

RICERCA SCIENTIFICA E VERITÀ

di Giorgio Dieci*

* Dipartimento di Bio-
scienze dell'Università
degli Studi di Parma

L'autore propone una riflessione criticamente argomentata e ampiamente documentata sulla propria esperienza di ricercatore in ambito scientifico. Un percorso rigoroso che si snoda secondo le seguenti domande stimolo, proposte ai relatori del Convegno annuale dell'Associazione Universitas University che si è svolto a Ginevra presso il CERN nel mese di febbraio 2015: «Nella nostra ricerca, cos'è la verità? Come possiamo esserne certi? Ci può essere vera conoscenza senza affezione?».

Come biochimico ho sempre studiato, con approcci diversi, i meccanismi e la regolazione dell'espressione dei genomi, incluso il genoma umano. Quindi i miei studi scientifici hanno avuto e hanno come oggetto i viventi, e in particolare l'uomo, dal punto di vista della loro struttura genetica e organizzazione molecolare. Alcune delle considerazioni che farò sono state grandemente favorite proprio dall'avere l'uomo, e quindi anche me stesso, come oggetto di investigazione scientifica.

Nella nostra ricerca, cos'è la verità?

Parto da alcune considerazioni sulla verità, maturate nel mio lavoro di studio e di ricerca in ambito scientifico, ma in un continuo confronto con una inquietudine metafisica, di cui Gabriel Marcel (1889-1973) ha scritto che «può essere paragonata alla situazione di un malato febbricitante che cerca una posizione per il proprio corpo».

Per quello che ho visto io, nel mondo della ricerca non ci si pone troppo il problema di che cosa sia la verità. Ci si sente parte di un sistema ben collaudato per la produzione di conoscenze vere, si è come manovratori di un macchinario molto efficace, di cui non è necessario conoscere il funzionamento per saperlo adoperare in modo produttivo.

Il modo in cui usualmente nella ricerca scientifica ci si rappresenta la verità (quasi sempre, però, senza che questa rappresentazione venga tematizzata) è ben suggerito dall'emblema che si trova sul frontespizio di alcune edizioni de *La Nuova Atlantide* di sir Francis Bacon (1561-1626) (si veda l'immagine di apertura).

La verità è rappresentata come una donna nuda che viene tirata fuori dalla sua caverna da un satiro alato con falce e clessidra, che rappresenta il tempo. Campeggia il motto: «Tempore patet occulta veritas». Col tempo, sempre più cose verranno chiarite. Lo svelamento della verità -intesa come la struttura intima del mondo, a partire dalla quale ogni cosa potrà essere spiegata- è solo una questione di tempo.



Francis Bacon, *New Atlantis* (1627)

C'è quindi, tipicamente, in chi fa ricerca scientifica, un affaccendarsi continuo e fiducioso, mosso (potremmo dire) da un desiderio di verità, ma nel senso di desiderio di *svelare qualcosa*. L'impegno nella ricerca scientifica comporta un essere assorbiti in un lavoro di svelamento progressivo che, per quanto infimo sia il suo contributo all'avanzamento generale delle conoscenze, non manca di dare soddisfazioni nel momento della scoperta: per quanto piccolo, quel tassello del mosaico avremmo potuto porlo solo noi, e la sua presenza contribuisce all'emergere della figura finale, la verità finalmente stanata dalla sua grotta.

Ma qual è questa figura finale?

Per statuto metodologico potremmo dire che è già deciso in anticipo quali caratteristiche avrà il quadro finale. In questo ci aiutano le parole di Jacques Monod (1910-1976), da *Il caso e la necessità*. «La pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della Natura, vale a dire il rifiuto sistematico a considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza "vera" mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di "progetto". Il postulato di oggettività è consostanziale alla scienza e da tre secoli ne guida il prodigioso sviluppo. È impossibile disfarsene, anche provvisoriamente, o in un settore limitato, senza uscire dall'ambito della scienza stessa.» [1].

La Natura che le scienze vedono può solo (per postulato metodologico) essere cieca, un oggetto sordo e cieco posto di fronte a noi. Non ci si può aspettare niente di diverso.

Con queste premesse, una rappresentazione strettamente scientifica del mondo non può che mostrare un gigantesco meccanismo senza significato, sorprendente e affascinante per molti aspetti, ma che di per sé non potrebbe mai rispondere alle domande che più alimentano la nostra sete di verità: quelle legate al nostro destino, al nostro compimento o fallimento, al senso o non-senso dell'esistenza nostra e del mondo.

Scriva Edmund Husserl (1859-1938): «Nella miseria della nostra vita –si sente dire– questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.» [2].

In una sua nota del 1820 nello *Zibaldone*, Giacomo Leopardi esprime lo stesso tipo di disagio in modo più sottile, mettendo in contrasto fra loro la misura imposta dalla ragione geometrica con la smisuratezza delle nostre aspirazioni: «Ma basta che l'uomo abbia veduto la misura di una cosa ancorché smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti, o a congettarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente, ed egli ne rimane scontentissimo. [...] Perciò la matematica la quale misura quando il piacer nostro non vuol misura, definisce e circoscrive quando il piacer nostro non vuol confini (sieno pure vastissimi [...]), analizza quando il piacer nostro non vuole analisi né cognizione intima ed esatta della cosa piacevole (quando anche questa cognizione non riveli nessun difetto nella cosa, anzi ce la faccia giudicare più perfetta di quello che credevamo, come accade nell'esame delle opere di genio, che scoprendo tutte le bellezze, le fa sparire), la matematica, dico, dev'esser necessariamente l'opposto del piacere.» [3].

Per *piacere* Leopardi intende la felicità a cui l'uomo anela in ogni suo moto, secondo una tendenza connaturata con la sua stessa esistenza e che, essendo senza limiti, non potrà mai trovare soddisfazione, certamente non da un metodo di conoscenza che per sua natura delimita e circoscrive.

D'altra parte, il grande successo dell'impresa scientifica è sicuramente legato alle sue premesse, le quali comportano una riduzione in merito a ciò che si vuole conoscere, un restringere il campo del conoscibile a ciò a cui può essere applicata la misura della ragione geometrica:

«O noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera e intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni» scrive Galileo Galilei (1564-1642), e la sua opzione a favore di *alcune* [...] *affezioni* inciderà in modo profondo sullo sviluppo della futura impresa scientifica [4].

Da questa premessa si capisce come il quadro di verità che si costruisce attraverso il metodo scientifico sia intrinsecamente mancante, incompleto, ma anche come questa limitatezza non assuma necessariamente contorni problematici.



Giacomo Leopardi (1798-1837)

Come mai a un certo punto tutto questo viene sentito dolorosamente (come traspare dalla constatazione di Husserl, ma anche da numerose voci della poesia del Novecento [5])?

È accaduto che il successo della costruzione ha fatto dimenticare le sue stesse premesse. Più la costruzione scientifica spiega le cose, più ci si dimentica del fatto che la scienza seleziona in anticipo gli aspetti del reale su cui può fare presa, proprio per potersi costruire come sistema di conoscenza certa di questi aspetti, di queste *affezioni*. È accaduto, cioè, che la riduzione metodologica (espressa dal postulato di oggettività) è uscita dagli argini, è divenuto il modo predominante di guardare a sé e alla realtà. E si è cominciato a chiedere alla scienza risposte che essa è incapace di dare.

Indissociabilità di verità e uomo vivente

Ma come mai si è verificata questa dimenticanza delle premesse auto-limitative su cui la scienza si è costruita? Senza pretendere di rispondere in modo esauriente a questa grande domanda, noto come questa dimenticanza sia legata alla sopravvenuta graduale incapacità di porre domande che non rientrino fra quelle metodologicamente ammesse dalla scienza. E tale incapacità nasce dalla convinzione (più o meno consapevole) che il sistema della scienza sia destinato un giorno a racchiudere la verità, a coincidere con essa (convinzione favorita dalla constatazione del suo successo nella spiegazione e nel controllo dei fenomeni naturali). In un sistema che si consideri destinato a racchiudere in sé la verità, non c'è più spazio per la vera domanda, quella che non conosce già in anticipo la risposta (o meglio, il tipo di risposta).

Nel procedere scientifico ci sono ovviamente continue domande, alle quali però ci aspettiamo già sempre un certo tipo di risposta, perché abbiamo stabilito in anticipo che tipo di risposte saranno accettabili (avendo prestabilito che tipo di domande è lecito porre).

Più questo sistema di verità costruito attraverso domande e risposte pre-limitate diventa inclusivo, più ogni domanda metodologicamente non ammessa (per esempio il senso o non-senso dell'esistenza) tende ad apparire come irrilevante. Una volta costruito un sistema di verità, esso si autogiustificherà, rendendo oziosa ogni domanda.

A questo riguardo, correndo qualche rischio, introduco un richiamo al pensiero di Friedrich Hegel (1770-1831), ma nella lettura molto critica che ne fa il filosofo e politologo Eric Voegelin (1901-1985). Hegel può apparire lontano dal contesto in cui ci stiamo muovendo, e certo non usò il termine *scienza* come lo stiamo usando qua. Però è rilevante per il modo in cui esplicitò la sua pretesa di realizzare un sistema di pensiero totalizzante:

«La vera figura nella quale esiste la verità non può essere che il sistema scientifico di quest'ultima. Contribuire a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza – a questo obiettivo: rinunciare al suo nome di amore del sapere ed essere sapere effettivo: ecco ciò che mi sono proposto.» [6]. Si tratta di un passaggio cruciale. In questa visione, il sapere effettivo comporterebbe la rinuncia all'*amore* del sapere (filo-sofia), e alle domande che esso fa nascere.

Voegelin ritiene che il programma di Hegel sia in realtà quello del passaggio dalla filosofia alla gnosi. Scrive a questo proposito: «La filosofia nasce dall'amore per l'essere; è lo sforzo amoroso dell'uomo per conoscere l'ordine dell'essere e per conformarvisi. La gnosi vuole dominare l'essere; per impadronirsene, lo gnostico costruisce un sistema. Questo sistema è una forma di pensiero gnostico, non filosofico.» [7]. (È interessante chiedersi come si collochi la scienza contemporanea rispetto a questo).

Voegelin confronta poi questo atteggiamento con quello platonico-socratico, per cui il vero pensatore non è il sapiente (tale attributo è riservato a Dio), ma il filosofo: l'amante del sapere riservato a Dio, e quindi l'amante di Dio.

Ma allora, tornando alla prima domanda del Convegno: *Nella nostra ricerca cos'è la verità?*, si affaccia l'idea rincuorante che ci sia più verità nell'uomo amante del sapere che nel sapere dispiegato in un sistema.

In effetti per Platone (circa 428 a.C.-348 a.C) la verità era indissociabile dall'uomo che, al presente, ne rispondeva. La verità può essere solo custodita vivente nell'anima [8].

Questa idea della indissociabilità di verità e uomo vivente richiama l'affermazione più straordinaria che sia mai stata formulata a proposito della verità, che è quella di Cristo su se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Il matematico Laurent Lafforgue (1966-...) osserva che «questa affermazione non sarà mai interamente compresa dagli uomini, li interrogherà sempre, obbligandoli a rimettere in gioco le loro rappresentazioni limitate della verità» [9].

Uno dei motivi per cui l'indissociabilità di verità e uomo vivente ci trova sempre un po' perplessi, è la nostra tendenza a dimenticarci che tutto ciò che ci si presenta come valido (dotato di validità d'essere), incluse le conoscenze cosiddette oggettive, tutto questo è radicato nel terreno misterioso delle soggettività viventi che noi siamo.

Questo punto per me è risultato sempre più evidente studiando i viventi e, fra di essi, l'uomo. Nel caso della biologia, infatti, e solo in questo caso, noi possiamo mettere a confronto i contenuti della conoscenza scientifica di noi stessi, cioè la conoscenza di noi stessi in quanto oggetti approcciabili scientificamente, con quella conoscenza di noi stessi che è tutt'uno con la nostra esperienza di viventi. Che cosa emerge da questo confronto?

Emerge un'ultima non-corrispondenza fra noi come la scienza può raffigurarci (oggetti materiali di incredibile complessità chimica, ma di una chimica cieca e senza scopo, come è sempre la chimica) e noi come centri di vita e di darsi del mondo, di capacità di significato e di libertà, che esperiamo in modo immediato [10]. «Là dove [la scienza] dirige il suo sguardo, la vita in effetti non appare mai», scrive in modo lapidario il filosofo Michel Henry (1922-2002) [11].

Noi sappiamo cos'è la vita essendo dei viventi, mentre non potremmo mai dedurlo dall'insieme, per quanto esteso e dettagliato, delle conoscenze scientifiche sui viventi. E questa non-corrispondenza può spingere a una posizione sostanzialmente irrazionale: poiché io non sono che il risultato di un meccanismo impersonale (che è per principio l'unico genuino contenuto della conoscenza scientifica), allora quello a cui mi riferisco quando dico *io* è un'illusione, e la vita stessa è un'illusione.

La tesi della non-esistenza, del carattere illusorio della vita viene riproposta in modo ricorrente, anche su riviste scientifiche prestigiose [12]. Questo è estremamente significativo, perché mette a nudo i termini di una dinamica costantemente all'opera: si parte da una esperienza fondamentale (la vita), se ne constata la non-rintracciabilità da parte della scienza e, attraverso l'assunzione a priori di una maggiore fallibilità dell'esperienza rispetto alla scienza, si conclude che la vita non esiste, è illusoria.

Questa conclusione nasce da una sfiducia nell'esperienza. E ignora il fatto che la scienza stessa trova come già dato il suo terreno di validità, proprio in quella vita che essa stessa (la scienza) non è in grado di vedere. Viene cioè ignorato questo fatto fondamentale: c'è un terreno fondante della scienza che è invisibile alla scienza stessa. E questo terreno fondante è ciò solo di cui faccio esperienza. È immediatamente evidente, anche solo nella percezione: io faccio esperienza del rosso, o del dolore, e questo costituisce un livello della realtà che non potrà mai essere dedotto dalla conoscenza di un processo biologico o chimico.

Nella lettera enciclica *Caritas in veritate*, Benedetto XVI parla di questa irriducibilità in relazione alla conoscenza stessa: «Conoscere non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico. Ogni nostra conoscenza, anche la più semplice, è sempre un piccolo prodigio, perché non si spiega mai completamente con gli strumenti materiali che adoperiamo.» [13].

Anzi succede il contrario: nel caso della percezione di un colore o di una forma, per esempio, è proprio questa esperienza invisibile alla scienza a costituire il riferimento di senso per quell'insieme di processi chimico-biologici che risultano a essa correlati.

C'è un regno già dato di evidenze originarie, che si distingue dal cosiddetto mondo *obiettivo* e *vero* proprio per la sua diretta esperibilità. Tutto misteriosamente affonda lì le sue radici.

Scrivono Husserl: «Qualsiasi teoria obiettiva (la teoria matematica, la teoria delle scienze naturali) [ha] le sue occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante, che abbraccia in sé tutta la vita attuale e quindi anche quella scientifica, e che la nutre in quanto fonte delle sue elaborate formazioni di senso» [14].

Quindi anche l'obiettività scientifica è qualcosa che non può prescindere dalla nostra esperienza di viventi. Non si può nemmeno iniziare a parlare di verità prescindendo da questa esperienza.



Paul Cézanne, *Tulipani in vaso*

Ci può essere vera conoscenza senza affezione?

In relazione soprattutto all'ultima domanda del Convegno vorrei adesso cercare di approfondire alcuni aspetti della conoscenza scientifica, che la fanno stridere con la nostra *affezione* alle cose, e ragionare sulle implicazioni di questo stridere.

Un fatto su cui tutti possiamo convenire è la sconvenienza di una descrizione scientifica di ciò che si ama. Se, a chi mi chiedesse di parlargli di una persona che amo, io incominciassi a farne una descrizione anatomica, per esempio enumerando il peso e le dimensioni esatte di tutte le sue ossa, oppure incominciassi a recitare la sequenza del suo DNA, il mio comportamento sarebbe da tutti riconosciuto come irragionevole. Più alto è il nostro grado di affezione alle cose, cioè più esse hanno a che vedere con il senso della nostra esistenza, meno ci interessa conoscerle scientificamente, meno siamo portati a definirle in termini scientifici. L'affezione sembra inversamente correlata alla propensione a una descrizione e conoscenza scientifica. Ci sono cose per le quali una conoscenza di tipo scientifico sembra fin dall'inizio completamente fuori luogo. E siamo tutti d'accordo che «non si sperimenta su ciò che si ama» [15].

A questo riguardo, c'è un capitolo tremendo nell'*Uomo senza qualità* di Robert Musil (1880-1942), intitolato *La scienza sorride sotto i baffi ovvero primo incontro esauriente col male*, in cui l'autore nota «la bizzarra predilezione del pensiero scientifico per le definizioni meccaniche, statistiche, materiali alle quali è stato come cavato il cuore. Considerare la bontà soltanto come una forma particolare di egoismo; attribuire i moti dell'animo alle secrezioni interne; [...] far dipendere la bellezza dalla buona digestione e da un ben distribuito pannicolo adiposo; ricavare i dati statistici delle nascite e dei suicidi, dimostrando come ciò che appare come liberissima decisione sia invece inesorabilmente imposto; [...] equiparare l'ano e la bocca, come le estremità rettale e orale della stessa cosa: tutti questi concetti, che, in un certo senso, svelano il trucco nel giuoco delle illusioni umane, trovano sempre una specie di preconcetto favorevole per acquistare una speciale validità scientifica. Certo, si ama e si ricerca la verità; ma intorno a quel lucido amore c'è tutta una preferenza per la delusione, per la coercizione, l'inesorabilità, la fredda minaccia o l'asciutta censura [...]. E questa smania di rimpicciolire tutto [...] non è quasi più la divisione della vita in nobiltà e volgarità, ma piuttosto un autolesionismo dello spirito, un inqualificabile piacere di vedere il bene abbassarsi e lasciarsi distruggere con meravigliosa facilità» [16].

Questa immagine della scienza che sorride sotto i baffi mentre svela gli altari della Natura, e abbassa ciò che sembra alto, mi è tornata in mente leggendo l'editoriale apparso su *Nature* il 15 gennaio 2015, all'indomani dei fatti terroristici a Parigi. L'editoriale (che a mio parere manca di sobrietà) accosta la scienza alla satira, e le vede unite nella storia della lotta contro i dogmi e l'oscurantismo religioso [17]. La scienza come strumento per ridicolizzare e far cadere dogmi e credenze religiose ricorda la scienza beffarda di Musil che sorride sotto i baffi.

Emblematica a questo riguardo è l'idea dell'uomo-macchina, che si affaccia e riaffaccia in modo persistente anche (e soprattutto) in ambito scientifico [18]. Nel mito contemporaneo dell'uomo-macchina, la caduta di una credenza (quella nell'anima immortale) si accompagna all'autolesionismo dello spirito di cui parla Musil, e potrebbe essere letto nei termini di una abdicazione alla libertà che non è estranea ai nostri tempi.

L'idea dell'uomo-macchina nasce quando decidiamo di farci definire da ciò che la scienza vede di noi. Dando credito alla nostra esperienza di viventi umani, però, sappiamo che essa non coglie di noi proprio ciò che conferisce un senso unitario a tutti i dati che essa scopre. Ci viene allora il sospetto che anche degli altri enti naturali la scienza possa non cogliere proprio ciò che è più importante. Se una descrizione scientifica non coglie ciò che io sono, è ragionevole pensare che non colga nemmeno ciò che i più diversi enti naturali, nella pienezza della loro realtà, sono.

Nello *Zibaldone*, Leopardi fa una similitudine sorprendente. Immaginiamo, dice, di essere creature intelligenti ma fatte in modo completamente diverso da come è fatto l'uomo o qualsiasi altro animale, e di non avere mai visto né uomo né animale.

Se ci trovassimo davanti un corpo umano morto, e lo sezionassimo e analizzassimo fino all'ultimo dettaglio, è certo che non «intenderemmo quale e che cosa fosse l'uomo vivente e il suo modo di vivere esteriore ed interiore», e non ci verrebbe il sospetto che fosse mai stato destinato ad altro che quello che noi lì vedremmo: un morto oggetto.

Ma a Leopardi questa similitudine serve per arrivare molto più lontano: «scoprire ed intendere qual sia la Natura viva, [...] quali gli andamenti e i processi, [...] le intenzioni, i destini della vita della Natura o delle cose, quale la vera destinazione del loro essere, quale insomma lo spirito della Natura, colla semplice conoscenza, per dir così, del suo corpo, e coll'analisi esatta, minuziosa, materiale delle sue parti [...] non si può, dico, con questi soli mezzi scoprire né intendere, né felicemente o anche pur probabilmente congetturare.» E continua: «Si può con certezza affermare che la Natura, e vogliamo dire l'università delle cose, è composta, conformata e ordinata a un effetto poetico. [...] Nulla di poetico si scorge nelle sue parti, separandole l'una dall'altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica.» [19].

Che cosa la scienza coglie degli oggetti della sua indagine (uomo incluso)?

Ma se non coglie la natura delle cose, che cos'è ciò che la scienza, «la ragione esatta e geometrica» coglie degli oggetti della sua indagine (uomo incluso)?

Io direi che ciò che la scienza coglie di ogni suo oggetto, è l'insieme delle condizioni che lo rendono possibile. Condizioni, cioè fattori di dipendenza. Quando il suo oggetto diventa l'uomo stesso, la scienza nel suo complesso ci rivela la forma incredibilmente articolata del nostro dipendere (io non potrei vivere e pensare se mi mancasse anche solo uno delle migliaia di enzimi che catalizzano reazioni chimiche in ognuna dei miei centomila miliardi di cellule), e quindi ci rivela l'estensione impressionante della nostra fragilità, ma anche, insieme a questo, la stupefacente concomitanza di fattori attraverso cui il mondo giunge a conoscersi attraverso di noi.

Condizioni di origine, fattori di dipendenza, anche considerati nel loro insieme, non arrivano mai a definire ciò che una cosa autenticamente e pienamente è, anche se permettono sempre maggiori possibilità di intervento su di essa, con il bene e il male che ne può venire. E questa impotenza della scienza a dire ciò che le cose realmente sono, nonostante i suoi successi, rivela come una ferita nel nostro modo di conoscere il mondo, e forse anche nel mondo stesso.

Ma evidentemente quello scientifico non è l'unico modo di conoscenza.

È interessante quello che osserva Marcel distinguendo lo sguardo dell'artista da quello dello scienziato. A differenza dello scienziato, sull'artista «i concetti di condizione, di origine, di condizione originale non hanno presa; non gli interessa affatto sapere in qual modo esseri e cose sono diventati quali noi li vediamo. Ed è proprio da questo punto di vista, apparentemente negativo, che egli si introduce nell'ambito della partecipazione, che invece abbandoniamo non appena pretendiamo di ritrovare un'origine e ricostruire una genesi» [20].

Un passaggio importante verso la *vera conoscenza* (per richiamare il titolo del convegno) è quello da un interesse per le proprietà delle cose e per come esse si costituiscono, all'interesse per il loro puro e semplice esserci. Questa seconda modalità di conoscenza è connotata innanzitutto dalla affermazione della cosa nel suo essere, affermazione che chiama in gioco la nostra libertà, e che forse si avvicina a ciò che significa amare.

Qualunque cosa intendesse Leopardi dicendo che la natura è «conformata e ordinata a un effetto poetico», ci fa intravedere tutta la profondità e la verità dello sguardo artistico e -fatto ancora più importante- ci pone seriamente e razionalmente di fronte alla possibilità che la Natura abbia qualcosa da *dire*.

È impressionante l'analogia con un'idea centrale che emerge dagli scritti di Fëdor Dostoevskij (1821-1881), secondo gli studi di Tat'jana Kasatkina (1963-...): l'idea della natura dialogica della verità, secondo cui, in ultima istanza, «ogni cosa, ogni creatura porta in sé e professa una certa verità riguardo al suo Creatore che non può essere pronunciata da nessun altro», e la verità esiste solo in questo coro di voci non interscambiabili.

Quando questo accade, *nessuna cosa è più un oggetto, perché ci parla*. E questo modo partecipativo di conoscenza è anche nello stesso tempo amore per l'essere tutto. Dostoevskij annota nel suo quaderno di appunti: «Una mela. Amando una mela si può amare l'uomo.» Ma questo è possibile solo se la nota dominante della cosa che si conosce è quella della sua presenza, e se la conoscenza diventa «da soggetto a soggetto» [21].

Ci sono due frammenti di Max Picard (1888-1965), pensatore e scritto-



Paul Cézanne, *Alberi di castagno d'inverno al Jas de Bouffan*

re svizzero morto proprio cinquanta anni fa, con cui concludo, perché lasciano intravedere come ogni faticoso percorso di conoscenza, incluso quello scientifico, possa risolversi nel riconoscimento amoroso della *presenza*, qui e ora, delle cose: «Oggi nelle scuole si è soliti mostrare ai bambini un filmato che descrive lo sviluppo di un fiore partendo dal suo seme. La metamorfosi si dipana lentamente sotto gli occhi dei bambini. Ma il prodigio non consiste nella crescita del fiore davanti a noi, bensì nella sua presenza, nel fatto che il fiore è talmente presente come se non fosse mai divenuto, poiché in realtà il suo sviluppo è risolto nella sua esistenza presente. Questo è il miracolo, il fatto che il fiore sia qui, come se non fosse mai divenuto.» [22].

Ma, alla ricerca del senso di questo essere presenti delle cose, Picard si spinge oltre, in territori dimenticati: «Le cose vogliono diventare più chiare a se stesse grazie all'uomo e la loro bellezza è un appello rivolto all'uomo affinché vada loro incontro e aggiunga alla loro bellezza intrinseca l'altra bellezza, quella che emana dalla verità che all'uomo è dato scoprire nelle cose.» [23].

Auguro a me e a tutti di poter avere sulle cose uno sguardo come questo a guidare il nostro lavoro di studio, ricerca e insegnamento.

Giorgio Dieci

(Dipartimento di Bioscienze dell'Università degli Studi di Parma)

(Relazione tenuta al Convegno annuale dell'Associazione Universitas University che si è svolto a Ginevra presso il CERN nel mese di febbraio 2015. [Vai alle slide della presentazione](#))

Indicazioni bibliografiche e sitografiche

- [1] Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, p. 33, Mondadori, 1970.
- [2] Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 35, Net, 2002.
- [3] Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, n. 246-248.
- [4] Galileo Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613), Terza lettera.
- [5] Come esemplificato da questi versi di Gottfried Benn, tratti dalla poesia *Io perduto* del 1948:

*Io perduto, dissolto da stratosfere,
vittima degli ioni - agnello dei raggi gamma -
particella e campo - chimere di infinità
sulla pietra della tua Notre-Dame.
Ti passa il tempo senza notte e giorno,
gli anni ti vanno senza neve e frutto
celando minacciosi l'infinito -
il mondo è dispersione.*

[...]

*Il mondo disgregato con la mente.
Lo spazio, il tempo, l'opera dell'uomo,
funzioni di mere infinitudini -
il mito è una menzogna.
Quale il fine, l'origine - né notte né mattino,
né un evoè né un requiem,
tu vorresti prendere a prestito uno slogan -
ma da chi mai?
(fr. it. da Poesie statiche, Einaudi 1981)*

- [6] Friedrich Hegel. *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*.
- [7] Eric Voegelin. *Science, politique et gnose*, p. 58, Bayard, 2004.
- [8] Olivier Rey, *Itinerari dello smarrimento*, p. 72, Ares, 2013.
- [9] Laurent Lafforgue, *La ricerca ha un senso?* In: *Communio* 235, 2013, p. 14-27.
- [10] Giorgio Dieci, *The elusive life. Incisiveness and insufficiency of mechanistic biology*, in: *Euresis Journal* 4, 2013, p. 57-73.
- [11] Michel Henry, *La barbarie*, Presses Universitaires de France, 1987.
- [12] Ferris Jabr, *Why life does not really exist*, in: *Scientific American*, 2 dicembre 2013.
Vedi commento in: Marco Bersanelli, *IlSussidiario.net*, 25 dicembre 2013 (<http://www.ilsussidiario.net/News/Scienze/2013/12/25/LA-VITA-NON-ESISTE-La-speranza-incarnata-in-un-bambino-smonta-lo-Scientific-American/454841/>)
- [13] Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 2009.
- [14] Edmund Husserl, op. cit., p. 157.
- [15] Olivier Rey, op. cit., p. 73.
- [16] Robert Musil, *L'uomo senza qualità*, p. 342-345, Einaudi, 1997.
- [17] *Science and satire*, in: *Nature* 517, 2015, p. 243.
- [18] Giorgio Israel, *La macchina vivente*, Bollati Boringhieri, 2004.
- [19] Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, n. 3239-3241.
- [20] Gabriel Marcel, *Il mistero dell'essere*, p. 117, Borla, 1987.
- [21] Tat'jana Kasatkina, *Dal paradiso all'inferno*, p. 38-54, Itaca, 2012.
- [22] Max Picard, *Il rilievo delle cose*, p. 50, Servitium, 2004.
- [23] *Ibidem*, p. 55.