

## L'epistemologia evoluzionistica e l'uomo come essere della trascendenza

Michael Schulz

Facoltà di Teologia (Lugano)

Gli studiosi di scienze naturali concordano sul fatto dell'evoluzione del cosmo e della vita. Per quanto riguarda la teoria dell'evoluzione, non si vede un'unica teoria coerente in grado di spiegare il fatto stesso dell'evoluzione. Molti parlano piuttosto di un *paradigma dell'evoluzione* che integra in sé diverse teorie e ipotesi che aiutano a capire alcuni aspetti dell'evoluzione, ma non la loro intera complessità<sup>1</sup>. Malgrado i menzionati limiti della teoria dell'evoluzione, il paradigma dell'evoluzione deve servire a una spiegazione e interpretazione esaurienti della capacità conoscitiva e anche di problemi metafisici come il fenomeno della religione; il paradigma dell'evoluzione fonda quindi un'epistemologia evoluzionistica<sup>2</sup>. In quest'articolo viene messa in discussione l'epistemologia evolutivo-empirica, con l'intento di giustificare una riflessione filosofica sulle condizioni trascendentali del soggetto conoscente che conduca ad una concezione dell'uomo come essere della trascendenza. Solo andando al di là dei dati empirici e fattori evolutivi, si giunge alla possibilità di

<sup>1</sup> Cfr. G. VOLLMER, *Die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie*, in Id., *Was können wir wissen*, vol. 2: *Die Erkenntnis der Natur: Beiträge zur modernen Naturphilosophie*, m. e. Geleitwort v. H. SACHSSE, Stuttgart 1986, 1-38, in particolare 4ss., 10-16, 24-29, 36s.; cfr. F. M. WUKETITS, *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, (Dimensionen der modernen Biologie 7) Darmstadt 1995; E. MAYR, *Storia del pensiero biologico*, Torino 1999.

<sup>2</sup> G. RADNITZKY et al. (edd.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Chicago 1993; R. RIEDL – E. M. BONET (edd.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie*, (Wiener Studien zur Wissenschaftstheorie 1) Wien 1987; G. VOLLMER, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1994; H. M. BAUMGARTNER, *Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft* e W. STEGMÜLLER, *Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie*, in R. SPAEMANN et al., *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, Philosophische Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft*, (Civitas Resultate 6) Weinheim 1984, 5-34 e 55-72; U. LÜKE, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive*, (Editio Universitas) Stuttgart 1990.



un'indagine empirica circa l'evoluzione dell'uomo. In questa prospettiva è garantita la ragionevolezza della teologia che comprende l'evoluzione come opera creatrice di Dio. Le considerazioni seguenti intendono dimostrare che la ricerca empirico-evolutiva è compatibile con la riflessione metafisico-teologica e viceversa; di più: che queste diverse forme di riflessione e sapere si presuppongono reciprocamente e si possono ispirare a vicenda.

## 1. Una soluzione evolucionistica del problema cruciale dell'epistemologia

Per alcuni biologi come il noto etologo austriaco Konrad Lorenz (1903-1989)<sup>3</sup>, l'ideologia nazionalsocialista aveva una certa attrattiva, almeno all'inizio. Lorenz pensava che la politica avesse finalmente capito che in gran parte era la biologia a definire l'uomo, per cui anche la politica doveva basarsi sulle leggi biologiche. Dopo un certo tempo però, vedendo il disastro umano causato dall'ideologia nazista, Lorenz si distaccò da ogni razzismo e si accorse del terribile abuso della biologia. Fino alla fine della sua vita Lorenz confessò di essere stato ingenuo rispetto alla biologia nazista della razza e all'idea della selezione, ma all'inizio era del tutto ignaro delle conseguenze che avrebbero avuto questi concetti biologici. D'altra parte le idee del socialdarwinismo erano già sviluppate e servirono anche al marxismo. Malgrado quest'aspetto ambiguo nella storia della biologia, rimane la convinzione che la biologia definisce l'uomo.

Oggi la sociobiologia esige un fondamento biologico della sociologia e della filosofia, per cui anche la religione sarebbe un prodotto dei geni. Secondo E. O. Wilson e R. Dawkins<sup>4</sup>, l'uomo è definito e determinato dai geni; egli è un «survival machine» dei geni. Ne consegue che tutto il pensare e l'agire dell'uomo esprime la strategia di sopravvivenza dei geni. Filosofia e religione sono quindi un prodotto dei geni: servono per orientarsi nel mondo e superare la contingenza della propria esistenza. La questione della verità e quella del bene e del male si tramutano facilmente nella questione del vantaggio della sopravvivenza nonché dell'utile e inutile.

<sup>3</sup> Cfr. F. M. WUKETITS, *Konrad Lorenz. Una vita*, Milano 1991 (or. ted. *Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers*, München 1990).

<sup>4</sup> Cfr. E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna 1979 (or. ingl. *Sociobiology*, Cambridge/MA 1975); ID., *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione. La nuova unità della conoscenza*, Milano 1999 (or. ingl. *Consilience: the unity of knowledge*, New York 1998); R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Milano 1995 (or. ingl. *The Selfish Gene*, Oxford-New York 1976, 1989<sup>2</sup>).



Ma anche indipendentemente dalla sociobiologia, biologi ed etologi richiedono un fondamento biologico ed evolutivo dell'epistemologia e dell'etica. Si vogliono stabilire un'epistemologia e un'etica evoluzionistiche<sup>5</sup>.

Già nel 1941 Konrad Lorenz pubblicò un saggio dal titolo *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie* (La dottrina di Kant sull'aprioristico alla luce della biologia contemporanea)<sup>6</sup>. Lorenz interpreta in modo evolutivo le categorie aprioristiche del soggetto conoscente (per es. causalità, finalità) con le quali, secondo Kant, l'intelletto struttura le apparizioni del mondo esterno e della vita psichica per pervenire ad una conoscenza. Mentre Kant dimostra che queste categorie appartengono al soggetto senza ogni contatto con il mondo esterno, Lorenz le definisce categorie a posteriori. Esse sarebbero il risultato dell'adattamento dell'uomo alla realtà. In virtù del contatto con il mondo esterno e per motivi di sopravvivenza, nel soggetto in evoluzione le categorie si delineano e permettono una reazione sempre più adeguata all'ambiente. Durante il periodo in cui fu prigioniero di guerra in Russia, Konrad Lorenz concepì ulteriori idee all'interno della sua epistemologia evoluzionistica su «sacchi di cemento». La pubblicazione del libro iniziato nella prigionia di guerra risale tuttavia solo al 1973, con il titolo *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens* (L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza)<sup>7</sup>. Lo specchio, in cui vediamo e conosciamo il mondo e la nostra esistenza, è la nostra soggettività contraddistinta dall'evoluzione naturale, la quale costituisce l'altra faccia (*Rückseite* = retro) dello specchio. A questo specchio appartengono le categorie a posteriori e le altre condizioni della nostra capacità conoscitiva. La vita in genere consisterebbe in un processo d'adattamento come una permanente acquisizione di sapere<sup>8</sup>; tutte le nozioni acquisite in questo processo non supererebbero però il livello di un'ipotesi: ogni essere vivente sarebbe, sul piano epistemologico, un ipotetico realista. Sebbene

<sup>5</sup> Cfr. F. M. WUKETITS, *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*, Darmstadt 1984; W. LÜTTERFELDS (ed.), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, Darmstadt 1993; A. KNAPP, *Soziobiologie und Moralthologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim 1989.

<sup>6</sup> Cfr. K. LORENZ, *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Philosophie*, in Id., *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten*, a cura di I. EIBL-EIBESFELDT, München-Zürich 1983<sup>4</sup>, 82-109.

<sup>7</sup> Cfr. la tr. it.: K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano 1991.

<sup>8</sup> Cfr. K. LORENZ, *L'altra faccia dello specchio*, 47ss.; R. RIEDL, *Leben als kenntnisgewinnender Prozeß bei Konrad Lorenz*, in R. RIEDL – E. M. BONET (edd.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie*, 47-57.



l'idea di un'epistemologia in chiave evolutiva fosse già stata presa in considerazione nel XVIII secolo e da Donald T. Campbell negli anni '50 del XX secolo, tale epistemologia non riuscì a sfondare. Solo negli anni '70 e '80 del secolo passato l'epistemologia evolutiva divenne più conosciuta (Erhard Oeser, Rupert Riedl, Gerhard Vollmer, Franz M. Wuketits ed altri) e suscita fino ad oggi un'ampia discussione.

## 2. Soggetto dimenticato?

Già l'immagine usata da Lorenz per illustrare la sua epistemologia – la conoscenza funzionerebbe come un apparecchio fotografico<sup>9</sup> – o il confronto di Franz M. Wuketits fra la visione del mondo (*Weltbild*) concepita dall'uomo e quella degli animali<sup>10</sup> provocarono discussioni. Nel confronto fra la conoscenza e un apparecchio (fotografico) si nota una mancanza di riflessione filosofica e una dimenticanza del soggetto<sup>11</sup>. Certo, esiste un'evoluzione dell'«apparecchio dei sensi», cioè degli organi della percezione sensoriale, ma quello che costituisce la conoscenza umana è prima di tutto il soggetto. Sapere qualcosa *come* qualcosa e sapere di questo sapere, presuppone un soggetto che può oggettivare il mondo come tale e farsene un concetto, nonché farsi un concetto del suo sapere. È sempre il soggetto che, grazie ad una certa distanza dal suo apparecchio dei sensi, è in grado di oggettivare gli organi dei sensi per analizzarli e ricercare la loro evoluzione. Senza consapevolezza del proprio essere, un'indagine della propria origine evolutiva non è possibile. La soggettività pone la differenza essenziale fra la pura percezione animale dell'ambiente in cui vive e la presa di coscienza del mondo in quanto mondo da parte dell'uomo. Agli animali manca in genere la soggettività; più che di primi inizi di un'au-

<sup>9</sup> Cfr. K. LORENZ, *Kants Lehre*, 101, 122; *L'altra faccia dello specchio*, 26: «apparato conoscitivo».

<sup>10</sup> Cfr. F. M. WUKETITS, *EE als Verbindung von Methodologien und Perspektiven*, in R. RIEDL e M. DELPOS (edd.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften*, Wien 1996, 193-199, qui 196.

<sup>11</sup> Cfr. R. LÖW, *Evolution und Erkenntnis - Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, in K. LORENZ - F. M. WUKETITS (edd.), *Die Evolution des Denkens*, München-Zürich 1983, 331-360, qui 334; R. SPAEMANN, *Kommentar zu «Materialismus, Idealismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie»*, in R. RIEDL - F. M. WUKETITS (edd.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen - Lösungen - Kontroversen*, Berlin-Hamburg 1987, 178-183, qui 180; R. SPAEMANN, *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*, in R. SPAEMANN, P. KOSLOWSKI, R. LÖW (edd.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Philosophische Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft*, (Civitas Resultate 6) Weinheim 1984, 73-92; G. PÖLTNER, *Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1993, 82-88.



tocoscienza non si può parlare. Lo scimpanzé sembra riconoscersi in uno specchio<sup>12</sup>, ma non ne consegue il desiderio di riflettere sulla propria situazione nel mondo e indagare l'origine evolutiva dei sensi. L'epistemologia evolutiva presuppone quindi il soggetto come condizione della propria possibilità. Il soggetto non è riducibile ad un apparecchio capace di un'elaborazione dei dati empirici.

### 3. La differenza fra soggetto e oggetto in versione monista

Il biologo Gerhard Vollmer ha percepito la necessità della differenziazione fra soggetto e oggetto per far comprendere la condizione di possibilità dell'indagine scientifica e dell'epistemologia evolutiva. Per capire come il cervello possa oggettivarsi, egli propone un modello classico, in chiave però monista, che spiegherebbe la differenza fra soggetto e oggetto. Ci sarebbe un unico meccanismo dell'orologio che muove contemporaneamente lancette di due quadranti diversi cosicché viene indicata la stessa ora. Un quadrante rappresenterebbe l'aspetto interno e soggettivo dell'uomo, l'altro quadrante quello esterno e corporale. Nel passato si usava questa immagine per illustrare l'armonia prestabilita fra *res cogitans* e *res extensa*, ponendo due meccanismi di *due diversi* orologi regolati sulla stessa ora (Geulincx, Leibniz). Vollmer respinge questo dualismo fra spirito e corpo ponendo un meccanismo solo, un unico meccanismo neurologico, cioè solo la dimensione materiale che si configurerebbe anche in questa struttura dell'autoriferimento soggettivo.

Sono senza dubbio la crescente cerebralizzazione degli ominidi e la complessità del differenziamento neurologico dell'uomo recente a costituire la base empirica della consapevolezza umana. D'altra parte, rimane il problema di come la materia possa mettersi in relazione con se stessa: come il neurone afferra e capisce la sua esistenza? In sostanza Vollmer non cambia l'impostazione di Lorenz. La spiegazione di Vollmer pone la differenza fra soggetto e oggetto nell'oggetto: nel cervello come oggetto della ricerca sul cervello. Così svanisce però la differenza fra soggetto e oggetto e scompare anche quel punto di vista da cui s'indaga sul cervello nella sua interezza. Usiamo un'altra immagine: per sapere che un insieme di alberi forma una foresta, devo uscire dall'accumulo degli alberi, devo entrare in una dimensione

<sup>12</sup> Cfr. K. LORENZ, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen*, II, München 1992<sup>14</sup>, 360s., 371s.; R. KOLTERMANN, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Frankfurt am Main 1994, 249-251; U. LÜKE, «Als Anfang schuf Gott...» *Bio-Theologie. Zeit - Evolution - Hominisation*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 266-274.



in cui non si trovano alberi (un campo), che però è reale. Dalla dimensione, dal campo, posso trarre l'idea di una foresta che consiste in un accumulo limitato di alberi che confina con altre strutture del paesaggio. Ne consegue che chi intende conoscere la natura della materia o studiare il funzionamento del complesso neurologico, deve (almeno in modo relativo) trascendere questa materia o il complesso dei nervi. Solo a una certa distanza essenziale dalla materia e dal sistema neurologico, la materia e il cervello diventano oggettivabili dal soggetto conoscente; dunque il soggetto non può essere interamente identico alla materia e alle sue condizioni neurologiche ed evolutive<sup>13</sup>.

#### 4. La priorità delle categorie

Simili considerazioni concernono le categorie con le quali si comprende il mondo: i principi di non-contraddizione, di causalità e di finalità rendono possibile la ricerca sull'origine evolutiva dell'uomo e sui suoi organi. Non è l'evoluzione che genera questi principi. L'idea secondo cui la categoria della causalità è il risultato del contatto dell'uomo con l'ambiente e dell'adattamento alle condizioni dell'ambiente, presuppone già la validità di questa categoria: è l'ambiente che influisce sull'evoluzione della capacità conoscitiva dell'uomo e *causa* così la *causalità* come categoria nel soggetto. Allo stesso modo la categoria della non-contraddizione viene già usata in ogni argomento il cui contrario non può essere vero allo stesso tempo e alle stesse condizioni. La formula: «l'evoluzione produce la genesi della categoria della non-contraddizione nella soggettività umana» esige già questa categoria perché il contrario viene (almeno ipoteticamente) escluso. Lo stesso vale nel caso dell'affermazione «l'adattamento è un'acquisizione permanente di sapere» o «gli esseri viventi sono ipotetici realisti». Ne consegue inoltre che queste categorie non sono solo di natura puramente ipotetica. Il principio di non-contraddizione rende possibile la distinzione fra ipotesi e certezza. Il pensiero umano si appoggia dunque su principi non-ipotesi i quali permettono di formulare e confutare un'ipotesi. I primi principi esprimono quindi certezze innegabili; la loro negazione coincide con la negazione del pensiero stesso e del soggetto pensante. Per questo motivo si deve affermare che

<sup>13</sup> Cfr. J. QUITTERER, *Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagsintuition und Wissenschaft*, in G. RAGER, J. QUITTERER, E. RUNGGALDIER (edd.), *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 61-142, qui 129-138.



il soggetto pensante trascende le sue condizioni empiriche, evolutivamente generate, sebbene sia vero che senza di esse il soggetto non c'è e non può attuarsi.

L'epistemologia evolutiva presuppone quindi principi universali dell'intelletto e non riesce ad indicare il loro primo fondamento. Tanto meno si possono ridurre questi principi alle funzioni neurologiche del cervello.

Già Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Edith Stein (1891-1942) ed altri dimostrarono contro lo psicologismo del loro tempo (Jakob Friedrich Fries [1773-1843] ed altri) l'impossibilità di spiegare i principi del pensiero come risultato di atti psichici e la logica o la matematica come l'esito della sanità mentale<sup>14</sup>. Le leggi della logica non coincidono con quelle della sanità psichica; per analizzare e spiegare processi psichici c'è già bisogno delle leggi del pensiero. Mentre le leggi del pensiero sono universali, non lo sono gli atti dell'anima. Ne consegue per esempio che la matematica nella sua universalità non è riducibile né ad atti psichici né al funzionamento del cervello. In altre parole: il soggetto si muove nella dimensione dell'incondizionato la quale fonda la possibilità di indagare il condizionato che è l'oggetto dell'epistemologia evolutiva.

## 5. La dimensione metafisica dell'incondizionato

Si pone dunque la questione se quest'aspetto incondizionato del soggetto ci può condurre ad una realtà metafisica o se ci indica solo una formalità trascendentale, non metafisicamente reale. Immanuel Kant (1724-1804) mostra nella sua *Critica della ragion pura* (B 1787) la necessità di pensare l'incondizionato come condizione di possibilità per conoscere e pensare le cose relative e condizionate, ma esclude il diritto di oltrepassare i limiti dell'empiria per raggiungere una conoscenza transempirica della realtà metafisica del soggetto; perciò lo riduce ad una formalità trascendentale<sup>15</sup>. Anche l'ultima condizione del soggetto conoscente e pensante non supera il livello dell'idea, cioè Dio come ultima sintesi di tutte le determinazioni e punto unificante della molteplicità delle capacità conoscitive e delle singole conoscenze. Si pone però la questione se si può condizionare la conoscenza dell'incondizionato a condizioni a priori inadeguate come esperienze e conoscenze empiriche. Inoltre è evidente che il soggetto non può diventare un caso delle sue proprie cate-

<sup>14</sup> Cfr. M. RATH, *Die Stellung Edith Steins im Psychologismustreit*, in R. L. FETZ, M. RATH, P. SCHULZ (edd.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg 1993, 197-225.

<sup>15</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Introduzione, traduzione e note di G. COLLI, Milano 1995, 359-389.



gorie, cioè della categoria della sostanza, la cui applicabilità al soggetto richiede un'esperienza empirica, il che è a priori impossibile. Manca una giustificazione della negazione della possibilità che la conoscenza sia limitata agli oggetti di una possibile esperienza. Solo questa limitazione rende impossibile parlare di un'esperienza trascendentale e di una conoscenza corrispondente della realtà transempirica del soggetto.

Si pone inoltre un altro problema: se il soggetto viene ridotto ad una pura formalità trascendentale senza aggancio alla realtà metafisica, si rinchiude il soggetto in se stesso, nella sua formalità. Ciò implica una contraddittoria autoassolutizzazione del soggetto finito. Non basta il riferimento all'apertura del soggetto verso la dimensione empirica per escludere tale autoassolutizzazione, giacché l'empirico è altrettanto una realtà condizionata e finita, quindi nemmeno la realtà empirica si può comprendere come ultimità autosufficiente. Neppure l'idea soggettiva di Dio indica il superamento dell'autoassolutizzazione del soggetto, poiché secondo Kant l'idea di Dio è un prodotto a priori del soggetto e non implica nessuna relazione dimostrabile con l'esistenza di Dio. Il superamento del condizionato e finito si attua solo nel momento in cui si pone il finito e il soggetto nell'orizzonte di una realtà incondizionata e assoluta. La finitudine e la limitatezza della conoscenza empirica e della formalità trascendentale del soggetto vengono quindi pensate in modo non contraddittorio a condizione che non si ammetta solo un *pensare* dell'incondizionato (Kant), ma anche un contatto vero e conoscibile con la realtà transempirica e metafisica. Nella sua apertura all'incondizionato reale, cioè a Dio, il soggetto si intende altresì come una realtà metafisica (anima) che corrisponde a quella realtà divina.

Il soggetto partecipa a questa realtà incondizionata di Dio, perciò anche il soggetto trascende il suo condizionamento e mostra nella sua attuazione aspetti dell'incondizionato, quantunque il soggetto non abbandoni mai la sua finitudine. Esso è condizionato in quanto le sue condizioni empiriche e sensitive sono generate evolutivamente; ed è incondizionato in quanto è la condizione della conoscenza del suo condizionamento empirico che può diventare l'oggetto delle scienze naturali. Il soggetto si configura come l'origine della relazione di verità fra soggetto e oggetto.

Nel suo incondizionamento, il soggetto si conosce come irriducibile ai suoi soli fattori empirici ed evolutivi: il condizionato non è in grado di creare l'incondizionato, ma può fornire i presupposti della genesi del soggetto. L'aspetto incondizionato del soggetto rivela la sua origine "dall'alto", la sua origine dall'essere interamente incondizionato (l'infinito infinito). In ultima analisi, Dio è la reale condizione di possibilità di quel soggetto che sviluppa un'epistemologia evolutiva.



## 6. Dio creatore dell'uomo, creazione per l'evoluzione

Dio deve anche essere pensato come la causa sufficiente dell'attività evolutiva della natura, perché questa attività è in sé contingente come ogni essere che non porta in sé l'origine della propria esistenza<sup>16</sup>. Il creatore costituisce quindi una natura capace di svilupparsi sotto il suo permanente influsso. Nel caso dell'ominizzazione è però necessario presupporre un atto creatore particolare che crei la soggettività dell'uomo, cioè la sua spiritualità o anima che costituisce il corpo in cui è integrato e qualitativamente elevato a un livello interamente umano il suo antefatto evolutivo (per cui non rimane qualcosa di animale nell'uomo)<sup>17</sup>.

In questa prospettiva, epistemologia evoluzionistica e riflessione filosofico-metafisica si delineano nella loro compatibilità, a patto che si riconoscano i limiti delle rispettive portate del sapere scientifico e filosofico. Alcuni esempi che seguono illustrano la possibilità e la necessità di questa concordanza.

## 7. L'essere della trascendenza

Il biologo Rupert Riedl è convinto di poter mostrare che l'epistemologia evolutiva risolve il problema filosofico circa la relazione fra soggetto e oggetto. L'epistemologia evolutiva permetterebbe di guardare dall'alto, a volo d'uccello, per così dire, a soggetto e oggetto e alla loro relazione<sup>18</sup>. Da questa prospettiva si vedrebbe come il soggetto garantisca un'immagine autentica dell'ambiente quale oggetto, giacché sopravviverebbe il soggetto: la sopravvivenza garantirebbe infatti un realismo epistemologico. Secondo un'epistemologia filosofica non esiste tale punto di vista assoluto per risolvere il problema della relazione di verità fra soggetto e oggetto<sup>19</sup>. Come già accennato, anche l'argomento di Riedl presuppone già una per-

<sup>16</sup> Cfr. R. KOLTERMANN, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtentwurf*, Frankfurt am Main 1994, 184-192.

<sup>17</sup> A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, (Amateca 6/15) Milano 2000, 135s., 167-170.

<sup>18</sup> Cfr. R. RIEDL, *Biologie der Erkenntnis*, Berlin-Hamburg 1980, 17-26 (tr. it. *Biologia della conoscenza*, Milano 1981); R. RIEDL, *Die Spaltung des Weltbildes. Biologische Grundlagen des Erklärens und Verstehens*, Berlin-Hamburg 1985, 19-66, 80-98, 204-209; R. RIEDL, *Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen unserer Zeit*, München-Zürich 1985, 243.

<sup>19</sup> In riferimento alla concezione di Riedl, M. WEINGARTEN, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und neue Weltbilder*, (Sozial-ökologische Arbeitspapiere 33) Frankfurt am Main 1989<sup>2</sup>, 16, parla in modo critico di



cezione vera della situazione del soggetto nei confronti dell'oggettività, di cui vuole mostrare l'esatta percezione. Questa *petitio principii* è superabile se si ammette una riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità del soggetto umano, senza rinchiudere il soggetto nella sua finitezza o in quella dell'ambiente.

A proposito della trascendenza del finito da parte del soggetto, è interessante la tendenza della paleoantropologia a identificare la comparsa dell'uomo nella storia dell'evoluzione con la religiosità<sup>20</sup>. Siccome già gli animali possiedono almeno in forma iniziale una coscienza di se stessi e sanno anche usare e fabbricare attrezzi semplici, né il criterio della consapevolezza né quello dell'uso di attrezzi possono definire con assoluta sicurezza l'essere umano. Il criterio convincente sembra però essere il fenomeno religioso, empiricamente accessibile anzitutto nella pratica dell'inumazione (corredi funebri) che non esiste nel mondo animale. Il fenomeno della sepoltura rituale rivela la consapevolezza da parte dell'uomo della propria finitezza, e ciò coincide con l'intuizione dell'infinito e del divino. Si stabilisce un duplice criterio dell'essere umano: coscienza di sé contraddistinta da una coscienza della trascendenza.

Sebbene la paleoantropologia non pretenda d'affermare qualcosa che riguarda la verità di questa dimensione trascendente, vi si trova tuttavia un punto d'aggancio per un'ulteriore riflessione filosofica circa la legittimità di definire l'essere umano mediante il suo rapporto alla trascendenza. Che le cose stiano così, l'abbiamo già visto. Il riferimento del soggetto all'infinito è la condizione ultima del soggetto stesso e il punto da cui emerge la sua identità cosciente.

Karl Rahner definisce l'uomo un «essere della trascendenza»<sup>21</sup>, la quale costituisce l'identità umana. «La trascendenza vera e propria si trova in un certo senso sempre alle spalle dell'uomo, all'indisponibile origine della sua vita e della sua conoscenza»<sup>22</sup>. Grazie a questa trascendenza l'uomo è «posto a confronto con se stesso, affidato a se stesso e quindi persona e soggetto»<sup>23</sup>.

---

un punto di vista quasi divino; cfr. B. IRRGANG, *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie aus philosophischer Perspektive*, in A. FENK (ed.), *Evolution und Selbstbezug des Erkennens*, Wien-Köln 1990, 83-106, qui 97s., 102.

<sup>20</sup> Sulla discussione circa i criteri dell'essere umano cfr. U. LÜKE, «Als Anfang schuf Gott...» *Bio-Theologie*, 242-295.

<sup>21</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1990<sup>4</sup>, 54.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 58.



## 8. Per una epistemologia del realismo

Ogni epistemologia che si voglia completa dipende da questa concezione del soggetto. La corrispondenza fra soggetto e oggetto è un'esperienza del soggetto stesso posto davanti a sé, capace di autoconoscenza, ponendosi come soggetto e oggetto. Certo, giacché l'uomo è un essere finito, dipendente da molte condizioni e circostanze, e anche dalle sue radici evolutive, si ritiene a ragione che l'attualità di quest'autoriferimento dell'uomo dipenda dal contatto con la realtà esterna (anzitutto con altre persone) e, ancor più, che anche l'attualità delle categorie del soggetto si debba a questo contatto: non sono quindi categorie puramente a priori, sebbene siano possibili solo nell'autorelazione del soggetto. Così, è il soggetto che può verificare queste categorie nella sua autoesperienza. Il soggetto, una volta attuato, non può negare se stesso senza allo stesso tempo presupporlo, quindi il soggetto fa un'esperienza del suo essere che non è contemporaneamente negabile (principio di non-contraddizione); il soggetto si sperimenta come causa del suo pensare, conoscere e agire grazie alla realtà percepita (principio di causalità) e comprende di essere posto a confronto con se stesso come fine: deve realizzarsi (principio di finalità) nel contatto con il mondo e con gli altri.

Quanto il soggetto percepisce il mondo alla luce dell'autoriferimento, tanto afferma la realtà alla luce delle sue categorie. La "soggettività" del conoscere non impedisce l'"oggettività" del conosciuto e pensato; la "soggettività" è l'unica possibilità del conoscere e pensare in modo oggettivo: senza soggetto non c'è oggetto. Perciò non ha molto senso porre una realtà-in-sé che rimane sconosciuta al soggetto (Kant). Anche questa realtà-in-sé, a differenza di ciò che appare al soggetto, non è nient'altro che un prodotto astratto del soggetto. Non c'è una realtà-in-sé sconosciuta senza riferimento ad un soggetto. Il soggetto che pone e conosce la realtà-in-sé sconosciuta, in verità la conosce e la comprende, per cui non è sconosciuta. Ne consegue che il soggetto conosce la realtà alla luce del suo autoriferimento e delle sue categorie – anche gli aspetti sconosciuti della realtà sono noti solo nell'orizzonte della principale e generale conoscenza della realtà.

Non occorre quindi pretendere una posizione assoluta al di sopra del soggetto e dell'oggetto per osservare e determinare la relazione fra entrambi, come fa Riedl. Questa posizione assoluta non esiste per l'uomo. Basta un'analisi trascendentale delle condizioni conoscitive del soggetto umano per risolvere il problema epistemologico che si pone rispetto alla giustificazione della conoscenza della realtà in quanto tale.



## 9. L'importanza della categoria della finalità

Come valutare l'“oggettività” della categoria (o del principio) della finalità? È noto che la finalità è stata “incriminata” come categoria metafisica (Dio pone i fini degli animali incapaci di porre i loro fini in modo cosciente) e perciò non ammissibile nel campo della scienza naturale che si basa solo sulla categoria della causalità.

È evidente però che senza riferimento alla finalità spesso non si può comprendere in senso pieno una relazione causale (l'effetto come il fine della causa) o l'azione di un animale. Senza la categoria della finalità, nessun biologo può dire che «la testuggine marina sale dal mare e scende sulla spiaggia *per* deporre le uova». Si potrebbe solo constatare e descrivere un susseguirsi degli avvenimenti senza indicare il senso che li collega, come nella frase: «la testuggine marina sale dal mare, scende sulla spiaggia *e* depone le uova»<sup>24</sup>. Questa descrizione però non dice nulla. La proposta di introdurre la categoria della *teleonomia* – la costituzione casuale di una finalità<sup>25</sup> – conferma l'impossibilità di rinunciare alla finalità da cui dipende il senso limitato della teleonomia.

È inoltre solo il soggetto che riesce a correggere il suo influsso sul risultato. La realtà in quanto conosciuta è costituita nel soggetto cosicché non ha un senso concepire un'oggettività del mondo senza il soggetto e la sua categoria della finalità.

Il rifiuto della categoria della finalità è spesso dovuto alla mancata distinzione fra la proposizione cosciente di uno scopo e il desiderio naturale, non-cosciente degli animali legato alla loro stessa natura, aperta a cose desiderabili che si mostra-

<sup>24</sup> Cfr. E. MAYR, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München 1991, 83 (or. ingl. *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge/MA 1988); Chr. WEINBERGER, *Evolution und Ethologie. Wissenschaftstheoretische Analysen*, Wien-New York 1983, 123s.; R. SPAEMANN – R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich 1991<sup>3</sup>, 241s.; R. ISAK, *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*, (FThSt 151) Freiburg-Basel-Wien 1992, 99-103; U. LÜKE, *Mensch - Natur - Gott. Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Frage*, (Theologie. Forschung und Wissenschaft 1) Münster-Hamburg-London 2002, 52-57.

<sup>25</sup> Nel 1958 C. S. PITTENDRIGH, *Adaptation, natural selection and behaviour*, in A. ROE – G. G. SIMPSON (edd.), *Behavior and Evolution*, New Haven 1958, 390-419, qui 394, definì il concetto di *teleonomia*: «Today, the concept of adaptation is beginning to enjoy an improved respectability for several reasons: it is seen as less than perfect; natural selection is better understood; and the engineer-physicist in building end-seeking automata has sanctified the use of teleological jargon. It seems unfortunate that the term “teleology” should be resurrected and, as I think, abused in this way. The biologists' long-standing confusion would be more fully removed if all end-directed systems were described by some other term, like “teleonomic”, in order to emphasize that the recognition and description of end-directedness does not carry a commitment to Aristotelian teleology as an efficient causal principle».



no loro e implicitamente indicano l'origine assoluta e il fine definitivo di ogni realtà desiderabile<sup>26</sup>. Dio non deve quindi intervenire nel regno animale e prefiggere dei fini affinché gli animali non-coscienti possano perseguire uno scopo che solo una coscienza può proporsi. Questi fini appartengono già alla natura desiderante dell'animale. La constatazione del desiderare nel regno animale è sufficiente per l'applicazione della categoria della finalità.

Per l'uomo, la categoria della finalità è collegata con quella del senso. La domanda: «Esiste un senso – una finalità – nell'universo e nell'evoluzione?» è posta solo dall'uomo. Poiché senza l'uomo non esiste questa domanda, nemmeno esiste una risposta “oggettiva” al di là del soggetto.

Nel suo autoriferirsi, l'uomo si comprende come fine a se stesso (*Selbstzweck*), dunque non è strumentalizzabile, bensì è posto davanti a se stesso in modo incondizionato. Ne consegue che l'uomo possiede una finalità e un senso in sé. In quanto l'uomo è tuttavia finito, è allo stesso tempo relazionato all'infinito come origine e fine ultimo. L'uomo realizza quindi il senso pieno della vita nella sua relazione con Dio. In questa relazione viva e cosciente viene assunta ed elevata a Dio la relazione del cosmo e dell'evoluzione. Mediante l'uomo il cosmo “tocca” la sua origine e il suo fine. Le cause evolutive finite e condizionate trovano un'elevazione mediante la loro integrazione nella dimensione incondizionata dell'uomo, nell'autoriferimento e nell'essere fine a se stesso nonché nella sua relazione con Dio, la causa delle cause. In questa prospettiva, l'uomo è il fine dell'evoluzione e del cosmo.

Il cosiddetto *principio antropico*<sup>27</sup>, secondo cui anche nella prospettiva della scienza naturale tutta l'evoluzione del cosmo tende verso la comparsa dell'uomo (cosicché la probabilità dell'esistenza di esseri extraterrestri intelligenti sarebbe molto bassa se non uguale a zero), invita ad un'interpretazione teleologica dell'evoluzione secondo la quale l'uomo è fine e senso del cosmo. Già dal punto di vista scientifico diventa quindi difficile giustificare oggi quell'immagine nichilista che nel 1970 Jacques Monod dipinse nel suo noto saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea, *Le hasard et la nécessité*: «Infranta l'antica alleanza, l'uomo finalmente sa d'essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. R. SPAEMANN – R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, 260-270.

<sup>27</sup> Cfr. P. D. WARD – D. BROWNLEE, *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in the Universe*, New York 2000; M. A. COREY, *God and the New Cosmology. The Anthropic Design Argument*, Lanham 1993; R. BREUER, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*, Wien-München 1981.

<sup>28</sup> J. MONOD, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Milano 1971 (or. fr. *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970).



Un'ulteriore evoluzione *qualitativa* dell'uomo (al di là di una possibile crescente cerebrazzazione quantitativa, cioè di una crescita delle sue capacità intellettuali) concerne la sua relazione costitutiva e distintiva con Dio, cosa che implicherebbe ugualmente un'ulteriore evoluzione dell'essere.

L'epistemologia evoluzionistica, che non studia solo l'evoluzione degli organi di percezione, ma anche – a un livello filosofico – le condizioni del conoscere, dovrebbe quindi riscoprire il significato della categoria della finalità per una migliore comprensione dell'evoluzione e inoltre applicarla per interpretare la situazione dell'uomo nel divenire del cosmo e delle specie.

## 10. Il presente verticale e il tempo che passa

Per dimostrare la necessità di un'apertura dell'epistemologia scientifica alla riflessione filosofico-teologica, Ulrich Lüke fa notare che la fisica non riesce mai ad indicare empiricamente il presente puro, cioè il punto esatto in cui il futuro passa al passato. Un presente misurabile possiede già un'estensione e abbraccia quindi un "pezzo" del passato. La più breve unità temporale misurabile viene indicata con 10-24 secondi<sup>29</sup>. Il presente puro trascende tuttavia quest'unità; esso è come il punto matematico senza estensione, ma deve esistere e rendere possibile il tempo empiricamente misurabile. La fisica è dunque condotta dai propri metodi alla soglia del passaggio dalla dimensione empirica alla dimensione transempirica, tuttavia reale: il presente puro, atemporale e senza estensione, che possiamo chiamare un *presente verticale*.

Questo presente verticale indica un'esperienza dell'eternità di Dio che genera continuamente dall'atemporale il tempo; si tratta dell'avvenimento incessante della *creatio continua*. È Dio che conserva la creazione "nel tempo" e offre così continuamente la possibilità di un'evoluzione temporale delle specie.

Anche Edith Stein riflette sull'esperienza metaempirica della coscienza umana del presente immediato, inteso come condizione di possibilità della coscienza del tempo che si manifesta come un permanente e inafferrabile passaggio dal futuro al passato<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. U. LÜKE, «Als Anfang schuf Gott...» *Bio-Theologie*, 100.

<sup>30</sup> Cfr. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (ESW II) Freiburg 1986, 34-42.



Sia sul piano dell'oggetto sia su quello del soggetto, ci sono quindi indicazioni corrispondenti riguardo alla necessità di superare la dimensione fisica ed empiricamente misurabile; l'epistemologia evoluzionistica dovrebbe dunque integrare tale dimensione nella sua concezione del soggetto conoscente, la cui identità ultima e possibilità di percepire tempo e mutamenti nel flusso evolutivo vanno collocate in una reale dimensione transempirica. L'Io sfocia nell'eterno senza essere di per sé eterno, ma l'eterno si manifesta nel soggetto e nella sua percezione del tempo. La "categoria" dell'eterno come ulteriore esempio dell'incondizionato fa parte delle categorie del soggetto conoscente, che per questo motivo non si può ridurre completamente alle sue condizioni relative ed empiriche.

Tanto l'epistemologia quanto l'etica evoluzionistica devono prendere in considerazione questa qualificazione del soggetto dall'incondizionato e dall'eterno. Nemmeno nell'ambito della morale è giustificabile ridurre i principi etici alle condizioni della lotta per la sopravvivenza; l'uomo si comprende come fine a se stesso e perciò non obbedisce esclusivamente a condizioni relative ed empiriche, benché il comportamento umano abbia radici anche nel patrimonio genetico. Il *proprium* dell'uomo sembra essere una determinazione genetica all'indeterminatezza e ad un'autodeterminazione libera, la quale sarebbe anche la condizione di una possibile manipolazione del codice genetico. Da questa libertà nasce il problema etico, che non si può quindi ridurre ad una determinazione generata dal processo evolutivo.

## 11. Conclusioni

Un'epistemologia evoluzionistica, che analizzi conseguentemente i propri presupposti, non identifica la spiegazione dell'evoluzione degli organi sensoriali con il soggetto conoscente. La comparsa di tale soggetto dipende dall'evoluzione, ma al tempo stesso la trascende. Il soggetto, che pone davanti a sé le proprie condizioni evolutive per una ricerca scientifica, afferma in quest'atto la sua trascendenza alla quale appartengono i principi logici e le categorie del pensare e conoscere attuali. Essi indicano l'apertura dell'uomo all'incondizionato come realtà da cui il soggetto viene dato a se stesso.

Anche l'analisi dell'evoluzione come un divenire essenzialmente contingente e condizionato richiede una causa sufficiente e incondizionata che conservi ogni divenire e attività nell'essere.

Questa prospettiva teologica è accessibile anche all'interno della scienza naturale. Il fenomeno del tempo empiricamente misurabile presuppone il reale presen-



te puro e verticale che si sottrae a una determinazione fisica; tuttavia deve esserci una realtà transempirica che manifesta l'opera creatrice di Dio proveniente dall'eternità: dalla sua presenza pura che costituisce il tempo. Conseguentemente anche il soggetto rivela la sua apertura al presente verticale e perciò a Dio. L'identità del soggetto conoscente dipende da quest'apertura all'assoluto.

L'epistemologia evoluzionistica pone una sfida per ripensare la relazione fra la concezione dell'evoluzione, la scienza naturale e la riflessione gnoseologica in filosofia e teologia, nonché la comparsa e la caratteristica dell'uomo quale essere della trascendenza.