



CENTRO DI DOCUMENTAZIONE INTERDISCIPLINARE
DI SCIENZA E FEDE



SCUOLA INTERNAZIONALE SUPERIORE
PER LA RICERCA INTERDISCIPLINARE

Giuseppe Tanzella-Nitti

***Intelligenza e io personale in
prospettiva teologica:
l'essere umano come immagine di Dio***

A.A. 2022/23

TRIENNIO

***ORIGINS: Le grandi domande su cosmo, vita e intelligenza
nella scienza, nella filosofia e nelle culture***

ANNO III: L'origine dell'intelligenza e la domanda sulla coscienza

25 marzo 2023

Documento n. 38

Testo ad uso dei partecipanti al seminario

I. La domanda sulla comparsa della mente nel cosmo

La domanda sull'origine dell'intelligenza giunge al termine del percorso che il Seminario Permanente della SISRI ha dedicato al tema *Origins*. Come di consueto, anche sul tema dell'intelligenza il contributo della teologia conclude un itinerario che ha prima interrogato la biologia, la zoologia, le scienze informatiche e le neuroscienze. La domanda sull'intelligenza – è facile capirlo – apre necessariamente alle “domande di senso”. Non solo, evidentemente, perché queste domande sono state poste storicamente proprio da un'intelligenza, quella umana; ma anche perché lo sbocciare dell'intelligenza nel cosmo, dopo la lunga e paziente nucleosintesi che ha fornito gli elementi chimici necessari alla vita, e dopo un vivace processo di evoluzione biologica, è essa stessa una possibile *risposta* di senso: la materia sembra tendere verso la vita e la vita verso l'intelligenza.

Esiste una prospettiva filosofica o un metodo di analisi in grado di unificare la storia del cosmo e della vita fornendo una “giustificazione” per la comparsa dell'intelligenza?

Una prospettiva, scientifica e filosofica, che ospita volentieri l'interrogativo se la vita intelligente sia davvero il *sensu* di tutta la storia del cosmo e della vita, è quella suggerita nella metà del Novecento dal Principio Antropico:

Nella sua formulazione “debole”, più aderente ai dati scientifici, il Principio fa osservare che le leggi che determinano la struttura del cosmo fisico, in particolare le costanti di natura che esprimono il *range* e l'intensità delle 4 forze fondamentali, sono anche quelle che rendono possibile la formazione di habitat adeguati ad ospitare la vita. Numerose altre osservazioni confortano la medesima conclusione: esiste una delicata “sintonia primigenia” (*fine tuning*) fra le proprietà delle particelle elementari, la fisica che le sostiene e l'astrofisica che descrive gli scenari cosmici che ne derivano, e la produzione di condizioni *necessarie* (ma non sufficienti!) allo sviluppo della vita. In sostanza, nella sua formulazione debole, il Principio Antropico segnala che i valori osservati di tutte le quantità fisiche e cosmologiche non sono ugualmente probabili, ma assumono valori limitati dalla condizione che esistano luoghi nei quali la vita basata sul carbonio possa evolversi, nonché dalla condizione che l'Universo sia sufficientemente vecchio da aver potuto dare origine a tali forme di vita. Estrapolando a livello filosofico quanto il Principio Antropico debole indica con basi osservative, la formulazione “forte” del Principio Antropico stabilisce invece che la vita intelligente è un prodotto “necessario” dell'evoluzione cosmica; ovvero, l'Universo *deve* possedere quelle proprietà che consentono alla vita di svilupparsi al suo interno in qualche stadio della sua storia. La prospettiva è qui fortemente filosofica, non più scientifica, ma fornisce un esempio di come la cosmologia, o almeno alcuni cosmologi, desiderino interpretare il perché della presenza dell'intelligenza nel cosmo: la mente è parte integrante del cosmo e ciò non poteva non manifestarsi al momento opportuno...

¹ L'opera di riferimento è J.D. BARROW, F. TIPLER, *Il Principio Antropico* (1986), Adelphi, Milano 2002, che sistematizza e interpreta osservazioni e considerazioni sorte in epoche precedenti. Per una visione di insieme e la ricca bibliografia coinvolta, cf. G. TANZELLA-NITTI, *Antropico, Principio*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (edd.), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e fede*, Città Nuova - Urbaniana University Press, Roma 2002, vol. I, 102-120.

Sia le ricostruzioni storico-riduzioniste, sia la prospettiva del Principio Antropico forte, cercano entrambe di "dare ragione" dell'intelligenza entro un quadro unitario che dalla materia e dalle sue leggi possa giungere fino al mentale. Nessuna delle due visioni parla, in senso stretto, di *scopo*. La prima sembra piuttosto negarlo, ma è tuttavia attenta a collegare senza strappi tutte le fasi che portano dai *quarks* alle cellule, fino alle reti neurali dei primati superiori. La seconda lega a doppio filo esistenza del cosmo ed esistenza della mente, affermando che l'una non vale senza l'altra.

Chi invece parla esplicitamente dell'intelligenza come frutto di uno scopo, come risultato finale verso cui la vita e ciò che l'ha preceduta tende, è proprio la teologia.

La teologia della creazione fondata sulla tradizione ebraico-cristiana sostiene che intelligenza, volontà e libertà umane sono dimensioni dell'immagine di Dio presente nell'uomo. L'essere umano viene creato "il sesto giorno", indicando con questo il compiersi di un progetto divino che, fin dall'inizio, puntava ad avere nel cosmo esseri personali che potessero stare di fronte a Dio, un Dio personale: potessero conoscerlo, ascoltarlo, accoglierlo, amarlo. La teologia cristiana arricchisce ulteriormente questa visione-sostenendo che il mistero dell'Incarnazione, Dio stesso che si fa uomo, è in certo qual modo "*lo scopo*" che conferisce unità a tutto il progetto della creazione. Il compimento "*cristologico*" del progetto introduce però l'idea di riordinare in Cristo ciò che è stato disordinato dall'uomo, mediante il cattivo impiego della sua libertà, sanando un'intelligenza, una volontà e una libertà che l'uomo ha appunto ferito ponendo in crisi, con il peccato, la sua relazione con Dio.

Tanto le scienze, quanto la filosofia e la teologia, concordano sul fatto che la domanda circa l'origine dell'intelligenza rappresenta, in fondo, la domanda sulle nostre origini come forma di vita senziente nell'universo.

Accostandosi al fenomeno dell'intelligenza nel contesto del cosmo in cui essa è comparsa, risulta davvero sorprendente che la mente umana sia capace di "pensare l'intero universo", quasi trattenendolo tutto insieme, come si trattasse di un unico oggetto intelligibile. A soli 6 milioni di anni da quando i primati che ci hanno preceduto iniziarono ad acquisire la stazione eretta, noi Sapiens siamo oggi in grado di formulare le equazioni che descrivono la storia passata dell'intero cosmo e ne ipotizzano il corso futuro. Dunque, condensare l'universo nella nostra mente non è solo un'immagine o peggio un'illusione, ma un'attività cognitiva che svolgiamo con successo, come ci confermano i dati sperimentali della cosmologia osservativa contemporanea. Al tempo stesso, pur spaziando nell'intero universo, l'intelligenza umana è consapevole della propria finitezza: conosciamo bene la nostra fragilità e l'inevitabilità della nostra morte. A differenza di tutti gli altri animali, l'uomo sa di dover morire e questa consapevolezza ha ispirato la sua cultura, ispira costantemente il suo presente e il suo vivere. Non perderanno mai di attualità, per questo, le considerazioni che Blaise Pascal offriva 4 secoli fa:

L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal

*momento che egli sa di morire, e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla.*²

Resta allora significativa la domanda: qual è l'origine e il senso dell'intelligenza nel cosmo? Qui scienze, filosofia e religione si incontrano e si fondono. E sembra che le ultime due esercitino la maggiore influenza. Ha senso oppure no, cercare un senso nella presenza dell'intelligenza? Chiusura in favore del *non senso* e apertura verso *l'esistenza di senso* sono due posizioni religioso-filosofiche diverse, entrambe sostenute dagli esemplari della nostra specie sul pianeta terra (sebbene con largo favore della seconda). E diverse sembrano anche essere, guardando la storia a noi più vicina (il mondo greco-romano e la tradizione ebraico-cristiana) le istanze di ragionevolezza delle due posizioni. Nell'alveo di questa area culturale e di tutto ciò che da essa è derivato, dal pensiero classico fino alla modernità e all'epoca contemporanea, la domanda può essere così formulata: "Non c'è alcun senso da cercare o, invece, siamo figli di un Creatore che ci ha amato e creato?" Avendo però come sottofondo un'ulteriore, inevitabile (e ragionevole) domanda: "Quale delle due prospettive ha costruito, lungo la storia, ciò che è specificamente umano?".

II. Origine dell'intelligenza umana e origine dell'io personale

Parlare in termini teologici dell'origine dell'intelligenza umana vuol dire riflettere sull'origine del carattere personale e relazionale dell'essere umano e dunque, in ultima analisi, riflettere sull'*origine dell'io umano*. La teologia, va specificato, non si occupa propriamente dell'inizio del cosmo, ma della sua dipendenza originaria dal Creatore, esaminando ed esplicitando cosa tale dipendenza voglia dire. Analogamente, quando interrogata sull'origine dell'intelligenza nel cosmo, la teologia cristiana non risponde precisando come, quando o dove tale intelligenza sia comparsa, ma chiarendo quale sia l'origine dell'io personale associato all'intelligenza umana che riflette su di sé, e quale dipendenza dal Creatore tale origine esprima.

L'origine cercata è *l'origine di una relazione*: prima la sua concepibilità invisibile metastorica e poi, successivamente, la sua inaugurazione visibile nella storia. L'origine dell'intelligenza umana è parte della relazione di creazione dell'essere umano, come creazione di un io personale.

Per quanto possiamo capire, il Creatore è l'origine di ogni intelligenza chiamata a dialogare con Lui, sia essa l'intelligenza del genere umano, l'intelligenza delle creature angeliche o di qualsiasi altra eventuale creatura intelligente. Per quanto riguarda l'intelligenza umana, il fatto che la teologia riconosca come sua specifica competenza non occuparsi tanto del suo inizio spazio-temporale, quanto piuttosto della relazione alla quale essa abilita, non toglie che, in un serio lavoro interdisciplinare, per poter dire qualcosa di significativo sull'origine dell'io personale il teologo dovrà anche ascoltare quanto le scienze hanno da dire sulle condizioni fisiche, biologiche, storiche che rendono possibile la comparsa dell'intelligenza. Infatti, sebbene di portata metastorica, la relazione fra Dio e l'io personale di ciascuno di noi si dà nella storia e si rende accessibile in un cosmo in evoluzione.

² B. PASCAL, *Pensieri*, n. 264, in *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, 496-497.

La peculiare relazione che lega la creatura umana a Dio Creatore, riconosciuta come origine dell'intelligenza umana, viene presentata dalla Rivelazione ebraico-cristiana nel contesto delle narrazioni della creazione riportate dal libro della Genesi e in quello della dottrina della creazione proposta dai Libri profetici e sapienziali. In primo luogo, a differenza di tutti gli altri esseri viventi, la creatura umana dipende da Dio, suo Creatore (Causa prima), in modo *immediato* (non mediato), cioè secondo una relazione causale che non dipende solo da cause intermedie (cause seconde). L'*unicità* e la *specificità* dell'essere umano nel panorama degli altri esseri viventi ha come ragione e fondamento la sua speciale relazione di origine da Dio (dipendenza non mediata). Ciò viene espresso, in modo sintetico ed emblematico, parlando della creazione dell'essere umano a *immagine e somiglianza di Dio*. Il primo capitolo della Genesi presenta tutta la creazione del mondo materiale in certo modo finalizzata alla creazione di esseri personali che siano capaci di stare di fronte al loro Creatore.

Questa finalità è quasi un riflesso esemplare di quanto avviene nella vita immanente, *ad intra*, di Dio Uno e Trino. Le operazioni proprie di questa vita (generazione e spirazione) hanno come "termine" una Persona divina di fronte al Padre (generazione del Figlio) o di fronte al Padre e al Figlio (spirazione dello Spirito Santo). Anche il fine dell'azione divina *ad extra* è avere di fronte a Sé esseri personali, esseri capaci di ascoltare la Parola del Creatore, riconoscerla e accettare il Suo invito a partecipare della Sua vita trinitaria.³

La natura dell'essere umano come immagine e somiglianza di Dio e lo "speciale coinvolgimento" che Dio sembra manifestare nella creazione della Sua creatura, sono causa, per l'uomo e la donna, di alcune precise conseguenze antropologiche:

- *intelligenza e libertà*: l'essere umano ha la capacità di riconoscere e ascoltare il suo Creatore e di rispondergli liberamente;
- *relazionalità e autocoscienza*: in quanto persona, l'essere umano ha la capacità di cogliersi come io di fronte a un Tu, di fronte a Dio e di fronte agli altri; ma anche accogliere la prospettiva dell'altro dentro di sé (empatia);
- *storicità, progresso, progettualità*: intelligenza che opera nella storia, l'essere umano è soggetto di progresso, di tradizione e di memoria, crea e trasmette cultura;
- *apertura all'infinito*: in quanto immagine di quella divina, l'intelligenza umana è capace di interrogarsi sulle cause ultime, generando quadri di comprensione unificanti e totalizzanti.

In accordo con il linguaggio biblico, originale rispetto al pensiero greco, la persona umana possiede una dimensione unitaria e non dualista: spirito e corpo, conoscenza e volontà, sfera razionale e sfera affettivo-emotiva sono profondamente collegate e soggette a reciproche interazioni. L'immagine di Dio nell'essere umano, uomo e donna, possiede pertanto un riferimento normativo a Gesù Cristo, Parola fatta carne. È Lui la vera immagine dell'essere umano, immagine filiale. La dimensione cristologica

³ Questi sono, per quanto ne sappiamo, le creature angeliche e le creature umane: le prime non appartengono allo spazio-tempo perché non dipendono da alcun elemento materiale; le seconde vi sono invece immerse, perché create con la storia e nella storia.

dell'immagine di Dio nell'essere umano possiede un valore ontologico-originario e un valore salvifico-restaurativo. La vita della grazia, *gratia Christi*, restaura ed eleva la natura ferita dal peccato.

III. La specificità dell'intelligenza umana in un quadro cosmico-evolutivo: lettura scientifica e prospettiva teologica

Preso a sintesi di molte affermazioni del Magistero della Chiesa degli ultimi settant'anni almeno, un breve testo del Concilio Vaticano II ci presenta l'intelligenza dell'essere umano come luogo in cui tutto l'universo materiale è riassunto e prende voce per lodare il Creatore:

L'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore (Gaudium et spes, n. 14)

Come si coniuga la visione teologica che parla di ogni essere umano come immagine di Dio, amato dal suo Creatore e sempre presente di fronte a Lui, con la "lunga storia" (prima cosmologica e poi biologica) che ha preceduto la comparsa dell'intelligenza umana?

La comparsa di *Homo sapiens*, come sappiamo, può essere compresa a partire dall'evoluzione biologica di altre specie animali, morfologicamente meno perfezionate, ma dotate di sistema nervoso centralizzato, sviluppatosi progressivamente nei primati superiori. La cerebralizzazione di questa specie sembra però aver subito uno sviluppo (in peso, complessificazione e densità di informazione) non proporzionale alla crescita attesa seguendo la scala delle morfologie e dei pesi corporei degli altri mammiferi. Il cervello dell'essere umano, a partire dai pre-ominidi, si sviluppa assai più in fretta. Ciò può essere mostrato in modo rigoroso attraverso un parametro, il quoziente di encefalizzazione (QE), che misura il rapporto tra la massa del cervello e quella che ci si aspetterebbe di trovare in un tipico animale della stessa taglia. L'essere umano manifesta il più alto QE = (8), seguito da delfini (4,5) e da scimmie antropomorfe (1-3). Sembra significativo che i Primati superiori, con l'eccezione dei delfini, mostrino i più alti valori di QE rispetto a tutti gli altri mammiferi: in essi sembra esservi la tendenza a sviluppare di più il cervello, e questo anche prima che il genere *Homo* cominciasse ad avventurarsi nella stazione eretta, facendo dialogare fra loro arti superiori e cervello.

Alla luce della storia evolutiva della specie umana, anche tenendo conto delle altre sottospecie diverse da *Sapiens* (come i Neanderthal), questa si è mostrata finora l'unica in grado di produrre pensiero simbolico, astrazione, trasmissione culturale, tecnologia, progresso scientifico, senso religioso. Possiamo provare ad evidenziare una serie di caratteristiche che l'intelligenza umana mostra in modo specifico, rispetto a quanto avviene nel resto degli animali. Elenchiamone qui le più importanti:

- coglie il mondo in prima persona (autoriflessione);

- coglie la propria finitezza e il proprio limite, in particolare la soglia radicale di finitezza costituita dalla propria morte;
- manifesta pensiero metafisico (interrogativi sulle cause ultime) e pensiero etico (interrogativo sul bene e sul male);
- manifesta pensiero religioso (*believing primate*);
- si muove ed elabora giudizi e strategie non solo per fini primari (nutrizione, sopravvivenza e riproduzione), ma soprattutto per soddisfare desideri e nuove conoscenze, proponendosi mete ideali: *wants not needs*;
- soggetto di altruismo, di cura per il più debole e necessitato, di sacrificio consapevole;
- intende e opera secondo fini autenticamente sociali, mediante forme di "intenzionalità condivisa", mentre negli altri animali l'azione collettiva è finalizzata al coordinamento cercato per fini individuali.

Tenendo presenti le puntualizzazioni sopra illustrate possono sorgere spontanee alcune domande: La singolarità e la specificità della fenomenologia presentate dall'intelligenza umana possono venire considerate *mera conseguenza* dell'evoluzione biologica dell'essere umano all'interno dei mammiferi e che lettura offre la teologia di tale unicità?

Si tratta di intendersi su cosa voglia dire il termine "conseguenza". Affinché si manifestassero l'autocoscienza, la libertà, la capacità relazionale, la presenza di fini altruistici, ecc., era necessario che il genere Homo raggiungesse un certo sviluppo neurofisiologico e culturale. La teologia legge questo "sviluppo" come la progressiva, necessaria comparsa di una serie di "cause dispositive". Al tempo stesso, essa sottolinea che *la relazione di creazione* possiede un significato radicale, trascendente e metastorico, anche quando valutata sullo sfondo dei processi biologici che hanno condotto alla comparsa dell'essere umano sul pianeta. In sostanza, la teologia afferma che *l'io personale*, espressione di questa *relazione di creazione*, non è la totale e mera conseguenza di queste cause dispositive, fisiche, biologiche, perché è causata in modo non mediato da Dio, mediante la partecipazione di atto di essere che crea un essere *personale*.

Siamo di fronte a livelli diversi di comprensione. L'epistemologia necessaria a sostenere tale diversità di livelli – distinguere senza separare – non viene contraddetta da alcuna lettura scientifica del mondo e della vita. Notiamo infatti che:

- esiste una certa irriducibilità fra mente e cervello, fra Self-io e processi neurofisiologici, in quanto sono questi ultimi che postulano un soggetto nel quale inerire e vengono in esso unificati;
- gli stati mentali e di coscienza non vengono efficacemente rappresentati da una conoscenza basata sul metodo scientifico empirico-sperimentale, lasciando aperta la possibilità che vi sia un diverso livello epistemico capace di comprenderli ed esprimerli;

- le domande esistenziali e di senso che appartengono al soggetto (Self-io) devono anch'esse riguardare un altro ordine di conoscenza, perché non vengono soddisfatte dalla comprensione scientifica dei processi fisici o biologici che cercano di interpretare lo specifico stato mentale che formula tali domande.

Chi desiderasse negare la ragionevolezza delle domande di senso e l'esistenza di un soggetto personale che le formula, può certamente farlo, ma deve per questo assumere una visione filosofica a priori, affermando un monismo materialista o metafisica dell'immanenza

IV. I diversi livelli di intelligibilità del reale e la paziente ascesa verso l'io personale

La consistenza fra prospettiva teologica e lettura scientifica circa l'origine dell'intelligenza (e circa l'origine dell'essere umano) può essere dunque posta in luce impiegando un quadro epistemologico che si distanzi sia da forme di riduzionismo ontologico e antropologico, sia da visioni ideologiche a priori. Il quadro filosofico generale può fare agevolmente ricorso a una metafisica della creazione che comprende il rapporto fra creazione e sviluppo del mondo e della vita in termini di rapporto fra Causa prima e cause seconde.⁴

La fenomenologia della realtà fisica e della vita può essere allora interpretata come una gerarchia di progressivi livelli ontologici, ciascuno dei quali risponde a domande di profondità e intelligibilità crescente. Discussa da autori come Michael Polanyi e Thomas Torrance, questa "gerarchia di livelli" è ben illustrata da una pagina di John Polkinghorne:

La realtà è un'unità a molti livelli. Posso percepire un'altra persona come un aggregato di atomi, ma anche come un sistema biochimico aperto in interazione con l'ambiente, o come un esemplare di *homo sapiens*, come un oggetto di bellezza, o come qualcuno i cui bisogni meritano il mio rispetto e coesistono in maniera misteriosa in quell'unica persona. Se ne negassi uno, significherebbe che sminuisco sia quella persona che me stesso, che tento di capirla; significherebbe non rendere giustizia alla ricchezza della realtà.⁵

⁴ Si considerino, in merito a tale rapporto, due testi di Tommaso d'Aquino tratti dalla sua opera *De Potentia Dei*: «Dunque Dio è causa dell'azione di qualsiasi cosa in quanto le dà la capacità di agire, in quanto la conserva, in quanto la applica nell'azione, e in quanto ogni altra capacità della creatura agisce grazie a Lui. E se aggiungiamo a queste considerazioni che Dio è la capacità della creatura e che egli è all'interno di ogni cosa, non nel senso che sia una parte della loro essenza, ma nel senso che mantiene le cose nell'essere, si ha la conseguenza che egli agisce direttamente nell'attività di ogni cosa, ivi comprese le attività della natura e della volontà», TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia Dei*, q. 3, a. 7, resp. «Dio agisce perfettamente come Causa prima. Tuttavia l'attività della natura è necessaria come attività di causa seconda. Dio potrebbe tuttavia causare l'effetto della natura anche senza la natura, però lo vuole fare attraverso la mediazione della natura affinché si conservi l'ordine delle cose», TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia Dei*, q. 3, a. 8, ad 16um.

⁵ J. POLKINGHORNE, *Riduzionismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di scienza e Fede*, vol. II, 1235-1236.

In un sistema di livelli gerarchizzati, il livello inferiore resta aperto a venir compreso da quello superiore, caratterizzato da un maggior grado di complessità e di intelligibilità. Sul tema dell'origine dell'intelligenza e dell'io dell'essere umano, la Rivelazione e la teologia rispondono ad un ordine di perché più alto e fondante rispetto a quanto possono tematizzare le scienze naturali, e in parte la stessa filosofia. Anche se le discipline storiche e scientifiche fossero in grado di ricostruire tutti i passaggi che hanno condotto l'evoluzione del cosmo e della vita dai suoi inizi remoti fino all'apparizione dell'uomo sulla terra, inclusa la determinazione della sua natura biologica e dei suoi comportamenti psicologici o sociali, la catena causale individuata da questi innumerevoli "perché" non risponderebbe al perché più importante: perché nell'universo *ci sono io*. La Rivelazione ebraico-cristiana è in grado di fornire questo più alto livello di intelligibilità senza negare, bensì includendo in modo consistente all'interno di sé, la visione della lenta ascesa e della progressiva complessificazione della vita sulla terra, mostrando che il senso ultimo di questa direzionalità/progresso si rivela proprio nella comparsa dell'uomo come immagine di Dio, condizione di possibilità della stessa Incarnazione del Verbo di Dio.

L'essere umano manifesta una natura personale e libera, comprende sé stesso come un "io" di fronte alla realtà del mondo e degli altri, capace di riflettere sulle sue origini e sul suo futuro. Ma anche capace di riflettere sulla propria morte, la cui conoscenza è per lui fonte di maturazione di vita. Come ricorda la *Gaudium et spes* (nn. 5 e 24), unica creatura voluta per sé stessa, l'uomo e la donna, creati a immagine e somiglianza di Dio, sono nel cosmo, con la loro intelligenza, testimonianza viva dell'intelligenza e della grandezza del loro Creatore.

V. Osservazioni conclusive

La prospettiva teologica sull'origine dell'intelligenza ci dice che l'inclinazione naturale dell'uomo a conoscere tutta la realtà, ad abbracciare con un solo sguardo mentale la storia dell'intero universo e la storia della nostra stessa vita, dalla nascita fino alla morte (di cui siamo consapevoli), è legata alla natura spirituale e intellettuale della nostra mente. Creati a immagine e somiglianza di Dio, la nostra intelligenza ha la capacità di partecipare all'universalità dell'essere. Non siamo soddisfatti di conoscere solo alcune parti della realtà, per quanto profonda sia la conoscenza che ne abbiamo: cerchiamo il tutto. Dietro questa aspirazione c'è la sensazione, o meglio la convinzione, che la verità si trovi nell'insieme e che la ricerca della verità non sia altro che una ricerca del significato globale. I concetti di intelligenza, verità e significato globale sono dunque profondamente intrecciati.

L'intelletto umano è in grado di dialogare con l'intelligibilità della natura perché entrambi hanno origine dall'intelletto di Dio. Nello studio della realtà, intelletto umano e intelletto di Dio sono l'uno di fronte all'altro. L'intelligenza umana non è solo capace di astrazione, ma ad essa appartengono anche la percezione e il riconoscimento dell'*informazione*. È riflettendo sulla nozione di informazione, sul rapporto fra questa e il Logos divino, che la teologia può proseguire un proficuo dialogo con la filosofia e le scienze allo scopo di comprendere cosa sia l'intelligenza, come attributo di Dio e come facoltà dell'essere umano.

La teologia sottolinea la natura finita, creaturale e fallibile degli esseri umani ed aggiunge che intelligenza e conoscenza operano per guidare la libertà e l'amore. Sono queste ultime, in definitiva, le attività propriamente umane, più dell'intelligenza stessa. È avvicinandosi alla sfera degli scopi e dei fini che la differenza tra l'essere umano, gli animali e le macchine emerge in modo più chiaramente percepibile. I fini dell'intelligenza umana e gli obiettivi che l'essere umano desidera raggiungere oltrepassano la ricerca di strategie di sopravvivenza, procurarsi il cibo e soddisfare la riproduzione sessuale. I fini dell'agire umano esprimono l'innato e profondissimo desiderio di comprendere la realtà e di trasformarla mediante il proprio lavoro. Anzi, sembrano perfino andare oltre: l'intelligenza umana, creata a immagine di Dio, muove la libertà allo scopo di aiutare l'altro, chi è più bisognoso, chi resta indietro. Intelligenza e libertà cooperano per costruire una società giusta. La visione biblica colloca l'intelligenza non solo nell'intelletto, ma anche nel cuore, identificandola spesso con la sapienza. È nel suo dialogo con il cuore che l'intelligenza motiva il dono di sé e riconosce che la sua verità consiste nel vivere per amore e nel costruire edificando sulla carità.

Bibliografia:

CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, nn. 10-39.

T. DOBZHANSKY, *Le domande supreme della biologia*, De Donato, Bari 1969.

E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, capp. IX, X, XI.

R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982.

X. Le PICHON, *Alle Radici dell'Uomo. Dalla Morte all'Amore*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

T. NAGEL, *Che effetto fa essere un pipistrello*, in IDEM (ed.), *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, cap. 12.

T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, R. Cortina, Milano 2015.

M. POLANYI, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990, capp. 4, 12, 13.

J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Paoline, Milano 1987.

F. RUSSO, *La persona umana. Questioni di antropologia filosofica*, Armando, Roma 2000.

G. TANZELLA-NITTI, *Religion and Science as Inclinations towards the Search for Global Meaning*, «Theology and Science» 10 (2012) 167-178.

G. TANZELLA-NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, Città Nuova, Roma 2015-2022, vol. 2: *La credibilità del cristianesimo*, capp. 11, 12; vol. 3, *Religione e Rivelazione*, cap. 2.