

C A S T U O L I C I S T U D I

Poste Italiane Spa Spedizione in a.p. D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/2/2004 n. 46) art. 1, comma 2, DCB Perugia

Persona & immortalità

di Vittorio Possenti



Italia-Usa: dentro il «sistema di influenze»

di Lodovico Festa

Elezioni 24-25 febbraio 2013

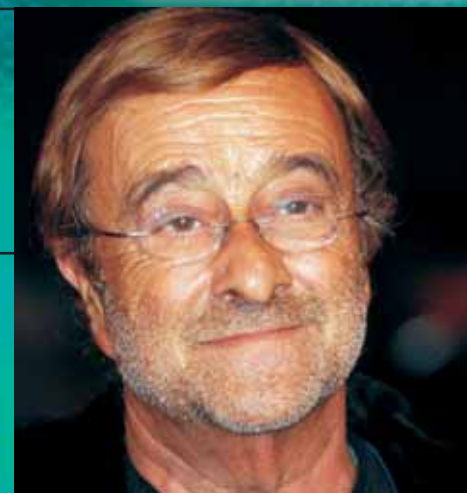
interviste di Nicola Guiso con Gerardo Bianco, Raffaele Bonanni, Gaetano Quagliariello, Pier Paolo Saleri, Matteo Salvini, Luciano Violante. Interventi di Dino Basili, Luigi Negri, Guido Clericetti, Andrea Crespi Bel'skij. Con Beppe Grillo non-intervistato da Claudio Pollastri

L'innegabilità delle cause finali

di Matteo Andolfo

Canzoni. La verità, vi prego, sull'amore

di Claudio Barbati



«Cristo è risorto»

una poesia nuova
di Giovanni Costantini

625

Marzo
2013



L'innegabilità delle cause finali

Con questo articolo vorrei invitare alla lettura del denso saggio filosofico di Robert Spaemann e del suo allievo, purtroppo prematuramente scomparso, Reinhard Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, la cui traduzione italiana a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda e con prefazione del card. Camillo Ruini è stata pubblicata dalle Edizioni Ares all'inizio del 2013. Il libro affronta la questione dell'esistenza in natura della finalità: dato che l'agire *in vista di un fine* appare un'esperienza comune per lo meno a tutti i viventi (anche agli animali), nella prima parte l'analisi storico-filosofica predomina su quella teoretica ed è finalizzata a mettere in evidenza come nel pensiero filosofico occidentale si sia progressivamente attuata un'«inversione della teleologia», infine rifiutata dalla scienza dei secoli XIX-XXI. La seconda parte ha un taglio prevalentemente teoretico, anche se le due prospettive si implicano sempre reciprocamente, e mira a mostrare come le stesse teorie scientifiche antiteleologiche finiscano per implicare sempre al proprio interno impliciti riferimenti ai fini che pure pretendono di negare completamente. In altri termini, si mostra come in natura le cause finali appartengano a quei principi (come quello di non contraddizione) che si riaffermano nel momento stesso in cui li si nega. È Platone a introdurre la concezione secondo cui l'agire politico-morale e il movimento fisico sono orientati al Bene, il principio metafisico supremo, distinguendo la *condizione necessaria* (Socrate potrebbe evadere dal carcere per-

ché il suo apparato locomotorio è ben funzionante) dalla *causa* (Socrate non evade perché *vuole* obbedire alle leggi, agisce cioè *in vista del meglio*).

Da Aristotele a Hobbes

Per Aristotele il reale è *da sempre già* formato, sicché il sostrato ultimo del mutamento è la *sostanza* sensibile, composta di materia e forma, a cui è connessa la *natura*, che determina il movimento degli enti del cosmo verso il fine, poiché quest'ultimo è uno stato futuro (il pieno sviluppo del seme nella pianta) che rientra tra le potenzialità sostanziali degli enti ed è il *termine naturale* determinato dalla sostanza-natura dell'ente mosso. Non ogni cessazione di movimento (come la morte) ha il carattere di fine del vivente, ma solo quello che ne costituisce il *bene* (la vita più perfetta possibile). Infatti, si può constatare la presenza in natura di difetti e di stati imperfetti (anomalie organiche ecc.) solo presupponendo un concetto di normalità fondata teleologicamente e non statisticamente: non considereremo normale la cefalea o la cecità anche se ne soffre più del 50% degli uomini. La finalità naturale non esige di presupporre un'intenzione cosciente del fine, poiché nell'ambito dell'arte, che per Aristotele imita la natura, il vero artista o artigiano, proprio perché è esperto, svolge senza riflettere l'attività che persegue lo scopo della propria arte. Il bene dell'ente è ciò che conviene al suo essere e la tendenza di ogni ente a

conservarsi nell'essere (come individuo o come specie) ha luogo per amore della partecipazione al divino. La concezione aristotelica viene rielaborata dallo stoicismo (che estende la finalità in sé dei viventi all'intero cosmo, concepito come un organismo) e dal cristianesimo, soprattutto da Tommaso d'Aquino: l'attività delle creature nasce dalla loro tendenza autoconservativa che persegue il fine della piena realizzazione della propria forma, ma questo fine non esiste ancora e pertanto per poter operare come causa si deve presupporre la coscienza del Creatore in cui è anticipato alla maniera di un'*intenzione*. La natura opera finalisticamente al pari dell'arte: come in questa la riflessione razionale per apprenderla precede il suo esercizio senza riflessione, così l'operare della natura è preceduto dalla Ragione divina, che però crea sostanze aventi una propria natura provvista di scopi. Dio manifesta Sé stesso nel creato, sicché un ente, tendendo a essere ciò che per natura è, riproduce l'immagine di Dio. L'autoconservazione è superata dalla tendenza dell'ente a realizzare la propria forma, le proprie potenzialità attraverso il proprio operare. Il nominalismo tardomedievale (Buridano e Ockham) ha tratto dalla concezione di Tommaso la conseguenza che i fini naturali, essendo posti in Dio, sono inintelligibili all'uomo e in nome del timor di Dio ha finito per eliminare qualsiasi analogia tra il sovrannaturale e il naturale, introducendo l'astrazione della «natura pura», che in quanto autosufficiente può essere priva della *finalità interna* di matrice aristotelica, fon-



damentale soprattutto per la definizione del vivente. Rimane solo la *finalità esterna*: il mondo è come una macchina le cui parti sono ordinate finalisticamente «dall'esterno» dall'Architetto divino (così come un missile non cerca il proprio obiettivo quasi fosse internamente e intenzionalmente indirizzato a esso). In tal modo la natura, ridotta al rango di materia passiva priva di intelligibilità, non ha propri fini diversi da quelli imposti dall'uomo.

All'inizio dell'età moderna Bacon afferma con nettezza che l'osservazione degli enti dal punto di vista del loro orientamento al fine è sterile e va sostituita dalla prospettiva dell'utilità delle cose per il dominio umano sulla natura. Si noti che senza la natura quale criterio metaculturale non esiste più il «giusto per natura» e la cultura non può che essere relativistica. Poi Cartesio separa astrattamente la sfera del pensiero, cui appartiene l'uomo quale soggetto, da quella della mera estensione, a cui appartiene la natura quale oggetto, smarrendo la nozione di vita che è sempre associazione di soggettività e oggettività. Il pensiero di Spaemann può essere definito uno *stoicismo cristiano* in quanto riprende il concetto stoico di *oikeiosis* quale *natura* dei viventi intesa sia come identità sostanziale che permane nei mutamenti sia come tendenza ad autoconservarsi, ma anche a svilupparsi e a realizzare le possibilità del proprio essere ricercando ciò che le è congenere e familiare. Nell'uomo questa tendenza non è solo istinto, ma anche ragione, sicché da un lato l'uomo non può non esercitare un certo dominio sulla natura, ma dall'altro non può non riconoscere di essere un vivente tra altri viventi anche non umani, che perciò gli sono affini e familiari. L'uomo è un ente spirituale-e-naturale: la sua libertà in quanto spirituale se non viene esercitata nei limiti della natura diviene distruttiva, come i problemi ecologici recenti hanno bene evidenziato. La misura umana è un fi-

ne limitato e interno che permette all'uomo di divenire solo ciò che egli è per natura, ma che procura una vita migliore di quella priva di tale limite. La riprova si ha nel fatto che ci si domanda il «perché» di qualcosa solo quando esso non ci è familiare e perciò non rientra nella normalità del reale.

La ragione che *comprende* intende il «perché» nel senso di «a quale fine?», mentre la ragione che *spiega* cerca di stabilire condizioni antecedenti che permettono di capire come funzioni o accada la cosa da spiegare. Di conseguenza, l'auto-comprensione dell'uomo è impossibile senza la teleologia. E la filosofia, come tentativo di comprendere il mondo e l'uomo, subordina la volontà di dominio che guida la ricerca scientifica alla volontà di comprendere la verità e di amare l'altro riconoscendolo come soggetto simile a me e non come mero oggetto da dominare per autoaffermarmi. Comunque, comprensione e spiegazione sono accomunate dal tentare di collegare il nuovo con ciò che ci è familiare e noto, sicché la *famigliarità con il mondo è presupposta* da entrambi i modi di interrogare la realtà.

Invece Hobbes attribuisce anche all'uomo una natura non teleologica, sicché anche le azioni umane non richiedono più un'interpretazione finalistica.

Hegel contro Darwin

Tra il '600 e l'800 vi sono stati alcuni tentativi di mediare teleologia e meccanicismo in natura da parte di Leibniz, Wolff, Kant e soprattutto dell'idealismo tedesco. Contro la convinzione kantiana secondo cui l'intelletto umano è finito e discorsivo, perciò non intuente, Hegel rileva che proprio la consapevolezza della finitezza dimostra la presenza effettivamente reale e intuita dell'infinito, che permette di riconoscere il limite come limite. È in virtù dell'intelletto intuente che l'uomo coglie gli organismi

come unità e determinati compiti (famigliari, professionali ecc.) come doveri, il che esclude che l'io umano parta dalle leggi a priori della propria mente e le applichi ai dati sensibili per conoscerli. Questo modo di pensare, che perviene al meccanicismo universale applicando a tutti i fenomeni sensibili la categoria a priori della causalità, si autodissolve in quanto il meccanicismo assoluto considera il mondo come mera oggettività che prescinde totalmente dal soggetto, ma la successione causale meccanica è una relazione sancita dal soggetto, sicché il meccanicismo presuppone che i soggetti osservatori siano già unità viventi, ma questo equivale ad ammettere che la teleologia è la verità del meccanicismo: il concetto di fine supera la separazione tra soggetto e oggetto, perché pensando il fine naturale come una nostra esigenza vogliamo che esso sia anche nella realtà e non solo nella nostra mente. Questo è il piano della mera finalità esterna, ma noi abbiamo esperienza dei nostri impulsi, in cui sono insiti scopi non posti dalla coscienza i quali comprovano che la finalità esterna è in realtà pensabile solo se tale unità già esiste come *finalità interna* della natura.

Tuttavia, la riscoperta di Hegel dei fini naturali non impedisce alla filosofia del XIX secolo di proseguire nell'antiteleologismo, sfociando in Nietzsche che propone la completa eliminazione di ogni senso e scopo del mondo. In questo stesso secolo si afferma in ambito scientifico il tentativo di costruire una biologia ateleologica grazie all'applicazione del principio darwiniano della *selezione naturale* che rende gli organismi effetti di un accadere *casuale*: l'adattamento all'ambiente non è orientato al fine della sopravvivenza, ma è il risultato del processo selettivo che elimina l'inadatto. In seguito la teoria dell'evoluzione è stata estesa a tutta la scienza e non solo. Il culmine di questo processo è raggiunto con il *monismo* di Haeckel: il cosmo è composto



da un'unica sostanza retta dalla legge della conservazione universale della materia e dell'energia, sicché tutti i fenomeni sono fisici, studiabili da un'unica scienza, quella della natura, il cui metodo è esclusivamente empirico e tutte le azioni apparentemente libere sono in realtà determinate. Nel XX secolo questa immagine monistica della realtà è stata rafforzata dalla genetizzazione della natura e dalla teoria del *big-bang*, che permette di rileggere tutti gli eventi naturali in un'unica sequenza temporale espressa, però, solo da una metafora, quella del grande anno cosmico, in cui si parla soltanto del dato di fatto del sorgere di nuovi enti senza spiegare il come. Infatti, si elude il problema di come si pervenga alla materia dell'universo, perché è contenuta interamente nel nucleo cosmico del *big-bang*, e alle leggi di natura, prive di origine; il passaggio dal non-vivente al vivente è risolvibile con l'ipotesi dell'«iperciclo» di Eigen (macromolecole che diventano capaci di autoreplicarsi e di inaugurare il processo di selezione naturale) e l'origine della coscienza è spiegabile con la teoria evolutiva secondo cui la coscienza di sé sarebbe sorta come strategia di osservare l'ambiente rivelatasi più adatta per la sopravvivenza; anche la moralità, il cui altruismo sembra contraddire il principio darwiniano dell'egoismo, è in realtà associata al miglioramento della sopravvivenza dell'individuo nel gruppo o del gruppo stesso, ma così non ha più senso parlare di *doveri* come obblighi la cui natura è di poter anche essere disattesi. Quanto agli scopi delle azioni umane, in futuro la neurobiologia saprà ricondurli alla causalità deterministica, il che, peraltro, comporta che l'uomo di fronte alla teoria evolutivistica non è libero né di accettarla né di confutarla. Insomma, ogni novità in natura, che Lorenz ha chiamato «folgorazione», è tale solo perché emerge improvvisamente, ma è riducibile all'associazione di elementi preesistenti.

Aporie della scienza ateleologica

A questo punto inizia la sezione teoretica del saggio, in cui Spaemann dimostra che *gli stessi concetti centrali del programma evolutivistico perdono significato se si elimina la finalità*. Infatti, gli evolutivisti scambiano erroneamente le condizioni necessarie alla vita («sistemi» che si autoreplicano secondo l'iperciclo di Eigen e sono perciò capaci di evolvere attraverso una mutagenesi e di acquisire «informazioni») e alla coscienza (il conoscere come simulazione del mondo esterno, un'espressione adatta a una videocamera, ma non a una soggettività cosciente) con il fenomeno stesso del vivere cosciente quale noi lo sperimentiamo originariamente. In realtà, il concetto di informazione ha senso solo in rapporto a un *soggetto*, il quale non può essere un meccanismo quale è il sistema, poiché esso è incapace di cogliere l'identità e la differenza (il termostato non percepisce di aver ristabilito la temperatura interna originaria dopo che è mutata in conseguenza di una variazione della temperatura esterna), bensì dev'essere una *coscienza*, che sola può cogliere la somiglianza tra una cosa e la sua immagine e simularla, ma così la vita cosciente è *presupposta e non spiegata*. Infatti, la vita si serve per i suoi scopi del meccanico e del fisico-chimico, ma non è riducibile a essi. Solo la nostra esperienza della vita cosciente personale ci permette di attribuirle per analogia ad altri esseri, sicché essa costituisce un *presupposto invalicabile*.

Insomma, per non scadere nell'insensato (infatti, un mondo svuotato di finalità e perciò di senso non può essere oggetto né di pensiero né di parola, che presumono di avere un significato) si deve riconoscere che la «spiegazione causale» di un evento nelle scienze della natura, che la intendono come l'indicazione della legge naturale

secondo cui certe condizioni di partenza hanno prodotto l'evento da spiegare, è situata in un orizzonte teleologico che pertanto la precede teoreticamente. La ricostruzione ateleologica del mondo mediante la *teleonomia*, che spiega in modo strettamente meccanicistico tutti i fenomeni della natura organica interpretando il loro orientamento finalistico come il risultato della successione di meccanismi interconnessi (il siluro che mira a colpire la nave), può riuscire solo se la teleologia è ridotta all'autoconservazione, poiché questa è risolvibile nella tendenza all'autostabilizzazione dei sistemi retroagenti su sé stessi. «Dal momento che l'autopsia ci svela che quanto portato nella tomba non era "teleologia", bensì una sua debole caricatura, la teleologia prenderà posto all'estremità del tavolo del suo banchetto funebre» (pp. 287-288). Questa pseudo-teleologia è costruita dalla scienza sulla confusione tra *propositi* e *scopi*, che ha comportato una distorta comprensione della teleologia quale fissazione dello scopo nella coscienza come anticipazione del futuro e successiva selezione dei mezzi e loro messa in opera per realizzarlo. Tale è l'agire secondo *propositi*, possibile solo alla coscienza umana, ma non è l'agire secondo *scopi o fini*: questi si mostrano originariamente anche all'uomo come *obbligazioni date* (fame, sete, dolore, bisogno di amore ecc.), ossia non sono posti dalla volontà umana, e in questa forma di *fini naturali* si danno anche negli enti privi di coscienza (lo stesso neonato umano li sperimenta irreflessivamente). La differenza tra l'uomo e gli altri enti è che egli è in grado di interrogarsi sul *perché* dell'obbligazione esperita (l'attrazione per la moglie di un amico) e decidere se trasformarla in scopo consapevole o subordinarla a un altro fine riflessivamente riconosciuto come connesso a un valore superiore (la lealtà tra amici). Pertanto, si deve concludere che noi viviamo in una realtà teleologica-

mente ordinata, come emerge dalla nostra esperienza primaria degli esseri umani come agenti per scopi e che possiamo considerare come meri enti causalmente determinati solo mettendo tra parentesi la prospettiva teleologica dell'agire. La teoria dell'evoluzione può spiegare i mutamenti fino a quelli di specie sulla base delle condizioni da cui *possono* sorgere nuove qualità, ma che non spiegano *da dove provenga ciò che è nuovo* in quanto tali condizioni sono tratte a posteriori dalla presenza del nuovo e solo dopo retroproiettate come suoi antecedenti. Comprendere sé stessi in quanto *agenti* significa comprendersi in termini che oltrepassano la scienza, che conosce solo variabili dipendenti e *passività*, riconducendo un evento a un altro evento.

Altrimenti, si deve abbandonare la causalità per abbracciare il concetto di un universo indeterministico dominato da irriducibili leggi statistiche, che però rimangono meri fasci di opinioni. Quanto al concetto di «casualità», inteso come un'estrema improbabilità, è meramente arbitrario, poiché ogni evento può essere reso improbabile a posteriori: basta lanciare diecimila volte un dado e la probabilità di ottenere proprio la successione di punti che si è realizzata diviene estremamente improbabile.

Invece, la vera teleologia considera la causalità come il mezzo per quel fine che è *il tutto* che abbraccia e integra i mezzi stessi, che *non è loro esterno*, ma che *trascende* la relazione mezzo-fine. «Nietzsche aveva compreso assai bene tutto ciò quando scrisse che la più grande idea finora esistita nel mondo è che l'uomo dovrebbe essere amato per amore di qualcosa di più grande dell'uomo stesso. Lo *status* ontologico della teleologia, l'interpretazione teleologica del fenomeno teleonomico si decide nella domanda intorno all'Assoluto» (p. 349). L'impossibilità di spiegare in termini scientifico-naturali il sorgere di realtà completamente nuove e nel contempo di tornare

alla teleologia aristotelica connessa all'eternità delle specie riconferma, conclude Spaemann, il nesso tra teleologia e teologia e ci induce a riconsiderare la posizione creazionistica dell'Aquinat.

La prospettiva metafisica

A mio parere, questa riconsiderazione deve avvenire adottando la prospettiva *metafisica*, che non tematizza gli enti naturali in quanto si generano, mutano e si corrompono, ma che ha per oggetto l'ente in quanto *ente*, ossia in quanto *è e non può non essere*¹. Si noti che le stesse dimostrazioni tomiste dell'esistenza di Dio, che sono condotte in prospettiva cosmologica, nascono dal fatto che nel divenire non si può restare, poiché l'ente contingente è razionalmente inaccettabile proprio in quanto privo della *necessità di essere e di permanere immutabilmente* costitutiva dell'ente in quanto ente. Il contraddittorio è nulla (un giallo non giallo), mentre il divenire è, sicché la contraddittorietà dell'ente contingente è solo apparente e viene tolta dalla figura speculativa della *creazione*, che indica la dipendenza attuale dell'essere del creato dall'atto creatore che lo causa: tutto l'essere del mondo consiste nell'essere *posto* nell'atto creatore di Dio, altrimenti sarebbe *presupposto* e perciò increato. Siccome Dio è l'Essere assoluto, il creato non incrementa l'essere di Dio. Per questo l'essere del mondo è *nell'atto creatore*, che coincide con Dio perché in Dio l'essere coincide con l'agire. Cade così la concezione di Buridano secondo cui i fini naturali, se esistessero, dovrebbero essere in Dio e perciò sarebbero fuori dalla natura stessa, che diventa una macchina guidata «dall'esterno» da un Architetto divino. Infatti, questa separazione ontologica tra Dio e il mondo è un'interpretazione antropomorfa del creazionismo e dev'essere sostituita dalla *finalità interna* alla

natura. Nell'ottica metafisica ritengo che la questione della finalità naturale si ponga in modo analogo a quella dei futuri contingenti: se in Dio essere e agire (creare e conoscere) coincidono, l'atto creatore è atemporale così come è immutabile la conoscenza che Dio ha di tutte le cose. La scienza di Dio è scienza del presente incessante dell'eternità (appunto ciò che è e non può non essere), mentre il passato e il futuro sono solo nel nostro sguardo temporale finito. Pertanto, nella prospettiva temporale prima io sono in piedi e poi scelgo liberamente di sedermi, ma da quella eterna l'istante in cui sono in piedi e quello in cui sono seduto sono imperituri nello sguardo atemporale di Dio, che tuttavia non determina la necessità del dato fattuale. Se tutte le cose create sono conosciute dalla scienza atemporalmente intuitiva di Dio e nel contempo esistono nella loro durata temporale, con Massimo il Confessore si può asserire che l'essenza di una creatura è tanto la suprema perfezione e pienezza di esistenza che essa ha come Idea in Dio, nella cui eterna decisione creatrice è contenuto eternamente il fine ultimo della creatura, quanto la natura finita della creatura stessa quale esiste di fatto nel tempo e che non ha ancora attuato pienamente la decisione creatrice di Dio. Per Massimo la mutevolezza o mobilità della creatura come natura (aristotelica) esprime il mezzo e la via verso il fine ultimo (l'Idea platonica), con cui coinciderà solo alla fine dei tempi, nell'eternità². Anche la riflessione di Spaemann si muove in una prospettiva prevalentemente *cosmologica*, dato che considera gli enti in quanto *divenienti*, ma vorrei osservare che adottando il punto di vista *metafisico* si perviene a risultati convergenti con la sua analisi. La filosofia moderna assume come modello del sapere la nuova scienza che si limita a considerare le proprietà quantitative dei corpi, perché costata che l'esperienza smentisce la fisica scolastica fondata sulle qua-



lità delle forme sostanziali, ridotte da Galileo a esistenti solo nel soggetto senziente. Cartesio trae la conseguenza che nel mondo corporeo non esistono forme, ma solo estensione e moto locale. Inoltre, l'io umano può dubitare di tutto, anche di sentire (perché nei sogni sembra di percepire oggetti che in realtà non esistono), ma non di pensare: siccome sentire equivale a sentirsi corporei, l'io è indubitabilmente incorporeo. Di conseguenza, le qualità, essendo proprie di un soggetto esclusivamente pensante, diventano idee della mente, che sostituiscono la realtà come oggetto immediato della conoscenza dell'uomo. In questo modo si pone tra l'essere e il pensiero un'alterità assoluta e diviene problematico garantire la corrispondenza tra le idee e gli oggetti esterni alla coscienza: il pensiero perde il proprio carattere intenzionale, ossia non è più il trasparire dell'essere all'intelletto umano, e l'essere smarrisce la propria intelligibilità e contraddittorietà: l'ente *in quanto ente, ossia in quanto ciò che è e non può non essere*, può non essere (infatti, per Cartesio è l'idea di Dio a fungere da garante della conservazione nell'essere dell'essere).

Dallo scetticismo al neopositivismo

Da queste premesse sorge il razionalismo e dalla critica alla ragione chiusa in sé, che dalle proprie idee ricava deduttivamente l'esistenza della realtà esterna, nasce lo scetticismo, secondo cui esistono esclusivamente il vero e il bene di fatto (con la conseguenza di sospendere l'assenso su tutto ciò che non è percepibile come un mero fatto)³. Come si vede, nonostante la propria opposizione al razionalismo, lo scetticismo ne condivide il presupposto di fondo: l'irrazionalità, inintelligibilità e contraddittorietà del reale. Anche l'empirismo e il materialismo costituiscono uno sviluppo della concezione carte-

siana. Hobbes elimina la sostanza pensante spirituale e riduce anche l'io umano alla materia estesa, dotata di quel moto locale che permette di spiegare meccanicisticamente anche la vita affettiva e intellettuale dell'uomo come azione, reazione e associazione. Hume afferma che l'etica non è elaborabile razionalmente perché tutte le proposizioni della metafisica e della fisica sono descrittive, sicché da esse non si può mai dedurre alcuna proposizione prescrittiva come sono i doveri morali. Locke pone il problema di individuare preliminarmente a ogni riflessione filosofica gli ambiti e i limiti della ragione umana per non smarrirsi in ricerche che eccedono le capacità dell'intelletto umano. Kant trae rigorosamente le conseguenze della teoria gnoseologica cartesiana e lockiana escludendo la conoscenza teoretica della realtà esterna com'è in sé stessa e limitandola al fenomeno, costituito da una materia molteplice e diveniente unificata e formata dall'apriori del soggetto. La scienza non oltrepassa l'ambito empirico-fenomenico e perciò la metafisica non è scienza, ossia la ragione coincide con la razionalità scientifica newtoniana: appare come una ragione «modesta» e consapevole dei propri limiti, ma in realtà ha un'indole «tirannica» che si sviluppa attraverso l'illuminismo e sfocia nel neopositivismo del '900 e in tutte quelle scienze contemporanee, anche umane, che si sentono in diritto di dichiarare *dotato di senso* solo ciò che può essere verificato empiricamente e di bandire come irrazionale e insensato tutto il resto: filosofia, religione, poesia, arte ecc.

L'idealismo tedesco ha permesso il recupero del concetto di intenzionalità della conoscenza, perché ha evidenziato la contraddittorietà e perciò la nullità del concetto kantiano di «cosa-in-sé», simultaneamente inconoscibile e pensabile, esterna e interna al pensiero, riaprendo la possibilità di una ripresa della metafisica (così come della finalità naturale), ma anche

sotto questo aspetto le principali correnti del pensiero contemporaneo hanno proseguito sulla linea antimetafisica preidealistica.

Il paradosso è che empirismo, materialismo, scetticismo e neopositivismo tradiscono l'imprescindibile riferimento all'*esperienza* che pure enfatizzano quale criterio di senso di ogni affermazione: infatti, l'esperienza è la conoscenza *immediata* di realtà interne ed esterne al soggetto pensante, ma noi non abbiamo una tale conoscenza immediata né della materia né dell'estensione né di fatti bruti e irrazionali, bensì di *enti*, di qualcosa di determinato che è. E proprio la determinatezza è condizione intrinseca dell'incontradittorietà e perciò dell'intelligibilità del reale (non può esistere un uomo alto e insieme non-alto e tantomeno nel contempo anche non-uomo), scorta in esso dalla mente e non proiettata da questa su di esso.

Il discorso svolto ci riconduce così alla prefazione del card. Ruini al libro di Spaemann, in cui, richiamandosi anche a interventi di Benedetto XVI, afferma che «l'esito inevitabile di ogni ragione "positivista", di una ragione cioè che pensa che [...] dall'essere non possa mai derivare il "dover essere", è un funzionalismo sociale antropologicamente cieco», sicché propone di sintetizzare il contenuto del saggio di Spaemann nell'espressione: «*Per una critica della ragione positivista*» (pp. 7-8). Direi che era proprio giunto il momento di intraprenderla e *dall'interno* della scienza stessa che ne è imbevuta.

Matteo Andolfo

¹ Cfr Giuseppe Barzaghi, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 89-92; Id., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012, pp. 210 ss.

² Cfr Endre von Ivánka, *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 229-239.

³ Cfr Giuseppe Rensi, *Apologia dello scetticismo*, introduzione di A. Torno, La Vita Felice, Milano 2011.