

LO SPIRITO NELL'ETERE

Convegno per i 25 anni di Radio Missione Francescana

venerdì 23 ottobre 2015

(Centro Internazionale Insubrico "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti")

MINAZZI FABIO, Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza

«La voce di un silenzio simile
a un soffio»

1 *Re*, 19. 12

1. *Il problema cosmologico*

Ogni uomo, nel corso della sua esistenza, si trova sempre, inevitabilmente, di fronte all'enigma della vita, del mondo, del suo significato, del suo senso e della sua stessa collocazione nell'universo. Per cercare di affrontare questi problemi o, addirittura, per cercare di risolverli, può naturalmente ricorrere a differenti strategie, rivolgendosi anche a molteplici risposte, diverse, conflittuali e assai contrastanti, per quanto dotate di una loro specifica tradizione. Anche se a volte il problema dell'esistenza non sembra essere percepito su di un piano critico adeguato oppure sembra essere decisamente demandato a soluzioni passive alquanto tradizionali - veicolate direttamente dal mondo della prassi entro il quale la maggior parte delle persone trova spesso un proprio pacificante, ma acritico, *ubi consistam* - tuttavia questo problema autenticamente *cosmologico* attinente, in ultima analisi, il significato della vita e l'enigma del mondo, si ripropone sempre, sia pur con maggiore o minor forza, a tutti gli uomini. Esistono infatti delle domande e delle questioni ineludibili con le quali ciascun individuo e ciascuna civiltà si sono variamente confrontati e rispetto alle quali i singoli individui e le differenti civiltà hanno infine messo capo ad un proprio, più o meno autonomo, più o meno critico e più o meno innovativo ed originale, orizzonte complessivo di comprensione del reale, ad una propria *Weltanschauung*.

Naturalmente queste domande e queste questioni possono anche esser eluse - più o meno scientemente - il che però non menoma affatto la loro centralità. Vale infatti per tutte queste questioni lo stesso rilievo mosso dagli esistenzialisti nei confronti della responsabilità delle *scelte* operate dai singoli uomini nel corso della loro esistenza: anche se un uomo si illudesse di potersi sottrarre al problema della *scelta esistenziale*, rifiutando, per esempio, di scegliere una determinata deliberazione, ebbene anche questo suo rifiuto equivarrebbe, tuttavia, ad una precisa *scelta* (appunto a quella di non-scegliere), con il risultato, inevitabile, che la scelta esistenziale non può allora essere scansata da nessun uomo, anche da chi, apparentemente, vorrebbe, invece, eluderla, rifiutandola *ab imis fundamentis*, sottraendosi, in tal modo, alla sua imperiosità. Qualcosa di analogo si ripropone anche in relazione alle questioni ultime e decisive concernenti l'esistenza (il suo significato, il suo valore e i suoi limiti) e la conoscenza del mondo nel quale siamo stati variamente catapultati. Apparentemente il singolo individuo non sembra prestare la dovuta attenzione critica a queste molteplici questioni, tuttavia, in realtà, il suo stesso comportamento pratico denuncia sempre l'assunzione implicita di una

determinata prospettiva complessiva. Al problema cosmologico come a quello esistenziale del significato della propria vita non ci si può mai radicalmente sottrarre, perché il nostro stesso vivere, pur con tutte le sue innegabili urgenze, implica, necessariamente, l'adozione - più o meno consapevole e più o meno critica o implicita - di un determinato punto di vista. Invero la differente consapevolezza critica e teorica con la quale tale "punto di vista" è poi adottato, elaborato e difeso costituisce certamente un elemento importante e assai qualificante. Tuttavia, va anche tenuto presente come la dimensione cosmologica coinvolta nella precisazione del significato della vita costituisca sempre una condizione irrinunciabile per ogni eventuale spiegazione del significato stesso della vita.

Per questa ragione si può affermare che se è vero che ogni uomo è sempre filosofo, poiché ciascuna persona possiede sempre una sua specifica e personale *Weltanschauung*, analogamente si può parimenti rilevare come ogni *Weltanschauung* non possa non esprimere anche una specifica *cosmologia*, proprio perché ogni filosofia, *di per sé*, implica sempre un *concetto cosmico*, configurandosi come quella disciplina che, per sua natura intrinseca, concerne proprio, in primo luogo, per dirla con Immanuel Kant, «i fini ultimi della ragione umana». Certamente la filosofia può anche essere intesa in modo molto più «scolastico», storico e tradizionale, come il «sistema» delle differenti e plurali conoscenze filosofiche. Tuttavia, questa accezione, meramente «scolastica» e storica, in realtà, ha ben poco a che vedere con l'autentica vocazione *teoretica* della filosofia. Né può essere dimenticato come, in ogni caso, questa vocazione "cosmica" della riflessione filosofica sia presente e attiva anche in ogni singolo sistema filosofico elaborato storicamente, giacché ogni filosofia, proprio nella sua configurazione teoretica storicamente configurata, aspira comunque a sviluppare un suo concetto cosmico, proprio perché, come già emerge con estrema forza e chiarezza nelle stesse riflessioni dei presocratici, la filosofia, per sua intrinseca natura, cerca sempre di risolvere il problema cosmologico e a tal proposito formula, di conseguenza, delle indicazioni teoriche in grado di elaborare una visione critica e complessiva dell'uomo e del cosmo. Né può essere dimenticato come le stesse *Weltanschauungen* fatte proprie - spesso in modo decisamente non elaborato criticamente - dai singoli uomini e dal senso comune rinviino, sia pur in modo implicito e non consapevole, ad una visione più ampia ed articolata dell'uomo e della sua conseguente collocazione nel cosmo.

2. La tricotomia critica kantiana

Per esprimere in modo evidente e sintetico, anche se estremamente radicale, questo rilievo si potrebbe allora prendere le mosse da una puntuale osservazione di Immanuel Kant il quale, non a caso, nelle pagine conclusive della *Critica della ragion pura* (ma anche nelle lezioni universitarie dedicate alla *Logica*) sostiene che il significato *cosmopolita* e *cosmico* della filosofia può essere adeguatamente espresso - tanto sul piano *speculativo*, quanto su quello *pratico* - da alcune essenziali, ma decisive e veramente ineludibili, domande¹:

1. *Che cosa posso sapere?*
2. *Che cosa devo fare?*
3. *Che cosa mi è lecito sperare?*

Queste tre domande, nella loro stessa essenziale linearità e nella loro radicalità, ben esprimono la *tricotomia critica kantiana* la quale coinvolge, al contempo, la sfera della conoscenza, quella della vita morale e pratica, nonché quella religiosa, dell'utopia e

¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976³, p. 785, nonché I. Kant, *Logica*, ed. it. a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19.

della speranza. La configurazione stessa di questa tricotomia critica sottolinea l'esistenza di differenti piani - ad un tempo teorici e pratici - entro i quali si delineano "mondi" differenti, dotati di una loro specifica autonomia relativa. Tuttavia, la tricotomia kantiana risulta appunto essere una tricotomia *critica*, perlomeno nella misura in cui Kant si mostra pienamente avvertito del fatto che ciascuna domanda pone una questione specifica ed autonoma, che richiede, a sua volta, di essere indagata in modo del tutto peculiare e, appunto, "critico", nell'accezione trascendentale del termine kantiano che implica, appunto, la capacità di cogliere la specifica "ontologia" entro la quale il singolo mondo viene costituito in un rapporto non immediato, perché sempre generato da una *intentio obliqua*, con il mondo e con il reale. Non solo: se la prima questione (tradizionalmente metafisica) fa riferimento diretto all'ambito *conoscitivo* e *gnoseologico*, la seconda si riferisce invece, più direttamente, all'ambito *pratico-morale*, mentre la terza apre alla dimensione utopica e si rivolge, pertanto, ad un piano *escatologico* e *religioso*.

Inoltre Kant, come del resto emerge anche dalle puntuali considerazioni sviluppate nelle lezioni di *Logica*, è parimenti consapevole del fatto che le tre questioni testé indicate - nell'ordine quella *metafisica*, quella *morale* e quella *religiosa* - rinviano poi, necessariamente, ad una quarta problematica, specificatamente *antropologica*, che può essere espressa con la seguente domanda, altrettanto radicale:

4. *Che cos'è l'uomo?*

Da questo punto di vista si può allora dire che le prime tre domande fanno necessariamente riferimento, in modo solidale e plastico, ad un quarto problema, specificatamente *antropologico*, nel quale le prime tre questioni sembrano infine convergere in modo quasi naturale e specifico. Interrogarsi sulla conoscenza umana e sui suoi limiti, sul comportamento pratico e sul ruolo e la funzione della speranza significa infatti interrogarsi sulla natura essenziale dell'uomo, sul suo stesso essere-nel-mondo in quanto uomo che si interroga sulla sua conoscenza, sul suo dovere e sulla sua speranza. In altri termini l'uomo è proprio quell'essere che indaga criticamente la propria conoscenza, che si pone delle questioni attinenti al proprio comportamento e che valuta, in modo altrettanto critico e rigoroso, ciò che costituisce la propria dimensione escatologica ed utopico-religiosa. D'altra parte l'interrogazione critica sull'uomo, sulla sua natura, sul suo valore e sul suo limite costitutivo rinvia nuovamente, kantianamente (in modo altrettanto solidale), all'interrogarsi critico sulla conoscenza, sulla morale e sulla religione. Si parta dalle domande sull'uomo oppure si parta dalle domande sulla conoscenza, la morale e la religione, in ogni caso il punto di arrivo - che può anche essere un punto di arrivo altamente problematico ed aperto - è sempre l'uomo stesso che si conosce (e si interroga) come quell'ente che si costruisce nella sua storia e all'interno della sua stessa esistenza storica.

3. *La teleologia del sapere*

La prima domanda è dichiaratamente speculativa e rimanda, in modo specifico, ad una particolare disamina della conoscenza umana. Nel caso di Kant questa disamina - svolta soprattutto nella *Critica della ragion pura* - mette capo, complessivamente, ad una innovativa risposta critica entro la quale la funzione euristica e conoscitiva del *Verstand* è illustrata proprio grazie alla sottolineatura dei *valori* e dei *limiti*, altrettanto ineludibili, della conoscenza umana la quale si attua deliando una sua precisa teleologia. Per Kant, infatti, ogni effettiva conoscenza oggettiva elaborata dall'uomo non può mai essere una conoscenza esaustiva, assoluta e metafisica perché, al

contrario, si configura solo ed esclusivamente all'interno della costituzione di uno specifico e delimitato ambito conoscitivo. In altri termini per Kant il sapere umano è sempre un sapere *finito* e *circoscritto*, che si configura e si struttura solo grazie alla *costituzione* di un peculiare e definito ambito conoscitivo. Non per nulla Kant, con la sua «rivoluzione copernicana» ha messo in piena luce critica ed epistemica il carattere *trascendentale* del sapere umano, vale a dire il suo configurarsi teleologico all'interno di uno specifico piano *costitutivo* di un determinato “mondo” od “ontologia regionale” (per dirla con Husserl). Ma proprio per questa ragione la domanda concernente la conoscenza umana costituisce anche una domanda sui *limiti* e le *possibilità* oggettive del nostro conoscere. Per Kant la conoscenza dell'uomo non rappresenta mai il dispiegamento infinito di un sapere completo, assoluto, concluso ed intrascendibile. Al contrario, per Kant il sapere umano si configura sempre come la progressiva costruzione di una molteplicità di saperi teleologici finiti e circoscritti, entro i quali la nostra conoscenza oggettiva del mondo si costruisce sempre entro la finitudine ed un ambito necessariamente delimitato, in funzione dei quali la razionalità umana opera come una funzione di integrazione critica e di sintesi, senza tuttavia avere mai la pretesa di cogliere degli assoluti ontologici intrascendibili. La teleologia del sapere coincide con la capacità di istituire dei “mondi”, creando degli “oggetti” specifici che rinviano sempre ad una particolare disciplina. La teleologia kantiana del conoscere implica il riconoscimento che non esiste mai un oggetto “assoluto”, collocato al di fuori di un determinato ambito di conoscenza, poiché ogni oggetto di cui è possibile parlare costituisce sempre un determinato e specifico “oggetto-del-conoscere” che si *costituisce* entro uno specifico ambito disciplinare, teorico e sperimentale.

La peculiarità della “rivoluzione copernicana” inaugurata da Kant si radica proprio in questa specifica intenzionalità critico-euristica del suo criticismo grazie alla quale la conoscenza viene liberata da ogni indebito assolutismo per essere restituita ad un piano di oggettività entro il quale, tuttavia, non è più possibile parlare di una presunta conoscenza metafisica, in grado di attingere ad un livello assoluto e intangibile, appunto metafisico, del reale. Meglio ancora: con Kant si affaccia la radicale convinzione critico-epistemica e teleologica che ogni eventuale “oggetto” della conoscenza umana rinvia sempre, necessariamente, ad un particolare “mondo” il quale si struttura a partire da taluni assunti (trascendentali e teleologici) mediante i quali, appunto, costruiamo una particolare “regione” della nostra conoscenza del “mondo”. Effettivamente con Kant la critica del classico e tradizionale sogno empirista di poter ridurre, *senza residui*, le teorie al piano empirico giunge a piena maturazione epistemica, poiché il filosofo di Königsberg è ben consapevole che non esiste mai la possibilità di parlare di fatti “neutri”, in grado di garantire, in assoluto, i nostri pensieri e le nostre differenti teorie. Al contrario, Kant è ben consapevole che qualunque percezione si configura sempre all'interno di un determinato rapporto teorico teleologico, non totalmente passivo, con il mondo, con la conseguenza, inevitabile, che a suo avviso la conoscenza umana oggettiva si radica unicamente entro lo specifico piano critico-concettuale elaborato dal *Verstand*, mediante il quale siamo appunto in grado di esprimere dei giudizi conoscitivi che sussumono le varie e molteplici intuizioni sensibili entro determinate categorie del pensiero. In tal modo Kant recupera criticamente, sempre sul piano epistemico, la funzione euristica del *Verstand* differenziandola nettamente da quella della *Vernunft* (cui attribuisce, invece, una curvatura metafisica esaustiva ed assoluta, in nome della quale il sapere si trasforma, dogmaticamente, in un assoluto metafisico, in grado di spacciare come intrascendibile una conoscenza che, invece, proprio a causa della sua oggettività è sempre finita e circoscritta).

Inoltre Kant è anche in grado di elaborare un orizzonte complessivo di comprensione epistemica delle molteplici funzioni di integrazione critica esercitate dalla razionalità umana nei confronti delle situazioni empiriche più diverse e differenti. Certamente nel

sistema kantiano non mancano specifiche sclerosi di pensiero e persino autentiche chiusure dogmatiche (per esempio quella concernente, più direttamente, l'assolutizzazione di una determinata forma di conoscenza oggettiva connessa con i risultati, peraltro storicamente strepitosi, della fisica newtoniana), tuttavia se si vuole valutare adeguatamente - per dirla con Kant stesso - il suo "tentativo" filosofico non si può negare come il suo orizzonte critico teleologico ci consenta ancor oggi di rivalutare pienamente l'autentica portata *concettuale* della conoscenza scientifica, senza peraltro trascurare l'importanza della dimensione empirico-sperimentale. Questa complessa consapevolezza critica della lezione criticista kantiana può allora essere richiamata per meglio intendere il *valore* e il *limite* della conoscenza umana, anche perché l'impostazione delineata dal filosofo di Königsberg ha il pregio di mettere in tensione diretta, secondo una specifica curvatura dichiaratamente illuminista, la dimensione del sapere con quella della morale e del mondo della prassi.

4. Il problema morale e la sua apertura all'escatologia

La seconda domanda di Kant - concernente appunto ciò che l'uomo deve fare: *che fare?* - è direttamente pratica e riguarda, quindi, non solo la dimensione della volontà, ma anche la dimensione del mondo della prassi. A questo proposito Kant, rompendo con una secolare tradizione metafisica che si ostinava a cercare un nesso diretto (di natura squisitamente ontologica) tra la conoscenza e la morale - per non parlare, poi, della religione che in alcuni autori poteva e doveva essere addirittura giustificata dalla stessa conoscenza umana - sottolinea pienamente il dualismo esistente tra la dimensione della conoscenza e la dimensione pratica. Non solo: Kant rivendica anche, con altrettanta forza teorica, l'autonomia relativa di questi due differenti ambiti. A suo avviso la morale non può e non deve mai essere fondata sulla conoscenza, poiché a fronte del *mondo della necessità*, la dimensione morale introduce, invece, uno specifico ed autonomo *mondo dei fini* entro il quale l'uomo - proprio come essere morale - è libero e pienamente responsabile delle sue scelte etiche (nonché di quelle religiose).

In tal modo l'orizzonte critico della riflessione kantiana mette indubabilmente capo ad un vero e proprio dualismo tra ambito della conoscenza e ambito morale, il quale, a sua volta, non solo rinvia al contrasto tra *mondo della necessità* (quello indagato dalla scienza della natura che ha sempre a che fare, per dirla con Galileo, con leggi «sorde ed inesorabili») e *mondo della libertà*, ma rinvia anche alla *duplicità* intrinseca della natura umana la quale in ogni singolo uomo contempla la presenza di un cervello e di un cuore, di un'intelligenza del mondo e della passione della volontà. Con la sua mossa teorica Kant scinde nettamente i due ambiti, restituendo loro una reciproca autonomia critica relativa, sostenendo che il piano della conoscenza costituisce un suo mondo specifico cui si contrappone l'ambito della volontà e della morale. In questa precisa prospettiva la stessa fede religiosa non può più essere "derivata" (e, tantomeno, "fondata") sulla conoscenza, ma deriva, semmai, da una libera scelta del singolo individuo. Libera scelta per mezzo della quale il singolo si assume pienamente e radicalmente la *responsabilità* della sua scelta di fede. Ritornando allo spirito evangelico Kant è così convinto che la fede richieda, in primo luogo, una scelta e l'assunzione di un rischio che nasce appunto dalla decisione di credere in una determinata fede religiosa. Alla base della religione si colloca dunque non un pacificante atto conoscitivo, ma un'inquietante e radicale scelta di fede, in nome della quale si assume appunto il rischio di credere in una determinata religione. In tal modo quest'ultima non può più essere motivata (o giustificata) prendendo le mosse da un particolare patrimonio conoscitivo, mentre la prima si sviluppa indipendentemente dalla seconda. In questo senso specifico la morale, se perde ogni preteso contenuto

conoscitivo, è tuttavia restituita alla piena responsabilità (morale) dell'uomo e alla sua stessa libertà. Se nell'ambito della conoscenza l'uomo è necessariamente vincolato da un mondo naturale, sordo, ineludibile e inesorabile, proprio perché dominato dalla necessità (non per nulla le leggi della scienza della natura sono «universali e necessarie» e valgono in modo vincolante per ogni situazione empirico-sperimentale), nell'ambito morale si riafferma, invece, la piena libertà dell'uomo e la sua più completa responsabilità morale. In tal modo le scelte etiche compiute dal singolo uomo non possono più essere banalmente “deresponsabilizzate” o, peggio ancora, non possono essere ricondotte - per mera inferenza logica - al piano conoscitivo. Al contrario, le scelte etiche riconquistano tutta la loro più profonda umanità e libertà: sono, appunto, scelte pratiche, compiute dall'uomo in piena libertà e con sua piena responsabilità. E' l'uomo che - in quanto persona, *idest* come soggetto libero e responsabile in quanto autonomo soggetto morale - si assume la piena responsabilità delle proprie scelte (la cui giustificazione non può mai essere rintracciata nell'ambito della conoscenza, ma va invece individuata nell'ambito del libero agire del singolo individuo che sempre risponde alla sua *Moralität*, vale a dire al tribunale della sua propria autonoma coscienza etico-civile).

5. Il dualismo kantiano e l'attualità critica dell'illuminismo

In tal modo, certamente, il sistema kantiano sfocia in un innegabile dualismo, ma si tratta di un dualismo configurato proprio per restituire autonomia e responsabilità, ad un tempo, sia alla dimensione conoscitiva, sia a quella pratico-morale. In altri termini in questo dualismo non bisogna tanto cogliere un elemento di debolezza o di insufficienza critica, perché è semmai vero l'inverso: il dualismo cui mette capo la riflessione di Kant costituisce un suo punto di forza che risulta essere pienamente adeguato alla natura umana che non è fatta solo di conoscenza e di intelletto, ma anche di passione e di volontà. L'uomo di Kant si rivela essere così un uomo molto concreto, vicino all'effettiva natura antropologica, storica e civile dei tradizionali «bipedi implumi dotati di un'anima» di platonica memoria. L'uomo è sempre intelligenza e volontà, è comprensione critica del reale e passione per una determinata inclinazione pratica. In questo senso specifico è proprio la curvatura coerentemente illuminista di Kant che lo induce a riaffermare, con forza, il carattere duale della natura umana.

Per Kant infatti l'uso critico della stessa intelligenza umana richiede sempre una componente morale e volontaria, come peraltro emerge, con estrema chiarezza ed forza, anche nella sua celeberrima definizione dell'*Aufklärung* quale *autoliberazione dell'uomo dallo stato di minorità intellettuale volontaria*². Per Kant l'illuminismo è veramente un processo di *auto-liberazione* e già questo concetto di “*auto-liberazione*” richiede la presenza di un soggetto che, appunto, *vuole* liberarsi e che quindi ha

² Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*] in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un saggio di Christian Garve, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Utet, Torino 1995, pp. 141-49, per il passo riferito nel testo cfr. la p. 141 in cui si legge quanto segue: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! E' questo il motto dell'illuminismo» (i corsivi sono tutti nel testo). Su questi temi sia lecito rinviare al mio saggio *Attualità e valore del neoilluminismo* in Aa. Vv., *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica*, a cura di F. Minazzi e Luca Nolasco, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 99-152.

intenzione - e volontà! - di utilizzare criticamente, con coraggio, decisione e determinazione, il suo cervello e le sue capacità mentali. Non per nulla Kant qualifica la "minorità intellettuale" quale *volontaria* e la differenza nettamente da quella fisica, dovuta a mera "deficienza" naturale. L'uomo in grado di fare uso critico del suo cervello è, in primo luogo, un uomo che *vuole* vivere in modo libero ed autonomo: *la volontà di autoliberazione intellettuale* costituisce il volano primario dello stesso processo che consentirà, infine, di utilizzare in modo critico le proprie facoltà intellettuali. Il *saper* ragionare con la propria testa e in modo autonomo implica, dunque, una precisa, coraggiosa e determinata volontà, in grado di ambire a questa meta di auto-liberazione intellettuale.

Il che ci riporta, nuovamente, alle ragioni di fondo di un dualismo che, di per sé, non concepisce solo il piano dell'intelletto e quello della volontà come autonomi, indipendenti e separati, ma li concepisce anche nel loro rapporto di integrazione reciproca, perché sa bene che un'intelligenza critica richiede, *in primis*, la volontà di un suo uso coerente, come, del resto, la stessa volontà di auto-liberazione intellettuale non può neppure fermarsi al solo piano pratico, perché necessita anche dell'uso critico delle proprie facoltà intellettive. L'uomo di Kant è, dunque, un uomo essenzialmente dimidiato tra intelligenza e volontà, ma è anche un uomo ben consapevole che senza *educazione della volontà*, senza *coraggio* e *determinazione*, non si dà affatto un esercizio critico della propria intelligenza, anche perché l'uso critico del proprio cervello richiede, di contro e a sua volta, la *volontà* di ragionare autonomamente. La libertà e l'autonomia reciproca dei due diversi piani - quello della intelligenza e quello della pratica - mettono così capo ad una loro reciproca integrazione critica, mediante la quale l'intelligenza reclama la presenza di una volontà e quest'ultima, per il suo stesso affermarsi come volontà autonoma e libera, non può fare a meno di reclamare l'uso critico della ragione. L'uomo di Kant è pertanto un uomo ben consapevole che non si può mai possedere un'intelligenza critica del reale senza possedere, al contempo, una volontà lucidamente orientata in questa direzione, anche perché questa stessa volontà non può mai affermarsi al di fuori di un uso critico delle sue stesse facoltà intellettuali.

6. *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza*

In termini diversi potremmo quindi affermare come per Kant - che da questo punto di vista costituisce veramente la maturità critica più piena, articolata e compiuta del programma illuminista - *conoscenza* e *libertà* costituiscano due facce della medesima medaglia. La conoscenza implica infatti la progressiva estensione di un dominio concettuale del mondo: tramite questo possesso concettuale della realtà l'uomo è effettivamente riuscito a costruire storicamente non solo differenti "oggetti" della conoscenza - quegli stessi, per intenderci, che stanno alla base delle differenti teorie scientifiche sviluppate nei più diversi ambiti specifici e disciplinari - ma ha anche costruito e scoperto molteplici mondi. L'estendersi del sapere scientifico e il continuo approfondirsi delle nostre conoscenze ci hanno infatti consentito di scoprire una pluralità di mondi e di nuovi, affascinanti, universi conoscitivi. Proprio all'interno di questo sempre più ricco processo storico la nostra conoscenza ha via via superato molteplici "limiti" per scoprire nuove realtà, nuovi mondi e nuovi oggetti. In tal modo la stessa sensazione umana è diventata, progressivamente, molto più ricca e differenziata e i nostri stessi sensi hanno sempre più visto, percepito e indagato secondo quanto il cervello e l'intelligenza ci hanno via via permesso di scoprire, mettendo infine in evidenza, per dirla con Leonardo da Vinci, quelle infinite, ma silenziose, «ragioni» che, da sempre, si radicano nella natura più profonda, misteriosa ed enigmatica che ci circonda e nella quale siamo inseriti come *un* suo elemento. Per questa ragione la natura stessa ha assunto nuovi volti, prima mai pensati e mai

immaginati, e questa metamorfosi si è sviluppata nel momento stesso in cui anche la nostra capacità di intervenire sul mondo si è di molto dilatata.

L'incremento della conoscenza amplia infatti gli spazi di operatività umana e modifica profondamente la natura degli stessi problemi morali. Il che si realizza perlomeno in un duplice modo: da un lato perché l'approfondimento della conoscenza crea nuovi scenari etici in cui diviene lecito scegliere quanto prima si configurava come strettamente connesso al mondo naturale della necessità. La maggiore conoscenza del mondo ci permette, insomma, di intervenire con maggior libertà - ma anche con maggior responsabilità - nei confronti del mondo naturale e della nostra stessa storia. D'altra parte, l'evoluzione delle conoscenze, attuatosi in un intreccio inestricabile con lo sviluppo sempre più sofisticato delle tecnologie, ci consente anche di poter intervenire su alcuni problemi che un tempo erano del tutto al di fuori della portata del libero intervento umano. Basti pensare, per fare un solo esempio, al problema della fame nel mondo. Nel corso del medioevo - epoca che ancor oggi taluno definisce come assolutamente "luminosa"! - il problema della fame costituiva una drammatica realtà. Oggi, invece, non possiamo assolutamente più ripetere il medesimo rilievo: se infatti nel mondo attuale esiste ancora il flagello della fame - a causa del quale ancor oggi muoiono nel mondo degli esseri umani, in media uno ogni due secondi - questa sua esistenza non rappresenta affatto una condizione "naturale" nei confronti della quale l'uomo non può far nulla. Al contrario, oggi disponiamo di tutte le risorse, sia tecnologiche, sia economiche, per sconfiggere definitivamente la fame nel mondo. Se questo non avviene dipende solo da una precisa scelta politica che vede i paesi ricchi nuotare nella propria abbondanza, mentre gli affamati della terra muoiono letteralmente di fame nei gironi infernali del terzo e quarto mondo. Nel "luminoso" medioevo il problema della fame non era invece un problema morale, poiché allora l'uomo non disponeva affatto dei mezzi tecnici e conoscitivi per intervenire e debellarlo definitivamente. Oggi, invece, possiamo effettivamente sconfiggere la fame nel mondo, perché disponiamo di tutte le risorse - conoscitive e tecnologiche - per compiere una tale significativa vittoria civile e morale. Se quest'ultima non viene perseguita non dipende affatto da una condizione di necessità naturale intrascendibile, ma dipende unicamente da una precisa scelta politica, civile e morale attuata dai paesi più sviluppati. Appare dunque evidente come il problema della fame nel medioevo non costituisse affatto un problema morale - poiché, semmai, rientrava nell'ambito delle condizioni di necessità della vita di quel periodo - mentre oggi questo problema si configura esattamente ed essenzialmente come un problema morale e di civiltà: la sua mancata soluzione indica unicamente che la volontà politica dei paesi più ricchi non è affatto rivolta a debellare, una volta per tutta, questa piaga dalla vita umana. Con la conseguenza che attualmente degli uomini muoiono di fame nell'inferno del mondo, mentre in altri paesi il cibo viene sprecato o distrutto, per mere ragioni economiche e politiche.

Ma un altro esempio, che rafforza ancor più questo nesso tra conoscenza e libertà può essere rintracciato anche nel recente, impetuoso sviluppo dell'ingegneria genetica la quale ha messo ora l'uomo di fronte alla possibilità di effettuare degli interventi di manipolazione genetica che alcuni decenni fa erano del tutto inimmaginabili e del tutto impraticabili tecnicamente. Anche in questo caso è agevole comprendere come l'approfondimento della conoscenza abbia aperto scenari etici del tutto nuovi ed impensabili fino ad una manciata di anni fa. In questo senso preciso si può dunque sostenere che la libertà dell'uomo si è certamente ampliata proprio grazie all'incremento conoscitivo che ora ci consente di compiere scelte che alcuni anni fa non erano affatto praticabili nel mondo della prassi. Naturalmente questa dilatazione della nostra libertà di intervento sul mondo implica anche, al contempo, un aumento della nostra *responsabilità* verso il mondo e anche verso il futuro dei nostri stessi discendenti. Tuttavia, anche in questo caso, questo incremento di responsabilità si

connette ad un aumento della nostra libertà dovuto, a sua volta, ad un singolare incremento del nostro patrimonio tecnico-conoscitivo.

In tal modo, dunque, il fecondo nesso tra conoscenza e libertà individuato dal pensiero illuminista kantiano si ripropone in tutta la sua attualità critica. D'altra parte risulta del tutto plausibile anche il nesso inverso, quello tra libertà e conoscenza. Non solo perché l'approfondimento della conoscenza richiede una specifica libertà di ricerca scientifica (come del resto attesta ampiamente la storia della scienza), ma anche perché la libertà stessa si rafforza e si estende grazie alla diffusione del sapere. Non per nulla, come già sosteneva Francis Bacon, *sapere è potere* e, di conseguenza, chi più conosce, più può intervenire nel mondo. Ma vale anche il rilievo inverso, perché l'esercizio della libertà richiede, per sua natura, un uso più completo ed articolato del sapere: più si sa, più si è liberi e, di contro, tanto più si è liberi quanto più si può disporre del patrimonio tecnico-conoscitivo. Tuttavia, la simmetria, aperta e dinamica, tra *sapere* e *libertà* (e quindi, in ultima analisi, tra teleologia ed escatologia), rinvia anche ad un piano più profondo e costitutivo della stessa civiltà umana. Infatti la libertà presuppone sempre uomini autonomi e consapevoli, individui, appunto, in grado di far uso critico del proprio cervello e, per questa ragione, desiderosi di vivere, in modo autonomo, in una società di liberi, vale a dire di individui parimenti autonomi, nemici dichiarati di qualsiasi eteronomia (sociale e individuale).

Conoscenza e libertà, rinviano quindi ad una società democratica di liberi ed uguali entro la quale l'incremento conoscitivo costituisca un continuo volano per l'estensione della libertà umana e dove, di contro, l'estensione della stessa libertà sia finalizzata a tutelare le diverse persone e la loro stessa autonomia decisionale (e di vita). Per questa ragione di fondo il binomio kantiano tra conoscenza e libertà rinvia - quasi come ad un "ponte" naturale tra la dimensione della necessità naturale e quello della libertà umana - ad una terza dimensione propriamente escatologica, mediante la quale la speranza è in grado di porre in tensione critica dinamica la conoscenza con la libertà. La *speranza* si radica nella possibilità di costruire un futuro utopico, migliore del presente, e per tale fine l'escatologia è appunto in grado di utilizzare tanto le conoscenze acquisite, quanto la libertà umana, rinviando direttamente alla dimensione utopica, in virtù della quale l'uomo - che è, appunto, conoscenza e libertà - cerca anche di realizzare delle finalità escatologiche che gli consentano di incrementare, nuovamente, in un *circolo virtuoso*, conoscenza e libertà. La dimensione dell'escatologia della speranza si radica proprio in questo nesso dinamico e fecondo tra conoscenza e libertà. Dal punto di vista illuminista-kantiano costituisce quasi la "chiave di volta" di un ambizioso e complessivo progetto sociale di piena autonomia civile entro il quale l'utopia (per esempio quella di un mondo senza guerra) si configura come il "motore" del cambiamento sociale. Ma, nuovamente, si tratta di un motore che, come si è visto, cammina su due gambe specifiche: quella della conoscenza e quella della libertà. Una speranza priva di conoscenze e priva di libertà semplicemente non esiste, poiché si riduce a mero velleitarismo e non si configura più come un progetto civile praticabile e realizzabile entro un determinato contesto storico.

7. Un chiasmo reificante e l'attualità del neoilluminismo

Da questo specifico punto di vista la lezione illuminista kantiana non ha allora perso una sua specifica attualità critica. Si può infatti rilevare come nel mondo contemporaneo esista una sorta di chiasmo reificante in grado di egemonizzare tanto la cultura filosofica, quanto la cultura civile e, più in generale, anche quella politica. In estrema sintesi si può dire che tale chiasmo reificante si presenta in una forma sociale e culturale molto singolare perché esiste una sorta di curioso abbinamento tra le forze

politiche e le istanze connesse con l'incremento conoscitivo. Si può infatti dire che nel corso del Novecento, il ecolo che abbiamo ormai alle spalle, pur tenendo conto delle varie significative eccezioni, le forze sociali e civili tendenzialmente progressiste hanno spesso assunto posizioni dichiaratamente anti-scientifiche. Più in generale le forze progressiste non hanno quasi mai valutato in modo sufficientemente critico tutte le effettive potenzialità culturali della conoscenza scientifica (per non parlare poi di quella tecnologica) finendo spesso per sostenere importanti battaglie politiche progressiste che si sono però curiosamente intrecciate con condanne oscurantiste e pregiudiziali del sapere scientifico e delle sue stesse applicazioni tecnico-sociali. Di contro, le forze conservatrici e quelle decisamente reazionarie sul piano civile - anche in questo caso con le debite eccezioni - hanno invece spesso appoggiato acriticamente lo sviluppo scientifico e quello tecnologico, pur esercitando un ruolo sociale eminentemente conservatore, quando non apertamente reazionario. Conseguentemente se le forze progressiste e di sinistra hanno spesso sottolineato, a volte non senza acutezza e puntualità, i pericoli insiti nello sviluppo scientifico incrementando, in tal modo, un'autentica paura della società nei confronti della scienza contemporanea, di contro le forze conservatrici hanno invece spesso difeso acriticamente lo sviluppo scientifico e quello tecnologico, sottacendone i molteplici problemi, ingenerando, al contempo, un atteggiamento superficiale, nel momento stesso in cui consentivano tuttavia uno sviluppo scientifico. In ogni caso, entro questa duplice percezione critico-politica della conoscenza tecnico-scientifica, si è formato questo singolare chiasmo che vede le forze di sinistra tendenzialmente contrarie allo sviluppo scientifico e tecnologico e quelle di destra tendenzialmente favorevoli, invece, all'incremento delle conoscenze scientifiche e del loro uso sociale.

Prendendo le mosse dalla tricotomia critica kantiana precedentemente illustrata appare chiaro come occorra spezzare questo nefasto chiasmo (ad un tempo culturale e sociale) favorendo un più stretto collegamento tra le istanze progressiste sul piano storico-civile e le istanze più direttamente connesse con l'incremento della conoscenza e lo sviluppo tecnologico. Ma per compiere questo fecondo e innovativo abbinamento tra sviluppo civile ed incremento tecnico-conoscitivo occorre ritornare, sia pur in chiave rinnovata e criticamente adeguata, all'originario programma illuminista kantiano che fa leva proprio sull'abbinamento critico tra l'incremento della conoscenza e la diffusione della libertà. Solo tale binomio critico che trova poi un suo punto di riferimento ineludibile nel motore dell'escatologia consente infatti di rimettere in tensione critica positiva e dinamica lo sviluppo delle conoscenze finalizzandole alla costruzione di una società di liberi ed uguali, mentre, di contro, la possibilità stessa di una simile società di liberi ed uguali può trovare nelle conoscenze e negli strumenti elaborati dalla tecnologia quei mezzi in grado di sempre più tutelare l'autonomia dei singoli cittadini, combattendo l'eteronomia del mondo (anche di quello civile). Ma per conseguire questo risultato occorre riappropriarsi del pieno *valore culturale* della conoscenza scientifica e della sua stessa dimensione tecnologica. Si è del resto visto come tale programma - ad un tempo culturale, filosofico e civile - richieda, per parte sua, la costruzione di una società di uomini liberi ed uguali, in grado di combattere tutti gli squilibri sociali attualmente presenti nel mondo incrementando un'escatologia che si ponga come stimolo continuo per estendere e sviluppare questa stessa società di liberi ed uguali. Proprio per questa ragione l'escatologia, facendo sue le ragioni di fondo del piano morale, si pone in tensione diretta con la teleologia della conoscenza mettendo capo, in ultima istanza, ad un incremento che risulta essere, al contempo, conoscitivo e sociale, civile e scientifico. In questa prospettiva la scienza torna ad essere un affascinante impresa umana, dotata di pieno valore culturale, anche perché gli approfondimenti conoscitivi via via acquisiti non sono privi di un preciso effetto di *feedback* sulla stessa dimensione della etico-civile, delneando un mondo entro il quale l'incremento conoscitivo si configura come un volano per la stessa riflessione filosofica

e culturale (in senso lato). Solo in tal modo si potrà inoltre costruire una *nuova cultura*, pienamente adeguata agli effettivi livelli conoscitivi e tecnologici conseguiti dall'uomo nell'età contemporanea, avendo peraltro la consapevolezza che l'avventura della conoscenza e quella della riflessione umana, sono sempre *aperti* verso nuovi orizzonti di consapevolezza critica e di conoscenza scientifica. La conoscenza, come la vita, è sempre aperta e problematica, tale da richiedere una costante e tendenzialmente infinita integrazione critica continua, mediante la quale l'uomo può progressivamente - *nel tempo e sbagliando* - correggere i propri errori, onde elaborare una concezione critica sempre più articolata e comprensiva della sua precaria collocazione nel cosmo e nel mondo.