

Mario Signore

PROVE DI “FINALISMO” IN FILOSOFIA*

Per un'analisi della nozione di “finalismo”, val la pena, almeno introduttivamente, di fare i conti con i tre lemmi che spesso si pongono in sequenza: “fine”, “causa”, “caso”, e che nella loro differenziazione aiutano ad entrare in modo meno inadeguato nella nozione di finalismo, che ci interessa più da vicino. Si tratta di tre concetti che si formano o a partire dall'esperienza oppure per via trascendentale. La filosofia nel suo corso ha cercato di valutare questo dualismo di percorso. In questo approccio, appare esemplare, oltre che insospettabile, tanto per utilizzare un riferimento alla filosofia contemporanea, il caso di L. Wittgenstein che proprio al concetto di “causa” dedica un'attenzione particolare, sviluppando una serie di posizioni dinamiche che danno conto della complessità del problema. Nel *Tractatus logico-philosophicus* si dà spazio per esempio ad una posizione *antifattualista*, quasi humeana della causalità, escludendo possibilità di relazioni causa-effetto: «una costrizione, secondo la quale una cosa debba avvenire poiché ne è avvenuta un'altra, non c'è. V'è solo una necessità *logica*»¹. Tuttavia, per quanto il filosofo austriaco si spinga fino a ritenere che la «credenza nel nesso

* Il saggio ripropone, con qualche modifica e ampliamento, un testo già apparso in *La natura umana tra determinismo e libertà* (a cura di G. Scarafile e Mario Signore), Padova 2008.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974, pr. 6.37.

causale è la *superstizione*»² è certo che la sua posizione sulla causalità è molto più vicina ad una soluzione kantiana piuttosto che humeana. Lo schema logico, infatti, che sorregge ogni mondo possibile, cioè la forma logica del mondo o del nostro linguaggio, è strutturato in termini causali. La legge di causalità non è una vera e propria legge, bensì la «forma di una legge»³, ossia una struttura per così dire trascendentale, utile per costruire un sistema di descrizione del mondo di cui le proposizioni della fisica costituiscono un caso particolare «‘legge di causalità’: un nome di genere. E come nella meccanica diciamo che vi sono leggi di minimo-come quella della minima azione- , così nella fisica vi sono leggi di causalità, leggi della forma di causalità»⁴. Va aggiunto che, come forma logica, la legge di causalità è a sua volta una forma logica del linguaggio/pensiero di cui è legittimo dubitare quando è oggetto di credenza [è il caso di Hume!], ma non quando la si concepisce come conoscenza *a priori* di ogni possibile forma logica [è il caso di Kant!]: «noi non crediamo *a priori* in una legge di conservazione, ma conosciamo *a priori* la possibilità di una forma logica»⁵. Più esplicitamente, Wittgenstein sosterrà che «se vi fosse una legge di causalità, essa si potrebbe esprimere con: ‘vi sono leggi naturali’. Ma non si può certo dire: ciò mostra sé. Nella terminologia di Hertz, si potrebbe dire: solo connessioni *conformi ad una legge sono pensabili* »⁶. Ma quella del *Tractatus* non è l’ultima parola del filosofo sul concetto di causa. Come gli capita sovente, egli ritratta le sue idee giovanili, anche se queste permangono come sfondo degli sviluppi successivi. È il caso dei due saggi scritti nella seconda metà degli anni trenta, *Causa ed effetto* e *Lezioni sulla libertà del volere*. Qui, l’impossibilità logica a pensare il mondo come non causale si basa non tanto sul *pensiero* quanto sull’*agire* del nostro gioco linguistico che utilizza in modo primario i concetti di *causa ed effetto*. La relazione causale si sperimenta direttamente, cioè, in definitiva, è frutto di quella esperienza che sostanzia il gioco linguistico. Financo il “cercare con lo sguardo” consente l’esperienza della causa⁷. La pretesa logico-grammaticale viene sconfitta dall’approccio antiriduzio-

² *Ivi*, pr. 5.1361.

³ *Ivi*, pr. 6.32.

⁴ *Ivi*, pr. 6.321.

⁵ *Ivi*, pr. 6.33, le parentesi quadre sono nostre.

⁶ *Ivi*, pr. 6.36-37.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Causa ed effetto/Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino, 2006, p. 11.

nistico ai concetti di causa ed effetto, che in *Lezioni sulla libertà del volere* ricerca giustificazioni di intelligibilità extra-logiche, non naturalistiche:

«che diavolo significherebbe che la legge naturale costringe una cosa ad andare come va? La legge naturale è corretta, e questo è tutto. Perché mai si dovrebbe pensare alle leggi naturali come ad eventi costrittivi? Se ciò che dico è corretto sembrerebbe che si sia preso un granchio. Prima di tutto, l'idea di una costrizione risiede già nella parola 'legge'. La parola 'legge' suggerisce più dell'idea di una regolarità osservata che noi assumiamo continuerà⁸.

È il concetto stesso di "legge", che chiamando in causa, per così dire, il "legislatore", si fa termine di un atto di interpretazione, che toglie alla "spiegazione causale" la pretesa totalizzante del modello causale. Per Wittgenstein questo modello si scioglie di fronte allo schema interpretativo storico, che costringe a rileggere il problema del finalismo e la sua connessione col concetto di causa:

se dico: la storia non può essere la causa dello sviluppo, questo non significa che io non possa prevedere lo sviluppo a partire dalla storia, perché questo è proprio ciò che faccio; ma significa che noi non chiamiamo questa una "connessione causale", che qui non si tratta di prevedere l'effetto di una causa⁹.

Pare di risentire il dibattito, anche aspro, che ha occupato la prima metà nel secolo scorso, sulle "regolarità" delle vicende storiche, di cui si contesta l'utilizzo ai fini di un finalismo da far confluire in una teologia/filosofia della storia: da Dilthey a Weber ad Aron discendono importanti contributi a questo dibattito che mantiene viva la distinzione semantica tra *Erklären* e *Verstehen*. La crisi del modello delle "connessioni causali" ha, alla fine, favorito la "comprensione" delle azioni umane, ascrivibili solo ad un agente imputabile di una *responsabilità* fondata sull'agire in virtù di *ragioni*, piuttosto che di *cause*. Lo "spazio delle ragioni" diviene irriducibile allo "spazio delle cause". In un processo teleologico di questo tipo è possibile distinguere un "fattore mentale" consistente nell'obiettivo e nel progetto pensati da una mente, e un "fattore materiale", consistente nella sequenza di eventi o oggetti che si succedono fino alla realizzazione dell'evento o oggetto pensato e voluto (*finalismo intenzionale*). Dall'esperienza traiamo anche il concetto di

⁸ *Ivi*, p. 61.

⁹ *Ivi*, p. 12.

“caso”. Esso è collegato all'accadere di un evento *imprevedibile*. A questo proposito l'imprevedibilità può essere dovuta al fatto che non ci sono note tutte le *condizioni causali* che hanno determinato l'evento; oppure al fatto che l'evento è il risultato dell'interazione di sequenze causali totalmente indipendenti l'una dall'altra (“*coincidenza assoluta*”), o ancora all'indeterminazione essenziale dell'evento, cioè al suo “libero” accadere indipendentemente da ogni causa. Le leggi di natura sono fondate sul “principio di causalità” che collega causa ed effetto, ovvero sul “determinismo” dei fenomeni: dati certi eventi (causa), segue necessariamente un certo fenomeno (effetto). Se ciò non accade, viene violato il principio causale e allora parliamo di *indeterminismo* dei fenomeni: consideriamo quindi casuale ogni evento non soggetto a *determinazione* causale. Tale indeterminazione e casualità si verifiche- rebbero, secondo alcune interpretazioni, nel mondo subatomico dove varrebbe il “principio di indeterminazione” di Heisenberg. Ma attenzione ad una prima precisazione. Dire “principio di causalità” significa introdurre un concetto (“principio”) che per non contraddirsi non può derivare dall'esperienza. Tant'è che Kant preferisce parlare di *principi a priori*. Di ciò si erano accorti gli empiristi e in particolare Hume, che preferisce sostituire alla nozione di causalità quella di sequenza temporale di eventi, che induce a costruire (induttivamente) il concetto di causa. Come si vede, il rigore filosofico costringe a capire il senso dei termini per smascherarne i significati. Ma riprenderemo questo problema più avanti, per ora accontentiamoci di dare per buona la via dell'esperienza o via empirica. Naturalmente è appena il caso di precisare che ciò che la teleologia esclude è l'accadere dei fenomeni dovuti al “caso”, cioè allo spontaneo congiungersi di catene causali indipendenti (caso oggettivo). Un universo ove regni il caso inteso in questo senso è l'universo di Democrito e degli atomisti, nel quale si impone la legge della “cieca necessità” ovvero del “fato”. Ad esso si contrappone l'universo teleologico, cioè quello ove tutto avviene in funzione di un fine. Proiettando nel mondo che ci circonda la *nostra esperienza finalistica*, tendiamo a vedere l'azione di uno scopo in ogni processo e oggetto in cui vi sia ordine e organizzazione; viceversa attribuiamo al caso ogni avvenimento privo di tali caratteri. Allo stesso modo, a partire dalla filosofia greca è stato considerato opera di una “causa finale” tutto ciò che in natura presentava “regolarità e organizzazione”, così come accade negli organismi viventi, e sono stati distinti questi ultimi, che

palesano peculiari proprietà riconducibili a un'azione finalistica, dagli enti materiali.

Aristotele definisce questa distinzione, in modo inequivocabile. Vediamone alcuni passaggi più importanti, rileggendo qualche pagina del Libro II della *Fisica*. Ciò che si evidenzia con immediatezza è il sobrio atteggiamento dell'osservatore, nel nostro caso Aristotele, che non si sottrae all'esercizio, pur modesto, dell'osservazione dalla quale trae materia essenziale per rilanciare il "bisogno" di dare struttura "logica" allo scorrere regolare o imprevisto delle cose. Infatti,

poiché vediamo che alcune cose avvengono sempre allo stesso modo e altre per lo più, è chiaro che di nessuno di questi due gruppi di cose, ossia né di ciò che avviene per necessità e sempre, né di ciò che avviene per lo più, si può affermare che siano causa la fortuna o il fortuito. Ma poiché oltre a questi, si verificano anche altri accadimenti e tutti dicono che essi siano fortuiti, è ovvio che la fortuna e il caso sono pur qualche cosa: difatti, noi sappiamo che le cose di tal genere sono per fortuna, e che le cose fortuite sono appunto di tal genere. Orbene: degli accadimenti alcuni avvengono per una causa finale, altri no...sicché è evidente che, fra quelli che si verificano non per necessità né per lo più, ve ne sono alcuni a proposito dei quali si ammette la presenza della causa finale. E sono in virtù di quest'ultima tutte le cose prodotte dal pensiero o dalla natura¹⁰.

Nel ragionamento del filosofo, che pare non voglia distanziarsi dal modo di ragionare dell'uomo comune, il caso, la fortuna non si sottraggono alla sottomissione al principio di causalità, che chiama in causa il pensiero, poiché

la fortuna è una causa accidentale nelle cose che avvengono per scelta in vista di un fine. Perciò si riferiscono allo stesso oggetto il pensiero e la fortuna, giacché la scelta non si fa senza pensarci su. Necessariamente, quindi, sono indeterminate le cause da cui potrebbe derivare il fortuito. Onde, da una parte sembra che la fortuna partecipi dell'indeterminato e sia impenetrabile all'uomo, dall'altra è anche possibile che nulla sembri avvenire per fortuna. E tutte e due queste cose si dicono giustamente, perché in conformità con la ragione [...] la fortuna è causa accidentale; ma in senso assoluto la fortuna è causa di nulla [...]. Anche l'affermazione secondo cui la fortuna è qualcosa d'irrazionale è esatta. Difatti, la ragione è propria delle cose che

¹⁰ ARISTOTELE, *Fisica*, Rusconi, Milano 1995, [Libro II (B)5].

sono sempre o per lo più, mentre la fortuna rientra nelle cose che non s'inquadrano in quelle»¹¹.

L'incostanza della fortuna sottrae questa al sostegno della ragione, ma senza poter impedire che occupi l'esercizio del pensiero, il quale spesso si sofferma sulla fortuna o sulla sfortuna come "su di una cosa reale".

Dunque, [...] la fortuna e il caso sono entrambi cause accidentali nelle cose che non possono prodursi né in senso assoluto né per lo più, ma che, comunque, possono prodursi in vista di un fine»¹².

Ma di fronte a tutto questo movimento delle cose, che si producono in vista di un fine, c'è ancora un passaggio inevitabile, una sorta di passo indietro, alla ricerca di un originario. Infatti,

«poiché il caso e la fortuna sono causa di accadimenti di cui potrebbero essere causa l'intelletto o la natura, ed operano quando questi stessi accadimenti si producono secondo una qualche causa accidentale, e poiché nulla è per accidente prima di essere per sé, è evidente che neppure la causa accidentale è prima della causa di per sé. E allora il caso e la fortuna sono posteriori alla mente e alla natura. E se pure il caso fosse, per estrema concessione, la causa del cielo, sarebbe necessario che la mente e la natura fossero, ancor prima di esso, la causa di tanta altre cose e di tutto questo universo»¹³.

La ricerca del momento originario, col quale il caso e la fortuna, ciò che è per se e ciò che è per accidente, rimette in primo piano la mente e la natura come causa di tutto e rinvia alla mente la definizione del finalismo nella produzione e nel movimento delle cose. La mente pensa il significato "teleologico" delle cose della natura, e mostra la potenza massima della sua capacità "teleologizzante", nella riflessione sull'esperienza degli esseri viventi. Il pensiero post-aristotelico ci offrirà altre prove importanti di "finalismo", coinvolgendo diverse prospettive epistemologiche. Il "carattere teleologico" che presentano gli esseri viventi – e che J. Monod ha chiamato «teleonomia»¹⁴ si evidenzia, in particolare, nella loro capacità di organizzare e coordinare processi fisi-

¹¹ *Ivi.*

¹² *Ivi.*

¹³ *Ivi*, B 6.

¹⁴ Cfr. *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, tr. it. *Il caso e la necessità*, Milano 1970.

co-chimici per conservare una struttura complessa (*autoregolazione e autoconservazione*) e per costruire una struttura simile a quella di partenza (*autoriproduzione e ontogenesi*). Inoltre, è sempre sembrato difficile non attribuire a un processo finalistico la loro comparsa sulla terra, cioè la loro origine. Il pensiero filosofico e scientifico, nel corso dei secoli, ha sempre cercato di dar conto del carattere teleologico dei viventi. Con l'avvento della scienza moderna nel XVII secolo, per la comprensione dei fenomeni naturali si ricorre solo all'azione della causa efficiente, ed essi sono spiegati tramite leggi, possibilmente di tipo quantitativo, che collegano causa ed effetto, a differenza di Aristotele, che a sostegno di ciò che abbiamo già sottolineato prima, concepisce la vita come il risultato dell'opera di un principio «informatore» e «direttivo», di una *entelechia* che agisce in modo finalistico. Tale modalità esplicativa riguarda soprattutto gli eventi del mondo inorganico; per i fenomeni biologici, invece, si crea una divisione tra quanti pensano che essi possano essere spiegati in termini fisico-chimici (*meccanicismo*) come ogni altro fenomeno naturale, e quanti al contrario ritengono che la loro peculiare caratteristica di presentare ordine e finalità debba implicare qualcosa di simile all'azione di una mente che coordina e organizza le catene causali di eventi fisici per raggiungere uno scopo (*vitalismo*). Questo *quid proprium* dei viventi non è sempre inteso come un principio ordinatore trascendente, ma è anche immaginato come una «forza vitale» immanente, che ha la capacità di indirizzare le sequenze fenomeniche indipendenti secondo un progetto. Di fronte alla dicotomia tra la «singolarità» degli esseri viventi che manifestano ordine e finalità e il determinismo delle leggi della meccanica newtoniana, Kant cerca una soluzione distinguendo un piano «conoscitivo», che si fonda sulla categoria di «causa efficiente», da un piano «regolativo» che si basa sulla categoria di «fine». Sostiene cioè che la conoscenza di tutta la natura, compresi gli esseri viventi, debba essere di tipo meccanicistico-causale, ovvero fondata sulla sintesi a-priori dell'intelletto, sui «giudizi determinanti»; ma ritiene che, per studiare i fenomeni biologici, la nostra ragione limitata non può fare a meno di utilizzare i «giudizi teleologici o riflettenti», ossia spiegazioni che fanno ricorso a un fine cui tendono gli eventi, perché «assolutamente non c'è nessuna ragione umana (e anche nessuna ragione finita molto superiore alla nostra per grado, ma simile

per qualità), che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba»¹⁵.

La spiegazione finalistica, però, non conduce a «vera» conoscenza, ma ha solo un valore «regolativo», euristico, complementare della «vera» spiegazione meccanicistico-causale. In tal modo Kant viene a porre - come sostiene E. Cassirer¹⁶ - l'indipendenza metodologica della biologia rispetto alla fisica. La soluzione kantiana del problema della vita, tuttavia, non eliminava ipotesi di tipo vitalistico, che cominciarono ad arretrare, ma non a scomparire, solo con la teoria dell'evoluzione di Darwin. Tale teoria, infatti, con i postulati della «selezione naturale» e della «sopravvivenza del più adatto», sembrava prospettare una soluzione logicamente possibile per il problema dell'origine della vita dall'inorganico senza ricorrere alla categoria di «fine», la quale poteva essere sostituita con la categoria di «caso». Ma i problemi rimasti ancora irrisolti relativi al «meccanismo replicativo» e alla «morfogenesi», essenziali per il funzionamento dell'evoluzione, lasciarono spazio nella prima metà del Novecento a ipotesi neo-vitalistiche. Solo nella seconda metà del secolo scorso, grazie ai progressi della genetica, della biologia molecolare, della teoria dell'informazione, si riesce - malgrado i problemi tuttora aperti - a fare a meno di pensare a qualcosa che agisca in modo finalistico nella biosfera. Non viene negato il «carattere teleologico» dei viventi, ma non si ritiene più necessario introdurre un «principio vitale», trascendente o immanente, che operi secondo fini, ipotizzare «cause finali» comunque intese. Sembra possibile, infatti, spiegare la *teleonomia*, tramite leggi fisico-chimiche, che sembrano confermate dalle diverse teorie dell'informazione e della cibernetica, e dai programmi della biochimica e la scoperta del codice genetico. Ma se vogliamo rimanere, magari provocatoriamente, sul piano più significativamente filosofico, siamo costretti ad una sorta di *zurück zu Kant*, perché ancora oggi, a nostro avviso, la riflessione del filosofo tedesco sul finalismo resta esemplare sia per ciò che riesce a far dire alla filosofia, sia per ciò che resta inesorabilmente coperto dal mistero ogni qual volta si voglia «maneggiare il vivente». L'impostazione kantiana, alla quale peraltro abbiamo fatto qualche cenno, viene sintetizzata in modo ineccepibile da A. Rigobello in un breve saggio di qualche anno fa, *La vita*

¹⁵ I. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1970, § 77, p. 283.

¹⁶ Cfr., *Storia della filosofia moderna*, Torino 1958, vol. IV, pp. 191-206.

in Kant: finalità, spontaneità e tempo, verso a cui siamo debitori per le considerazioni che seguono.

Perciò, torniamo a Kant, la cui *via* problematica e le soluzioni proposte appaiono le più compatibili con la nostra ricerca, fino a poter essere considerate il punto più alto della speculazione filosofica sul problema che qui ci interessa. La dottrina kantiana sulla vita può essere formulata come segue: *La vita* è il principio interno ad una sostanza per cui essa tende a mutare secondo un conato, un desiderio, attuando una intrinseca finalità; le sostanze *materiali* in quanto tali non possiedono la vita. Viene quindi respinta ogni ipotesi ilozoistica; la vita con le sue interne dinamiche fornisce un modello che può essere considerato un analogo dell'attività formativa con cui l'uomo organizza gli strumenti per raggiungere i propri fini. Si tratta, tuttavia, di un'analogia riconosciuta mediante un giudizio riflettente e non con un giudizio determinante e quindi il suo valore è emotivo-pratico e non speculativo. *La vita umana* acquista un valore, non per la dinamica interna dei desideri rivolta al piacere e alla felicità, ma attraverso la realizzazione di fini razionali. D'altra parte la stessa espressione kantiana "facoltà desiderativa" ha il suo centro nel pensiero, cui sono concomitanti il sentimento e la volontà, necessariamente concomitanti di fatto, ma non speculativamente costitutivi, di diritto. Verifichiamo queste posizioni, in qualche testo kantiano, scegliendo alcune citazioni significative dalla terza critica, *La critica del giudizio* e in particolare dalla parte II- Sezione II (*Dialettica del giudizio teleologico*) e dall'appendice (*Metodologia del giudizio teleologico*).

Innanzitutto un'affermazione che fa da premessa, quasi una pregiudiziale all'impostazione kantiana del problema e che riguarda il riconoscimento dei limiti della ragione. Si discute dei prodotti della natura e del principio di una loro derivazione *meccanica* e si sostiene

che in una cosa che dobbiamo giudicare come un fine naturale (un essere organizzato) possiamo cercare tutte le leggi conosciute e ancora da scoprire della produzione meccanica, ed anche sperare di riuscire in questa via, ma *non possiamo mai dispensarci, per spiegare la possibilità di un tale progetto, dall'invocare un principio di produzione interamente diverso, cioè quello della causalità mediante fini* (non meramente meccanica); e assolutamente non vi è nessuna ragione umana (ed anche nessuna ragione finita molto superiore alla nostra per grado, ma simile per la qualità) *che possa sperare di comprendere semplicemente secondo cause meccaniche la produzione sia pure di un filetto d'erba*. Perché, difatti, se nel giudizio è inevita-

bile il legame teleologico di cause ed effetti [...] questo principio, che sta anche nella natura deve essere cercato soltanto nel sostrato soprasensibile, che però non possiamo per nulla comprendere: ci è impossibile spiegare i legami finali mediante principi derivanti dalla natura stessa, e data la costituzione della facoltà conoscitiva umana, *è necessario cercare il principio supremo in un intelletto originario concepito come causa del mondo*¹⁷.

La ragione, è vero, prima di far questo passo deve *procedere cautamente* e non deve cercare di spiegare teleologicamente ogni tecnica della natura, deve riguardarla sempre, finché può, come possibile solo meccanicamente; ma

al di là di questo, voler escludere interamente il principio teleologico, e pretendere di seguire sempre il semplice meccanismo, dove la finalità [ricercata dalla ragione] [...] mostra incontestabilmente di riferirsi con le sue cause ad un'altra specie di causalità, significherebbe abbandonare la ragione a divagazioni sopra le impenetrabili potenze della natura, divagazioni fantastiche e chimeriche non meno di quelle cui potrebbe esser trascinata da un'esplicazione puramente teleologica, che non facesse alcun conto del meccanismo naturale¹⁸.

Interessante questo autorevole richiamo al metodo integrato dell'*et-et*, quasi nella consapevolezza della complessità della questione che non consente scorciatoie riduzionistiche. Già a questo punto infatti parte la sfida della congiunzione dei due principi (quello della causa meccanica e quello teleologico). Dice Kant:

Poiché del soprasensibile non possiamo avere altro concetto che quello, indeterminato, di un fondamento che rende possibile il giudizio della natura secondo leggi empiriche e non può essere determinato ulteriormente con alcun predicato, l'unione dei due principi non può riposare sopra un principio dell'*esplicazione* di un prodotto secondo leggi date per il *giudizio determinante*, ma soltanto di un principio dell'*esposizione* della possibilità stessa per il *giudizio riflettente*¹⁹.

Ma quando si invocano, per così dire, le prestazioni del *giudizio riflettente*, l'orizzonte sembra slargarsi, per far apparire e considerare «l'uomo non soltanto come un fine della natura, come tutti gli esseri organizzati, ma come lo scopo *ultimo* di essa nella terra, in modo che ri-

¹⁷ I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., pp. 286-287. Il corsivo è nostro.

¹⁸ *Ivi*, p. 288.

¹⁹ *Ivi*, p. 289.

spetto a lui tutte le altre cose naturali costituiscono un sistema di fini»²⁰. Ma qui siamo al di là dei principi dell'uso teoretico della ragione «il quale esige in modo assoluto che nel definire un oggetto dell'esperienza non si attribuiscono ad esso più proprietà di quante siano i dati empirici che si possono rinvenire per fondarne la possibilità»²¹.

Basterebbe un esame più approfondito per vedere che

vi è *a-priori* in noi un'idea di un essere supremo che riposa su di un uso del tutto diverso della ragione (uso pratico), il quale ci spinge a completare e ad elevare la manchevole rappresentazione che una teleologia fisica dà del fondamento originario degli scopi della natura [del "filetto d'erba"], fino al concetto di una divinità; e non immagineremmo erroneamente di aver prodotto tale idea, e con essa una teologia, mediante l'uso teoretico della ragione applicato alla conoscenza fisica nel mondo²².

Attenzione: la teleologia fisica ci può spingere a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna rimanendo sul piano dell'esperienza. Possiamo anche pensare di costruire una fisico-teologia, ma sarebbe, secondo Kant «una teleologia fisica malintesa, utile alla teologia soltanto come preparazione (propedeutica), e non è sufficiente a tale scopo se non con l'aiuto di un principio estraneo, al quale si appoggi, ma non per se stessa»²³.

Una convinzione forse è ora possibile trarre da questo tentativo di ricostruire filosoficamente l'istanza "finalistica" (eterna questione): la domanda sull'uomo e sulla natura umana rimane sostanzialmente ineluttabile e richiede di essere riformulata, aprendola ad ogni eventualità di risposta.

Questo perché la questione del finalismo, di cui abbiamo voluto indicare alcune risposte, rintracciabili nel dibattito filosofico e non solo, impatta e, per così dire s'infrange sullo scoglio del problema dell'uomo, di questo essere vivente che già nel racconto biblico della *Genesi* si pone al di sopra di tutti gli esseri, e appare da subito l'esito di un atto divino teleologicamente orientato, ma anche come il soggetto che compromette ogni *telos* preordinato con la sua opzione dolorosa per l'auto-determinazione che sembra a tutta prima annullare il progetto e

²⁰ *Ivi*, p. 310.

²¹ *Ivi*, p. 321.

²² *Ivi*.

²³ *Ivi*, p. 325.

scompaginare il disegno della creazione. E qui si mostra, nella sua dimensione di "mistero", il "*Dasein*", come essere vivente privilegiato nel suo controverso relazionarsi al fine.

In una pagina che esprime, anche con i toni della tragicità, tutto l'infinito stupore dell'uomo di fronte all'uomo, Pascal s'interroga sul mistero dell'uomo e dell'umano:

Quale chimera è dunque l'uomo? Quale unità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, stupido verme della terra; depositario del vero. Cloaca di incertezza e d'errore; gloria e feccia dell'universo. Chi sbroglierà questo ingarbugliamento?²⁴

Forse, da qui parte l'interrogazione sull'uomo che ha da sempre impegnato l'intelligenza umana in tutte le sue espressioni, dalla religione alla filosofia, alla morale, dalla politica alla scienza.

«Nessuna epoca quanto la nostra ha accumulato sull'uomo conoscenze così numerose e diverse...; nessuna epoca è riuscita a rendere questo sapere così prontamente e così facilmente accessibile. Eppure nessuna epoca ha saputo meno che cosa è l'uomo»²⁵. L'uomo, insomma, rimane "questo sconosciuto", e già questa crescente consapevolezza della nostra epoca ci impone di chiederci il perché di tanta "ignoranza" sull'uomo. D'altra parte non è da trascurare la certezza del coro dell'*Antigone* di Sofocle, in cui risuona un drammatico richiamo alle potenzialità dell'uomo: «Molte ha la vita forze/tremende; eppure più dell'uomo nulla/vedi è tremendo... ».

Di fronte a tanta ignoranza sull'uomo e, nello stesso tempo, allo stupore per le sue potenzialità, i saperi si interrogano e cercano risposte, assumendo quasi come presupposto la convinzione che «Ogni uomo porta in sé l'intera forma della condizione umana»²⁶.

La provocazione contenuta nella perentoria asserzione del filosofo francese reclama, per così dire, un supplemento di indagine sulla "condizione umana", che tenga conto dei prodigiosi progressi di conoscenza sulla posizione dell'uomo nell'universo. Così tutte le scienze, tutte le arti illuminano, ciascuna dalla propria prospettiva, il fatto umano. Ma

²⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 2004, fr. 434.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Genova 1962, pp. 275-6.

²⁶ M. MONTAIGNE, *Del pentirsi*, Milano, Adelphi, II, p. 1068.

queste luci sono quasi sempre separate, creando zone d'ombra che impediscono di cogliere l'unità complessa della nostra identità. L'uomo anche nelle scienze umane è spezzettato in frammenti isolati. In definitiva, il principio di "riduzione" e quello di "disgiunzione", che ancora regnano nella scienza, impediscono di pensare la "natura umana". L'uomo, a causa di certa antropologia si dissolve, così come si dissolve il soggetto, manipolato da certa filosofia (postmoderna). Il problema, che ritorna insistentemente, coinvolge allora la gnoseologia, la biologia, l'ecologia, l'antropologia, l'etnologia, ma anche la filosofia e la teologia. Visti perciò, i risultati non basta riconsegnare l'uomo alle singole scienze, ma verificare la possibilità di un cambio di prospettiva, che ponga al centro il *complexus*, accogliendo, appunto, la sfida della complessità, sperimentandone il paradigma e il diverso orientamento che ne deriva per la conoscenza dell'uomo e dell'umano.

Ma appena, con umiltà, si maneggia questo essere vivente come "complexus", le prove di finalismo, con le quali si sono cimentate tanto la modernità, quanto il post-moderno rischiano un esito fallimentare, non risultando idonee a dare ragione dell'empito di libertà e del conseguente richiamo alla responsabilità che connota l'esperienza umana.