

La ragione in filosofia. Alcune puntualizzazioni storico-critiche e una proposta

Lucia Urbani Ulivi

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

Il termine *ragione* è uno dei più frequentemente ricorrenti sia nel lessico filosofico, sia nel linguaggio ordinario, sia nei discorsi di numerose discipline umanistiche, quali teologia, storia, letteratura, psicologia, pedagogia; è un termine onnipresente, cui noi esseri umani ricorriamo per sottolineare l'appropriatezza di quanto veniamo sostenendo. Se però andiamo in cerca di una definizione che valga come riferimento, anche minimo, comune ai diversi usi, ci scopriamo disarmati: epoche, autori, ambienti culturali diversi hanno usato la parola *ragione* in modi differenti, con una varianza di significati irriducibile a un denominatore comune univocamente identificabile. Anche limitandoci al solo uso filosofico scopriamo che *ragione* ha un significato complesso, opaco, vago, sia diacronicamente, dal pensiero antico a quello contemporaneo, sia sincronicamente, nella filosofia odierna; scopriamo che, probabilmente, il termine è totalmente ambiguo e che disambiguarlo vuol dire dissolverlo. Scopriamo anche, però, che la *ragione* è una caratteristica descrittiva dell'umano e dei suoi diversi ambiti che non si lascia mettere da parte e alla quale non siamo disposti a rinunciare: entra in qualche modo importante tra le capacità fondamentali che ci attribuiamo in quanto esseri specificamente e propriamente umani e che ciò è condiviso da ogni epoca, ogni autore, ogni pratica filosofica. Dunque risultano non percorribili sia il tentativo di trovare una soluzione positiva al problema di che cosa sia la ragione, dandone una definizione precisa, sia il tentativo di dissolvere il problema riducendolo alla evidenziazione dell'ambiguità semantica del termine "ragione". A questo punto il filosofo non può che impegnarsi nel lavoro che gli è proprio, tematizzando la questione e riflettendo su di essa con gli strumenti storici e critici della filosofia, in modo da chiarire l'argomento, e il problema, considerato. È quanto il presente scritto si propone di fare, nella consapevolezza e nell'augurio che le analisi e le soluzioni qui indicate valgano almeno come occasione per aprire un dialogo costruttivo e fruttuoso sia nell'ambito disciplinare

propriamente filosofico che con gli ambiti vicini della teologia, neuroscienze, logica, psicologia, scienze cognitive, che dispongono di ulteriori strumenti per completare e affinare la comprensione della ragione umana.

Questo saggio risulta articolato in 6 punti, che presentano una relativa indipendenza, in modo da consentire anche letture parziali, e che sono: 1. Presa di coscienza storico-critica del problema; 2. Il contributo descrittivo delle neuroscienze; 3. Una proposta per la ragione; 4. Ragione epistemica e ragione oggettiva; 5. Ripercussioni: le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio. La possibilità della sussistenza dell'anima; 6. La ragione tra filosofia e teologia.

1. Presa di coscienza storico-critica del problema

Il significato prevalente attribuito al termine *ragione* nell'uso filosofico oggi dominante tende a considerare la ragione come sostanzialmente identica alla logica e intende per *razionale* un discorso condotto in ottemperanza alle regole formali dell'argomentazione; alla ragione non viene attribuito un ambito di esercizio e delle capacità proprie che la identifichino e la distinguano dalla logica, e il suo dominio resta intrecciato con quello della logica e da esso dipendente. Se con ciò descriviamo, in modo sociologico, un dato culturale sotto gli occhi di tutti – sul quale mi sembra ci siano poche divergenze – possiamo ora passare a una riflessione storica su tale dato: nel corso del pensiero filosofico la ragione è sempre stata considerata così? Ci sono stati altri modi significativamente diversi di intendere la ragione? Come mai e quando si è affermato il paradigma che ha identificato la ragione con la logica? Una scorsa veloce alla storia del termine consente di cogliere, come da una visione aerea, mutamenti significativi che a uno sguardo concentrato alla ricostruzione del dettaglio possono sfuggire. L'antichità greca e il pensiero medievale, almeno fino a Tommaso d'Aquino incluso, intendono per *lògos-ratio* (la parola *ratio* traduce in latino il greco *lògos*) la capacità discorsiva umana. Tale capacità è certamente caratterizzata dall'andamento logico-argomentativo, ma non è riducibile alla sola correttezza formale, rispetto alla quale mostra numerose eccedenze. Essa infatti coinvolge e implica dati della sensibilità, dell'esperienza, dell'affettività, della morale e pur organizzando tali elementi in un discorrere dianoetico, secondo le modalità della sintassi e le regole della logica, attinge però il suo oggetto ben al di fuori della sintassi e della logica. La *ratio-lògos* s'identifica con la capacità di comprensione dell'uomo espressa nel linguaggio e si realizza in molti ambiti utilizzando ogni strumento per la conoscenza che l'uomo ha a disposizio-

ne (sensi corporei, emozioni, affetti, sensibilità etica, conoscenze positive, ecc.). Tra i suoi strumenti va registrata la logica, che non mostra però uno statuto privilegiato o prioritario: appare piuttosto come la messa in forma argomentativa di qualcosa che, prendendo a prestito le parole di Aristotele, è *posseduto*, non *dimostrato*. Si tratta di un modo complesso e ricco di considerare la ragione, aperta a diverse e numerose esperienze, in grado di accompagnare il soggetto nelle trasformazioni personali e del mondo. Ovviamente questo è solo lo sfondo di riferimento del significato di *ratio*, rispetto al quale i diversi autori e correnti specificano e precisano un uso filosofico peculiare e proprio del termine.

Tale sfondo comune subisce un abbandono brusco nel '600, a causa dell'affermazione della scienza matematizzata (la *Nuova scienza*) di Galileo e di Descartes; quest'ultimo in particolare intende modellare la filosofia sul ragionamento logico-matematico in modo da garantire al pensiero filosofico lo stesso grado di certezza di quelle discipline. Descartes ritiene infatti che il modello logico-matematico abbia un primato epistemologico rispetto a qualunque altra modalità conoscitiva, che lo accredita come lo strumento principe della conoscenza umana, valido per qualunque ambito di applicazione. La ragione viene dunque ridotta alla logica: si ragiona bene quando il discorso è formalmente corretto. Vengono in tal modo gettate le premesse epistemologiche per l'affermazione del paradigma della ragione computazionale, secondo il quale ragionare vuol dire manipolare simboli secondo regole formali. Il concetto cartesiano di ragione, verosimilmente trainato dal successo della Nuova Scienza, soppianta totalmente il concetto precedente e si sedimenta nel senso comune, nelle discipline scientifiche, in filosofia: è quello di cui ancora oggi correntemente disponiamo.

Certamente si possono porre molte obiezioni a tale riduzione della ragione alla logica, e nella storia della filosofia si sono levate molte voci contro la ragione così intesa (basti pensare a Pascal, o a Kierkegaard), ma l'apparato di confutazione più potente è stato messo in campo nel '900 proprio dai suoi più determinati sostenitori, con una di quelle ironie storiche di cui la storia del pensiero abbonda. Un gruppo di filosofi, logici, epistemologici, psicologi, il cui capofila ideale può essere considerato Alain Turing, aderendo all'idea che ragionare e pensare (termini sostanzialmente non differenziati) sia lo stesso che computare, ritenne, con stringente consequenzialità logica, che se si fosse riuscito a costruire una macchina capace di manipolare simboli secondo regole formali, questa sarebbe stata una macchina pensante. Si avviò così il programma dell'Intelligenza Artificiale che, ricco di uomini e di mezzi, tentò di costruire un computer il cui comportamento di risposta fosse indistinguibile da quello umano, e dovesse perciò essere considerato una macchina pensante. I successi iniziali, irrealisticamente

considerati come i primi passi sicuri per la realizzazione del progetto, lasciarono il posto a difficoltà chiaramente insormontabili, che sollecitarono una riflessione sull'intero programma. Emerge oggi in modo sempre più chiaro e consapevole che la capacità computazionale, posseduta anche dai computer, è solo un aspetto della nostra razionalità, che si realizza insieme a molte altre capacità che i computer non possono possedere: parlare una lingua naturale in modo non solo sintattico, cioè secondo le regole, ma anche tenendo conto del contesto, rendendo gli usi appropriati alle diverse circostanze, forzando le regole stesse; apprendere dall'esperienza; essere creativi, rispondendo in modo diverso e imprevedibile alle diverse situazioni o a situazioni simili. Il fallimento del programma dell'Intelligenza Artificiale è, contro le intenzioni di chi lo ha progettato, il primo passo per sgomberare il campo dal riduzionismo computazionale della ragione e segnala l'urgenza e imprescindibilità di una più approfondita ricerca sulla ragione umana e sulla sua specificità.

2. Il contributo descrittivo delle neuroscienze

Il filosofo che intenda prendere come oggetto di riflessione il concetto di ragione non può limitarsi a una raccolta di dati storici, per quanto significativi, o a osservazioni introspettive, cariche di presupposti culturali, o a dati di senso comune, spesso superficiali e stereotipati, ma deve basarsi su una descrizione del suo oggetto il più possibile scientifica, cioè oggettiva e universale. Se infatti la filosofia consiste in una oggettivazione del mondo e dell'uomo per una comprensione metateorica di entrambi, il livello oggettuale di partenza non ha che due fonti: i dati sensoriali e i risultati scientifici. Spesso nella storia del pensiero si è sottolineato il contrasto tra attestazioni dei sensi e descrizioni scientifiche (si tratta di un *tòpos* ricorrente dallo scetticismo antico ai nostri giorni), sovente utilizzato per svalutare i dati sensoriali come fonte attendibile di conoscenza. Se mutiamo il punto di prospezione e consideriamo i risultati scientifici non in opposizione a quelli sensoriali, ma come una loro utile estensione attraverso apparati strumentali, si rafforza la valorizzazione dei risultati scientifici come descrizione precisa e attendibile di ciò che al mondo è empiricamente controllabile. Entro tale ottica il filosofo contemporaneo ha la fortuna di avere a disposizione i risultati delle neuroscienze, che hanno prodotto e continuano a produrre una mole considerevole di studi sulla corporeità, le emozioni, la coscienza, il pensiero, l'etica, ecc., cioè su quell'oggetto privilegiato della filosofia che è l'essere umano.

Le neuroscienze oggi vengono sempre più chiaramente smentendo il dualismo cartesiano, sedimentato nel senso comune e in molti riferimenti culturali – anche colti

– che aveva separato il corpo, considerato come una macchina, dal pensiero, colto nell'atto introspettivo, e che aveva guardato alle emozioni con un sospetto non sufficientemente dissipato dai tentativi conciliatori.

Tra gli altri in particolare A. R. Damasio¹, che significativamente intitola un suo libro *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, prova con numerosi esperimenti neuroscientifici che corpo, emozioni e pensiero sono presenti e cooperano in tutti i processi umani, anche quelli più astratti e sofisticati di ragione alta, quali il linguaggio, le inferenze logiche, la memoria estesa, l'attenzione, l'apprendimento concettuale. Il corpo per Damasio costituisce il continuo riferimento di base della mente, in quanto dal corpo partono continuamente segnali neurochimici che raggiungono il cervello e gli consentono di funzionare. Quanto alle emozioni, esse non solo non sono un ostacolo per il pensiero, ma danno al pensiero un riferimento di tonalità affettiva che fa da sfondo alle scelte e alle decisioni. L'interazione tra corpo, emozioni e pensiero è estremamente complessa, e Damasio la illustra dettagliatamente, ma quel che qui mi preme di sottolineare è l'importanza della loro partecipazione cooperativa perché l'uomo mantenga un equilibrio funzionale. È, e resta certamente vero, che emozioni negative o squilibrate impediscono la concettualizzazione o addirittura ostacolano il funzionamento del corpo e che questi eccessi sono oggetto di percezione chiara. Ma ciò non vuol che la mancata percezione delle emozioni sia un segno che non ci sono: anzi, sottolinea Damasio, la loro presenza è inavvertita proprio perché il sistema funziona con fluidità, in modo armonico. L'uomo dunque per Damasio è un sistema di sistemi organici, che includono distretti corporei, messaggi emozionali e processi di pensiero che interagiscono in modo olistico, dando un risultato maggiore della somma delle singole parti. Per quanto riguarda il nostro oggetto, cioè la ragione, Damasio prova che la mente è incorporata ed emozionale, mostrando con impressionanti dati sperimentali che pazienti con danni ai lobi prefrontali mantengono intatte le capacità logiche, ma perdono il contatto emozionale. Il risultato è un comportamento ispirato dalla *fredda ragione*, incapace di effettuare scelte, prendere decisioni, coltivare relazioni umane, mantenersi nella socialità e nella stabilità affettiva. Il che prova che la logica non è sufficiente a garantire la razionalità, pur essendo una delle sue capacità,

¹ A. R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994 (tr. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano 1995). Oltre che in numerose pubblicazioni strettamente neuroscientifiche, Damasio espone le sue tesi neurobiologiche nei seguenti due libri: *The Feeling of What Happens. Body, Emotion, and the Making of Consciousness*, New York 1999 (tr. it. di S. Frediani, *Emozione e coscienza*, Milano 2000) e *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York 2003 (tr. it. di I. Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano 2003).

e che il concetto di razionalità va riformulato tenendo ben presente anche il contributo delle emozioni. È interessante osservare come la descrizione neuroscientifica dell'uomo quale risulta dagli studi di Damasio sia più facilmente integrabile entro una antropologia filosofica di tipo aristotelico-tomistico che in una di ispirazione cartesiana. Per Cartesio infatti i dati corporei e quelli mentali appartengono a domini ontologici del tutto eterogenei, laddove sia per Aristotele che per Tommaso d'Aquino la corporeità, le emozioni, il pensiero sono espressioni di un'ontologia unitaria la cui natura metafisica è rintracciabile attraverso le osservazioni empiriche capite grazie alla riflessione filosofica. Ovviamente Damasio rimane su un piano di oggettività naturalistico-scientifica, che le antropologie filosofiche di Aristotele e di Tommaso oltrepassano ponendosi a livello metateorico rispetto al piano empirico-oggettivo. Ciò che qui interessa è che la descrizione scientifica dell'uomo prodotta da Damasio è particolarmente compatibile con un'antropologia filosofica olistica, del tipo di quelle di Aristotele e di Tommaso, ed è incompatibile con posizioni dualistiche quali quella cartesiana. Se Damasio conquista la descrizione dell'uomo come *sistema di sistemi organici*, un altro scienziato, M. J. Behe, biochimico, porta tale concetto a maggior precisione². Behe sottolinea che l'uomo è qualcosa di più di un sistema di sistemi: è un sistema irriducibilmente complesso di aspetti corporei, emozionali, mentali. La correzione di Behe è molto utile in quanto evidenzia con migliore chiarezza che l'uomo è anzitutto una unità, le cui parti non solo interagiscono in modo da integrarsi nell'unità, ma sono costituite in modo appropriato per quella specifica unità. Facendo un esempio a livello corporeo, gli occhi che gli esseri umani hanno non sono sistemi di visione universali, adattabili a uomini, scimmie antropomorfe, gatti, ma sono specifici e propri occhi umani, integrabili solo con quella peculiare costituzione cerebrale, cranio-sacrale, nervosa, ecc. che sono esclusivamente e tipicamente umane. La specificità di essere degli occhi umani viene loro dal far parte del sistema uomo, nel quale sono integrati e per il quale sono costituiti. Questo per il fatto che non siamo un assemblaggio di sistemi (così poteva essere intesa la tesi di Damasio), ma perché l'unità dà il suo sigillo agli elementi che la compongono. Sappiamo che tale precisazione serve a Behe in funzione polemica nei confronti dell'evoluzionismo neo-darwiniano; tralasciando ora tale complessa questione, vale la pena per il presente studio tenere ferma la descrizione dell'uomo che Behe propone come sistema irriducibilmente complesso, la cui complessità può essere spezzata a fini di studio (l'occhio sarà studiato dall'oculista, il cuore dal cardiologo,

² M. J. BEHE, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York 1996.

i problemi emozionali dallo psicanalista), ma non può essere persa di vista, perché costituisce ciò per cui l'uomo è uomo, cioè lo specificamente umano.

3. Una proposta per la ragione

Abbiamo fin qui raccolto degli elementi storici e alcuni dati scientifici sui quali basare una riflessione filosofica. Riassumendo brevemente, da un punto di vista storico sappiamo che la concezione oggi corrente di ragione come sostanzialmente indifferenziabile dalla logica si è affermata a partire da Descartes, laddove il pensiero antico e medievale avevano un concetto più complesso e completo di ragione, di cui la logica era una delle capacità, non l'unica, né la più importante. Le discipline neuroscientifiche contemporanee descrivono l'essere umano come un sistema irriducibilmente complesso di funzioni corporee, emozionali e mentali, che agiscono insieme, in una cooperazione profondamente interconnessa, cosicché cambiamenti di uno dei piani coinvolti provoca conseguenti mutamenti di equilibrio dell'intero sistema.

Contributi

3.1. La ragione come proprietà del sistema (o di II livello)

Tenendo conto dei dati raccolti, si può a questo punto formulare un'ipotesi di risposta alla domanda "Che cosa è la ragione?", nel modo seguente: la ragione umana è la proprietà di II livello specifica e caratteristica dell'uomo considerato come sistema unitario.

Chiarisco con un esempio. Immaginiamo di essere da un meccanico e di vedere davanti a noi, a terra, vari elementi: due ruote, un sellino, un manubrio, una catena di trasmissione, due pedali, un'asta di metallo, più varie viti, bulloni, ecc. Ognuno di questi pezzi ha una sua identità e funzione di I livello: le ruote hanno la proprietà di rotolare, sul sellino ci si può sedere, il manubrio può essere impugnato, e così via. Nessuno di questi pezzi è, da solo, una macchina utilizzabile per procedere in equilibrio, cioè una bicicletta. Essere un veicolo di tale tipo è una proprietà di II livello, propria della bicicletta considerata come sistema, cioè come un insieme unitario e organizzato di parti in relazione funzionale. Tale proprietà è raggiunta quando gli elementi di I livello sono assemblati e danno luogo a una macchina, che solo come sistema unitario ha la proprietà di essere un veicolo a pedali. Tale proprietà è di II livello, o sistemica. L'esempio della bicicletta non vuole introdurre un modello funzionalista o meccanicista, ma solo indicare che cosa sia una proprietà di II livello. Tornando alla ragione, quello che qui propongo è di considerare la ragione come la proprietà sistemica, o di II

livello, dell'uomo; non dunque come proprietà tipica o esclusiva di uno degli elementi che costituiscono il sistema, quale il pensiero considerato separatamente dagli altri elementi del sistema, ma come l'espressione caratteristica del sistema, che è l'unità che organizza e integra tutti gli elementi che le ineriscono.

3.2. La ragione come capacità di porsi e di risolvere problemi

Restano però ancora aperte molte questioni, di cui la più significativa è: come opera la ragione? O, in altri termini: in che cosa consiste l'essere razionali? Ipotizzo una risposta: la ragione è la generale e complessa capacità di porsi problemi (di qualunque ordine e livello), che crea gli scenari di varie soluzioni, controlla gli esiti, opera una scelta, giunge a una soluzione. Non si tratta di una risposta funzionalista in quanto non sostengo che l'ontologia della ragione sia riducibile al suo funzionamento; spiego semplicemente in che modo la ragione operi. Fermo restando che la ragione è la proprietà più significativa dell'uomo come sistema unitario, osservo che l'esercizio della ragione, cioè la razionalità, consiste in prima battuta nell'esser capaci di porsi problemi. L'ambito problematico non ha preclusioni o preferenze: la razionalità si applica a tutti i problemi che l'uomo affronta, sia quelli che sorgono dalle necessità della sopravvivenza che quelli che nascono dai tentativi di autocomprendimento, sia quelli tipicamente affettivi che quelli etici, sia quelli sociali come pure quelli scientifici, religiosi, ecc. Dopo aver identificato un problema la razionalità prosegue il suo percorso e crea, con l'aiuto dell'immaginazione, varie risposte con gli scenari delle loro conseguenze; tali scenari vengono sottoposti a una cernita nella quale l'intervento emozionale è dominante, in quanto sono le emozioni che ci danno il senso dell'accettabilità o della preferibilità di una soluzione piuttosto che di un'altra. Infine viene ammessa una scelta tra le diverse ipotesi come soluzione del problema iniziale.

3.3. La ragione non è la logica

Chiaramente in questo procedimento complesso, che tiene presenti dati derivanti da fonti diverse (corporeità, conoscenze storiche, ipotesi teoriche, confronto con l'esperienza, accettabilità etica, coerenza logica, congruenza sociale, accettabilità emozionale, ecc.) la logica non ha un ruolo privilegiato: è una delle capacità di cui il sistema nel suo insieme si serve per trovare una risposta al problema. È il sistema a essere razionale, e può addirittura rimanere razionale anche se contravviene alle regole logico-formali; può cioè capitare di essere razionali, pur essendo illogici. Ecco un esempio: alla fine dell'anno accademico sono molto stanca e voglio prendermi un periodo di riposo; rispetto a tale decisione conseguono logicamente delle scelte: ri-

fiutare nuovi impegni, prenotare una vacanza. Mi viene proposta una collaborazione a breve scadenza. Se voglio essere logica devo rifiutare; posso però prendere in considerazione la proposta facendo entrare nella valutazione elementi non logici: la proposta mi piace (elemento emozionale), non sono poi così stanca (dato corporeo), è una occasione forse irripetibile (considerazione strategica), non voglio rifiutare (dato affettivo), ecc. Alla luce di tali elementi accetto la proposta: la mia scelta è certamente illogica, ma altrettanto certamente è razionale. A conferma che la logica non ha un legame vincolante con la ragione, possiamo osservare comportamenti del tutto irrazionali, che diventano tali proprio perché pretendono di rispettare esclusivamente i vincoli logici; le decisioni e le scelte richiamano invece capacità extra logiche e non possono essere definite dall'analisi logica della situazione. Facciamo un esempio; un medico deve decidere se informare o no un paziente di una grave malattia che risulta dalle indagini fatte. Decide di essere di non lasciarsi prendere dall'emozione e di seguire un comportamento esclusivamente logico; inizia allora ad accumulare argomenti a favore e contro l'informazione. L'elenco si allunga a dismisura, ma ogni argomento a favore dell'informazione è controbilanciato da uno contro: il medico non riesce a decidere, guardando gli elenchi, quale dei due comportamenti vada adottato. Attenersi alla logica in questo caso vuol dire non sapere come comportarsi, cioè essere incapaci di scegliere una linea di condotta e di mantenersi aderente. La conseguenza è un comportamento irrazionale, che oscilla tra le due possibilità senza poter trovare un'indicazione di comportamento adeguato rispetto alla situazione specifica.

3.4. La razionalità risulta dall'azione combinata di corporeità, emozioni, pensiero

Tali elementi sono distinguibili per comodità analitica di studio, ma sono intrecciati funzionalmente in una unità irriducibile e complessa che ne coordina le relazioni e ne rende possibile l'azione. Gli elementi operano in modo da sostenere il sistema, ognuno cooperando con gli altri e adattandosi in modo duttile alle necessità del sistema. Mentre in condizioni normali c'è un equilibrio che risulta dalla collaborazione, in condizioni critiche o di emergenza è privilegiata l'azione dell'elemento più adatto a garantire le possibilità di sopravvivenza dell'uomo, cioè dell'unità. Basti pensare a situazioni di improvviso pericolo fisico, nelle quali la mente è messa completamente da parte a favore delle risposte emozionali, che sono molto più veloci ed efficaci nel garantire delle reazioni pronte. Nei casi invece, abbondantemente riportati e studiati dalla letteratura bioetica, in cui sia le capacità mentali che le risposte emozionali siano danneggiate, il corpo mantiene in funzione, e dunque viva, l'unità umana sostenen-

dola in una situazione non ordinaria. Ci sono anche i casi, alcuni dei quali famosi, del pensiero che resta attivo nonostante serie menomazioni corporee o emozionali. A dimostrare che il sistema-uomo agisce, con i mezzi che ha (in condizioni ordinarie) o che gli restano (in condizioni deficitarie) in modo autopoietico, cioè con la tendenza a mantenere se stesso. Tale tendenza manifesta ed esprime la proprietà del sistema che è la razionalità.

3.5. La ragione è ipotetico-congetturale

Da un punto di vista epistemologico la ragione, a differenza della logica, non pretende la certezza, pur cercando la verità; duttile nella sua complessità, è aperta al confronto con gli altri e con il mondo, al miglioramento, alla revisione critica. Non essendo accampata nelle impossibili e mai soddisfatte pretese della certezza, che hanno come esito lo scetticismo, è capace di riconoscere la verità entro un certo ambito problematico; mutando il quale, o venendo arricchito di nuove conoscenze, muteranno di conseguenza le soluzioni o le ipotesi. Così lavorano le discipline scientifiche, che non sostengono un'implicita epistemologia scettica o relativistica, ma che sono in grado di spiegare con nuove teorie le trasformazioni del loro oggetto, cioè di scoprire e definire verità appropriate a dati sperimentali diversi.

Da quanto detto risulta chiaro che nella riflessione filosofica è tempo di tornare a prendere in considerazione quell'unità dell'uomo nella quale si radica la sua specificità. Ciò è stato trascurato per molto tempo nelle antropologie post-cartesiane, portate a valorizzare il pensiero come l'aspetto più importante dell'uomo e successivamente costrette a identificare il pensiero con la logica, visto che era stata persa di vista la complessità della ragione umana. Possiamo dunque volgerci con un senso di gratitudine a chi aveva scorto tale unità e complessità dell'uomo, in particolare Aristotele e Tommaso d'Aquino, che avevano indicato con chiarezza una prospettiva che oggi possiamo configurare in un quadro più complesso e completo grazie al contributo delle neuroscienze.

4. Una distinzione: ragione epistemica e ragione oggettiva

La ragione fin qui presa in considerazione è la ragione dalla parte del soggetto, cioè la capacità propriamente umana di ragionare. Possiamo chiamarla *ragione epistemica*. Tale ragione esercita la sua attività di comprensione e riflessione rivolgendosi a oggetti dotati di un'ontologia indipendente dal soggetto (posizione realista) e che

comunque richiedono uno sforzo conoscitivo, grazie al quale vengono messi in luce aspetti nuovi o scoperti dati a prima vista nascosti (anche l'idealista può riconoscere la non immediata disponibilità al soggetto di tutto ciò che viene conoscendo). Dunque, anche senza dover prendere un deciso impegno ontologico, si può comunque sostenere che la ragione epistemica ha oggetti non epistemici. A questo punto si può porre il problema ontologico: che ontologia devono avere tali oggetti per poter essere acquisiti alla comprensione razionale del soggetto umano, cioè alla ragione epistemica? Le risposte possibili sono tre; la prima dice "Non lo sappiamo, e non lo possiamo sapere"; la seconda afferma che la realtà può essere caotica e che la ragione proietta su di essa le proprie strutture di comprensione, che sono e restano esclusive del soggetto; la terza sostiene che noi capiamo la realtà in quanto essa è dotata di una razionalità oggettiva, seguendo il filo della quale gli esseri umani conoscono. Esaminiamo le tre soluzioni. La prima risposta è chiaramente scettica, in quanto afferma che la realtà è inconoscibile e che ciò che diciamo di sapere potrebbe avere la consistenza ontologica delle allucinazioni o dei sogni. Tale posizione, ampiamente praticata nella storia del pensiero filosofico, si regge su dei condizionali, in quanto afferma: "la conoscenza umana potrebbe essere tutta falsa". Se un condizionale è sufficiente per sostenere una posizione, allora vale anche il condizionale opposto: "la conoscenza umana potrebbe essere tutta vera". Se invece con quel condizionale lo scettico afferma semplicemente che la conoscenza sarebbe garantita solo se uscissimo dalla conoscenza per apprendere gli oggetti senza soggetto conoscente, allora si sta semplicemente contraddicendo, in quanto prima conviene che per conoscere serve un soggetto conoscente, poi nega tale affermazione sostenendo che la conoscenza migliore è quella senza soggetto. La risposta scettica va scartata in quanto troppo debole (si fonda su condizionali) o contraddittoria. La seconda posizione sostiene che l'oggetto di conoscenza, cioè la realtà, deve la sua strutturazione razionale all'imposizione di categorie di comprensione del tutto soggettive; si tratta della risposta kantiana, che individua un portato di *a priori* nel soggetto come condizionante la possibilità di conoscere. L'obiezione a Kant è nota: visto che le conoscenze di cui disponiamo sono *a posteriori*, anche l'affermazione dell'*a priori* è *a posteriori*; dunque l'unico modo per sostenere che c'è un *a priori* che condiziona la conoscenza è di rintracciarne i segni nella conoscenza effettivamente disponibile. Però tali segni, che per Kant avevano il supporto determinante della matematica e della fisica, svaniscono con i mutamenti di fine '800 di quelle discipline. Con la cosiddetta "crisi dei fondamenti" è apparso chiaro che sono possibili numerose e diverse matematiche, a seconda di come vengano definiti gli assiomi di partenza e che il modello newtoniano di spazio e tempo assoluti va invece relativizzato.

Resta dunque la terza posizione, che afferma l'esistenza di una *ragione oggettiva*, cioè di una struttura di razionalità presente nel mondo e che sostiene che la nostra capacità di comprensione del mondo (*ragione epistemica*) può realizzarsi perché intenziona un oggetto che è esso stesso razionale (*ragione oggettiva*). C'è dunque un'affinità di struttura tra noi e la realtà che consente e sostiene la nostra comprensione: l'uomo e la realtà sono impastati della stessa stoffa razionale.

5. Ripercussioni

Un modo per saggiare la consistenza di una proposta filosofica consiste nel controllarne la capacità esplicativa rispetto a difficoltà tipicamente irrisolte. Vediamo dunque se la proposta di considerare la ragione come la proprietà specifica dell'uomo in quanto sistema unitario consenta una migliore comprensione filosofica di alcuni problemi classici o aiuti a chiarirne altri. Prenderò in considerazione due temi significativi; il primo è quello della capacità di prova delle vie di Tommaso d'Aquino per dimostrare l'esistenza di Dio, che sono state, e sono, oggetto di dibattito per – e tra – logici e filosofi; il secondo è controllare in che misura il concetto allargato di ragione qui proposto consenta spazi per sostenere la sussistenza dell'anima.

5.1. Le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio

Tommaso d'Aquino propone cinque vie per dimostrare per l'esistenza di Dio, che troviamo esposte nella celebre *Quaestio 2* di *Summa theologiae* I, e in *Contra Gentiles* I, XIII³. Senza ripetere le argomentazioni di Tommaso, ampiamente note, desidero soffermarmi esclusivamente sullo statuto epistemologico delle vie tomistiche. È stato obiettato a tali vie di non essere probanti da un punto di vista logico in quanto mettendole in forma logica si osserva che tra le premesse e le conclusioni non si dà un nesso necessario. Non desidero entrare nel merito di tale obiezione, controllandone la correttezza, intendo invece, nell'ipotesi che l'obiezione sia valida, capire il più precisamente possibile che cosa essa effettivamente metta in crisi e quali ne siano i presupposti epistemologici. Ciò che l'obiezione dà per scontato è la riduzione della ragione alla logica, per la quale un argomento è razionale se, e solo se, è formalmente corretto, ed è formalmente corretto se, e solo se, tra premesse e conclusioni c'è un vincolo formale

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 2, art. 3, «Utrum Deus sit», e *Summa contra Gentiles* I, cap. 13, «Rationes ad probandum Deum esse». Varie edizioni.

di necessità. La conseguenza di tale posizione epistemologica è che argomenti non necessari sono illogici, dunque irrazionali. E questo per i logicisti è il destino delle vie tomistiche. Occorre osservare che se la ragione è considerata come una capacità complessa, non espressione del solo pensiero argomentante, è possibile considerare validi, o probanti, degli argomenti che non si presentano come formalmente necessari, in quanto attingono comprensione attraverso considerazioni, osservazioni, dati, che non sono tra loro formalmente vincolabili. Possiamo addirittura sostenere che la gran parte di quella che consideriamo come conoscenza razionale non è assoggettabile a tali vincoli, dalle conoscenze delle discipline scientifiche a quelle filosofiche, a quelle religiose, a quelle più semplici su cui si regge la nostra vita ordinaria. Facciamo un esempio di razionalità senza necessità logica. Mettiamo il caso che siamo in una stanza chiusa a chiave e che sentiamo bussare; ci chiediamo la ragione del rumore che abbiamo sentito. Formuliamo varie ipotesi: ha bussato qualcuno che voleva entrare, o qualcuno che era di passaggio, o qualcuno che voleva fare uno scherzo; ma è pure possibile che abbiamo sentito male, e abbiamo preso per colpi alla porta un rumore della strada, o che abbiamo avuto un'allucinazione uditiva, o che qualcuno nella stanza abbia azionato un registratore che ha trasmesso il rumore di colpi, ecc. Chiederci la ragione dei colpi che abbiamo sentito è certamente porsi una domanda razionale: vogliamo capire un'esperienza; eppure non è possibile dare una soluzione che rispetti i vincoli logici, perché tra il rumore che abbiamo sentito e l'identificazione di una causa non è istituibile nessun rapporto necessario. Però cercare di capire è razionale: facciamo allora entrare nel nostro sforzo di comprensione elementi che vengono dal contesto (il solito scherzo di uno dei presenti nella stanza), dalla storia (è successo altre volte, ed era stato un bambino che giocava in corridoio), dall'esperienza personale (non è la prima volta che sento rumori che non sono prodotti dall'esterno), ecc. La spiegazione che adotteremo sarà razionale, anche se non potrà essere logica; se manterremo la pretesa che una spiegazione per poter essere considerata razionale debba essere logica, finiremo per rinunciare alla spiegazione, aprendo la via al ripiegamento scettico, che è una forma di rinuncia alla comprensione razionale. Se applichiamo quanto detto sopra alle vie tomistiche, le possiamo riconoscere come argomenti razionalmente validi, con i quali l'esistenza di Dio è provata in modo razionale, anche se tale dimostrazione non è soggetta ai vincoli logici di implicazione necessaria.

5.2. La possibilità della sussistenza dell'anima

La parola "anima", pur con una certa varianza semantica in epoche e autori diversi, tradizionalmente indica una parte dell'essere umano non riducibile all'empirico. Le

correnti dominanti della filosofia novecentesca hanno messo in ombra tale concetto o lo hanno risolto naturalisticamente nel pensiero. Sostenere, come qui si è fatto, che la ragione è la proprietà che caratterizza il sistema uomo, ha qualche rilevanza nella questione dell'anima umana? A prima vista potrebbe sembrare che trovare un principio di tipo empirico, quale è la ragione come proprietà di II livello, porti a una riduzione dell'uomo alla sua costituzione biologica. Occorre chiarire bene questo punto: ogni spiegazione antropologica di tipo olistico individua un solo principio dal quale derivano le diverse manifestazioni presenti nell'uomo. Antropologie olistiche sono quella aristotelica e quella tomistica; per Aristotele⁴ nell'uomo c'è una sola forma (*entelechia*), che è il principio determinatore e specificatore di tutte le attività umane; per Tommaso d'Aquino⁵ l'unica forma sostanziale dell'uomo è l'anima intellettuale, dalla quale discendono tutte le funzioni umane. Anche la posizione qui presentata è olistica, dunque riporta a un solo principio l'intera organizzazione umana, con le sue diverse componenti. Ciò non vuol dire che una spiegazione olistica debba essere naturalistica, cioè tale da escludere la possibilità della sussistenza di tale unico principio umano. Tant'è che Tommaso, certamente non sospetto di naturalismo, ritiene di poter affrontare la questione della sussistenza dell'anima; egli avverte il lettore che si tratta di una *longa et subtilis inquisitio*, in quanto occorre provare che l'unità dell'uomo, così nettamente affermata come condizione di possibilità dell'essere umano, può essere infranta per consentire la sussistenza dell'anima dopo la morte, cioè dopo la separazione dal corpo. Tommaso sceglie la via di individuare delle attività che la forma sostanziale dell'uomo non potrebbe compiere se fosse solo un principio biologico e che segnalano l'indipendenza di tale principio dal corpo. Si tratta, come è noto, della conoscenza degli universali, della conoscenza di tutti i corpi e dell'autocoscienza. Che tali attività indichino la non corporeità della forma sostanziale umana è seriamente messo in questione oggi sia dalla biologia, che ha arricchito la sua portata esplicativa, sia dalla filosofia della mente, che tenta di riportare entro i confini della biologia tutte le funzioni umane. Una strada che varrebbe la pena di esplorare per uscire dal biologico potrebbe essere la seguente: certamente dell'uomo non possiamo vedere altro che le manifestazioni espresse nell'empirico e in esso constatabili attraverso modifiche del tessuto biologico per la ragione lapalissiana che solo l'empirico si manifesta empiricamente ed è empiricamente controllabile. È però improprio concludere da ciò

⁴ ARISTOTELE, *Perì Psychés*, tr. it. di G. Movia, *L'anima*, Testi a fronte, Milano 2001, II, 412a, 27-28, p. 57.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 75 e q. 76; *Summa contra Gentiles* II, capp. 49, 51, 55, 56, 59; *Quaestiones disputatae de anima*, art. 1, 2, 9. Varie edizioni.

che tutte le attività umane derivino solo dal tessuto biologico; di tale riduzionismo non c'è evidenza scientifica e neppure evidenza razionale, anzi il lavoro razionale consiste proprio nel cercare eventuali ragioni che, pur non rilevabili empiricamente, vanno introdotte e ammesse per spiegare ciò che è rilevabile empiricamente. Non diciamo che la forza di gravità non esiste solo perché è osservabile esclusivamente attraverso le modificazioni che produce nelle interazioni tra gravi o che il tempo è un'invenzione culturale perché ne sono noti solo gli effetti nella storia, sia del singolo che dei popoli, così come, per fare un esempio un po' più articolato, mentre è certamente vero che abbiamo esperienza di singole ed empiriche partite di scacchi, questo non ci autorizza a concludere che le regole degli scacchi, che nessun può dire di avere visto tra i dati empirici, puramente e semplicemente non esistono. Per quanto infatti le regole in quanto regole non siano enumerabili tra gli oggetti del mondo empirico, ma risultino solo come principi generatori delle partite, esse sono ciò cui dobbiamo ricorrere, e conoscere, per spiegare le partite empiriche. Non solo: mentre non sono possibili partite senza regole, sono invece possibili regole senza partite: se anche nessuno in questo momento sta giocando a scacchi, le regole degli scacchi permangono identiche e impalpabili. Se pensiamo alla ragione in modo analogo, cioè come il principio generatore delle diverse attività umane, per esso c'è uno spazio di sussistenza non empirico indipendente dalle manifestazioni empiriche che genera. Tale spazio non può essere ulteriormente definito o precisato con la sola ragione naturale, ma è quello che diverse filosofie hanno chiamato anima; che cosa sia, ce lo dirà la Rivelazione.

È invece possibile, anzi necessario, dedicare ulteriore riflessione e approfondimento filosofico alla precisazione del concetto di ragione come proprietà di II livello del sistema uomo e alla sua identificazione con ciò che è stato tradizionalmente chiamato "anima". Si tratta di un problema che ha molti risvolti. C'è l'aspetto lessicale: se si accetta il concetto, quale termine è preferibile utilizzare per indicarlo? Convienne innovare anche linguisticamente, parlando semplicemente di proprietà di II livello, o è preferibile ricorrere a termini tradizionali, quali "ragione", o "anima razionale", o "anima"? C'è poi l'aspetto propriamente filosofico, o concettuale: tale proprietà di II livello è l'unica che consente di individuare il sistema? È la principale? Ce ne sono altre? Quali relazioni vengono intrattenute tra le parti del sistema e la proprietà di II livello? In che misura alcune parti possono risultare deficitarie e il sistema mantenere la proprietà di II livello? Infine c'è la questione metafisica: la ragione ha un'ontologia solo empirica o richiede una collocazione ontologica metaempirica, che ne consenta l'identificazione con la tradizionale "anima" filosofico-religiosa, sia pure precisata? Sono domande che in questa sede non posso che segnalare come filosoficamente ri-

levanti, a conferma che la proposta qui formulata va considerata come una prima traccia di riflessione filosofica, aperta ad approfondimenti, precisazioni, correzioni, suggerimenti.

Contributi

6. La ragione tra filosofia e teologia

Con gratitudine nei confronti della rivista che mi ospita vorrei dire qualche parola conclusiva sui rapporti tra filosofia e teologia alla luce del modo sopra proposto di intendere la ragione, rivedendo e superando alcuni fraintendimenti.

6.1. L'irrazionale

Accettando la proposta di considerare la ragione come una proprietà dell'uomo nella sua globalità, sembrerebbe doversi concludere che ogni azione, per il solo fatto di essere umana, non possa che essere razionale. Dobbiamo concludere che non si danno azioni che siano insieme umane e irrazionali? Certamente no; se sono possibili, come vanno spiegate? Primo punto: se la razionalità è la capacità di porsi problemi, immaginare scenari di risposte possibili, scegliere tra queste una soluzione, l'irrazionalità può annidarsi a uno dei diversi livelli del percorso razionale: è irrazionale non porsi affatto problemi. È questo il significato del verso dantesco: *fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*, che relega tra i non umani, i bruti, coloro che non esercitano la capacità conoscitiva e che non hanno regole di comportamento. È anche irrazionale non immaginare nessuna possibilità di risposta a un problema; lo scettico non pecca di questa irrazionalità, in quanto in qualche modo risolve il problema che si era posto. È irrazionale, a un livello ulteriore, moltiplicare all'infinito i possibili scenari di risposta coltivando la pretesa impossibile che la soluzione consegua in modo logicamente necessario da uno degli scenari; una modalità scettica innesta qui la sua impossibilità di rispondere. È irrazionale concludere che, siccome tale conseguenza non si dà, allora non c'è soluzione; in tal modo la giusta pretesa di argomentare in modo corretto da un punto di vista logico si trasforma nell'erronea pretesa che la soluzione sia trovata esclusivamente con strumenti logici. È irrazionale, in sintesi, ogni percorso che, contrario alle capacità della ragione, ci fa vedere il mondo e noi stessi come incomprensibili e confusi, riduce la conoscenza a relatività, nega soluzioni, chiude scenari, misconosce problemi.

6.2. La polemica irrazionalistica

Si sa che nella storia del pensiero filosofico si sono levate alcune voci appassionate, in particolare quelle di Pascal e di Kierkegaard, e molte voci in ogni epoca tra i teologi, che hanno sottolineato con forza i limiti delle capacità della ragione a orientare l'uomo nella comprensione di sé e del mondo. Mi sembra che alla luce di quanto detto i motivi di polemica verso la ragione possano essere ora meglio capiti e ridimensionati. Dal '600 in avanti, come si è detto sopra al punto 1., la ragione è stata sempre di più identificata con la logica ed è venuta perdendo di ampiezza, complessità, dipendenza dall'intero essere umano; così impoverita e formalizzata ha perso di vista molti problemi e ne ha trattati altri in modo superficiale. È a questo fraintendimento che Pascal e Kierkegaard, come pure molti teologi, si oppongono; il lessico che usano, però, non consente loro di distinguere chiaramente la ragione dalla logica, in quanto il contesto storico non dispone con precisione di tale distinzione. Se rileggendo tali autori pensiamo che le loro obiezioni siano rivolte al predominio della logica, e non all'esercizio della ragione intesa come comprensione del mondo attraverso tutti gli strumenti di cui l'uomo dispone, possiamo condividere quasi sempre le loro obiezioni, e apprezzare la rivendicazione olistica dalla quale sono ispirate, per quanto non sia esplicitata con chiarezza o completezza.

6.3. La ragione tra filosofia e teologia

È ora possibile ripensare i rapporti, non sempre sereni, tra filosofia e teologia, con maggiore equilibrio. La logica, cioè la ragione computazionale, è uno strumento argomentativo che sia il filosofo che il teologo di fatto usano, o possono usare: non è appannaggio di una disciplina, ma va piuttosto considerato come uno strumento universale, con i suoi limiti e le sue possibilità. Quanto alla ragione intesa in modo olistico, come proprietà dell'uomo nella sua complessità, anch'essa non è privilegio esclusivo di un ambito disciplinare: si pongono problemi sull'uomo e sul mondo sia il filosofo che il teologo, e tentando di capire e di capirsi manifestano entrambi la loro razionalità. Ciò che invece distingue la filosofia dalla teologia è l'ambito in cui vengono collocate le soluzioni; il filosofo le colloca nell'ambito empirico, o naturale, e ricorre al metaempirico proponendo una metafisica solo in stretta dipendenza dall'esigenza di spiegare l'empirico; il teologo accetta una Rivelazione e colloca in essa la sua possibilità di comprensione del mondo e dell'uomo. Dunque sia la filosofia che la teologia utilizzano la stessa capacità argomentativa o logica; sono entrambe razionali in quanto costituiscono uno sforzo di comprensione il più possibile completa e complessa del mondo e dell'uomo; ma mentre la filosofia fa riferimento al solo ambito naturale, la teologia accetta la

Rivelazione, dunque si pone in ambito sovra-naturale. Ciò per cui filosofia e teologia si differenziano attribuisce a ciascuna disciplina dei vantaggi propri: la filosofia ha capacità di dialogo con i non credenti, in quanto prende in considerazione l'ambito problematico che ogni uomo condivide, cioè quello naturale. La teologia, collocandosi in una prospettiva di Rivelazione, ha una visione dell'uomo e del mondo ben più completa di quella filosofica e può trovare una soluzione a molti problemi sul cui limitare la filosofia non può che fermarsi, pur avvertendone l'urgenza: perché c'è il male? Dio ci ama? Ci sarà una resurrezione individuale? L'anima è immortale? Le risposte a queste domande non sono filosofiche, eppure soddisfano il nostro desiderio di comprensione extra naturale: sono razionali, anche se di fede. Che filosofia e teologia condividano l'impresa razionale di cercare, anche al di fuori di esso, il senso del mondo empirico è testimoniato, tra gli altri, anche da Wittgenstein, filosofo certo non sospetto di simpatie teologiche; in *Tractatus logico-philosophicus*⁶ dice: «Il senso del mondo dev'essere fuori di esso» e «credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso».

⁶ L. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie* 14 (1921) 185-262; tr. ingl. *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1964, 41.