reazione sostanzialmente negativa nei confronti della nuova scienza da parte del sapere teologico e delle istituzioni religiose del tempo. Questa contrapposizione ha contribuito a formare la convinzione che l'approccio quantitativo-meccanicistico (proprio della nuova scienza) non sia stato soltanto un presupposto metodologico indispensabile di questa disciplina, ma l'unica modalità possibile per indagare in maniera rigorosa il reale, togliendo diritto di cittadinanza ad altri saperi e facoltà umane – come la dimensione spirituale –, fino ad allora considerati ovi perché fonte di discussioni e di contrasti interminabili.

Una ricognizione storica delle censure in cui è incorsa buona parte dei libri pubblicati in quel periodo mostra un comune atteggiamento «preoccupato». La maggior parte degli autori della modernità (Cartesio, Bacon, Montaigne, Malebranche, Hobbes, Spinoza ecc.) sono stati condannati sia dall'*Indice dei libri proibiti* sia da università e autorità protestanti. Spesso la proibizione è avvenuta mediante interventi successivi e anche molto tempo dopo la pubblicazione degli scritti. È il caso, ad esempio, degli *Essais* di Montaigne, presenti in Italia dal 1590 e in forma integrale nel 1633: essi erano stati vietati a Ginevra nel 1602, e dall'*Indice* nel 1676, a quasi un secolo di distanza dalla prima pubblicazione. Allo stesso modo, Cartesio fu proibito in un primo tempo dall'Università di Utrecht (1642), dal Sinodo calvinista dell'Olanda (1656) e infine dal Sant'Uffizio (1663). Le opere di Spinoza furono prima condannate dai Sinodi calvinisti (1674), dalla Corte olandese (1678), per poi entrare nell'*Indice* l'anno successivo.

Alla base di questo comune atteggiamento, inizialmente di condanna e in seguito di accettazione, da parte della Chiesa gioca anzitutto il fatto che il più delle volte si trattava di autori protestanti, mentre, nel caso di Cartesio, si temevano soprattutto le possibili conseguenze, metafisiche come teologiche, delle sue teorie circa la

3. Cfr. S. Ricci, «La censura dei filosofi "moderni": vecchie regole, incostanti applicazioni, variegati difetti», in P. GILBERT (ed.), *L'uomo moderno e la Chiesa, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2012*, 110-123; E. REBELATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008.

materia e l'astronomia⁴. In tal modo si consolida un clima di vicendevole sospetto tra le autorità dell'epoca e il nuovo sapere, che nei secoli successivi (XVIII-XX) passerà dall'autonomia alla contrapposizione: «I grandi filosofi della prima modernità erano cristiani, più o meno convinti; i pensatori della seconda modernità molto meno; sicuramente agnostici e atei, tentarono anzi di esiliare la Chiesa dalla vita sociale»⁵.

A motivo di tali insanabili scontri si rese necessario cancellare ogni possibile riferimento religioso dalle pubblicazioni, per avere vita tranquilla, al riparo da pericoli, come processi, interdizioni dall'insegnamento, o condanne a morte. Brad Gregory riassume in modo chiaro questo stato di cose: «Messi insieme, i loro conflitti formarono un disastro non voluto che ha plasmato fin dalle fondamenta il corso successivo della storia occidentale in un modo che essi non potevano prevedere e che quasi tutti avrebbero deplorato. Non hanno solo dato luogo a un'eredità avvelenata che dura ancora all'inizio del XXI secolo, ma sono stati loro, i cristiani protomoderni, a fornire involontariamente una solida base di slancio alla secolarizzazione ideologica e istituzionale [...]. Le violazioni della *caritas* resero la religione in quanto tale facilmente associabile all'oppressione e alla violenza, stabilizzando la convinzione, tuttora molto diffusa, che l'emancipazione, l'autonomia, la libertà, la modernità implicino il rifiuto sostituzionista della religione»⁶.

Queste ragioni storiche spiegano anche perché la secolarizzazione europea abbia avuto delle caratteristiche uniche rispetto a quella degli altri Continenti⁷.

Le conseguenze

La scienza moderna acquisisce in tal modo lo statuto di unico sapere degno di tale nome: un sapere che risulta efficace proprio

4. Cfr *ivi*, 111.

5. P. GILBERT (ed.), *L'uomo moderno e la Chiesa*, cit., 5.

6. B. S. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, 184.

7. Cfr G. CUCCI, *Religione e secolarizzazione. La fine della fede?*, Assisi (Pg), Cittadella, 2019.

perché
ferenz
essenz
quattr
le), è c
dall'es
l'unico
gnific
una sp
Ga
temati
amme
una su
caratte
sono u
perché
Un'on
non se
blema
di una
da par
regole.
di scier
L'os
no nell
Ad eser
fine all
ne. Ino
libertà c
può ess
Le c
no, per
sabile p
delle sue
(cfr 30).
mo corr
ma senz

perché si limita a indagare l'aspetto quantitativo e materiale. A differenza della scienza aristotelica, essa non è in grado di conoscere le essenze delle cose, né la loro finalità: l'unica causa accettabile, delle quattro teorizzate da Aristotele (materiale, formale, efficiente, finale), è quella efficiente (il rapporto causa-effetto), la forza che agisce dall'esterno sui corpi. Ma nel momento in cui questo sapere diventa l'unico concepibile, risulta difficile riconoscere un ordine e un significato agli accadimenti, aspetti indispensabili perché sia possibile una spiegazione scientifica (cfr 25).

Galileo paragona la natura a un libro scritto in caratteri matematici, la lingua indispensabile per poterlo leggere. Ma senza ammettere una finalità nelle cose, questo accostamento non trova una sua giustificazione: come sappiamo che la natura è scritta in caratteri matematici? Nessuno vede dei numeri fuori da sé: essi sono una formulazione astratta dell'essere umano. Ma soprattutto: *perché* la natura si presta a essere descritta in termini matematici? Un'onda del mare e la formula matematica che ne descrive il moto non sembrano avere nulla in comune. L'esempio ripropone il problema dell'intelligibilità delle cose, della presenza di un'armonia, di una possibilità di comprendere il comportamento della natura da parte della mente umana, consentendo di formulare leggi e regole. Un'armonia che per la sua bellezza incanta lo stesso uomo di scienza.

L'ostacolo nei confronti delle problematiche che non rientrano nell'ambito dell'indagine empirica comporta altre gravi aperture. Ad esempio, la possibilità di giustificare un'etica che presuppone un fine all'agire umano e che è anche il criterio per una sua valutazione. Inoltre, la possibilità di disattendere il proprio fine implica la libertà di scelta, un altro aspetto essenziale della vita umana che non può essere oggetto di trattazione in sede fisica o biologica.

Le questioni del senso, del dover essere e della libertà richiedono, per essere giustificate, una prospettiva trascendente, indispensabile per giustificare la dignità dell'essere umano, la responsabilità delle sue azioni e la sua differenza qualitativa rispetto agli altri esseri (cfr 30). L'approccio meccanicistico tende invece a concepire l'uomo come una macchina, limitandosi a rilevarne il funzionamento, ma senza porre caso al fatto che una macchina, per essere realizzata,

richiede un progetto e un autore: «Utilizzando una terminologia aristotelica, si deve dire che la macchina è una sostanza la cui *forma* (vale a dire il principio essenziale che determina a un tempo la sua struttura organizzata e il suo funzionamento) è stata concepita prima della sua realizzazione e l'ha guidata» (35 s).

Da qui la sensazione di fredda solitudine che accompagna sempre più spesso l'epoca moderna, e che trova espressione soprattutto negli artisti e negli scrittori. L'uomo è una passione inutile (Sartre), un essere per la morte (Heidegger), e l'unico problema filosofico serio è il suicidio (Camus). Hans Sedlmayr individua un generale processo di disumanizzazione, che «si rivolge non solo contro l'immagine dell'uomo in senso strettamente umano, ma contro l'uomo in generale»⁸, un uomo rimasto solo.

Il nichilismo di Nietzsche è l'espressione più riuscita del punto di arrivo di tale pensiero: «*Nichilismo* = manca il fine; manca la risposta al "perché?"; che cosa significa nichilismo? *Che i valori supremi si svalorizzano*»⁹.

L'uomo è alla mercé di forze più grandi di lui. Celebre è l'immagine che Michel Foucault, teorico della morte dell'uomo, pone a conclusione del suo libro *Le parole e le cose*: l'uomo è «un volto di sabbia che l'onda del mare cancella»¹⁰.

La necessità di una nuova sintesi

Il rifiuto di una prospettiva metafisica e trascendente, al di là dei motivi storici che l'hanno generato, mostra una scorrettezza metodologica di fondo: la confusione tra scienza e scientismo. La prima chiama a delimitare giustamente il proprio ambito di ricerca, rinunciando a occuparsi di altro; la seconda ne proclama la non esistenza o l'irrilevanza, dal momento che non risponde alle proprie categorie. La distinzione tra le due prospettive è dunque un guada-

8. H. SEDLMAYR, *Perdita del centro. Le arti figurative del XIX e XX secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Roma, Borla, 1983, 197.

9. F. NIETZSCHE, *Frammenti 1887-1888*, 9 [35], Milano, Adelphi, 1971, 12; il corsivo è nel testo.

10. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1985⁴, 414.

gno fondamentale, oltre che per l'antropologia, anche per il rigore scientifico.

Ed è proprio l'analisi della conoscenza a offrire, per Agazzi, la chiave per un dialogo più fruttuoso tra filosofia e scienza. La conoscenza è infatti presenza intenzionale, presenza al soggetto di un oggetto, che viene rielaborato, formando immagini e concetti universali: «L'uomo è capace di *interiorizzare* il mondo esterno senza identificarsi affatto ontologicamente con esso. Tale "presenza interna" del mondo costituisce l'insieme delle *rappresentazioni* e la facoltà di produrre rappresentazioni è stata indicata con il termine di *intenzionalità*» (40). «Intenzionalità» viene dal latino *in-tendere*; letteralmente significa «tendere verso» qualcosa/altro da sé, facendolo proprio.

L'analisi della conoscenza è fondamentale per riconoscere la dimensione spirituale dell'essere umano: il concetto è immateriale, sorge dalla sensibilità, ma è universalmente valido. Inoltre, l'uomo non solo conosce, ma *sa* di conoscere, manifesta la capacità di trascendere sé stesso, cioè è capace di autocoscienza.

La conoscenza come processo intenzionale ha una importanza decisiva per far luce su alcune questioni di grande attualità, puntualmente analizzate nel corso del libro. Una di esse è la relazione fra intelligenza umana e intelligenza artificiale (IA), anche se è impro-prio per quest'ultima parlare di «intelligenza», cioè di un *intus legere*, leggere dentro le cose riscontrando un significato. L'intelligenza artificiale è un enorme elaboratore di dati e informazioni e, «per quanto in apparenza sembri riguardare una caratteristica psicologica quale appunto è l'intelligenza, in realtà è una branca dell'«ingegneria» (176). A livello etico, si discute molto sulla possibilità che l'IA possa sostituire l'uomo in diverse mansioni: questa non è di per sé una novità, anzi ha caratterizzato la tecnica sin dal suo sorgere. La novità è che ora le macchine sembrano essere in grado di svolgere le funzioni peculiari dell'uomo, come ad esempio la capacità di pensare o provare sentimenti (cfr 178). In tale questione emerge di nuovo lo slittamento dall'ambito ingegneristico a quello filosofico, dalla prospettiva di assegnare compiti precisi da svolgere a quella più globale di compiere le medesime attività di un essere umano, fino a sostenere la loro sostanziale identità e il fatto che

le macchine possano essere soggetti tutelati da diritti e capaci di intimità. Da tempo, ad esempio, si parla della possibilità di avere relazioni sessuali con i robot, ritenute più affidabili e gratificanti di quelle con gli esseri umani¹¹.

Di fronte a tali questioni, l'analisi filosofica può rivelarsi preziosa. Infatti, svolgere operazioni simili non significa avere la medesima natura: «L'aeroplano e l'uccello sono capaci di volare, ma hanno natura diversissima; una vecchia calcolatrice meccanica e un elaboratore elettronico sono entrambi capaci di sommare due numeri, ma non hanno pressoché nulla in comune quanto alla loro natura e struttura» (181). È facile dunque, ma erroneo, identificare le due cose, come ritenere che il pensiero sia un mero prodotto del cervello: «È del tutto plausibile che non si dia pensiero senza cervello ma non è detto che basti un cervello per avere il pensiero» (182). Le dimensioni della corporeità e della struttura biologica sono infatti caratteristiche essenziali dell'intelligenza umana¹².

L'IA ha inoltre modalità procedurali proprie, molto differenti da quelle dell'intelligenza umana, e i due tipi di intelligenza non possono essere tra loro paragonabili, come è stato giustamente rilevato¹³. La principale differenza è data appunto dall'intenzionalità che caratterizza l'intelligenza umana, mentre l'IA è un'enorme, meravigliosa elaborazione di dati compiuta in tempi rapidissimi, sulla base di operazioni che sono comunque formalizzate dall'intelligenza umana, che stabilisce anche l'interpretazione finale e il grado di affidabilità del risultato. A differenza dell'uomo, la macchina non ha bisogno dell'intenzionalità per eseguire le operazioni per le quali è stata programmata. Nel confronto fra intelligenza umana e intelligenza artificiale, l'intenzionalità può essere considerata uno dei più importanti anelli mancanti, che non consente di dare una risposta affermativa alla questione se una macchina possa essere in grado di pensare (cfr 89).

Ciò che è davvero ignoto nella sua radice ultima, paradossalmente, è il mondo interiore dell'uomo, non accessibile in sede com-

11. Cfr G. CUCCI, «Uomo e robot: la relazione ideale?», in *Civ. Catt.* 2020 I 427-438.

12. Cfr ID., «Per un umanesimo digitale», in *Civ. Catt.* 2020 I 27-40.

13. Cfr N. CRISTIANINI, *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, Bologna, il Mulino, 2023.

putazione
psicologic

Il mistero

La spe
emergon
de in part
cles e Wa

Eccles
Nobel per
il rapporto
non può e
stra una s
ai più con
cervello [.]
mente fos
sua imma
delle sue
e dell'attri
etica e spi
Eccles, l'aj
le ricerche
più gener
posizione

Anche
ricerca si è
rire un sig
alla dimer
fine l'irrid
del proces
poi le gius
stre delibe
la causa d

14. J. C
cfr E. AGAZI

putazionale o cibernetica, ma piuttosto a livello fenomenologico e psicologico.

Il mistero dell'essere umano

La specificità e la meravigliosa complessità della natura umana emergono anche dal confronto con le neuroscienze. Agazzi riprende in particolare il contributo intellettuale di due autori: John Ec-

cles e Walter Freeman.

Eccles (1903-97) è stato un neurofisiologo australiano, premio Nobel per la fisiologia e la medicina (1963), che ha studiato a lungo il rapporto tra mente e cervello. L'attività della mente, secondo lui, non può essere individuata in qualche sezione del cervello, ma mo-

stra una sua radicale indipendenza, «non si riduce semplicemente ai più complessi meccanismi cerebrali [...] l'azione della mente sul cervello [...] avviene senza consumo di energia, cosa impossibile se la mente fosse un sistema fisico» (202). E in pratica l'attestazione della sua immaterialità rispetto al cervello, e anche dell'imprevedibilità delle sue decisioni, che è la base della possibilità del libero arbitrio e dell'attribuzione di responsabilità. Il che apre così alla dimensione etica e spirituale della persona, le cui caratteristiche richiedono, per Eccles, l'apporto di una «creazione divina»¹⁴. È un esempio di come le ricerche specialistiche, per quanto settoriali, comportino ricadute più generali a livello interpretativo, suscitando reazioni e prese di

Anche Freeman (1927-2016) è stato un neurofisiologo, e la sua ricerca si è concentrata soprattutto sulla capacità di scelta e di conferire un significato agli eventi. Egli ha cercato di ricondurre tutto ciò alla dimensione neuronale, senza potervi riuscire, riconoscendo alla fine l'irriducibilità della coscienza, proprio a motivo della dinamica del processo decisionale: «Noi prendiamo le decisioni e in seguito poi le giustifichiamo, le razionalizziamo e le spieghiamo con le nostre deliberazioni. Secondo questa concezione, la coscienza non è la causa di una decisione né un suo effetto, ma è una relazione tra

14. J. C. Eccles, *Come l'io controlla il suo cervello*, Milano, Rizzoli, 1994, 212; cfr E. Agazzi, *Dimostrare l'esistenza dell'uomo*, cit., 204.

causa ed effetto vale a dire un processo mentale»¹⁵, giungendo così alle medesime conclusioni di Eccles. In altre parole, la soggettività sfugge all'approccio scientifico; per questo è impossibile una predizione deterministica delle sue scelte.

Questa misteriosa refrattarietà dell'essere umano a precise griglie interpretative emerge anche in sede genetica: la trasmissione del patrimonio ereditario mette in evidenza, piuttosto che escludere, la differenza tra dimensione corporea e dimensione spirituale. Se infatti i tratti somatici mostrano la vicinanza dei figli ai rispettivi genitori o parenti, lo stesso non si può dire per le caratteristiche spirituali della persona: «Già gli antichi sottolineavano il fatto che i figli di genitori eccellenti per saggezza e virtù quasi sempre erano assai inferiori ai loro padri, a tal punto che queste doti non si possono trasmettere neppure per via di insegnamento. E Dante ricorda che "rade volte risurge per li rami l'umana probitate" (*Purgatorio*, VII, 121-122)» (244).

Neppure la patologia può essere prevista su base genetica: essa rimane sempre nell'ordine delle probabilità e va considerata nel più generale contesto della vicenda storica e ambientale del soggetto. La presenza di un elemento, per quanto rilevante, non è mai sufficiente a rendere conto del fenomeno in oggetto, in questo caso la vita, che nella sua ricchezza imprevedibile sfugge ai tentativi di ricondurla alle informazioni contenute nelle pur complesse stringhe del genoma. «L'errore di ogni riduzionismo non consiste in ciò che afferma, bensì in ciò che nega», la presenza di altri fattori non riconducibili ai dati rilevati (cfr 246 s).

Oltre il riduzionismo

La complessità dell'essere umano, mostrata anche dal sommario confronto con alcuni ambiti della ricerca scientifica, evidenzia anche la necessità, in sede di ricerca, di superare il riduzionismo epistemologico. Proprio la corretta metodologia di ogni disciplina spinge in tale direzione. Essa infatti, se vuole dare rigore e precisione alla ricerca, è chiamata a circoscrivere il proprio ambito di indagine, guardandosi da indebiti sconfinamenti e generalizzazioni che

15. J. FREEMAN, *Come pensa il cervello*, Torino, Einaudi, 2000, 156.

ne penali
gli antichi

In sed
co alle qu
spirituale,
caratteriz
cipale del
esempio i
cervello, i
Applicato
richiede la
mane in c

Rende
siero seco
spettive d
linguistic
guaggi a
ristico, re
non parag
mondi dif
i giochi p
non parag
di un sape
criterio di
rugby con

La gra
sostituite,
integrati.

«L'uomo su

Il plura
complessit

16. Cfr
NER, *La mem*
Saggio sulla p

ne penalizzerebbero la credibilità. *Sutor, ne ultra crepidam!*, dicevano gli antichi: «Calzolaio non giudicare al di sopra della scarpa!».

In sede propositiva, l'A. rileva l'importanza di un approccio sistemico alle questioni, capace cioè di unire varietà e complessità, materiale e spirituale, oggettivo e soggettivo, senza smarrire il senso unitario che caratterizza la persona. Il sistema rimanda anzitutto al referente principale dell'indagine, che ne fornisce la specificità della prospettiva: «Ad esempio nelle neuroscienze [in prospettiva sistemica] il referente è il cervello, in psicologia è la mente, in sociologia è il contesto sociale».

Applicato invece a un tema specifico come la conoscenza, il sistema richiede la presenza di sottosistemi che lo costituiscono e con i quali rimane in collegamento («il "mondo", il corpo, il cervello, la mente», 235). Rendere ragione di un'antropologia integrale richiede un pensiero secondo complessità, capace di mettere in dialogo saperi e prospettive differenti, ma non per questo antitetiche. Come i «giochi linguistici» rilevati da Wittgenstein a proposito della varietà dei linguaggi a disposizione (tecnico, sportivo, poetico, ordinario, umoristico, religioso ecc.), ogni disciplina mette in campo un «gioco», non paragonabile ai criteri degli altri giochi. Ognuno di essi mostra mondi differenti e non commensurabili tra loro, esattamente come i giochi presentano una varietà di applicazione, regole e pratiche non paragonabili tra loro. Non si può utilizzare il *modus operandi* di un sapere – ad esempio, la quantificazione matematica – come criterio di validità di un altro, così come non è possibile giocare a rugby con le regole degli scacchi¹⁶.

La gran parte delle operazioni della vita ordinaria, anche le più sofisticate, sono esempi eloquenti di questi approcci molteplici e integrati.

«L'uomo supera infinitamente l'uomo» (Pascal)

Il pluralismo metodologico, oltre a manifestare la ricchezza e complessità dell'essere umano, consente anche di ridare il giusto

16. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1968; J. BRUNER, *La mente a più dimensioni*, Bari, Laterza, 2009; H. GARDNER, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Milano, Feltrinelli, 2010.

valore a prospettive cadute nell'oblio nel corso dell'epoca moderna, come la prospettiva della vita dopo la morte, il soprannaturale, la trascendenza, la speranza, l'escatologia. A queste tematiche vengono dedicati più di 10 capitoli del libro, in pratica la sua parte finale (cfr 387-541). Esse costituiscono la naturale conseguenza di un approccio metafisico alla persona umana, che richiede, in linea con la tesi del libro, registri metodologici differenti, ma indispensabili per entrare in merito alle tematiche decisive dell'esistenza. L'individuazione della dimensione spirituale, in particolare, consente di dare un senso e una possibile risposta a tali questioni, superando le derive nichiliste di un sapere chiuso alla trascendenza: «Il rimedio a questa crisi passa necessariamente attraverso la ricostruzione e la promozione educativa di un quadro di valori per i quali vale la pena di impegnarsi» (539).

La Po

Poch
che har
si in un
occasion
vanni F
Solidarn
in Polon
ne, dop
nebre d
per la tr
che lo a
strofe a
unità ha
tra gli c
sembra

È qu
nei suo
tobre 2
abbia ir
vato, lo
Sejm, S
Błóńsk
tranno
confor