

WILLIAM A. DEMBSKI

Intelligent Design

Il ponte fra scienza e teologia



Alfa & Omega

ISBN 978-88-88747-72-9

Titolo originale:

Intelligent Design. The Bridge Between Science & Theology

Per l'edizione inglese:

Copyright © 1999 di William A. Dembski

Pubblicato con permesso concesso dalla InterVarsity Press

430 E. Plaza Drive

Westmont, IL, 605591234, USA

Per l'edizione italiana:

Copyright © 2007 Alfa & Omega

Casella Postale 77, 93100 Caltanissetta, IT

e-mail: info@alfaomega.org - www.alfaomega.org

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata

Traduzione e adattamento: Antonella Galiero

Revisione: Nazzareno Ulfo

Impaginazione e copertina: Giovanni Marino

Tutte le citazioni bibliche, salvo diversamente indicato, sono tratte dalla versione "Nuova Riveduta"

Riconoscere il dito divino

1.1 La preghiera di Homer Simpson

In un episodio della serie televisiva a cartoni animati *I Simpson*, Marge sta cercando di dire a suo marito Homer che è incinta per la terza volta. «Non posso parlare adesso. Sto pregando», la interrompe lui.

Caro Signore, gli dèi sono stati buoni con me, e io te ne sono grato. Per la prima volta nella mia vita tutto è assolutamente perfetto. Quindi, ti propongo un patto: tu fai restare per sempre tutto così com'è, e io ti prometto che non ti chiederò mai più niente. Se è ok, per piacere non darmi assolutamente nessun segno. [pausa] Ok, siamo d'accordo. Per dimostrarti la mia gratitudine, ti offro questo sacrificio di latte e biscotti. Se vuoi che io li mangi per te, non darmi nessun segno. [pausa] Sia fatta la tua volontà¹.

Cosa c'è di sbagliato nella preghiera di Homer? Partendo dal presupposto che Dio è il sovrano governatore dell'universo, che cosa potrebbe impedire a Dio di rispondere alla preghiera di Homer non inviando alcun segno? È chiaro che di solito, quando vogliamo che Dio confermi qualcosa, andiamo alla ricerca di qualcosa di straordinario, di un qualche segno che non ci lasci alcun dubbio riguardo alla sua volontà. Ma c'è da presumere che Dio avrebbe potuto tuonare, quando Homer gli chiedeva di fermare tutto così com'era, e che avrebbe potuto far tremare la terra, quando Homer gli chiedeva il permesso di mangiare il latte e i biscotti. Presumibilmente, per Dio

¹ *I Simpson*, episodio 2F10, dal titolo "And Maggie Makes Three" (trad. it. "E con Maggie son tre"), andato in onda per la prima volta negli Stati Uniti il 22 gennaio 1995, e trasmesso successivamente anche in Italia.

accondiscendere alla preghiera di Homer non inviando alcun segno è facile quanto rifiutarla con un segno. E allora cosa c'è di sbagliato nella preghiera di Homer?

Di certo quella di Homer è una preghiera che fa tutto da sé. È chiaro che lui vuole che la sua vita rimanga la stessa, e anche che vuole consumare quel latte e quei biscotti. Dal momento che i segni sono per definizione rari, chiedendo che non gli venga inviato alcun segno, Homer si sta virtualmente garantendo il consumo di latte e biscotti. Per quanto riguarda la possibilità che la sua vita rimanga la stessa, la questione è completamente diversa. Dopotutto la moglie di Homer, Marge, è incinta del loro terzo figlio, un fatto che in breve distruggerà la “assoluta perfezione” della sua vita. Ciononostante, se escludiamo l'egoismo di Homer, non è immediatamente chiaro cosa ci sia di sbagliato nella sua preghiera. Nel caso del latte e dei biscotti, Homer vuole che Dio confermi un'azione tramite l'assenza di segni. Logicamente, ciò equivale a chiedere a Dio di confermare l'azione opposta con un segno. «Se vuoi che io mangi questo latte e questi biscotti, non darmi nessun segno» equivale logicamente a «Se mi dai un segno, allora non vuoi che io mangi questo latte e questi biscotti»¹.

C'è, ovviamente, un'asimmetria fra il fatto di collegare un'azione all'apparizione di un segno e il fatto di collegarla alla non apparizione di alcun segno. Per comprendere meglio questo punto basterà considerare cosa sarebbe accaduto se la preghiera di Homer fosse stata più o meno così:

Ti offro questo sacrificio di latte e biscotti. Se vuoi che io li mangi per te, non darmi nessun segno. [forte tuono] Dal momento che fuori piove, mi aspettavo un tuono. Grazie per non avermi dato nessun segno. [forte scossa di terremoto] Dal momento che viviamo lungo una faglia geologica, delle piccole scosse non sono niente di straordinario. Grazie per non avermi dato nessun segno. [la radio si accende all'improvviso e l'annunciatore descrive gli effetti cancerogeni di latte e biscotti] Questa parte del paese è famosa per gli strani disturbi atmosferici, quindi grazie per non avermi dato alcun segno. [una potente voce esclama: “Homer, grosso stupido, sono Dio! Non mangiare quel latte e quei biscotti!”] Wow! Da ragazzo ho preso delle droghe. Da allora ogni tanto ho dei flashback

¹ Se *A allora B* è logicamente equivalente a *se non A allora non B*.

e delle strane esperienze mistiche. Dunque, Dio, grazie per non avermi mandato nessun segno. Amen.

Dal momento che la preghiera è finita e non c'è stato alcun segno, Homer consuma il latte e i biscotti.

Che c'è di sbagliato in questa preghiera? Di certo sembra che Homer stia tentando di razionalizzare un bel po' di segni. Chiedendo che l'assenza di segni confermi il permesso di mangiare il latte e i biscotti, Homer sta, allo stesso tempo, chiedendo che un segno glielo vieti. Sembra che di questi segni gliene vengano mandati in abbondanza, eppure Homer li razionalizza tutti. Ecco, dunque, dove sta il problema, quando si cerca una conferma attraverso l'assenza di segni. Quando chiede che non gli venga inviato alcun segno, Homer si dimentica di *specificare* il segno. In questo modo ogni possibile segno che si manifesti potrà essere facilmente ridotto a un avvenimento razionale – “non è il genere di segno che stavo aspettando”.

Allo stesso modo, è inutile chiedere che un segno confermi qualcosa, se non si specifica il segno. Finché non si specifica il segno, la frase *non darmi alcun segno per confermare il permesso di mangiare questo latte e questi biscotti* è non solo logicamente, ma anche funzionalmente equivalente a *dammi un segno per negare il permesso di mangiare questo latte e questi biscotti*. Finché non si specifica il segno, non sarà mai chiaro se un evento costituisce davvero un segno o è una semplice coincidenza. In effetti, un segno non è veramente un segno, a meno che non venga specificamente definito tale.

Per comprendere meglio tutto questo prendiamo in considerazione il segno che avrebbe convinto il filosofo ateo Norwood Russell Hanson a convertirsi al teismo:

Non sono un tipo cocciuto. Potrei anche diventare teista, a certe condizioni. Sono un tipo dalla mente aperta. [...] Va bene, va bene. Le condizioni sono queste: supponiamo che la mattina di martedì prossimo, subito dopo colazione, tutti noi in questo mondo fossimo gettati a terra da un violento e sconvolgente rombo di tuono. La neve volteggia nell'aria, le foglie cadono dagli alberi, la terra ondeggia e si piega, i palazzi crollano e le torri si rovesciano. Il cielo risplende di un'inquietante luce argentata, e proprio allora, mentre tutte le persone del mondo guardano verso l'alto, i cieli si aprono, e le nuvole si scostano, per rivelare una figura immensa

e incredibilmente splendente, simile a Zeus, che torreggia su di noi, alta come cento Everest. La figura aggrota le sopracciglia con oscuro cipiglio, mentre la luce si riflette sui tratti michelangioleschi del suo volto, e poi indica verso il basso, *verso di me*, e dice, in modo tale che ogni uomo, donna e bambino possa udirlo: «Ne ho abbastanza del tuo intelligentissimo cavillare e dei tuoi sofismi nelle questioni teologiche. Puoi star certo, Norwood Russell Hanson, che io certissimamente esisto!»¹.

Qui Hanson ha specificato un particolare segno, e lo ha messo in relazione con la sua personale fede in Dio. Se quel segno si fosse verificato, Hanson sarebbe stato obbligato a convertirsi al teismo. Paragonatelo alla preghiera di Homer Simpson. Homer mette in relazione il fatto di mangiare latte e biscotti con un segno indeterminato. Dal momento che Homer non ha specificato alcun segno, qualunque cosa accada potrà essere razionalizzata in modo da permettergli di mangiare quel latte e quei biscotti.

Anche se Hanson stava chiaramente scherzando, la sua sfida illustra diverse importanti verità riguardo ai segni che guidano le decisioni umane. Innanzitutto, un segno deve essere chiaramente specificato – altrimenti può sempre essere ridimensionato razionalmente. In secondo luogo, il segno deve essere straordinario. Il che non vuol dire che debba costituire un miracolo, ma che deve allontanarsi dal corso ordinario degli eventi. Terzo, il segno deve essere collegato in maniera chiara a una qualche decisione; così, se il segno dovesse manifestarsi, dovrà essere chiaro cosa bisogna o non bisogna fare o credere. Nel caso di Hanson, egli sarebbe stato obbligato a credere in Dio, se si fosse verificato quanto da lui ipotizzato. Bisogna aggiun-

¹ Dal ben noto saggio di HANSON intitolato *What I Do Not Believe*, cit. in BRUCE GORDON, *Living Reasons: Blaise Pascal and the Rationality of Religious Belief*, in «Foundations», 5, n. 1 (1997), p. 6. La sfida di Hanson ricorda la risposta di Cleante in DAVID HUME *Dialoghi sulla religione naturale* (ed. it. a cura di Emilio Mazza, Genova, Il Melangolo, 1996, pp. 66-67): «Supponi, quindi, che tra le nuvole si senta una voce articolata, molto più forte e più melodica di qualsiasi altra che l'arte umana sia mai in grado di ottenere; supponi che questa voce si estenda nello stesso istante su tutte le nazioni e parli a ciascuna nazione nella sua lingua e nel suo dialetto particolare; supponi che le parole comunicate non soltanto contengano un giusto senso e significato, ma trasmettano qualche insegnamento decisamente degno di un essere benevolente, superiore all'umanità: potresti mai esitare un momento quanto alla causa di questa voce? E non dovresti ascriverla istantaneamente a qualche progetto o scopo?».

gere, infine, che i segni sono contingenti. In altre parole, possono verificarsi, ma non devono necessariamente verificarsi. Sono dei liberi agenti a inviarci i segni, e questi liberi agenti sono, appunto, liberi di scegliere se inviarli o meno. Ne consegue che l'assenza di segni non fornisce alcuna indicazione, quando si tratta di prendere una decisione. Allo stesso modo, se il segno richiesto da Hanson non si verifica, la sua assenza non giustificherà né la fede né la mancanza di fede in Dio. Nel quinto capitolo vedremo in che modo queste verità rappresentino il punto di partenza per l'individuazione di cause intelligenti, e quindi del progetto. La ricerca di segni è la ricerca di un agente intelligente.

1.2 Il ruolo dei segni nel processo decisionale

Esaminiamo adesso più da vicino queste verità sui segni. Chiameremo colui che è in cerca di un segno *cercatore di segno*, e colui dal quale ci si aspetta un segno *elargitore di segno*. Il cercatore di segno si aspetta dall'elargitore di segno il "segno" che lo aiuti a prendere una decisione. Per non dare adito a dubbi riguardo al rapporto tra segno e decisione, il cercatore di segno individua un segno specifico: in questo modo chiarisce quali eventi rappresentino un segno e quali no. Ad esempio, se il segno indicato dal cercatore sarà il fatto di ottenere un milione di dollari, sia vincere un milione di dollari alla lotteria che ereditarlo rappresenterà un segno. D'altro canto, fare bancarotta sarà un chiaro segno negativo. Si noti che i segni possono avere dei limiti di tempo: in questo modo, se il segno non si manifesta entro uno specifico limite di tempo, il segno stesso sarà considerato nullo e non valido.

Dopo aver specificato il segno, il cercatore deve collegarlo a un proposito. Il segno e il proposito saranno in tal modo legati nel seguente rapporto di causa-effetto, che io definisco *ipotesi probatoria*:

Se il segno si manifestasse, io farei questo.

"Fare questo" potrà significare compiere un'azione, fare un'affermazione, abbracciare un credo o esprimere un desiderio. Allo stesso modo potrà significare non compiere un'azione, mantenere il silenzio, gettar via una convinzione o rinunciare a un desiderio. Come il

segno, così anche il proposito deve essere specificato. Nel momento in cui indica uno specifico proposito, il cercatore di segno deve essere chiaro riguardo al genere di azioni o di convinzioni che sono conformi a tale proposito, e a quelle che gli sono contrarie. Se il proposito specificato riguarda la donazione di un milione di dollari per scopi educativi, ad esempio, il fatto di donarlo a una scuola o a un'università sarà ininfluente; sperperarlo giocando d'azzardo a Las Vegas, invece, sarà una chiara violazione del proposito.

Sia il segno che il proposito, dunque, devono essere specificati nel dettaglio. Se l'uno o l'altro, o entrambi, sono approssimativi, allora anche il processo decisionale legato al segno diventerà approssimativo. Solo specificando nel dettaglio sia il segno che il proposito il processo decisionale del cercatore di segno potrà rimanere obiettivo e disciplinato. Per comprendere meglio questo concetto, si prendano in considerazione le seguenti ipotesi probatorie:

AA: se lei resisterà alle mie *avance*, allora smetterò di tormentarla.

AC: se lei resisterà alle mie *avance*, allora interromperò immediatamente qualunque contatto con lei.

CA: se stasera lei rifiuterà di lasciarsi accarezzare da me, allora smetterò di tormentarla.

CC: se stasera lei rifiuterà di lasciarsi accarezzare da me, allora interromperò immediatamente qualunque contatto con lei.

In questo caso il cercatore di segno è un dongiovanni, e l'elargitore di segno è la donna che lui spera di sedurre. Le etichette "A" e "C" di queste ipotesi stanno rispettivamente per "approssimativa" e "chiara". Nell'ipotesi contrassegnata AA sia il segno che il proposito sono approssimativi. È, infatti, improbabile che un maschio egoista, convinto del proprio potere di seduzione, interpreti correttamente un qualunque gesto di resistenza alle sue *avance* (eccetto, forse, una ginocchiata all'inguine!). E come potrebbe, inoltre, un tale maschio egoista interpretare come "tormento" una qualunque delle attenzioni che riserva a una donna? L'ipotesi contrassegnata AA è talmente approssimativa da permettere al dongiovanni di fare esattamente ciò che vuole. Paragonate questa ipotesi con quella contrassegnata CC. In questa ipotesi sia il segno che la decisione sono chiari: il fermo ri-

fiuto della donna di lasciarsi toccare da lui stasera sarà chiaro, come lo sarà la sua decisione di interrompere ogni contatto con lei.

È interessante notare come le ipotesi contrassegnate AC e CA, per quanto contengano un elemento di chiarezza, siano entrambe approssimative quanto quella contrassegnata AA. L'approssimazione nel segno di AC, e quella nel proposito di CA, distruggono ogni residua chiarezza. Vediamo l'ipotesi contrassegnata AC: dal momento che il dongiovanni potrebbe interpretare ogni resistenza della donna come un semplice desiderio di "fare la difficile", il proposito di interrompere immediatamente ogni rapporto con lei potrebbe essere rimandato all'infinito. L'approssimazione dell'antecedente in AC soverte la chiarezza della conseguenza. Allo stesso modo, l'approssimazione della conseguenza in CA soverte la chiarezza dell'antecedente. In questa ipotesi il segno è abbastanza chiaro; ma il dongiovanni darà un'interpretazione così vaga del suo proposito di non tormentare la donna, da considerare ogni tentativo di seduzione come conforme alle regole del gioco. AA, AC e CA sono tutte allo stesso modo inutili. Solo CC fornisce un vero aiuto nel processo decisionale.

Ricapitolando: il cercatore di segno specifica un particolare segno e un particolare proposito, e poi li collega in un'ipotesi probatoria del tipo *se "segno" allora "proposito"*. Se il segno si manifesta davvero, allora il cercatore è costretto a portare avanti il proposito. Di conseguenza, tutto dipende dal segno. Torniamo, quindi, a colui che è nella posizione di elargire il segno, cioè l'elargitore di segno. Se l'elargitore dà il segno convenuto, allora tutto procede in maniera semplice e diretta. È solo una questione di logica: il cercatore accetta l'ipotesi *se "segno", allora "proposito"*; se l'elargitore dà il segno, il cercatore è obbligato a procedere con il proposito¹.

Avendo dato il segno, si suppone che l'elargitore approvi il proposito del cercatore. Ma che succede se l'elargitore si rifiuta di dare il segno? Significa che l'elargitore approva il proposito opposto? Prendiamo in considerazione, ad esempio, la pratica medievale del processo per ordalia. Qui il cercatore è la corte, mentre l'elargitore è Dio. La corte prende qualcuno accusato di un crimine e gli infligge

¹ Questa regola fondamentale della logica è chiamata *modus ponens*: data la condizione *se A allora B* e l'affermazione A, segue immediatamente l'affermazione B.

una ferita. Se la ferita guarisce entro un certo tempo, allora l'accusato viene giudicato innocente (si noti l'ipotesi probatoria: *se "la ferita guarisce", allora "l'accusato è innocente"*). Di norma la ferita avrebbe bisogno di più tempo per guarire; ma dal momento che Dio (= l'elargitore di segno) può farla guarire molto più in fretta, una rapida guarigione viene considerata dalla corte (= il cercatore di segno) come segno dell'innocenza dell'accusato.

Ma che succede se Dio si rifiuta di concedere il segno richiesto? Significa forse che l'accusato è colpevole? Non proprio. Dio è un libero agente, e non è in alcun modo obbligato ad agire quando una corte umana gli dice di farlo. In effetti Dio potrebbe avere in tale dispregio i processi per ordalia, da rifiutarsi completamente di fornire qualunque segno essi richiedano. Le ordalie, dopotutto, cercano di forzargli la mano. In ogni caso, l'elargitore di segno è sempre libero di non dare alcun segno. Inoltre, tale rifiuto di dare un segno dovrebbe più correttamente essere interpretato come un *silenzio*, e non come l'approvazione di un qualche genere di comportamento. Se l'elargitore dà il segno richiesto, il cercatore non solo porterà avanti il suo proposito, ma sarà anche autorizzato a pensare che l'elargitore sottoscrive quel proposito. D'altro canto, se l'elargitore non dà il segno richiesto, il cercatore non è per questo autorizzato a procedere in qualche modo. Ogni decisione presa in assenza di segni, infatti, manca dell'approvazione dell'elargitore.

Questa asimmetria fra la presenza e l'assenza di segno risulta evidente nelle Scritture. Gedeone, ad esempio, chiese a Dio un segno che confermasse la necessità di muovere guerra ai Madianiti. La condizione posta da Gedeone a Dio era del tipo: «Se tu renderai il vello sulla mia aia una notte bagnato e una asciutto, allora io muoverò guerra contro Madian». Dio realizzò quanto richiesto, e Gedeone, di conseguenza, andò in guerra contro i Madianiti (si noti che il mio intento, con la storia di Gedeone e con gli esempi che seguono, non è di discutere della storicità di questi racconti scritturali, ma semplicemente di mostrare in che modo essi illustrino l'uso dei segni e, in tal modo, l'individuazione dei segni).

Diversamente da quanto accade nella storia di Gedeone, troviamo nelle Scritture casi in cui Dio rimane silenzioso e si rifiuta di manifestare il segno richiesto. Verso la fine della vita di Saul, ad esempio,

Dio non rispose più alle sue richieste: «Saul consultò il Signore, ma il Signore non gli rispose né tramite sogni, né mediante l'urim, né per mezzo dei profeti» (I Samuele 28:6). Il silenzio di Dio era la sua punizione per la continua disobbedienza di Saul. Sempre, nelle Scritture, il silenzio di Dio è la conseguenza dell'allontanamento dell'uomo da Dio. Spesso è l'arroganza umana a provocare il silenzio divino. Le Scritture, ad esempio, comandano di non tentare Dio chiedendogli di fornire segni a richiesta. Gli arroganti che chiedono tali segni non dovrebbero aspettarsi di riceverli. Quando i farisei chiesero a Gesù un segno dal cielo, Gesù rispose: «Questa generazione malvagia e adultera chiede un segno, e segno non le sarà dato» (Matteo 16:4).

In questo passo Gesù non respinge del tutto la pratica di andare alla ricerca di segni divini: ciò che Gesù condanna è il fatto di cercare dei segni in un modo che cerca di forzare la mano a Dio. I farisei che chiedevano un segno a Gesù in fondo speravano che Gesù non desse loro alcun segno: non avevano alcun desiderio di accoglierlo come rappresentante di Dio. Chiedendo un segno, e non ricevendolo, i farisei avrebbero avuto un pretesto per allontanare Gesù. Paragonate tutto questo alla storia di Gedeone. Dio aveva parlato a Gedeone e gli aveva detto di muovere guerra ai Madianiti; Gedeone voleva essere sicuro di aver capito bene ciò che Dio voleva da lui; Gedeone, quindi, espose un vello (l'espressione stessa "esporre un vello" [*put out a fleece*] è diventata, in inglese, sinonimo di "chiedere un segno"). Il segno chiesto da Gedeone doveva confermare la parola di Dio. Richiedere segni per confermare le parole di Dio è considerato sempre, nelle Scritture, come un uso perfettamente valido dei segni stessi.

1.3 Segni ordinari e segni straordinari

Abbiamo analizzato il ruolo dei segni nel guidare i processi decisionali umani. Come abbiamo visto, sia il segno sia il proposito devono essere specificati in maniera chiara, e connessi fra loro in un'ipotesi probatoria nella forma *se "segno", allora "proposito"*. Abbiamo anche visto come l'assenza di un segno non rappresenti un'indicazione per il processo decisionale. L'ultimo elemento relativo ai segni che dobbiamo prendere in considerazione è la loro eccezionalità. Perché i segni possano rappresentare un'efficace aiuto nel prendere una decisione, essi devono necessariamente essere straordinari. Ma perché?

Per comprendere meglio questo punto, dobbiamo innanzitutto comprendere cosa spinga qualcuno a cercare un segno. Un agente, che abbiamo chiamato cercatore di segno, è in cerca di qualcosa che lo aiuti a prendere una decisione. Se il cercatore avesse risorse adeguate a prendere la giusta decisione non avrebbe bisogno di chiedere aiuto; egli, pertanto, lo fa a causa di una presunta mancanza o inadeguatezza. E c'è dell'altro. Gli studenti che non hanno conoscenze adeguate, ad esempio, chiedono aiuto ai loro insegnanti; eppure di solito non diciamo che si aspettano un segno da loro. L'aiuto che gli studenti ricevono dai loro insegnanti è in forma di istruzioni. Se tutto l'aiuto di cui abbiamo bisogno potesse esserci dato semplicemente attraverso delle istruzioni, non avremmo bisogno di segni. Ne consegue che i segni, se devono servire a uno scopo concreto, devono guidare il processo decisionale in un modo che le istruzioni non possono fare.

Le istruzioni forniscono informazioni: ci spiegano perché una determinata scelta è più corretta di un'altra, e fanno del discorso razionale l'arbitro delle nostre scelte. Ma supponiamo di essere di fronte a una scelta per la quale il discorso razionale si dimostra inadeguato. Supponiamo che non ci siano parole in grado di illuminare la nostra mente sulla necessità di decidere in un modo o in un altro. Supponiamo di essere in una situazione in cui le istruzioni sono incapaci di guidarci. Che facciamo? Nonostante lo scetticismo postmoderno e il relativismo, viviamo in un'epoca cerebrale che considera l'intelletto umano come l'unica risorsa per la risoluzione dei problemi. Cercare un segno, invece, significa ammettere che l'intelletto umano, da solo, non è in grado di aiutarci a prendere una decisione. Cercare un segno significa riconoscere i propri limiti e affidarsi all'elargitore di segno.

Anche così, però, non abbiamo ancora una risposta al perché un segno debba essere fuori dall'ordinario. In realtà il segno non ha bisogno di essere straordinario, se il cercatore ha un accesso non-mediato all'elargitore: in questo caso al cercatore basterebbe un semplice sì o no da parte dell'elargitore, per prendere una decisione: «Se tu dici "sì", allora farò in questo modo». Il motivo per il quale i segni devono necessariamente essere eventi fuori dall'ordinario è che in generale il cercatore non ha un accesso immediato all'elargitore. Certamente

è così quando si tratta di Dio¹. Ma può essere così anche quando si tratta di rapporti umani.

Consideriamo, ad esempio, un satrapo persiano assegnato a una qualche provincia di confine, che deve decidere se firmare la pace con una vicina tribù barbara. Il satrapo, pur avendo una notevole autorità sul piano locale, è comunque un rappresentante del re persiano, e pertanto manca dell'autorità per decidere se concludere di propria iniziativa un trattato di pace con la tribù barbara. Il satrapo, quindi, manda a chiedere aiuto al re, aiuto che gli viene gentilmente fornito. Quando chiede aiuto al re, il satrapo non gli sta chiedendo una lezione di diplomazia: non è un allievo che si rivolge al maestro per ricevere istruzioni, cercando di determinare cosa sarebbe meglio nel grande ordine delle cose, la pace con i barbari o la guerra. Il satrapo vuole semplicemente conoscere la volontà del suo signore, indipendentemente dalle motivazioni e dalle ragioni del re.

Il satrapo manda una richiesta al re, e il re gli manda una risposta. Ma la comunicazione fra il satrapo e il re non è immediata. Piuttosto è mediata dai rotoli di pergamena, dai segretari, dai messaggeri, dai cavalli, dalle strade, dalle taverne e dalle stazioni di cambio. E infine, oltre a tutto ciò, da *un sigillo*. La prima cosa che il satrapo farà, avendo ricevuto la pergamena del re che gli illustra la politica persiana nei confronti della vicina tribù barbara, sarà: controllare che il sigillo sia intatto. Il sigillo è la conferma che la pergamena viene davvero dal re e, se è intatto, è la prova che il rotolo non è stato alterato dopo aver lasciato le mani del re. Il sigillo è il segno che assicura al satrapo che ciò che pretende di essere la politica del re è davvero la politica del re. In breve, il sigillo convalida il messaggio.

Il sigillo non è qualcosa di superfluo. Dal momento che il suo accesso al re è mediato, il satrapo ha bisogno di essere sicuro che ogni rotolo che riceve non è un falso. Per essere sicuri che il rotolo non è un falso, comunque, il sigillo deve essere esclusivamente quello del re. Intendiamoci: il re potrebbe conferire a un suo delegato l'autorità di usare il sigillo, ma in questo caso il delegato agirebbe in nome del re. Nessuno che agisse se non in nome del re potrebbe usarne il sigillo. In tempi antichi, infatti, usare senza

¹ Secondo I Giovanni 4:12 nessun essere umano ha mai visto Dio.

permesso il sigillo reale era considerato un reato meritevole della pena capitale.

Il sigillo è qualcosa di straordinario. Il che non vuol dire che sia soprannaturale, magico o mistico, quanto che, essendo associato in maniera univoca al nome e all'autorità del re, un sigillo assume un significato che lo pone al di sopra di ogni altro nel regno. Se il sigillo fosse facile da copiare, o se non esistesse alcuna pena per il suo uso improprio, il sigillo non sarebbe più straordinario, e perderebbe rapidamente il suo potere di convalidare le comunicazioni del re ai suoi satrapi. La legge di Gresham, in economia, afferma che il denaro cattivo scaccia quello buono. Allo stesso modo, il sigillo di un re che perdesse la sua caratteristica di straordinarietà perderebbe anche il suo potere di convalidare gli editti del re.

La storia del satrapi e del re è, ovviamente, una parabola. Il sigillo è un segno, il re è l'elargitore di segno, e il satrapi è il cercatore di segno. Poiché il satrapi non dispone di un accesso immediato al re, il sigillo deve per forza essere univocamente specifico del re. Se altri potessero usare lo stesso sigillo potrebbero impersonare il re, e il sigillo perderebbe il suo potere. Più in generale, quando un cercatore di segno non dispone di un accesso immediato all'elargitore di segno, il cercatore ha bisogno di un segno che sia univocamente specifico dell'elargitore. In altre parole, il cercatore ha bisogno di un segno che solo l'elargitore possa dargli. Se altri potessero produrre lo stesso segno, potrebbero anche prendere il posto dell'elargitore, e il segno perderebbe il suo potere. Dal momento che i segni ordinari si possono contraffare con facilità, solo quelli straordinari servono allo scopo. È per questo che i cercatori vanno alla ricerca di segni fuori dall'ordinario, quando si tratta di convalidare le loro decisioni.

Ho citato, qui, due proprietà dei segni: *straordinarietà e specificità univoca*. Idealmente, un segno dovrebbe essere univocamente specifico per l'elargitore, come un'impronta digitale è univocamente specifica per un dato essere umano. Perché un segno sia univocamente specifico, comunque, esso deve innanzitutto essere fuori dall'ordinario. Ne consegue che la specificità univoca implica la straordinarietà. Pertanto, se un segno deve avere un qualche valore nella convalida di una decisione, deve innanzitutto essere straordinario. Una volta appurato che si tratta di qualcosa fuori dall'or-

dinario, possiamo chiederci se il segno sia univocamente associato con un solo possibile elargitore di segno. La specificità univoca è la faccenda più interessante, ma è la straordinarietà quella che deve essere fissata per prima. La straordinarietà è una condizione necessaria perché un segno convalidi una decisione, pur non essendo una condizione sufficiente.

Riassumendo, un cercatore di segno si aspetta da un elargitore di segno un segno che convalidi un suo proposito. Il cercatore, quindi, specifica un segno e un proposito, e poi li collega in un'ipotesi probatoria del tipo *se "segno", allora "decisione"*. Per essere sicuro che l'occorrenza del segno derivi effettivamente dall'elargitore, e non da qualche altra fonte, il cercatore indica uno specifico segno che sia straordinario e, nella migliore delle ipotesi, univocamente specifico per l'elargitore. In questo modo, qualora il segno si manifesti, il cercatore potrà essere sicuro che l'elargitore sta effettivamente convalidando il suo proposito. D'altro canto, qualora il segno non si manifesti, il cercatore interpreterà il fatto come un silenzio dell'elargitore, e non avrà alcunché su cui basare la propria decisione. Questo è lo schema generale per la convalida delle decisioni attraverso i segni, uno schema che compare spesso nelle Scritture. Vediamone qualche esempio¹.

¹ Anche se la parte che segue concentra la propria attenzione su esempi provenienti dalle Scritture, non è necessario limitarci alla Bibbia. Tutti gli antichi popoli del Mediterraneo concordavano su questo schema generale per la convalida delle decisioni attraverso i segni. Si veda, ad esempio, DEBORAH BENNETT, *Randomness*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 74-75.

Né dobbiamo limitare la nostra attenzione ai tempi antichi. Anche i rabbini ebrei concordavano con lo schema generale per la convalida delle decisioni attraverso i segni. Così il rabbino Isaac ben Mosheh Aramah, che scriveva nel XV secolo, descrisse l'uso della sorte in base al quale Giona fu giudicato colpevole di aver portato il disastro ai suoi compagni di navigazione: «Poiché la sorte non avrebbe potuto che cadere su uno di loro, che fosse colpevole o innocente [...] Comunque, il significato della loro affermazione "tiriamo le sorti", è di tirare a sorte *molte volte*. Per questo viene usato il plurale – *goralot* – invece [del singolare]. [...] Fecero così, e *tirarono a sorte molte volte*, e ogni volta la sorte cadde su Giona, e di conseguenza per loro la cosa fu confermata. Ne consegue, pertanto, che tirare a sorte *una volta* indichi soprattutto un riferimento al caso» (cit. in D. BENNETT, *Randomness*, cit., p. 75).

La Bennett commenta (*Randomness* pp. 75-76): «Un singolo tiro a sorte viene considerato un caso, mentre molti lanci sono considerati un segno di Dio, e pertanto non un caso. In modo simile il rabbino sottolinea il ruolo del caso nella selezione delle sorti

1.4 Mosè e il faraone

I segni hanno un ruolo molto importante nei primi capitoli dell'Esodo. In Esodo 3 Dio dice a Mosè di tornare in Egitto per guidare gli Israeliti fuori da quel paese, verso la terra di Canaan. Mosè, però, è riluttante ad assumersi questo incarico. Esodo 4 comincia con Mosè che si preoccupa della propria credibilità di fronte agli Israeliti: «Ma ecco, essi non mi crederanno e non ubbidiranno alla mia voce, perché diranno: “Il Signore non ti è apparso”». Perché Mosè possa essere il grande liberatore degli Israeliti, occorre che prima essi credano che è stato Dio a mandarlo a liberarli. Ma perché dovrebbero credergli? Non basta certo che Mosè si presenti semplicemente da loro dicendo: «Dio mi ha detto di liberarvi. Fate i bagagli: ce ne andiamo dall'Egitto».

Mosè si preoccupava della propria credibilità, e a ragione. Inoltre, anche Dio riconobbe come legittimo il problema della credibilità di Mosè. Quale fu la soluzione adottata da Dio? Non di dare a Mosè delle incredibili capacità retoriche, né di insinuarsi segretamente nel cuore del suo uditorio, suscitando la fede negli Israeliti. Fu, invece, di dare a Mosè una serie di segni, «affinché credano che il Signore, il Dio dei loro padri, il Dio d'Abraamo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe ti è apparso» (Esodo 4:5). Tra questi segni c'era la trasformazione di un bastone in serpente, quella della mano di Mosè da normale in lebbrosa, e infine la trasformazione dell'acqua in sangue (si noti che la cosa importante riguardo a questi segni non è che sono miracolosi – non sto perorando la causa dei miracoli – quanto il modo in cui chiariscono l'uso dei segni fra i popoli antichi e la maniera in cui quest'uso dei segni si collega all'individuazione della causalità intelligente).

Mosè doveva ritornare in Egitto con questi segni, e in questo modo convincere gli Israeliti che Dio lo aveva veramente mandato a loro perché fosse il loro liberatore. I segni dovevano essere presentati in sequenza, in modo che, se un segno non si fosse dimostrato convincente,

per il capro espiatorio, enfatizzando nuovamente che ottenere il buon presagio della sorte “per il Signore” nella giusta mano deve essere considerato un [segno] solo se ricorre molte volte».

Sarebbe straordinario (in termini moderni “altamente improbabile”) che una sorte cadesse ripetutamente nello stesso modo, e pertanto, secondo il rabbino ben Mosheh Aramah, questo avvenimento indica chiaramente la volontà divina.

il successivo avrebbe potuto fare meglio. Dunque, Mosè dovette prima trasformare un bastone in serpente, poi la sua mano da normale in lebbrosa e, alla fine, mutare l'acqua in sangue. Come Dio disse a Mosè: «Se non ti crederanno e non daranno ascolto alla testimonianza del primo segno, crederanno a quella del secondo segno» (Esodo 4:8).

Quando Mosè ritornò in Egitto, il suo problema principale non fu di convincere gli Israeliti che era Dio a mandarlo, quanto piuttosto di convincere gli Egiziani. Chiaramente, i segni che Dio aveva dato a Mosè per convalidare la sua missione erano straordinari. Ciononostante, non erano univocamente specifici per Dio. Esodo 7 e 8 descrivono tre segni mostrati da Mosè: la trasformazione di un bastone in serpente, quella dell'acqua in sangue, e un'invasione di rane. Eppure, ogni volta leggiamo lo stesso ritornello: «I maghi d'Egitto fecero anch'essi la stessa cosa, con le loro arti occulte» (Esodo 7:11, 22; 8:7). Il problema era che i maghi del faraone erano in grado di produrre gli stessi segni prodotti da Mosè.

Beh, non proprio. I maghi del faraone furono in grado di riprodurre i primi tre segni presentati da Mosè al faraone. Ma in seguito i maghi non riuscirono a tenere il passo con Mosè, il cui segno successivo fu la piaga delle zanzare. I maghi cercarono di riprodurre quel segno, ma fallirono: «I maghi cercarono di fare la stessa cosa con le loro arti occulte per produrre le zanzare, ma non poterono» (Esodo 8:18). È rilevante vedere in che modo i maghi interpretassero il loro fallimento: «Allora i maghi dissero al faraone: “Questo è il dito di Dio”» (Esodo 8:19).

Come facciamo a riconoscere il “dito di Dio”? Essendo testimoni di qualcosa che solo Dio può aver fatto, oppure, nel linguaggio dei segni, di un segno che sia univocamente specifico per Dio. Tali segni devono essere straordinari, ma la straordinarietà da sola non è abbastanza se altri, oltre a Dio, sono in grado di produrre gli stessi segni. Grazie ai loro poteri occulti, i maghi del faraone furono in grado di riprodurre i segni di Mosè; soltanto quando i maghi del faraone ebbero esaurito i loro poteri occulti si convinsero che i segni di Mosè potevano venire solo da Dio.

La cosa importante, qui, non è il punto preciso in cui i maghi del faraone accettarono l'inferiorità dei loro poteri occulti e riconobbero il dito divino. L'invasione delle rane non riuscì a convincerli della

presenza del dito divino, ma quella delle zanzare sì. Avrebbero forse dovuto tenere duro ancora un po', prima di riconoscere il dito divino, diciamo fino alla successiva grande epidemia, la morte dei primogeniti dell'Egitto? Il grado di straordinarietà di cui abbiamo bisogno per attribuire un segno a Dio dipende da quali eventi siamo disposti ad attribuire univocamente a Dio. Sembra che tutti noi abbiamo una sorta di soglia, oltre la quale siamo disposti ad attribuire solo a Dio determinati segni (come lo sfolgorante segno che avrebbe potuto convincere l'ateo Norwood Russell Hanson a convertirsi al teismo).

Sebbene il grado di straordinarietà necessario ad attribuire un segno a Dio sia una questione importante, sulla quale ritorneremo, al momento il mio scopo è semplicemente di illustrare la logica secondo la quale i segni convalidano le decisioni all'interno delle Scritture. Mosè voleva convincere tanto gli Israeliti quanto gli Egiziani che Dio lo aveva mandato a liberare gli Israeliti. Gli Egiziani, però, si mostravano restii. Il faraone, in particolare, non era disposto a permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto. Eppure Mosè insisteva perché il faraone facesse proprio questo: era questa la decisione che Mosè voleva che il faraone prendesse. Le famosissime piaghe d'Egitto non furono altro che segni utilizzati per aiutare il faraone a prendere questa decisione.

È significativo il fatto che le piaghe d'Egitto non scaturissero dal nulla: *avevano specificità*. Caratteristico è il fatto che Mosè avvisasse il faraone che le piaghe si sarebbero verificate, specificando in questo modo il segno. Anche la decisione che Mosè voleva che il faraone prendesse in seguito a questi segni, inoltre, era chiaramente specificata: permetti agli Israeliti di lasciare l'Egitto. Dunque, alle dieci piaghe d'Egitto corrispondevano dieci ipotesi probatorie.

- Se l'acqua del fiume si trasformerà in sangue, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se le rane invaderanno il paese, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se le zanzare invaderanno il paese, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se le mosche invaderanno il paese, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.

- Se la moria affliggerà il bestiame egiziano, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se ulcere e pustole affliggeranno gli Egiziani, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se la grandine devasterà il paese, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se le locuste invaderanno il paese, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se l'oscurità ricoprirà il paese per tre giorni, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.
- Se tutti i figli primogeniti degli egiziani moriranno, allora il faraone dovrà permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto.

Una dopo l'altra, Mosè cerca di convincere il faraone a prendere sul serio ognuna di queste ipotesi. Come sappiamo, il faraone prenderà sul serio solo l'ultima di esse, e solo quando sarà ormai troppo tardi. Quindi, solo dopo che tutti i bambini egiziani primogeniti saranno morti, il faraone finirà per permettere agli Israeliti di lasciare l'Egitto. Il segno ottenne il suo scopo, ma a un terribile prezzo.

1.5 I Filistei e l'arca

Anche il prossimo esempio viene dall'Antico Testamento: è raccontato in I Samuele 5-6¹. Sebbene non si tratti di qualcosa di spettacolare come le piaghe d'Egitto, si tratta però di un esempio in grado di illustrare più chiaramente la logica secondo la quale i segni convalidano le decisioni umane. Ecco il contesto: gli Israeliti sono in guerra contro i Filistei; nell'intento di assicurarsi la vittoria, l'esercito israelita porta nel suo accampamento l'arca dell'alleanza. Anche se inizialmente la presenza dell'arca nell'accampamento solleva il morale degli Israeliti, una volta che la battaglia ha inizio i Filistei travolgono gli Israeliti e rubano l'arca. I Samuele 4, infatti, si chiude con il lamento israelita: «La gloria si è allontanata da Israele, perché l'arca di Dio è stata presa» (I Samuele 4:22).

Per contrasto, I Samuele 5 si apre con i Filistei giubilanti che

¹ Sono in debito nei confronti di Jack Collins, che ha richiamato la mia attenzione su questo esempio.

festeggiano la cattura dell'arca. Ma la loro festa non dura a lungo: portano l'arca al tempio di Dagon ad Asdod, e la prima notte la statua di Dagon cade a terra, mentre la seconda viene orribilmente mutilata. La gente di Asdod, inoltre, comincia a soffrire di dolorose emorroidi. A questo punto gli abitanti di Asdod decidono di affidare l'arca ai loro fratelli filistei di Gat. La gente di Gat prende l'arca, ma viene anch'essa afflitta dalla stessa piaga. Quindi gli abitanti di Gat cercano di scaricare l'arca ai loro fratelli filistei di Ecron, ma i saggi abitanti di Ecron si rifiutano di riceverla.

I Samuele 6, quindi, si apre con i Filistei che riuniscono un consiglio di sacerdoti e indovini per decidere cosa fare con l'arca. Ciò che tutti si chiedono è se il Dio d'Israele stia affliggendo i Filistei a causa dell'arca, o se tutto ciò che è accaduto non sia semplicemente il risultato di eventi casuali. Fino a quel momento si sono verificate attorno all'arca diverse coincidenze inusuali, ma niente che possa essere collegato in maniera decisiva al Dio d'Israele. In particolare, nessun segno è stato specificato. Sembra che, ovunque l'arca si trovi, ai Filistei accadano brutte cose. Ma come essere sicuri che la presenza dell'arca tra i Filistei sia responsabile dell'ira divina, e quindi della conseguente serie di sventure?

Per risolvere la questione, i sacerdoti e gli indovini specificano i seguenti segni:

Fate dunque un carro nuovo e prendete due vacche che allattino e che non abbiano mai portato giogo; attaccate al carro le vacche e riconducente nella stalla i loro vitelli. Poi prendete l'arca del Signore e mettetela sul carro; [...] poi lasciatela andare. E state a vedere: se sale per la via che conduce al suo paese, verso Bet-Semes, vuol dire che il Signore è colui che ci ha fatto questo grande male; se no, sapremo che non ci ha colpito la sua mano, ma che questo ci è avvenuto per caso (I Samuele 6:7-9).

Questo brano mostra quanto profondamente i popoli antichi comprendessero la logica attraverso la quale i segni convalidano le decisioni. Sono qui presenti, infatti, tutti gli elementi necessari per l'uso dei segni nella convalida delle decisioni (ancora una volta, non lasciatevi distrarre dalla natura miracolosa o profetica dei segni: è la logica ad essere importante).

In questo caso il cercatore di segno è il popolo dei Filistei, mentre l'elargitore di segno è il Dio d'Israele. Il segno specificato è che le vacche vadano verso Bet-Semes, mentre il proposito specificato è di credere che il Dio d'Israele stia tormentando i Filistei perché hanno rubato e trattenuto presso di sé l'arca. L'ipotesi probatoria che collega segno e decisione appare esplicitamente in questo passaggio: «Se [l'arca, portata dalle due vacche] sale per la via che conduce al suo paese, verso Bet-Semes, vuol dire che il Signore è colui che ci ha fatto questo grande male».

Si noti che questo segno è davvero straordinario. Le due vacche hanno appena avuto dei vitelli; la loro inclinazione naturale, dunque, è di stare con i loro vitelli e, qualora ne vengano separate, di riunirsi a loro. Allontanarsi dai vitelli, come accadrebbe se andassero verso Bet-Semes, è contrario alla naturale inclinazione delle vacche. Bet-Semes, dopo tutto, era una città israelita al di fuori del paese dei Filistei, e lontana dai vitelli. È del tutto *normale* che le vacche vadano verso i loro vitelli, mentre è *straordinario* che lascino i loro vitelli per andare verso Bet-Semes.

Sebbene il segno in quest'ipotesi probatoria sia straordinario, non è univocamente specifico per il Dio d'Israele. Ci potrebbero essere altri fattori responsabili del fatto che le vacche portino l'arca a Bet-Semes. La specificità univoca è un ideale al quale aspiriamo per i nostri segni: vorremmo che i segni delle nostre ipotesi probatorie fossero univocamente specifici per l'elargitore dal quale ci aspettiamo un segno. In generale, però, dobbiamo accontentarci della straordinarietà, rinunciando alla specificità univoca. In ogni caso, più è elevato il livello di straordinarietà del segno, più aumenta la nostra fiducia nell'ipotesi probatoria.

Ricordate il segno descritto nella sezione 1.1, che avrebbe potuto convincere Norwood Russell Hanson a convertirsi al teismo: i cieli che si aprono, le voci dall'alto, l'apparizione di una grande figura simile a Zeus, ecc. Di certo, un essere capace di fornire il segno richiesto da Hanson dovrebbe essere intelligente e potente, ma non è affatto detto che debba anche essere il Dio trascendente del teismo. Sarebbe possibile, ad esempio, che degli extraterrestri tecnologicamente avanzati ci offrissero uno squallido spettacolo per farci credere alle loro pretese di divinità, proprio come noi Occidentali

potremmo abbagliare gli Aborigeni del Borneo con la nostra potente tecnologia, facendogli credere di essere degli dèi. L'abbaglio da solo, però, non sarebbe sufficiente per farvi convertire al teismo. Un Dio che trascende l'universo deve essere qualcosa di più di un mago degli effetti speciali. Ciononostante, Hanson e, presumibilmente, la maggior parte di noi, si convertirebbe al teismo, se fosse testimone di un segno simile. In generale, dunque, ci accontentiamo di segni che siano straordinari, anche se non proprio univocamente specifici per l'elargitore di segno dal quale ci aspettiamo aiuto.

Tornando alla storia dei Filistei e dell'arca, ecco il finale: seguendo il consiglio dei loro sacerdoti e indovini, i Filistei «presero due vacche che allattavano, le attaccarono al carro e chiusero nella stalla i vitelli. Poi misero sul carro l'arca del Signore [...] Le vacche presero direttamente la via che conduce a Bet-Semes; [...] I principi dei Filistei le seguirono sino ai confini di Bet-Semes» (I Samuele 6:10-12). Avendo avuto la conferma che le vacche effettivamente si erano recate a Bet-Semes, i Filistei si convinsero che il Dio d'Israele era davvero responsabile degli strani episodi accaduti nel loro paese.

1.6 Il segno della risurrezione

La risurrezione di Gesù Cristo non è solo un miracolo; è anche un segno. La parola *miracolo* deriva dal verbo latino *mirari*, che significa “stupirsi, meravigliarsi o essere sorpresi”. In effetti la risurrezione ha stupito la gente attraverso i secoli. I credenti sono rimasti stupiti dal modo in cui la risurrezione dimostra il potere di Dio; gli scettici, d'altro canto, si sono stupiti del fatto che la gente possa essere così ingenua da credere alla risurrezione. La controversia sulla risurrezione ci accompagna sin dalle origini del cristianesimo (si veda la controversia tra Celso e Origene nel III secolo)¹, ed è improbabile che venga risolta a breve.

Dal momento che la questione dei miracoli verrà affrontata nel prossimo capitolo, intendo qui considerare la risurrezione non in quanto miracolo, ma in quanto segno. La parola *segno* deriva dal verbo latino *signare*, che significa marcare, indicare o sigillare, e dal

¹ ORIGENE, Contro Celso, a cura di P. Ressa, Brescia, Mocelliana, 2000.

sostantivo latino *signum*, che indica una prova, una conferma o una parola chiave. Mentre i miracoli producono meraviglia, i segni producono convinzione. La questione che, quindi, voglio prendere in considerazione è: quale convinzione dovrebbe indurre in noi la risurrezione? Possiamo riformulare la domanda nel linguaggio delle ipotesi probatorie: dal momento che la risurrezione è un segno, con quale proposito deve essere associata? Oppure, nell'ipotesi probatoria se "risurrezione", allora "questo proposito", qual è il proposito?

Con la risurrezione c'è molto di più in gioco che non il semplice stupore dei credenti e la confusione degli scettici. Si considerino i seguenti due brani tratti dal Nuovo Testamento:

Egli [Gesù] prese di nuovo da parte i dodici, e cominciò a dir loro le cose che stavano per accadere: «Noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà dato nelle mani dei capi dei sacerdoti e degli scribi. Essi lo condanneranno a morte e lo consegneranno ai pagani, i quali lo scherniranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno e l'uccideranno; ma, dopo tre giorni, egli risusciterà» (Marco 10:32-34).

Avete udito che [io, Gesù] vi ho detto: «Io me ne vado, e torno da voi»; se voi mi amaste, vi rallegrereste che io vada al Padre, perché il Padre è maggiore di me. Ora ve l'ho detto prima che avvenga, affinché, quando sarà avvenuto, crediate (Giovanni 14:28-29).

Notate due cose a proposito di questi brani. Innanzitutto Gesù, nel predire la propria risurrezione, la identifica chiaramente come segno. La risurrezione, pertanto, non è semplicemente un incredibile evento inusuale che ci piomba addosso dal nulla: è un evento che ha specificità. In secondo luogo, Gesù vuole che questo segno provochi una decisione: «Ve l'ho detto prima che avvenga, affinché, quando sarà avvenuto, crediate».

Che cos'è che Gesù vuole che crediamo, grazie alla risurrezione? Dal contesto risulta chiaro che Gesù vuole che la risurrezione ratifichi tutta la sua vita, le sue azioni, e i suoi insegnamenti. Per quanto riguarda i suoi insegnamenti, Gesù insegnò molte cose che sono perfettamente sensate di per sé, e non richiedono nulla di simile alla risurrezione, per essere considerate valide. La "regola d'oro" (cioè "tutte le cose dunque che voi volete che gli uomini vi

facciano, fatele anche voi a loro”), ad esempio, si trova in diverse formulazioni praticamente ovunque, da Confucio a Kant¹. Questa regola è perfettamente sensata, tanto politicamente quanto eticamente, e non ha bisogno di essere sottoscritta da un miracolo né da un segno.

Anche così, però, ci sono cose che Gesù insegnava che risulterebbero incredibili, senza la sua risurrezione fisica. Tra queste ne spiccano due: che Gesù ha sconfitto la morte, e che anche noi sconfiggeremo la morte e risorgeremo nel corpo. Molte religioni orientali considerano la morte non come qualcosa da sconfiggere, ma come qualcosa da accogliere. All'interno della tradizione giudeo-cristiana, invece, la morte – la morte del corpo – è sempre un nemico da sconfiggere. Pertanto, all'interno di questa tradizione, la salvezza non consiste nell'abbandono del corpo e nella dissoluzione dell'identità, quanto piuttosto nella riconquista del corpo e, in tal modo, nella ricostruzione della propria identità.

Ma perché qualcuno dovrebbe credere che dopo la morte il suo corpo verrà ricomposto e la sua identità ricostituita? Tutte le nostre esperienze quotidiane ci dimostrano il contrario: i corpi muoiono e poi si disintegrano. Ancora peggio: una volta che si sono disintegrati, i loro elementi costitutivi possono essere assimilati in altri corpi. I cannibali afferrano questo punto più prontamente degli illuminati Occidentali. Eppure, se ci riflettiamo, risulta ovvio che la maggior parte di noi porta nel corpo particelle che una volta sono appartenute ad altri corpi (tanto animali quanto umani). Supponiamo che qualcuno muoia in un campo: il suo corpo si dissolve e parte di esso viene assorbita dal terreno; anni dopo un contadino pianta in quel campo del grano; il grano, a sua volta, arriva sul mercato; voi lo comprate e lo consumate. Qualcosa di questa persona morta da tempo è ora parte di voi.

È evidente, quindi, che la ricomposizione del corpo dopo la morte non può essere intesa come un riassetto, particella per particella, del corpo originale. Ma se i nostri corpi ricomposti non useranno le particelle che ci costituivano al momento della nostra morte,

¹ Un'interessante eccezione è costituita dall'islam, che sembra non conoscere alcuna formulazione della “regola d'oro” (N.d.E.).

che fiducia possiamo avere nel fatto che ciò che verrà ricomposto sia realmente “noi”? E poi, crediamo davvero che avremo dei corpi ricomposti? Perché non pensare, piuttosto, di avere anime immortali separate dal corpo, che al momento della morte lo abbandonano per sempre (come nella tradizione platonica)?

La risurrezione fisica di Gesù Cristo mette fine a questi dubbi e a queste preoccupazioni. Nella sua risurrezione fisica il cadavere di Gesù riprende vita e viene trasformato, e la tomba che lo ha ospitato resta vuota. La risurrezione fisica di Gesù ci conferma che la morte è stata sconfitta, e che noi stessi la sconfiggeremo e vedremo i nostri corpi risorgere. Si noti che è la risurrezione fisica di Cristo a fissare questa convinzione, e non semplicemente *l'idea* della risurrezione fisica di Cristo. Perché i segni producano una convinzione devono accadere davvero, devono essere qualcosa di concreto e tangibile. Non è sufficiente far finta o desiderare che si sia verificato un segno. Secondo Miguel de Unamuno: «Credere in Dio significa desiderare che esista e, oltre a questo, agire come se esistesse»¹. La fede descritta da de Unamuno non è fondata sulla realtà. Quella confermata dai segni lo è.

A suo merito, dobbiamo dire che Karl Barth comprese appieno questo punto. Nonostante i suoi compromessi con la critica biblica, Barth non fu mai disposto a rinunciare al concepimento verginale di Cristo e alla sua risurrezione. Per Barth, infatti, il concepimento verginale significava l'incarnazione, mentre la risurrezione significava che Cristo aveva sconfitto la morte. Si noti che non esiste alcuna necessità logica che colleghi il concepimento verginale all'incarnazione o la risurrezione alla vittoria di Cristo sulla morte: Adamo non fu creato né da una madre umana né da un padre umano, eppure nella tradizione giudeo-cristiana nessuno lo ha mai considerato qualcosa di diverso da un essere umano. Nella teologia cristiana, invece, Gesù è considerato come Dio incarnato: *Deus incarnatus*.

Il concepimento verginale non implica logicamente che Gesù sia l'incarnazione di Dio; ciononostante, è il segno cruciale dell'in-

¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, trad. it. Justino López y García-Plaza, Casale Monferrato, Piemme, 1999, p. 194.

carnazione, poiché diversamente non avremmo alcun motivo per pensare che Dio si sia fatto carne in Gesù e in Gesù soltanto. A dirla tutta, potremmo credere che Gesù era Dio incarnato come semplice ed arbitrario atto di fede. Per dirla con le parole di de Unamuno, potremmo desiderarlo e agire come se fosse così. Ma i seguaci di altre religioni possono fare lo stesso con le loro figure “messianiche”.

Ciò che distingue la fede cristiana nell’incarnazione dalle altre credenze sull’incarnazione è il fatto che la fede cristiana gode del sigillo del concepimento verginale¹. Consideriamo, ad esempio, ciò che l’angelo Gabriele disse a Maria, quando lei gli chiese come sarebbe stato possibile avere un figlio in grembo senza aver mai avuto rapporti sessuali: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell’Altissimo ti coprirà dell’ombra sua; perciò, anche colui che nascerà sarà chiamato Santo, Figlio di Dio» (Luca 1:35).

Secondo il pensiero ebraico, chiamare qualcuno “Figlio di Dio” equivaleva a renderlo uguale a Dio. I bambini, infatti, sono della stessa natura dei loro genitori, e crescono per essere come loro. L’elargitore di segno, nel concepimento di Gesù, era Dio, che si incarnò in Gesù grazie al corpo di una vergine. Il concepimento verginale diviene, in questo modo, il segno dell’incarnazione.

Allo stesso modo, la risurrezione fisica di Gesù divenne il segno del fatto che Gesù aveva vinto la morte, e che anche noi vinceremo la morte e risorgeremo. Di nuovo, però, non esiste alcuna necessità logica che colleghi la risurrezione di Gesù con la sua vittoria sulla morte, né, se è per questo, con la nostra eventuale vittoria sulla mor-

¹ Gli scettici amano indicare il filosofo neopitagorico Apollonio di Tyana come una figura messianica, che pare mostrasse molti dei segni di Gesù, tra cui anche una nascita miracolosa. Ma, nel caso di Apollonio, è chiaro che le similitudini con Gesù sono state messe insieme da scrittori anti-cristiani per «screditare l’unicità del Vangelo cristiano» (si veda *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, a cura di F. L. Cross, 2ª ed., alla voce “Apollonius of Tyana”). Per maggiori dettagli riguardo ad Apollonio, si veda EVERETT FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993², pp. 361-363. Uno scettico contemporaneo, che nei suoi dibattiti pubblici trae spunti anti-cristiani da Apollonio, è Michael Shermer. Si veda il suo *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition and Other Confusions of Our Time*, New York, W. H. Freeman, 1998. L’unico racconto circostanziato di un concepimento verginale e di una risurrezione fisica è quello che riguarda la vita di Gesù.

te. A livello di mera possibilità, Gesù, dopo essere risorto ed asceso al cielo, sarebbe potuto tornare di nuovo sulla terra, solo per morire di nuovo senza risorgere. Gesù sarebbe potuto morire una seconda volta, e quella seconda volta sarebbe potuta essere definitiva. La risurrezione di Gesù, dunque, non garantisce logicamente che Gesù abbia anche sconfitto la morte. Si prenda l'esempio di Lazzaro: anche se Gesù lo risuscitò dai morti, presumibilmente egli morì di nuovo (Giovanni 11).

La risurrezione di Gesù non è un'argomentazione logica, ma un segno, e lo scopo dei segni non è di confermare cose che l'argomentazione razionale è perfettamente in grado di stabilire da sé. L'argomentazione razionale, ad esempio, è perfettamente in grado di stabilire se il prodotto di 29 e 31 sia 899. L'argomentazione razionale, però, non è in grado di stabilire se Gesù sia realmente risorto; questo è un problema di osservazione. Né l'argomentazione razionale è in grado di collegare la risurrezione fisica di Gesù alla sua e alla nostra eventuale vittoria sulla morte. La risurrezione fisica di Gesù significa la sconfitta della morte perché fu Gesù stesso a mettere in relazione le due cose: «Ve l'ho detto prima che avvenga, affinché, quando sarà avvenuto, crediate».

Gesù spinge i suoi discepoli ad accettare la seguente ipotesi probatoria: *se io risorgerò, allora avrò sconfitto la morte e così farete anche voi*. Accettare quest'ipotesi probatoria richiede fede. Non esiste alcuna argomentazione logica, infatti, che possa giustificare fino in fondo quest'ipotesi. Allo stesso tempo, però, accettare quest'ipotesi probatoria non richiede un "salto di fede"; ovvero non è una questione di accettazione cieca e incondizionata. La risurrezione di Gesù fu perfettamente osservabile. È, inoltre, assolutamente appropriato collegare la sua risurrezione con la vittoria sulla morte. Infatti, cosa avrebbe potuto rappresentare in maniera migliore la vittoria sulla morte? La risurrezione di Gesù costituisce un segno straordinario, un segno che Gesù stesso collegò alla sconfitta della morte, e che i suoi discepoli verificarono ripetutamente, non solo trovando la sua tomba vuota, ma anche vedendolo e mangiando con lui dopo la sua morte. Sì, la risurrezione è un miracolo; ma, ancora più importante, è un segno che conferma tanto la vittoria di Gesù sulla morte, quanto la nostra.

1.7 *In difesa della premodernità*

Parlando ai farisei, Gesù disse: «L'aspetto del cielo lo sapete dunque discernere, e i segni dei tempi non riuscite a discernarli?» (Matteo 16:3). La sua obiezione è ancora valida. La modernità, con il suo legame con la razionalità e la scienza, è perfetta per discernere i cicli regolari della natura («l'aspetto del cielo»); d'altro canto, però, la modernità è tristemente incapace di individuare la mano di Dio sullo sfondo di questi cicli regolari («i segni dei tempi»). Allo stesso modo, anche quella che viene comunemente definita “postmodernità” è incapace di riconoscere la mano di Dio. La postmodernità è una reazione alla modernità: mentre quest'ultima spera di risolvere tutti i nostri problemi grazie alla scienza e alla tecnologia, la postmodernità rinuncia anche a quella speranza. Invece di una omnicomprensiva ragione umana che unifica scienza e tecnologia, la postmodernità presenta una pluralità di discorsi separati, nessuno dei quali viene privilegiato rispetto agli altri.

Né la modernità né la postmodernità ci forniscono le risorse per discernere la mano di Dio nel mondo. Per la modernità, il mondo è un legame chiuso di cause ed effetti; Dio, quindi, non può agire all'interno del mondo, ad esempio inviando dei segnali. Nel migliore dei casi, Dio è la ragion d'essere del mondo, o la condizione per la possibilità del mondo. La relazione di Dio con il mondo, pertanto, non è causale (Dio non agisce nel mondo), ma ontologica (Dio dà al mondo la sua essenza). Nella prospettiva della modernità, sarebbe un anatema, per Dio, interagire attraverso segni e miracoli: significherebbe ficcare il dito nel meccanismo del mondo, rompendolo. Dunque, per quanto gli esseri umani possano essere degli inveterati cercatori di segni, il Dio della modernità non è un elargitore di segni. Il Dio della modernità risponde col silenzio a tutti i cercatori.

Mentre la modernità allontana da Dio tutti i cercatori di segno, la postmodernità li accetta, per poi rinchiuderli immediatamente in singoli gruppi di fedeli religiosi. Eppure, per un ristretto gruppo di cristiani, la risurrezione fisica di Gesù Cristo è un segno che rappresenta la vittoria di Gesù sulla morte. Ciononostante, la postmodernità è svelta ad aggiungere che questo segno non ha alcun peso al di fuori di quel limitato gruppo. Il cristianesimo non è che uno dei tanti venditori sul mercato delle idee, e la postmodernità accorda

pari status a ogni venditore. All'interno della concezione postmoderna, i segni hanno valore esclusivamente all'interno di un discorso comune: parlare dei «segni dei tempi», come fa Gesù, con l'intento di far assumere a certi segni un significato universale indipendente dai precedenti impegni ideologici, è un anatema. Mentre la modernità afferma che l'elargitore di segno rimane sempre silenzioso, la postmodernità afferma che l'elargitore di segno è irrilevante, e che ogni segno rimane una questione strettamente limitata alla personale interpretazione del cercatore di segno¹. “Decostruzione” – i postmodernisti arrivano a ridurre tutta la realtà ai testi – è l'epitome di questa visione.

Se né la modernità né la postmodernità sono in grado di discernere i segni dei tempi, che cosa lo è? Per una sorta di processo di eliminazione pare che non ci resti altro che quello che gli intellettuali contemporanei definiscono in maniera dispregiativa “premodernità”. La premodernità definisce l'epoca precedente alla nascita della scienza moderna, con Copernico, Keplero e Galileo. È caratteristico il fatto che la premodernità sia identificata con la superstizione, l'astrologia, la stregoneria, i processi alle streghe, l'alchimia, gli epicicli tolemaici, i quattro umori, i quattro elementi, e così via; ciò che C. S. Lewis chiamava la «immagine scartata». Ovviamente, non c'è dubbio che molti elementi della premodernità debbano essere scartati. Ciononostante, la premodernità ha qualcosa in suo favore, con cui né la modernità né la postmodernità possono competere, e cioè una visione del mondo abbastanza ricca da accogliere l'intervento divino.

Poiché la modernità vede il mondo come un nesso causale chiuso, il “Dio modernista” può dare al mondo la sua essenza, ma non può agire al suo interno². Allo stesso modo, poiché la postmodernità vede il mondo come una pluralità di discorsi separati, nessuno dei quali viene privilegiato, il “Dio postmodernista” è socialmente costruito all'interno di un discorso localizzato, e non si può dire che agisca,

¹ Si veda II Pietro 1:20-21: «Nessuna profezia della Scrittura proviene da un'interpretazione personale; infatti nessuna profezia venne mai dalla volontà dell'uomo, ma degli uomini hanno parlato da parte di Dio, perché sospinti dallo Spirito Santo».

² Friedrich Schleiermacher, il padre della teologia liberale, difese questa visione, che è ancora molto diffusa (si veda il capitolo due).

se non all'interno di tale discorso. Né il Dio modernista né quello postmodernista producono un'azione divina nel senso tradizionale o normativo, e di certo non nel senso di un Dio elargitore di segni. La premodernità, d'altro canto, concede a Dio spazio sufficiente per agire nel mondo, e nello specifico per agire come elargitore di segno. In che modo?

A differenza della modernità, la premodernità non abbracciò mai l'idea di un mondo in cui tutto procede solo secondo le leggi della natura. La premodernità sostenne sempre che le cause naturali descritte dalle leggi naturali erano profondamente incomplete, e che anche le cause intelligenti agivano liberamente nel mondo. Aristotele si riferiva alle cause intelligenti come "cause finali", Agostino come "cause volontarie", Mosè Maimonide come tali (cioè "cause intelligenti"), i teologi ottocenteschi come Charles Hodges come "cause mentali", e i filosofi novecenteschi come Austin Farrer come "cause intenzionali". Secondo la visione premoderna del mondo, le cause naturali e quelle intelligenti agiscono in tandem, e nessuna delle due è ridicibile all'altra. Ed è così che dovrebbe essere, e lo scopo di questo libro è proprio dimostrare che le cause naturali e quelle intelligenti possono operare in armonia, senza fare violenza né alla scienza né alla teologia.

Quello che rappresenta un enorme problema per la modernità, semplicemente non si pone per la premodernità. Per la modernità, infatti, l'azione divina minaccia sempre di violare le leggi della natura; è per questo che, per la modernità, l'azione divina non può che costituire un'indebita intrusione nella struttura causale del mondo. La premodernità, invece, innanzitutto non considerò mai il mondo come un legame chiuso di cause naturali; di conseguenza, l'azione divina non ha nessuna legge naturale da violare. All'interno della visione del mondo premoderna, il mondo non è ostaggio delle leggi naturali, ma è uno stadio in cui le cause naturali rappresentano lo sfondo, l'ambiente all'interno del quale le cause intelligenti rappresentano l'azione primaria. La modernità ha assolutizzato qualcosa che mai avrebbe dovuto essere assolutizzato, e cioè le cause naturali e le leggi naturali che si dice le governino. In realtà, dal momento che il mondo è un atto divino, liberamente creato indipendentemente da ogni legge, le cause naturali costituiscono un modo derivato di causalità, dipendente dall'azione divina. Per di più, le leggi naturali

che governano le cause naturali sono esse stesse contingenti, dipendenti dalla volontà divina e con un limitato campo d'applicazione. In particolare, le leggi naturali non sono mai state destinate a ordinare la struttura globale e tutte le dinamiche del mondo.

La premodernità, con tutti i suoi difetti, aveva una comprensione molto più profonda di alcuni aspetti del mondo, una comprensione che né la modernità né la postmodernità potranno mai sperare di raggiungere. In particolare, la logica premoderna dei segni descritta in questo capitolo era compresa alla perfezione dai pensatori premoderni, mentre è andata del tutto perduta per i pensatori moderni e postmoderni. Il mio scopo in questo libro, dunque, è di prendere questa logica premoderna dei segni e di renderla rigorosa. Nel farlo, intendo preservare sia le valide intuizioni della scienza moderna che gli impegni fondamentali della fede cristiana.

La riformulazione rigorosa della logica premoderna dei segni è proprio quello su cui si basa l'*Intelligent Design*. L'*Intelligent Design* è lo studio sistematico delle cause intelligenti e, specificamente, degli effetti che si lasciano dietro. Da alcune caratteristiche osservabili del mondo (cioè i segni) l'*Intelligent Design* deduce le cause intelligenti che ne sono responsabili. Il mondo contiene eventi, oggetti e strutture che vanno oltre le risorse esplicative delle cause naturali, e che possono essere spiegate in maniera adeguata solo ricorrendo alle cause intelligenti. Non è una tesi che viene dall'ignoranza. Proprio grazie a quello che sappiamo sulle cause naturali e sui loro limiti, la scienza è oggi nella posizione di dimostrare in maniera rigorosa la causalità intelligente¹.

In sostanza, l'*Intelligent Design* deduce che una causa intelligente è responsabile di un effetto se quell'effetto è sia *complesso* che *specificato*. Una singola lettera dell'alfabeto è specificata senza essere complessa. Una lunga sequenza di lettere casuali è complessa senza essere specificata. Un sonetto di Shakespeare è sia complesso che specificato. Deduciamo il progetto dall'identificazione di una *complessità specificata*. In che modo la complessità specificata si collega alla logica premoderna dei segni? Ricordate che un segno deve esse-

¹ Si veda WILLIAM A. DEMBSKI, *The Design Inference*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, cap. 2.

re specificato (la preghiera di Homer Simpson che richiede l'assenza di segni, infatti, è sbagliata). Inoltre, un segno dev'essere straordinario. Il modo più semplice di comprendere cosa significhi per un segno essere straordinario è la sua probabilità: un segno è straordinario quanto più si avvicina all'improbabilità. Ma improbabilità e complessità sono lo stesso concetto: una serratura a combinazione è *più complessa* quante più combinazioni permette; ma, allo stesso modo, diventa sempre *più improbabile* aprire la serratura per caso, quante più combinazioni essa permette. La complessità specificata è l'equivalente teorico contemporaneo della logica premoderna dei segni. Ed è l'argomento del capitolo cinque.

L'Intelligent Design non fa altro che formalizzare e precisare qualcosa che facciamo continuamente. Tutti noi siamo sempre impegnati in una forma di attività razionale che, senza voler essere tendenziosi, potrebbe essere descritta come "deduzione del progetto". Dedurre un progetto è un'attività umana perfettamente comune e ben accetta: la gente considera importante identificare gli eventi causati dall'azione mirata e premeditata di un agente intelligente, e distinguere questi eventi da quelli dovuti a cause naturali. *L'Intelligent Design* dispiega la logica di questa attività quotidiana, e la applica all'interno di particolari scienze. Non c'è magia, né vitalismo, né alcun richiamo a forze occulte, in questo. La deduzione del progetto è comune, razionale e oggettivabile¹. *L'Intelligent Design* prende la logica premoderna dei segni e le fornisce le giuste armi.

¹ *Ibid.*, cap. 1.