

Pontificio Ateneo S. Anselmo

Triennio Teologico

TL 299-167

## *“Antiquam exquirite matrem”.*

Le potenzialità della tradizione filosofica e teologica occidentale in ordine al dialogo con la fisica contemporanea, con particolare riferimento a “Il Tao della fisica” di Fritjof Capra.

Relatore: prof. p. Elmar Salmann osb  
Studente: Claudio Maronati crs



Roma. Anno Accademico 1995/1996

TL 299-167

O Cristo glorioso! Influsso segretamente diffuso in seno alla Materia, e Centro sfavillante in cui si congiungono le innumerevoli fibre del Molteplice. Potenza implacabile come il Mondo e calda come la Vita; o Tu, la cui fronte è di neve, gli occhi di fuoco, i piedi più scintillanti dell'oro in fusione. Tu, le cui mani imprigionano le stelle; Tu che sei il primo e l'ultimo, il vivente, il morto ed il risorto; Tu che raccogli nella tua esuberante unità tutti i fascini, tutti i gusti, tutte le forze, tutti gli stati; sei Colui che il mio essere invocava con un'aspirazione vasta quanto l'Universo. Tu sei veramente il mio Signore ed il mio Dio!

(Teilhard de Chardin, La Messa sul Mondo)

## INDICE GENERALE

Indice generale.....	III
Indice delle abbreviazioni.....	IV
Bibliografia.....	V
1. Introduzione. Il retroterra del testo.....	1
2. Analogie tra fisica moderna e misticismo orientale nel pensiero di Capra.....	10
2.1. Due ordini di conoscenza.....	11
2.2. Al di là del linguaggio.....	13
2.3. L'unità di tutte le cose. Oltre il mondo degli opposti.....	15
2.4. Lo spazio-tempo. Il principio di causalità.....	19
2.5. La natura processuale del cosmo.....	20
2.6. La teoria del <u>bootstrap</u> .....	23
2.7. Un primo bilancio.....	25
3. Disamina filosofico-teologica e superamento della posizione di Capra.....	26
3.1. La conoscenza scientifica.....	26
3.2. La prospettiva platonico-neoplatonica.....	32
3.3. Esistenza e non-esistenza.....	41
3.4. Le leggi di natura.....	44
3.5. Il concetto di causa.....	51
3.6. Il problema della mistica.....	57
4. Pierre Teilhard de Chardin.....	70
5. Conclusione.....	84

## INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

a c.: a cura  
cap.: capitolo  
cfr.: confronta  
cit.: citazione  
col./ coll.: colonna/ colonne  
ed./ edd.: editore/ editori  
es.: esempio  
ib.: ibidem  
id.: idem  
n.: nota  
p./ pp.: pagina/ pagine  
P.L.: Patrologia Latina (ed. Migne)  
s/ ss (suffisso): seguente/ seguenti  
scil.: scilicet  
str.: strofa  
trad.: traduzione  
vd.: vedi  
vol/ voll: volume/ volumi

Le abbreviazioni bibliche sono desunte da La Bibbia di Gerusalemme

## BIBLIOGRAFIA

- AGAZZI E., Filosofia della natura. Scienza e cosmologia, Casale Monferrato 1995.
- AGOSTINO DI IPPONA, Confessioni, a c. di A. Landi, Milano 1987<sup>4</sup>.
- , Trinità (la), in: Opere, vol IV, trad. G. Beschin, Roma 1973.
- ANSELMO D'AOSTA, Monologio, trad. V. Mulone, Roma 1946.
- ARISTOTELE, Fisica, in: Opere, vol III, trad. A. Russo, Bari 1987, pp. 3-238.
- , Metafisica (la), a c. di G. Reale, Milano 1984<sup>2</sup>.
- BEIERWALTES W., Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi, trad. M.L. Gatti, Milano 1991.
- BENELLI G.C., Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno, Milano 1992.
- BERNARD C.A., Teologia spirituale, Cinisello Balsamo, 1989<sup>3</sup>.
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, De consideratione, P.L. 182, coll. 727-808.
- Bhagavadgītā, a c. di A.M. Esnoul, Milano 1991.
- Bibbia (La) di Gerusalemme, a c. di F. Vattioni, Bologna 1985<sup>6</sup>.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Itinerario della mente verso Dio, a c. di M. Parodi - M. Rossini, Milano 1994.
- Brhadāranyaka Upaniṣad, in: Upaniṣad vediche, a c. di C. Della Casa, Milano 1988, pp. 3-112.
- CAPRA F., Il Tao della fisica, trad. G. Salio, Milano 1994<sup>7</sup>.
- CAPRA F. - STEINDL-RAST D., L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità con Thomas Matus, Milano 1993.
- CARNAP R., Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio, in: Il neoempirismo, a c. di A. Pasquinelli, Torino 1969, pp. 504-532.
- CUSANO N., La dotta ignoranza. Le congetture, a c. di G. Santinello, Milano 1988.
- DAVIES P., Dio e la nuova fisica, trad. M. e D. Paggi, Milano 1994.
- DAVIES P. - BROWN J.R., The ghost in the atom. A discussion of the mysteries of quantum physics, Cambridge 1986.
- DESCARTES R., Opere filosofiche, a c. di E. Lojacono, 2 voll, Torino 1994.
- Dhammapada, in: Aforismi e discorsi del Buddha, a c. di M. Piantelli, Milano 1988, pp. 383-434.
- ELIADE M., Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso, trad. M. Giacometti, Milano 1991.
- GADAMER H.G., Studi platonici, a c. di G. Moretto, 2 voll, Casale Monferrato 1983-84.
- GALILEI G., Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, in: Opere, vol II, a c. di F. Brunetti, Torino 1980<sup>2</sup>, pp. 7-552.
- , Saggiatore (il), in: Opere, vol I, a c. di P. Pagnini, Firenze 1964, pp. 103-437.
- GEYMONAT L., Storia del pensiero filosofico e scientifico, 7 voll, Milano 1971.

- GIORELLO G., Introduzione alla filosofia della scienza, Milano 1994.
- GIOVANNI DELLA CROCE, Cantico spirituale, a c. di E. Pacho, Milano 1991.
- HAWKING S.W., Dal Big Bang ai buchi neri, a c. di C. Sagan, Milano 1988.
- HEGEL G.W.F., Lezioni sulla filosofia della religione, a c. di E. Oberti - G. Borruso, 2 voll, Bologna 1973.
- HEIDEGGER M., Che cosa significa pensare?, trad. U. Ugazio - G. Vattimo, 2 voll, Milano 1978-1979.
- , Lettera sull' "umanismo", a c. di F. Volpi, Milano 1995.
- Īśā Upaniṣad, in: Upaniṣad vediche, a c. di C. Della Casa, Milano 1988, pp. 289-293.
- JASPERS K., I grandi filosofi, a c. di F. Costa, Milano 1973.
- LECLERCQ J., Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo, a c. dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Firenze 1965.
- LEIBNIZ G.W., Discorso di metafisica, in: Scritti filosofici, vol I, a c. di D.O. Bianca, Torino 1988, pp. 63-110.
- , Monadologia, a c. di S. Vanni Rovighi, Brescia 1992.
- , Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione, in: Scritti filosofici, vol I, a c. di D.O. Bianca, Torino 1988, pp. 274-282.
- LORENZ K., Il declino dell'uomo, trad. A. Casalegno, Milano 1984.
- LUBAC H. (De), Buddismo e Occidente, a c. di E. Guerriero, Milano 1987.
- , Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma, a c. di E. Guerriero, Milano 1992.
- , Pensiero (il) religioso del Padre Teilhard de Chardin, a c. di E. Guerriero, Milano 1983.
- MAGNIN T., La scienza e l'ipotesi di Dio. Quale Dio per un mondo scientifico?, trad. D. Cascasi, Cinisello Balsamo 1994.
- Mahānidānasuttanta, in: Aforismi e discorsi del Buddha, a c. di M. Piantelli, Milano 1988, pp. 343-363.
- MARITAIN J., Distinguere per unire. I gradi del sapere, trad. E. Maccagnolo, Brescia 1981<sup>2</sup>.
- MELCHIORRE V., Corpo e persona, Genova 1987.
- , Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica, Milano 1984.
- MOLINARO A., Metafisica. Corso sistematico, Cinisello Balsamo 1994.
- , Nozione (la) di creazione, "Studia Patavina" XII (1965), pp. 175-206; 401-444.
- , Trascendenza e immanenza, in: Trascendenza divina. Itinerari filosofici, a c. di S. Biolo, Torino 1995, pp. 211-220.
- MONDIN B., Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino, Bologna 1991.
- MUCCI G., Mito e pericolo della gnosi moderna, "La Civiltà Cattolica" I (1992), pp. 14-22.
- NAUENBERG M. - STROUD C. - YEAZELL J., Il limite classico di un atomo, "Le Scienze" 312 (1994), pp. 26-31.
- PASCAL B., Pensieri, in: Pensieri, Opuscoli, Lettere, a c. di A. Bausola, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 389-807.
- PLATONE, Tutti gli scritti, a c. di G. Reale, Milano 1991<sup>2</sup>.
- PLOTINO, Enneadi, a c. di G. Faggin, Milano 1992.
- POLKINGHORNE J., Scienza e fede, trad. M. Turchetta, Milano 1987.

- PRINI P., Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore, Milano 1993<sup>4</sup>.
- , Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi, Roma 1991<sup>2</sup>.
- PROCCLO, Elementi di teologia, in: I Manuali, a c. di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1985.
- RAHNER K., Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo, trad. C. Danna, Roma 1984<sup>4</sup>.
- , Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico, in: Dio e rivelazione, trad. C. Danna, Roma 1981, pp. 253-275.
- , Problemi della cristologia d'oggi, in: Saggi di Cristologia e di Mariologia, trad. A. Marranzini, Roma 1967<sup>2</sup>, pp. 3-91.
- REALE G., Per una nuova interpretazione di Platone, Milano 1991<sup>10</sup>.
- SENZAKI N. - REPS P. (a c.), 101 storie Zen, trad. A. Motti, Milano 1994<sup>25</sup>.
- SUDBRACK J., La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani, trad. C. Danna, Brescia 1988.
- Tao tē ching. Il Libro della Via e della Virtù, a c. di J.J.L. Duyvendak - A. Devoto, Milano 1994.
- TEILHARD DE CHARDIN P., Ambiente (lo) Divino. Saggio di vita interiore, trad. A. Dozon Daverio - F. Mantovani, Brescia 1994.
- , Cristico (il), in: Il cuore della materia, trad. A. Dozon Daverio, Brescia 1993, pp. 67-86.
- , Cuore (il) della materia, in: Ib., trad. A. Dozon Daverio, Brescia 1993, pp. 7-65.
- , Fenomeno (il) umano, trad. F. Mantovani, Brescia 1995.
- , Messa (la) sul mondo, in: Inno dello universo, trad. A. Dozon Daverio, Brescia 1995<sup>2</sup>, pp. 5-23.
- , Pensieri scelti da Fernande Tardivel, in: Inno dell'universo, trad. A. Dozon Daverio, Brescia 1995<sup>2</sup>, pp. 51-111.
- , Potenza (la) spirituale della Materia, in: Inno dell'universo, trad. A. Dozon Daverio, Brescia 1995<sup>2</sup>, pp. 39-50.
- TOMMASO D'AQUINO, Eente (lo) e l'essenza, in: Opuscoli filosofici, a c. di A. Lobato, Roma 1989, pp. 49-73.
- , Somma (la) teologica, a c. dei Domenicani Italiani, Bologna 1985.
- , Summa contra Gentiles, Romae 1888.
- Udāna, in: Aforismi e discorsi del Buddha, a c. di M. Piantelli, Milano 1988, pp. 57-162.
- VANZAN P., Crisi della modernità e ambiguo ritorno del sacro, "La civiltà Cattolica" IV (1995), pp. 51-62.
- WATTS A.W., Il Tao: la via dell'acqua che scorre, trad. A. Mantici Lavagnino, Roma 1977.

## 1. Introduzione. Il retroterra del testo

Chiunque si ponga a osservare il panorama culturale e scientifico odierno non può esimersi dal constatare la presenza di una tendenza ormai abbastanza consolidata tra i cultori delle scienze empiriche, in particolare fisica, astronomia, cosmologia (quantunque il suo statuto epistemologico non coincida in tutto con quello delle altre scienze sperimentali)(1) e biologia. Contrariamente all'indirizzo positivista e neopositivista che poneva lo scienziato come un asettico e imparziale osservatore della natura, intento solamente a elaborare una conoscenza rigorosa e consequenziale in tutti i passaggi logici costituenti i ragionamenti nei quali essa si articolava(2), ostile a qualsiasi prospettiva metafisica in quanto ritenuta intrinsecamente insignificante(3), la nuova sensibilità odierna spinge gli scienziati quasi ad anelare a un orizzonte globale di senso sul cui sfondo situare le proprie ricerche e dal quale esse possano per certi versi emergere.

Un esponente sotto molti aspetti emblematico sia della volontà di ricomposizione di una prospettiva pluridimensionale che integri i molteplici livelli esistenziali e conoscitivi dell'uomo, sia della difficoltà che il suddetto tentativo implica sia soggettivamente (a motivo della particolare forma mentis degli scienziati) sia dal punto di vista oggettivo metodologico, è il fisico statunitense Fritjof Capra il cui scritto principale, Il Tao della fisica, rappresenta l'interlocutore privilegiato del presente lavoro. Quest'opera infatti ci fornirà lo spunto per avviare delle riflessioni filosofiche e teologiche sulla base

---

1) Si veda la discussione del problema e la soluzione nel senso di un accostamento della cosmologia alle scienze storiche, in: AGAZZI, Filosofia della natura, cap. III, pp. 52-110.

2) Tale è il programma, ad es., propugnato da B. Russell attraverso l'aritmetizzazione della logica, sfociante in un atomismo logico che si pone come paradigma per ogni espressione linguistica dotata di significato ("conoscenza").

3) Celeberrima è, al proposito, la posizione del "Circolo di Vienna". Vd., ad es., CARNAP, Il superamento, p. 504: "Nel campo della metafisica, l'analisi logica conduce al risultato negativo, per cui le presunte proposizioni di questo ambito si dimostrano del tutto prive di senso", in quanto né tautologiche, né empiricamente verificabili.



dell'attuale concezione scientifica del mondo e, insieme, per articolare qualche valutazione circa le estrapolazioni filosofiche che gli scienziati impegnati in ricerche interdisciplinari solitamente avanzano.

L'intento dichiarato de Il Tao della fisica consiste nell'invitare il lettore a scoprire che "il misticismo orientale fornisce una struttura filosofica bella e coerente in cui possono trovare posto le nostre più avanzate teorie del mondo fisico" (p. 13)(4). Non che egli presenti il proprio lavoro come il frutto di un programma di ricerca teorico metodicamente sviluppato, come la dimostrazione di un teorema (analogamente, ad es., a Cartesio, il quale elaborò una metafisica per supportare la scienza galileiana). Al contrario, egli racconta come, dopo una serie di tentativi infruttuosi e "puramente intellettuali" (p. 12) di connettere questi due saperi a prima vista tanto eterogenei, abbia avuto quasi una visione intuitiva, "mistica", del loro armonico accordo e di essa il libro vuole essere una esposizione in forma linguistica. In altri termini, il testo procede attraverso continui accostamenti tra la metodologia, i contenuti e la natura della conoscenza scientifica, da un lato, e la concezione del Tutto e le modalità di accesso noetico ad esso delle sapienze orientali, dall'altro: in entrambi gli approcci, sostiene Capra, è lo stesso universo a emergere, la stessa fenomenologia del soggetto conoscente e del suo conoscere; basta avere occhi per vederlo. Condividendo la posizione secondo cui "non c'è nulla di sbagliato nell'avere una metafisica, mentre può essere un grave pericolo averne una dogmatica, inconscia e nascosta"(5), Capra invita ad acquisire una nuova consapevolezza filosofica, confacente al mondo posto in luce dalla nuova fisica, abbandonando pregiudizi e false sicurezze ormai non più giustificabili.

Davanti a una simile pretesa, gravida di ripercussioni per la fede cristiana, il presente lavoro si propone di esaminarla nelle sue articolazioni fondamentali (tralasciando gli aspetti più tecnici dell'esposizione e presupponendo le credenze di fondo dei

---

4) D'ora in avanti, per ragioni di comodità, le pagine indicate tra parentesi nel corpo del testo saranno da ritenersi come riferimenti a Il Tao della fisica.

5) AGAZZI, Filosofia della natura, p. 49.

culti orientali), per poi muovere ad essa alcune osservazioni filosofico-teologiche.

Duplici è lo scopo che qui si persegue.

Negativamente, si mostrerà come la posizione di Capra (e di molti suoi emuli) non sia sostenibile dal punto di vista filosofico, in quanto pecca di un'insufficiente comprensione dei concetti di fondo della metafisica occidentale.

Positivamente, si cercherà di valorizzare l'aspetto fecondo dell'intenzione di Capra (cogliere il "cuore" della fisica) attraverso due traiettorie.

Sul versante filosofico, si tenterà un recupero e un ripensamento dell'intuizione primordiale che anima la tradizione metafisica platonico-neoplatonica, mostrandone la sorprendente sintonia con le scienze e l'epistemologia odierne.

Sul versante teologico, ponendo in luce l'intrinseca coloritura religiosa della prospettiva platonico-neoplatonica, si mostrerà come il percorso scientifico e filosofico si apra sulla teologia e, viceversa, come la rivelazione cristiana - pur costituendo, nel suo provenire da Dio, una cesura rispetto all'ascesa conoscitiva "naturale" - abbia funto da fermento evolutivo del neoplatonismo stesso, in particolare per quanto riguarda la comprensione del fenomeno mistico (uno dei cavalli di battaglia di Capra). Scienza, filosofia e teologia sono così nuovamente pensabili in maniera non antitetica: la comprensione del mondo dal punto di vista della totalità che la metafisica (attraverso il logos) e la teologia (pensando il dato rivelato e organizzandolo discorsivamente mediante categorie concettuali desunte dalla filosofia e trasfigurate dal proprio Oggetto) delineano costituisce il livello epistemico ulteriore che l'analisi scientifica non esclude, ma di cui anzi avverte sempre più la necessità. Metodologicamente vincolata al dato empirico, ma in pari tempo cosciente della sporgenza dell'insieme dei singoli fenomeni - in quanto conosciuti sempre meglio sotto l'aspetto della loro complessa correlazione - su una realtà totale che sinteticamente li comprenda e ne sia la ragion d'essere, la scienza, purificata da velleità sostitutive della metafisica, è ormai pronta a diventare il "polo sperimentale" di un unico sapere che, mediante una pluralità di approcci e metodi e grazie anche al lume divino, l'uomo elabora intorno al "gran mare dell'Essere".

La messa in luce della coerenza (sebbene non della reciproca giustificazione) dei risultati della scienza odierna con la weltanschauung filosofico-teologica "occidentale" e cristiana piuttosto che con quella "orientale", insieme alla corretta impostazione e soluzione del problema della natura e della qualificazione dell'esperienza mistica e del suo rapporto con la visione del mondo propria della fisica, rappresenta quindi l'intento ultimo della presente ricerca.

Prima però di affrontare nel capitolo successivo l'esame delle principali tesi di Capra, mi sembra opportuno, in sede introduttoria, illustrare brevemente le molteplici ragioni che hanno reso possibile la nascita di un testo quale Il Tao della fisica e, più in generale, hanno concorso a mutare sensibilmente le categorie mentali degli scienziati, rendendoli assai più disponibili (rispetto, ad es., a cento anni fa) a sottoporre i dati del sapere empirico a un'interpretazione metempirica di carattere filosofico, o addirittura teologico.

1.1. Sul piano della ricerca scientifica, la teoria della relatività e la meccanica quantistica, pur non costituendo due sistemi interpretativi della natura completamente armonizzabili (almeno allo stato attuale delle conoscenze)(6), hanno entrambe contribuito alla demolizione della concezione meccanicista-determinista dell'universo che - in maniera matura a partire da Newton - aveva guidato gli scienziati nel loro accostarsi empiricamente al mondo fisico, fornendo il paradigma metodologico della scienza e fungendo da pietra di paragone per qualsiasi sapere che ambisse alla "oggettività".

1.1.1. La teoria della relatività ha comportato anzitutto il venir meno dei concetti newtoniani di "spazio e tempo assoluti", insieme a quello di "forza" e di "azione istantanea a distanza".

In secondo luogo, ha dimostrato la non coincidenza tra spazio reale e spazio euclideo, sostenuta con determinazione metodologica a partire da Galileo(7), attraverso l'impiego della geometria non

---

6) HAWKING, Dal Big Bang, p. 25, ha definito il tentativo di unificare queste due teorie parziali come "una delle maggiori imprese della fisica di oggi".

7) Il Saggiatore, I, 6, pp. 147-148: "La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico lo universo), ma non si può intendere

euclidea di Riemann per descrivere la struttura dello spazio-tempo. Visivamente, possiamo affermare che lo spazio-tempo non è "piano", ma "curvo" nelle vicinanze di un corpo; il grado di curvatura (cioè di discrepanza rispetto alla geometria euclidea), poi, cresce con la massa del corpo e varia in rapporto alla compresenza dei diversi corpi. Con Einstein la fisica comprende che "lo spazio reale non è euclideo (né omogeneo, né isotropo), poiché lo spazio euclideo è precisamente quello (puramente matematico) che lo spirito considera dopo l'eliminazione di ogni riempitivo fisico"(8), cioè è un'idealizzazione(9).

In terzo luogo, essa ha condotto alla scoperta della coincidenza tra massa ed energia.

1.1.2. La meccanica quantistica, dal canto suo, ha comportato delle novità epistemologiche forse ancora più rilevanti e di non sempre facile interpretazione.

In primo luogo, infatti, la concezione discontinua (quantizzata) dell'energia ha condotto alla paradossale teorizzazione della natura duale (onda-corpuscolo) della materia.

In secondo luogo, grazie al "principio di indeterminazione" di W. Heisenberg(10), viene meno la separabilità teorica dell'osservatore dal sistema osservato, mentre il determinismo,

se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto".

8) MARITAIN, Distinguere, p. 206.

9) GIORELLO, Filosofia della scienza, pp. 149-150: "Esaminando la 'struttura fine' della scienza moderna - a cominciare dalla perorazione di Galileo a proposito della matematica come linguaggio in cui è scritto il 'libro del Mondo' - ci si accorge che la nuova scienza è una forma di idealizzazione dei processi reali".

10) Esso afferma che, poiché l'atto di misurare un fenomeno perturba sempre - ora più, ora meno - il fenomeno misurato, ne consegue che: dato un corpo che si muove lungo una retta, non è possibile misurare contemporaneamente con precisione grande quanto si vuole sia la sua coordinata  $x$  che la proiezione della sua quantità di moto  $p_x$  lungo l'asse  $x$ . Inoltre, dato un sistema fisico, non è possibile misurare contemporaneamente con precisione grande quanto si vuole sia l'istante di tempo  $t$  che l'energia  $E$  del sistema.

che concepiva il microcosmo come un'immagine ridotta del macrocosmo e regolato da rapporti precisi e - in linea di principio - sempre misurabili(11), cede il passo a una comprensione dei fenomeni naturali (e dei cosiddetti "corpuscoli") in termini di "onde di probabilità".

Quanto un simile modello fosse arduo da assimilare concettualmente, a motivo dell'erosione da esso operata di una serie di taciti presupposti "metafisici" intorno alla struttura del mondo fisico condivisi dalla comunità scientifica dell'epoca, è dimostrato tra l'altro dalla strenua resistenza che lo stesso Einstein gli oppose attraverso una serie di "esperimenti mentali" che solamente la ricerca recente ha confutato (sebbene non si sia ancora giunti alla piena determinazione delle implicazioni che da tale confutazione deriverebbero)(12). Dopo un simile sconvolgimento, divenne giocoforza per gli stessi scienziati porsi delle domande di fondo circa la natura del mondo nel quale, come "partecipatori" e non solo come "osservatori", si scoprivano ormai involuti nella loro stessa attività scientifica.

1.1.3. L'applicazione della teoria della relatività e della meccanica quantistica nell'indagine circa la genesi e la fine dell'attuale universo ha condotto infine all'ingresso in fisica di problematiche solitamente ritenute appannaggio della metafisica o addirittura della teologia, con il perenne rischio di commistioni tra discipline diverse e di un'acritica trasposizione di termini da un'area semantica all'altra(13). Questioni quali l' "inizio del

11) Così P.S. Laplace, cit. in GEYMONAT, Storia, vol IV, p. 90: "Un'Intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la collocazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi".

12) In particolare, l'interpretazione einsteiniana della natura probabilistica dei fenomeni ondulatori-corpuscolari come espressione della nostra ignoranza è stata confutata sperimentalmente da A. Aspect nel 1982, il quale si è avvalso del supporto teorico del fondamentale teorema di J. Bell del 1965. Vd. DAVIES - BROWN, The ghost, pp. 13-19; 40-57.

13) Pericolo che diventa permanentemente realtà presso i cosiddetti "divulgatori", ma che si dà anche presso studiosi di fama mondiale e di grande competenza scientifica (tra cui, ad es., Hawking).

tempo", l' "autosufficienza dell'universo" (vale a dire, la possibilità di giustificare l'attuale stato di cose solamente attraverso spiegazioni di carattere fisico), il nesso tra l'esistenza dell'uomo e i valori delle costanti fondamentali che si riscontrano nel cosmo (il problema del cosiddetto "principio antropico") sono ormai entrate a pieno titolo entro il ventaglio delle domande "legittime" che gli scienziati pongono a se stessi.

1.2. Sul versante filosofico, la riflessione verrà sviluppata in maniera dettagliata più oltre(14). Qui basti indicare come, sia in ambito di filosofia della scienza (da Mach, a Poincaré, a Duhem, a Popper, a Kuhn, a Lakatos, a Feyerabend), sia in ambito di ontologia (o di de-ontologizzazione: Nietzsche, Heidegger e il filone esistenzialista) si è variamente proceduto a porre in luce il margine di "artificialità" di ogni teoria scientifica, la sua dipendenza da assunti metafisici o comunque non empiricamente controllabili, l'aspetto sociologico e perfino "retorico" dell'impresa scientifica: in una parola, l'esistenza e la legittimità di una pluralità di approcci conoscitivi al reale, il loro intrecciarsi nell'unico soggetto umano e perfino nelle diverse scienze che egli elabora, la non assolutezza e la non esclusiva portata veritativa della conoscenza scientifica empiricamente controllabile.

1.3. Esiste tuttavia un ulteriore fattore del mutamento della sensibilità scientifica, che potremmo denominare "culturale", da prendere seriamente in considerazione al fine di comprendere soprattutto la fisionomia assunta da molti dei cosiddetti sistemi interpretativi olistici. Non bisogna infatti dimenticare il contesto epocale nel quale la suddetta delimitazione epistemologica ha avuto luogo. A partire dall'illuminismo, la cultura europea ha assistito a una crescente critica della tradizione metafisico-cristiana che aveva contribuito a plasmare la civiltà dell'Occidente stesso. Delegittimata da Kant la metafisica come fonte di conoscenza positiva, ridotto da Feuerbach il cristianesimo a una proiezione delle aspirazioni umane, tolta da Marx e da Nietzsche la stessa plausibilità del problema

14) Infra, 3.1., pp. 26ss.

religioso in quanto mascheramento fittizio di ingiustizie reali (economiche), o palliativo per un uomo meschino che non sa guardare virilmente in faccia al nonsenso del mondo, l'uomo contemporaneo si ritrova per lo più spaesato tra le macerie intellettuali del pensiero filosofico-religioso e quelle materiali e morali di due guerre mondiali, senza punti d'appoggio in vista e con la sensazione che l'Occidente abbia esaurito la propria fecondità spirituale andando incontro al peggiore dei fallimenti. Si fa largo così in molti l'attrazione verso quanto è globalmente qualificato come "spiritualità orientale": una visione del mondo in genere sincretista che, con un pragmatismo schiettamente occidentale, combina elementi prevalentemente induisti, buddisti e taoisti nella costruzione di un orizzonte concettuale alternativo al cristianesimo e a quello che di solito viene bollato come "razionalismo"(15). La corrente della New Age costituisce senza dubbio la configurazione più nota cui tale sensibilità ha dato vita: essa (insieme ad altri simili movimenti) esercita una crescente influenza su strati sempre più ampi della società americana ed europea e, in particolare, trova una vasta eco presso ambienti scientifici. Qui, infatti, l'emersione di problematiche globali di senso nell'ambito della ricerca conduce spesso gli scienziati ad abbracciare una visione del mondo compatibile con i risultati della scienza, ma insieme teoreticamente ed esistenzialmente poco impegnativa. E' quanto T. Magnin, commentando i risultati di un'inchiesta condotta tra un campione di scienziati francesi, qualifica come "attrazione per le religioni cosmiche"(16), oppure come "tentazione gnostica"(17) (famosa, al proposito, è la cosiddetta "gnosi di Princeton"): una concezione - o un coacervo di concezioni - olistica fondata sulla

---

15) Vd. BENELLI, Il mito, p. 10: "per Razionalismo deve intendersi un plurisecolare orientamento della cultura occidentale volto a conferire attendibilità e autorevolezza al solo pensiero concettuale articolato nei binari della logica attraverso i principi di identità (A è uguale ad A) e di non-contraddizione (A è diverso da non-A)". A questa visione ideologica l'Autore oppone il pensiero mitico come in grado di esprimere la coesistenza degli opposti presente nella realtà concreta.

Cfr. SUDBRACK, La nuova religiosità, pp. 133-136.

16) La scienza, p. 46.

17) Ib., p. 33.

fedè nelle possibilità autoreddentive dell'uomo e sull'appianamento dell'alterità tra uomo e Dio mediante una sorta di naturalismo panteistico(18).

---

18) Vd. Ib., pp. 30-31; MUCCI, Mito e pericolo, p. 18.



## 2. Analogie tra fisica moderna e misticismo orientale nel pensiero di Capra

Affinché risulti chiaro il perno teorico di parecchie delle argomentazioni che qui verranno sviluppate, ritengo sia utile premettere all'analisi del corpo del libro un interrogativo circa la legittimità dell'impostazione dell'Autore; così facendo, infatti, ci collocheremo forse nelle condizioni di poter afferrare meglio sia lo sviluppo dei suoi ragionamenti, sia le eventuali falle che in essi si riscontrino. La domanda è questa: se per Capra il misticismo è "soprattutto un'esperienza" (p. 13), in che senso esso può fornire una struttura interpretativa, uno sfondo globale di riferimento, a un sapere pure a base empirica quale la fisica? Non potrebbe invece necessitare anch'esso di un'interpretazione filosofica (o religiosa) totalizzante, rientrando a sua volta fra i fenomeni da interpretare?

Una risposta esaustiva potrà prendere le mosse soltanto previa esposizione delle tesi dell'Autore; in via preliminare è possibile comunque affermare che non esistono "fatti bruti" in grado per sé soli di avallare le conclusioni di una teoria elaborata su base empirica. Le stesse "esperienze mistiche" possono essere qualificate come tali solo all'interno di un sistema metafisico o religioso che le contempra ed è sulla validità di quest'ultimo che può essere poggiata la fondatezza della loro denominazione, non viceversa. Detto altrimenti: sono una metafisica o una particolare religione a fondare la plausibilità di "esperienze mistiche" come via adeguata per un accesso veritativo alla realtà; non è la "genuinità" (definita in base a cosa?) della "esperienza mistica" a convalidare una certa visione metafisica o religiosa del mondo. Pertanto, come sono la solidità della metodologia sperimentale, il rigore dei formalismi logico-matematici e la capacità di previsione a garantire la correttezza (la scientificità) della weltanschauung proposta dalla "nuova fisica", così la correttezza della weltanschauung proposta dal "misticismo orientale" dovrebbe venir fondata non sulla "esperienza mistica" (grosso modo equivalente all'esperimento della fisica), ma su un ragionamento metafisico che ne dimostri la legittimità, oppure su una fede.

Che l'Autore non sempre abbia colto questo passaggio risulterà dall'esame delle sue argomentazioni.

## 2.1. Due ordini di conoscenza

2.1.1. Il primo ponte che Capra getta tra la scienza e il misticismo orientale non può che toccare la conoscenza, quale via attraverso cui il mondo si dischiude all'uomo o attraverso cui l'uomo cerca di organizzare la molteplicità fenomenica della realtà: lo scopo per il quale il libro è stato composto, infatti, è sensato soltanto se scienza e misticismo orientale detengono una qualche comunanza in ordine alle facoltà conoscitive e alla metodologia utilizzate nella loro comprensione della realtà e se tali facoltà (o i rapporti intercorrenti tra esse), o la metodologia, o lo statuto epistemologico che ogni disciplina conoscitiva ritiene di detenere differiscono da quelli impiegati nella costruzione di un sapere metafisico.

Due sono i generi di conoscenza che Capra rileva: concettuale e intuitiva.

Conformemente alla classica tradizione anglosassone, egli intende la prima in senso spiccatamente empirista secondo la successione: sensazione - esperienza (frutto dell'attività dell'intelletto "dividens et componens" sul dato sensoriale) - astrazione come generalizzazione del particolare ("le cose sono ridotte ai loro contorni", p. 31). Siccome però il mondo naturale è complesso, "il nostro sistema astratto di pensiero concettuale non potrà mai descrivere o comprendere questa realtà nella sua complessità" (p. 31).

Tale impresa è invece alla portata della conoscenza intuitiva. Peculiare presso le culture orientali, la si definisce "esperienza diretta della realtà che trascenda non solo il pensiero intellettuale, ma anche la percezione sensoriale" (p. 32); "esperienza diretta della 'essenza assoluta', indifferenziata, indivisa, indeterminata" (p. 33), non riducibile razionalmente.

2.1.2. I due suddetti ordini di conoscenza si articolano secondo due differenti metodi e linguaggi: matematico ed empirico.

La matematica rappresenta la forma massima di astrazione del linguaggio concettuale. Usata per rigorizzare la costruzione scientifica (formalismo matematico), essa paga il prezzo di "distaccarsi sempre più dal mondo reale" (p. 38). Per dirla con le parole di Einstein: "Nella misura in cui le proposizioni matematiche si riferiscono alla realtà, esse non sono certe; e

nella misura in cui esse sono certe, non si riferiscono alla realtà" (cit. p. 47). Se per alcuni filosofi e scienziati occidentali essa è "inerente alla natura stessa", per l'Oriente non rappresenta che "una parte della nostra mappa concettuale e non un aspetto caratteristico della realtà stessa" (p. 37). Quanto Capra qui presuppone è la coincidenza tra linguaggio concettuale (razionale) e linguaggio logicamente perfetto e la coincidenza di quest'ultimo con la matematica(19): nostra intenzione, al di là di una critica delle dottrine epistemologiche soggiacenti alla sua posizione, sarà mostrare come la filosofia non sia rinchiusa entro limiti tanto angusti, pur non venendo meno alle esigenze del ragionamento.

Viceversa, lungi dal concedere largo credito alla speculazione razionale, il misticismo denota un marcato carattere empirico: il "vedere" (dal sensibile al non sensoriale) è la fonte del conoscere. Si parte dall'osservazione del mondo e di sé non per fermarsi sui singoli elementi, ma per liberarsi della ragione analitica e sgombrare il campo all'illuminazione superiore, metaconcettuale e metalinguistica.

In maniera per molti versi simile procede, secondo Capra, anche la scienza empirica: "La fase sperimentale della ricerca scientifica sembra corrispondere alla visione diretta del mistico orientale e le teorie e i modelli scientifici corrispondono ai vari modi in cui questa visione viene interpretata" (p. 41). Si noti che egli, nelle sue analisi, sottolinea molto il carattere tecnico delle pratiche orientali ("tecniche rituali", p. 44), ponendo nella ripetibilità dell'esperienza mistica (in analogia con l'esperimento scientifico) "lo scopo reale dell'insegnamento spirituale del misticismo" (p. 42). Così facendo, però, la mistica diventa più che altro un'arte nella quale il singolo è chiamato a perfezionare se stesso tramite un'assiduo esercizio e non è considerata nel suo essere una modalità nella quale il rapporto personale dell'uomo con la Trascendenza può manifestarsi. Del

---

19) Vd. quanto detto supra, p. 1, n. 2 su Russell, unito alle teorie della filosofia analitica e alla concezione di Wittgenstein secondo cui "le proposizioni logiche (e matematiche) sono 'tautologie'... verità formali prive di contenuto... La struttura logica del linguaggio mostra quella della realtà, ma non afferma nulla del mondo" (GIORELLO, Filosofia della scienza, pp. 95; 97).

resto, tanto gli orientali quanto l'Autore si muovono entro una concezione ove non c'è posto per una Divinità personale.

Una domanda tuttavia s'impone al termine di questo primo punto: se la fase sperimentale è una sorta di esperienza diretta della realtà e, d'altro canto, il linguaggio concettuale rappresenta un'idealizzazione che dalla realtà inevitabilmente si discosta, come combinare insieme questi due estremi così da pervenire a una formulazione linguistica che rispecchi il più possibile l'effettiva configurazione del mondo? E' il problema delle possibilità e dei limiti del linguaggio, tra i temi principali dell'opera di Capra.

## 2.2. Al di là del linguaggio

Il superamento della logica e del linguaggio comuni, che si riscontra nella fisica moderna e nel misticismo orientale, si radica per Capra nella natura intrinsecamente paradossale della realtà (si veda, ad es., la natura duale della radiazione elettromagnetica). Presso il buddismo Zen la formulazione linguistica di tale stato di cose si ha nel koan: breve enunciazione paradossale che tende a far comprendere al discepolo la natura limitata del ragionamento, a fargli "sospendere il processo del pensiero" (p. 57), affinché sia "pronto per l'esperienza non verbale della realtà" (ib.)(20). Con maggior precisione terminologica si esprime il Mahānidānasuttanta(21): "Quanto è nei confronti della semantizzazione e del processo semantico, nei confronti della logica, e del processo logico, nei confronti delle idee e del processo delle idee, nei confronti della conoscenza e del processo della conoscenza, nei confronti del ciclo del samsāra e di ciò che gira il ciclo del samsāra, ciò un monaco emancipato, possessore del sapere, non considera, non se ne occupa, per lui è opinione da scartare".

Analogamente, il carattere paradossale dei fenomeni atomici spinse gli scienziati ad abbandonare man mano la logica comune per

---

20) Un bell'esempio in SENZAKI - REPS, 101 storie Zen, 21, p. 37: "'Tu puoi sentire il suono di due mani quando battono l'una contro l'altra' disse Mokurai. 'Ora mostrami il suono di una sola mano'".

21) 33, pp. 359-360.

abbracciare una consapevolezza nuova. Così si esprime Heisenberg intorno alle conseguenze delle scoperte della meccanica quantistica: "Ricordo le discussioni con Bohr... che ci conducevano quasi a uno stato di disperazione; e quando al termine della discussione me ne andavo da solo a fare una passeggiata nel parco vicino, non potevo fare a meno di ripropormi in continuazione il problema: è possibile che la natura sia così assurda come ci è apparsa in questi esperimenti atomici?" (cit. p. 59).

Possiamo quindi descrivere a grandi linee il circolo epistemologico della fisica classica e della "nuova" fisica.

Per quanto riguarda la fisica classica: dai fenomeni naturali macroscopici appresi attraverso l'esperienza sensoriale, mediante il processo astrattivo si giungeva all'elaborazione di concetti linguistici ad essi corrispondenti; in un terzo momento si descrivevano mediante leggi (vale a dire formalizzazioni delle relazioni) le regolarità colte in alcune classi di fenomeni; infine si procedeva alla verifica delle leggi applicandole a nuovi fenomeni e cercando ambiti di esercizio sempre nuovi per il loro potere esplicativo sulla realtà.

Qualitativamente diverso è invece il sapere che la nuova fisica pretende di conseguire. A differenza della fisica classica che si occupava di "oggetti" immediatamente disponibili ai sensi, qui il campo di studio si estende ai fenomeni microscopici non esperibili sensorialmente. A seguito di esperimenti, tali fenomeni generano degli effetti macroscopici ed è solo di questi che si dà esperienza sensoriale. Se ci si dovesse quindi limitare a una descrizione linguistica i cui termini siano desunti dall'esperienza (e quindi anche dal "senso comune"), essa raggiungerebbe soltanto l'apparenza, non la realtà dei fenomeni. Si rende necessario quindi un nuovo approccio mentale alla realtà, in grado di intuirne l'effettiva struttura, oltre il patrimonio concettuale mutuato dall'esperienza sensoriale. La formulazione linguistica che ne scaturirà sarà per forza di cose paradossale, ma avrà il pregio di riguardare i fenomeni, non semplicemente il loro manifestarsi ai nostri organi di senso.

Ciò significa, però, che la natura stessa del mondo fisico non corrisponde a quanto ordinariamente si ritiene e a quanto la fisica classica ha sostenuto e teorizzato ma, al contrario, essa

corrisponde assai bene a ciò che da secoli il mondo orientale crede e pensa.

### 2.3. L'unità di tutte le cose. Oltre il mondo degli opposti

Per la visione del mondo orientale, "credere che i nostri concetti astratti di 'cose' e di 'eventi' separati siano realtà della natura è un'illusione" (p. 148), che si guarisce attraverso la samadhi (meditazione, "equilibrio mentale") che fa sperimentare l'unità fondamentale dell'universo.

A un risultato per molti versi simile giunge anche la meccanica quantistica.

2.3.1. In essa "i sistemi osservati sono descritti... in termini di probabilità. Ciò significa che non possiamo mai prevedere con certezza dove si troverà una particella subatomica in un certo momento o come si svolgerà un processo atomico" (p. 151) e, come si è visto, tale incertezza non è nostra, bensì intrinseca alla materia stessa. "Le particelle subatomiche non esistono con certezza in punti definiti, ma mostrano piuttosto 'tendenze a esistere' e gli eventi atomici non avvengono con certezza in momenti precisi e in modi definiti, ma mostrano 'tendenze ad avvenire'" (p. 152).

Se poi si considera il processo di preparazione-misurazione di una particella e delle sue proprietà, ci si rende conto di come essa costituisca non un ente a sé, ma il sistema di collegamento tra il sistema della preparazione e quello della misurazione cosicché, variando l'uno o l'altro, variano anche le sue proprietà. Così, secondo H. Stapp, "il sistema osservato deve venire isolato per essere definito, ma deve interagire per essere osservato" (cit. pp. 154-155). Ora, qualora il tipo di interazione abbia un raggio d'azione (effetti) grande, tale cioè da consentire l'esistenza di una certa distanza tra oggetto osservato e osservatore, allora l'oggetto può essere considerato - con una buona approssimazione - isolato. Viceversa, nelle misurazioni a piccolo raggio l'intero sistema forma un tutto unico. Di conseguenza, "quando studiamo la materia in profondità, scopriamo che essa è composta da particelle, ma queste non sono i 'mattoni fondamentali' nel senso di Democrito e di Newton. Sono soltanto idealizzazioni, utili da un punto di vista pratico, ma prive di

significato fondamentale" (p. 156). "Il mondo appare così come un complicato tessuto di eventi" (p. 158), analogo all'immagine della "rete cosmica di connessioni reciproche", con cui in Oriente si comunica l'esperienza mistica della natura.

2.3.2. Tale intreccio cosmico comprende sempre l'osservatore quale sua parte integrante: "ciò che osserviamo non è la natura in se stessa ma la natura esposta ai nostri metodi d'indagine" (Heisenberg, cit. p. 160). Merita di venir riportata questa lunga citazione del fisico J. Wheeler: "Nel principio quantistico nulla è più importante di questo fatto, e cioè che esso distrugge il concetto di mondo inteso come 'qualcosa che sta fuori di qui', con l'osservatore a distanza di sicurezza, separato da esso da lastre di vetro spesse venti centimetri. Anche quando osserva un oggetto così minuscolo come un elettrone, l'osservatore deve spaccare il vetro: deve entrare, deve installare il dispositivo di misura che ha scelto. Sta a lui decidere se misurare la posizione o la quantità di moto. L'installazione del dispositivo per misurare l'una delle due grandezze gli impedisce e gli esclude la possibilità di installare il dispositivo per misurare l'altra grandezza. Inoltre, la misurazione cambia lo stato dell'elettrone. Dopo, l'universo non sarà mai più lo stesso. Per descrivere ciò che è accaduto, bisogna eliminare la vecchia parola 'osservatore' e sostituirla con il nuovo termine 'partecipatore'. In un certo qual modo, l'universo è un universo partecipatorio" (cit. p. 161)(22).

Parallelamente, nel misticismo orientale il vertice della meditazione consiste nel superamento del dualismo soggetto-oggetto: "Quando c'è, per così dire, dualità - di un individuo rispetto a un altro individuo - allora l'uno vede l'altro, lo fiuta, lo gusta, gli parla, lo ascolta, lo pensa, lo tocca, lo conosce. Ma quando la totalità dell'individuo - corpo e blocco di conoscenza - è diventato il Sé, con che cosa e chi potrà -

---

22) La stessa errata metodologia, caratteristica del positivismo, è stata stigmatizzata da P. Teilhard de Chardin a proposito dello studio dell'evoluzione. Così in: Fenomeno umano, p. 205: "Siamo continuamente inclini a isolarci dalle cose e dagli avvenimenti che ci circondano, come se li osservassimo dall'esterno... spettatori, e non elementi, di quanto accade... Per quanto materialisti fossero i primi evoluzionisti, non veniva loro in mente che la loro intelligenza di scienziati avesse, in sé, a che fare con l'Evoluzione".

l'individuo dissoltosi nel Sé universale - vedere, fiutare, gustare, parlare, ascoltare, pensare, toccare, conoscere? Con che cosa potrà conoscersi quello per mezzo del quale tutto l'universo conosce?"(23). "Il Buddista non crede in un mondo esterno indipendente o che esiste separatamente, tra le cui forze dinamiche egli può inserirsi. Il mondo esterno e il suo mondo interiore sono per lui due facce di uno stesso tessuto i cui fili di tutte le forze, di tutti gli avvenimenti, di tutte le forme di coscienza e dei loro oggetti sono intrecciati in una inestricabile rete di relazioni infinite e reciprocamente condizionate" (Anagarika Govinda, cit. p. 163).

2.3.3. Parlare di unità di tutte le cose e del venir meno di un "soggetto conoscente" come qualcosa che sia in qualche modo "astratto" dal mondo conduce inevitabilmente a una revisione logica e linguistica: nella fattispecie, siamo condotti ad abbandonare un modo di pensare dicotomico, che scinda la realtà in coppie di opposti, per abbracciare una visione sintetica, espressione dell'identità dinamica che di fatto costituisce la realtà. Tale "conversione" è un carattere specifico tanto della fisica moderna quanto della weltanschauung orientale e, tra le varie conseguenze che essa implica, due in particolare qui interessano.

2.3.3.1. La descrizione dei fenomeni odulatori in termini di "onde di probabilità" (tendenze ad esistere) comporta il superamento dell'opposizione dei concetti di esistenza e non-esistenza, attribuendo alla particella "uno strano tipo di realtà fisica tra l'esistenza e la non-esistenza" (p. 176). Secondo le espressioni paradossali di R. Oppenheimer: "alla domanda se la posizione dell'elettrone resti sempre la stessa, dobbiamo rispondere 'no'; alla domanda se la posizione dell'elettrone cambi col passare del tempo, dobbiamo rispondere 'no'; alla domanda se esso sia fermo, dobbiamo rispondere 'no'; alla domanda se esso sia in movimento, dobbiamo rispondere 'no'" (cit. ib.). Per scorgere fino a che punto si spinga la "paradossalità" del modo d'essere delle particelle quantistiche, si pensi al fenomeno della "ricostituzione 1/2" (1/3, ecc.), nel quale il singolo pacchetto d'onde che descrive la particella viene spontaneamente a separarsi

---

23) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, IV, V, 15, pp. 83-84.



in due (tre, ecc.) pacchetti equidistanti sull'orbita e simili all'originale, per poi ricostituirsi altrettanto spontaneamente(24).

Ancora una volta gli addentellati con la tradizione orientale sono notevoli. Così la Īśā Upaniṣad: "Esso si muove e sta immoto, è lontano e del pari è vicino, è al di dentro d'ogni cosa ed è al di fuori di tutto"(25). Analogamente, Aśvaghoṣa (cit. p. 177): "L'essenza assoluta non è né ciò che è esistenza, né ciò che è non-esistenza, né ciò che è a un tempo esistenza e non-esistenza, né ciò che non è a un tempo esistenza e non-esistenza". Infine il Tao tē ching afferma: "La Via veramente Via non è una via costante. I Termini veramente Termini non sono termini costanti... Difatti: l'Essere e il Non-essere si generano l'un l'altro"(26).

2.3.3.2. Secondo il principio di indeterminazione, di preciso esiste solo la relazione (vale a dire, ciò che unifica) tra le "coppie" di proprietà di una "particella" o di un "evento", mentre la precisione dei singoli valori e la stessa "natura" che un fenomeno rivela dipendono dal tipo di osservazione prescelto. Il principio di complementarità di N. Bohr spiega questo stato di cose affermando che l'aspetto ondulatorio o quello corpuscolare, ad es. della radiazione, emergono a seconda del genere di misura che su di essa si esegue. Cosa in realtà sia una radiazione è per Bohr una domanda che esula dalle nostre possibilità cognitive: noi possiamo e dobbiamo limitarci a pensarla secondo le categorie che le singole angolazioni sperimentali ci imporranno.

Non diversamente si esprime il Lama Govinda: "il modo orientale di pensare consiste soprattutto nel girare intorno all'oggetto della contemplazione... un'impressione sfaccettata, cioè pluridimensionale che si forma dalla sovrapposizione di singole impressioni ottenute da punti di vista differenti" (cit. p. 178).

Se tale è l'impostazione ontologica e gnoseologica emersa dalla scienza e dalla sapienza orientale, essa non può che intaccare le categorie attraverso cui noi percepiamo il mondo, il

24) Vd. NAUENBERG - STROUD - YEAZELL, Il limite, p. 30.

25) 5, p. 291.

26) I-II, pp. 27; 31.

nostro essere nel mondo e le relazioni intercorrenti tra gli enti: la spazialità, la temporalità e la causalità. Ad esse verranno misconosciuti qualsiasi fondamento ontologico e qualsiasi portata veritativa.

#### 2.4. Lo spazio-tempo. Il principio di causalità

Come già visto nell'Introduzione(27), un cardine della teoria della relatività è "il riconoscimento che la geometria è una costruzione dell'intelletto. Solo accettando questa scoperta, la mente può sentirsi libera di modificare le nozioni tradizionali di spazio e tempo, di riesaminare tutte le possibilità utilizzabili per definirle, e di scegliere quella formulazione che più concorda con l'esperienza" (R. Margenau, cit. p. 188).

E' da notare come anche questa concezione trovi assonanze nel pensiero orientale: "lo spazio non è altro che un modo di particolarizzazione che non ha esistenza reale di per se stesso... Lo spazio esiste solo in relazione alla nostra coscienza che particolarizza" (Aśvaghōṣa, cit. p. 189). Più oltre, gli orientali parlano di "compenetrazione spazio-temporale", che può essere esperita nei momenti di illuminazione: "non c'è più distinzione tra mente e corpo, soggetto e oggetto... sentiamo... che ogni oggetto è connesso con ogni altro oggetto... non solo spazialmente, ma temporalmente" (D.T. Suzuki, cit. p. 200). Nella fattispecie, i saggi orientali nella meditazione percepiscono il tempo come "un presente infinito, eterno e tuttavia dinamico" (p. 209).

Quanto simili prospettive si avvicinino alla rappresentazione spazio-temporale quadridimensionale della fisica si può riscontrare nei "diagrammi spazio-tempo", che mostrano la traiettoria di una particella nello spazio-tempo ("linea di universo"). Un aspetto paradossale di questo particolare formalismo matematico è che in esso non esiste una direzione privilegiata del tempo: "in sé" lo spazio-tempo è dato contemporaneamente in blocco e dipende solo dal punto di vista dell'osservatore se in esso si riscontra un "passato", un

---

27) Vd. supra, pp. 4-5.

"presente" e un "futuro"(28). Più che rappresentare traiettorie nel tempo, pertanto, i diagrammi spazio-temporali rivelano un mondo costituito da "una rete di eventi interconnessi, ai quali non va attribuita alcuna direzione definita nel tempo" (p. 215).

Analogamente alla mistica orientale, la fisica insegna a "dimenticare il trascorrere del tempo" (Chuang-tzu) e, se comunemente si crede "che nel mondo reale ogni osservatore può fare esperienza dei fenomeni solo in una successione di sezioni dello spazio-tempo, cioè in una sequenza temporale, i mistici, viceversa, sostengono di poter realmente percepire la pienezza di un intervallo dello spazio-tempo nel quale il tempo non fluisce più" (p. 217).

Ultima conseguenza di questa prospettiva consiste nella dissoluzione del nesso causa-effetto: l'interconnessione tra eventi non è ritenuta di natura causale in quanto, non essendoci una direzione definita del tempo, "non c'è un 'prima' né un dopo, e quindi nessuna relazione di causalità" (p. 218). "Tempo, spazio e causalità sono la lente attraverso la quale si vede l'Assoluto... Nell'Assoluto in se stesso non ci sono né tempo, né spazio, né causalità" (S. Vivekananda, cit. p. 218).

Esprimerò un giudizio su queste affermazioni in sede di considerazioni filosofiche.

## 2.5. La natura processuale del cosmo

Come si è notato, per gli orientali l'essenza ultima del cosmo (Brahmán, Tao, Rta) è concepita come intrinsecamente dinamica, fluida, in un perenne e vitalistico divenire di cui gli enti costituiscono le impermanenti manifestazioni. L'immagine più significativa per illustrare una simile proteiforme realtà è forse quella di Śiva Naṭarāja, il Danzatore Cosmico che "sostiene i multiformi fenomeni nel mondo e unifica tutte le cose immergendole nel suo ritmo e facendole partecipare alla danza" (p. 221), la

---

28) Vd. DAVIES, Dio, p. 175: "Per il fisico, il tempo non è una serie di eventi che accadono, ma tutto il passato e tutto il futuro sono semplicemente là, e il tempo si estende in entrambe le direzioni da ogni momento così come lo spazio si estende da ogni punto. Anzi, questo paragone tra tempo e spazio è più che un'analogia, perché nella teoria della relatività spazio e tempo risultano inestricabilmente connessi tra loro".

quale simboleggia l'equilibrio dinamico della continua creazione-distruzione delle miriadi di forme in cui il Bráhman si dispiega.

Attraverso una serie di capitoli di carattere abbastanza tecnico, Capra enuclea alcuni fenomeni fisici nei quali verrebbe particolarmente alla luce la fisionomia parimenti fluida, ritmica, "danzante" dell'universo tratteggiato dalla scienza contemporanea. Poiché i caratteri di fondo di questo paradigma sono già stati esplicitati in maniera sufficiente relativamente ai fini del presente scritto, qui ci si limiterà ad elencare i fenomeni considerati dall'Autore aggiungendo solo qualche scarno commento.

In primo luogo, la rappresentazione di ogni particella con un pacchetto d'onda consente di vedere che quanto più si comprime una particella entro una regione di spazio, tanto più questa si muove velocemente. Ciò vale per qualsiasi particella e quindi la materia può essere considerata come in stato di continua agitazione, di danza (ritmata secondo la propria struttura molecolare).

A livello macroscopico, nel modello di universo in espansione l'ipotesi di successive espansioni e contrazioni (Big Bang e Big Crunch) presenta molte somiglianze con il concetto di līlā: il gioco cosmico ove l'Uno diviene i molti e i molti rifluiscono nell'Uno al termine di un kalpa.

In terzo luogo, l'alta velocità delle particelle subatomiche comporta la necessità di uno schema interpretativo quantistico-relativistico, ove una delle implicazioni maggiori consiste nell'equivalenza tra massa ed energia. Ora, se l'energia è capacità di compiere un lavoro e, come tale, è sempre legata a un processo, se la massa è una forma di energia, se le particelle sono dunque "pacchetti d'onda", allora la natura stessa della massa sarà essenzialmente dinamica. Ne consegue che le particelle non sono tanto oggetti che si muovono, avendo bensì natura processuale: sono entità spazio-temporali (quadridimensionali) in perenne attività. Non ha senso pertanto domandarsi quali siano i "componenti ultimi" della materia, perché le numerose particelle che si scoprono negli esperimenti non sono che "forme transitorie di processi dinamici" (p. 237), comprensibili solo nell'insieme di tutte le altre e di cui conta comprendere il tipo di interazione che rappresentano.

In quarto luogo, la teoria dei campi (che associa il campo gravitazionale alla geometria dello spazio) e quella quantistico-

relativistica demoliscono la distinzione classica tra le particelle solide e il vuoto come il "contenitore" spaziale e uniforme entro cui esse si muovono. Vien meno, così, la distinzione tra materia e spazio circostante perché, nel medium continuo del campo quantistico, possiamo "considerare la materia come costituita dalle regioni dello spazio nelle quali il campo è estremamente intenso" (Einstein, cit. p. 244). "Secondo questa teoria una particella elementare... è soltanto una piccola regione del campo elettrico in cui l'intensità assume valori estremamente alti, a indicare che una porzione relativamente enorme dell'energia del campo è concentrata in un piccolissimo spazio. Tale nodo di energia, che non è affatto nettamente distinto dal resto del campo, si propaga attraverso lo spazio vuoto come un'onda sulla superficie di un lago; non vi è nulla che possa considerarsi come un'unica e stessa sostanza di cui l'elettrone consista in ogni istante" (H. Weyl, cit. pp. 246-247).

Tale concetto si avvicina molto al Bráhman (Tao, Śūnyatā), "informe" perché trascende ogni forma e concetto, "vuoto vivo" che ha in sé un "potenziale creativo infinito" (p. 245) di emettere e riassorbire l'infinita varietà delle forme. Altro concetto simile al campo è il cinese ch'i, soffio vitale che anima il cosmo e la cui condensazione e rarefazione ciclica (secondo il ritmo yin-yang) forma e dissolve gli oggetti "materiali", i quali pertanto esistono in una strutturale unità correlata con il tutto. Similmente per il buddismo: "La forma è vuoto, e il vuoto è in realtà forma. Il vuoto non è diverso dalla forma, la forma non è diversa dal vuoto. Ciò che è forma quello è vuoto, ciò che è vuoto quello è forma" (Prajñā-pāramitā-hṛdaya Sūtra, cit. p. 249).

In definitiva, quindi, "il campo è un continuum che è presente dappertutto nello spazio e tuttavia nel suo aspetto corpuscolare ha una struttura discontinua, 'granulare'" (p. 249).

In quinto luogo, nella teoria dei campi, le forze tra particelle appaiono come proprietà intrinseche a queste ultime" (p. 256), così come per i taoisti le cose hanno una "forza spontanea" e le leggi di natura "non sono circostanze estrinseche alle cose, sono anzi l'armonia del moto, immanente ad esse" (I King, cit. p. 256)..

Ulteriore conferma dell'indistinzione tra spazio vuoto e particelle viene dalla possibilità di queste di generarsi spontaneamente e svanire nuovamente nel vuoto. "Analogamente al Vuoto dei mistici orientali, il 'vuoto fisico'... non è uno stato di semplice non-essere, ma contiene la potenzialità di tutte le forme del mondo delle particelle. Queste forme, a loro volta, non sono entità fisiche indipendenti, ma soltanto manifestazioni transitorie del vuoto soggiacente ad esse" (p. 258).

Infine, poiché le interazioni subatomiche si manifestano come continui scambi di particelle, tra particelle a loro volte avvolte da nubi di particelle virtuali, l'immagine di universo che ne risulta è quella di un continuo e ritmato processo di creazione e distruzione di particelle; anzi, la vita stessa di ogni singola particella, quantunque "stabile", è scandita in realtà da un continuo permutarsi in diverse configurazioni virtuali.

Abbiamo pertanto a che fare, tanto qui quanto nella visione orientale, con l'immagine, assai verosimile, di un universo che "danza".

L'ultimo punto che ci rimane ora da esaminare per quanto concerne l'esposizione del pensiero di Capra consiste nel suo tentativo di unificare, attraverso un modello interpretativo scientifico, la variegata congerie di osservazioni fin qui dipanate: ottemperato anche questo dovere, potremo infine addentrarci nelle argomentazioni filosofico-teologiche.

## 2.6. La teoria del bootstrap

La teoria del bootstrap ("laccio dello stivale"), sviluppata da G. Chew, spiega la natura come sistema autoc coerente, privo di particelle o di leggi fondamentali: "l'universo è visto come una rete dinamica di eventi interconnessi. Nessuna delle proprietà di una qualsiasi parte di questa rete è fondamentale; ognuna di esse deriva dalle proprietà delle altre parti, e la coerenza complessiva delle loro connessioni reciproche determina la struttura dell'intera rete" (p. 330). Tutte le teorie e le "leggi" fisiche non sono tanto enunciazioni di strutture intime della natura, quanto costruzioni mentali necessariamente parziali e approssimate, utili nello spiegare serie di fenomeni opportunamente scelti, ma destinate a dissolversi in formulazioni

sempre più perfette e complessive. L'esistenza - in ogni teoria - di costanti non giustificate ma solo constatate empiricamente (velocità della luce, numeri quantici...) denota l'incompletezza di principio del metodo e delle conoscenze scientifici e ciò spiega il perché la teoria del bootstrap - se spinta alle proprie estreme conseguenze di comprensione totale dell'universo nella sua infinita coerenza intessuta di relazioni - alla fine sfoci al di là della conoscenza scientifica in un sapere qualitativamente omogeneo alla sapienza orientale. Qui, come nella teoria del bootstrap, le leggi naturali (in cinese, li: "principio di organizzazione") non sono viste come estrinseche rispetto agli enti di natura, ma ne sono l'espressione dell'essenza. L'armonica coerenza interna del cosmo nelle sue manifestazioni è in definitiva l'essenza delle leggi e dei fenomeni di natura.

A livello epistemologico, una comprensione della realtà a una tale profondità per gli orientali trapassa la sfera concettuale e perciò si può esprimere solamente nel paradosso (koan), nell'ostensione, nel silenzio. In una simile visione del mondo, oltre che per i concetti, non c'è più posto nemmeno (e conseguentemente) per la nozione di "particella fondamentale", né per quella di "individuo": i limiti si sfaldano e ogni "parte" contiene ed è contenuta da tutte le altre. E' la compenetrazione, ove "ogni oggetto nel mondo non è semplicemente se stesso ma contiene ogni altro oggetto, e in effetti è ogni altra cosa" (C. Eliot, cit. p. 343).

Così, nella teoria del bootstrap (al momento applicabile solo agli adroni) è possibile auspicare l'elaborazione di una serie di modelli, ciascuno limitato a un'area di fenomeni, ove i parametri non spiegati di ciascuno vengano via via giustificati da altri modelli, in una catena interconnessa di modelli.

Più oltre, verrebbe meno anche il senso della ricerca di una particella fondamentale, poiché "ogni particella è composta da tutte le altre particelle" (p. 342) e, a sua volta, ciascun adrone "ha tre ruoli: è una struttura composta, può essere un costituente di un altro adrone, e può essere scambiato tra costituenti e quindi contribuire a formare le forze che tengono insieme una struttura" (ib.).

L'intero insieme di adroni, infine "genera se stesso, ovvero si tira su reggendosi, per così dire, 'ai tiranti dei propri

stivali'. L'idea, allora, sarebbe che questo meccanismo estremamente complesso del bootstrap sia autodeterminantesi, che cioè esista un solo modo in cui può essere ottenuto. In altre parole, c'è un solo possibile insieme di adroni pienamente coerente: quello osservato in natura" (p. 343).

Giunti a questo punto, la teoria scientifica si sporge sulla soglia della contemplazione mistica: la realtà è vista (non compresa concettualmente) come un tutto armonico e fluido di cui l'uomo è elemento integrante e luogo ove l'universo diviene consapevole di se stesso (si potrebbe scorgere, qui, un'apertura sul principio antropico, del quale tuttavia Capra non tratta). Si abbandona il concetto e si entra nell'a-cyntia, l'impensabile: "Colui che sa non parla/ Colui che parla non sa" (29).

## 2.7. Un primo bilancio

Volendo, a conclusione di questa prima parte, riassumere succintamente le riflessioni sin qui svolte, potremmo elencare le due grandi analogie che per Capra intercorrono tra misticismo e fisica.

La prima consiste nel metodo empirico: nella meditazione si passa dall'esperienza del proprio corpo alla consapevolezza del mondo come estensione del corpo; nella ricerca scientifica il fisico penetra la materia, ne coglie l'unità e vede se stesso come parte integrante del tutto.

La seconda riposa nell'attingere entrambi a una realtà metasensibile e, in ultima analisi, linguisticamente inesprimibile.

Beninteso, misticismo e fisica restano due ordini di conoscenza complementari, due accessi alla realtà che, ciascuno secondo il proprio metodo, confermano la comune visione di fondo: "La scienza non ha bisogno del misticismo e il misticismo non ha bisogno della scienza; ma l'uomo ha bisogno dell'uno e dell'altra" (pp. 355-356). Ad avviso di Capra, esclusivamente una sintesi armoniosa tra yang e yin, tra razionalità e intuito, tra conoscenza e vita equilibrata potrà non solo consentire l'accesso alla verità, ma anche promuovere una cultura del vivere secondo verità.



### 3. Disamina filosofico-teologica e superamento della posizione di Capra

Ho ritenuto opportuno soffermarmi su questo testo poiché esso rappresenta un classico circa la nuova sensibilità e il desiderio di senso che contraddistinguono parecchi tra gli scienziati contemporanei. L'esposizione del libro, oltre che costituire un valido accesso alle maggiori problematiche della fisica moderna, offre un interessante esempio di interdisciplinarietà che ben si contrappone alla visione eccessivamente tecnicista e settoriale tipica di gran parte della nostra cultura scientifica. Pur senza cedere a erronee commistioni metodologiche, Capra ci mostra la fondamentale unità pluridimensionale del Tutto e la correttezza dell'aspirazione a una comprensione che proceda non per compartimenti stagni, bensì per richiami, analogie e approfondimenti tra un ordine di conoscenza e l'altro.

Proprio la nobile ambizione del suo progetto (porre in luce le convergenze tra due saperi tanto diversi quali la fisica moderna e la mentalità orientale) e l'estrema attualità che esso riveste a motivo della dilagante moda esotica di un Oriente svenduto a prezzi ridotti ci inducono ora a enucleare qualche puntualizzazione: esse potranno aiutarci a tenere in maggior considerazione la nostra tradizione filosofica e a liberarci da alcuni luoghi comuni o da concezioni errate che scienziati del tenore di Capra (seri, in perfetta buona fede, ma forse un po' ingenui filosoficamente e teologicamente) spesso contribuiscono a divulgare.

#### 3.1. La conoscenza scientifica

3.1.1. Attraverso il sistematico accostamento tra la fisica e la mistica orientale, Capra non intende soltanto mostrare una coincidenza contenutistica ma, più oltre, il suo scopo ultimo consiste nel ripensare lo statuto epistemologico della scienza e la sua tradizionale posizione entro l'universo concettuale dell'Occidente.

A partire da Galileo e dalla rigorizzazione (in primo luogo metodologica e metafisica) di Cartesio, fino al processo emancipatore dell'Illuminismo e all'apoteosi scienziata del

Positivismo, la scienza sperimentale ha costituito per la modernità occidentale l'ambito più promettente entro il quale la ragione razionalista potesse esercitare appieno le proprie potenzialità e pervenire, per suo mezzo, a un'esaustiva comprensione del proprio oggetto. Il modello meccanicistico, perfettamente regolato da leggi precise e totalmente (almeno in linea di principio) conoscibili, ove lo scienziato (o meglio, la sua ragione) con occhio asettico poteva sentirsi l'autentico alter ego di Dio nella distaccata osservazione e nel dominio, sempre più avvertito a portata di mano, dell'universo, rappresenta l'estremo tentativo di elaborare una "scienza isolata", un sapere empirico e insieme certissimo, pienamente autosufficiente e non bisognoso di attingere a principi giustificativi esterni a sé.

L' "hypotheses non fingo" di Newton e ancor più l'eliminazione dell' "ipotesi Dio" operata da Laplace, al di là della loro indiscutibile legittimità dal punto di vista metodologico, stanno a testimoniare il lento ma inesorabile processo di chiusura su se stessa (presentato come "maturazione") della conoscenza naturalistica: dalla consapevole parzialità di Galileo si passa all'irrilevanza di Dio rispetto alla struttura del cosmo, all'assolutizzazione dell'aspetto quantitativo della materia e quindi all'irrilevanza di Dio tout court, quando non alla sua negazione. Del resto, la triste parabola della metafisica sembrava legittimare appieno le pretese totalizzanti del sapere scientifico: delegittimato ogni accesso teoretico al trascendente (Kant), immanentizzato e razionalizzato l'Assoluto (Hegel), limitata la sfera dell'essere alla materia (Marx-Engels), toccata infine la soglia di non-ritorno del nichilismo (Nietzsche), alla filosofia rimaneva soltanto la sudditanza rispetto alla scienza galoppante (Positivismo e Neopositivismo) occupando settori ausiliari (analisi del linguaggio, epistemologia...) e demandando definitivamente ad essa il compito di tentare una sintesi complessiva del reale(30). La figlia sembrava aver così soppiantato la madre e la ragione credeva di aver finalmente

---

30) Secondo Russell e i neopositivisti, "la filosofia è chiarificazione concettuale e il metodo di questa chiarificazione è l'analisi logica" (GIORELLO, Filosofia della scienza, p. 102): in altre parole, essa deve semplicemente sgombrare il campo da equivoci linguistici affinché la scienza possa intraprendere su basi sicure la propria impresa teoretica.

trovato l'ambito adeguato del proprio esercizio. Cedendo però, forse senza volerlo, all'antichissimo principio filosofico dell'identità tra pensiero ed essere, essa stessa cadde vittima dell'errore che imputava alla metafisica: coartando la realtà nei limiti del razionalmente conoscibile la scienza, lungi dal comprenderla nella sua struttura intrinseca, le sovrappose un'impalcatura concettuale artificiale destinata a crollare non appena la natura, scandagliata sempre più in profondità, avesse rivelato in maniera non ulteriormente trascurabile la propria intima imprevedibilità (non-piena-razionalità).

Con la fisica del XX sec., infatti, non è solo il contenuto di un sistema a venir messo in discussione: è la ragione stessa a venir considerata non più lo specchio fedele del reale, bensì uno strumento a disposizione dell'uomo per descrivere e comprendere il medesimo, strumento intrinsecamente e consapevolmente approssimativo le cui teorie svolgono la funzione di organizzare mentalmente dei fenomeni che, in ultima analisi, si sottraggono loro. Il riemergere aggiornato delle posizioni kantiane e l'epistemologia conseguente le scoperte della meccanica quantistica contribuiscono a creare una nuova immagine di scienza e di scienziato: la prima, sempre più conscia della difficoltà di esprimere in termini matematici e in categorie "macroscopiche" la struttura di una realtà in sé non sperimentabile (ma solo attingibile a partire dagli effetti); la seconda, caduto ormai il dogma dell'oggettività, concepisce l'osservatore come parte integrante della realtà osservata e l'osservazione come elemento a propria volta perturbatore e strutturante dell'oggetto osservato.

Esclusivamente tenendo presente questa lunga parabola si comprende la portata e il senso di un libro come quello di Capra. Egli infatti intende ripensare la scienza (la fisica) non come espressione dello sforzo razionalizzante compiuto dall'uomo nei confronti della realtà sensibile, ma come ulteriore luogo ove la ragione discorsiva sperimenta la propria natura convenzionale e, pertanto, la propria ultima impotenza veritativa. L'accostamento della fisica al pensiero orientale implica: l'ammissione del fallimento della ragione "occidentale" totalitaria e dominatrice; la rinuncia ad essa da parte del sapere scientifico (in questo preceduto dalla filosofia) e la sua sopravvivenza come semplice ragione "debole", strumentale; un atteggiamento più umile da parte

dello scienziato e un maggior senso di "comunionalità" con la natura cui si accosta; un ruolo non solo teoretico per la scienza, chiamata a una sinergia con la saggezza orientale per la promozione di un modo di vivere più equilibrato che contemperi gli aspetti yin (contemplativi, intuitivi, femminili) e yang (attivi, razionali, maschili) della realtà umana e cosmica. Si tratta, in altri termini, della proposta di un nuovo tipo di leadership culturale che soppianti alla radice la forma mentis greco-metafisica-razionalista (e, per certi versi, anche cristiana) che ha concorso a fare dell'Occidente ciò che è: il teatro della nascita e dell'annientamento nichilista delle ideologie.

3.1.2. Tuttavia, Capra non si è forse avveduto di come, in seno al pensiero occidentale stesso, siano presenti e si siano sviluppate vigorose reazioni e alternative alla "dittatura" della ragione meritevoli di un'attenta considerazione.

3.1.2.1. Quanto alle reazioni e limitandomi al XIX e XX sec. (tacendo dunque di Pascal e Vico), meritano a mio parere di venir ricordati Nietzsche e il "secondo" Heidegger.

Nietzsche anzitutto smaschera come "volontà di potenza", espressione di un'inconfessata e profonda paura di fissare il reale nella sua intima assurdità, la millenaria impalcatura filosofico-metafisica della ragione. Denunciando quindi l'assenza del fondamento attraverso il proclama "Dio è morto", annuncia un modo diverso di accostarsi alle cose: non attraverso una conoscenza oggettivante che scava solchi di "coscienza infelice" tra uomo e mondo, bensì attraverso un ebbro "amor fati" ove l'uomo si perda nel turbinio del divenire cosmico, fenomeno naturale fra fenomeni naturali.

Heidegger sviluppa la propria riflessione avvalendosi delle analisi di Nietzsche. Poiché vede l'essere come fondamento rivelantesi negli enti e l'uomo (l'Esserci) come l'ente nel quale emerge la domanda sul senso dell'essere, egli considera la parabola della metafisica (il cui oggetto principale è Dio quale Sommo Ente) come un progressivo processo di occultamento dell'essere nell'ente assolutizzato: è il trionfo della logica dell'ente, che conduce al nichilismo quale oblio dell'essere. Connessa a questo spezzettamento del mondo in enti è la razionalità tecnica (del dominio) la quale, riducendo il mondo a

"impianto" di cose manipolabili e accumulabili, riduce parimenti l'uomo a semplice produttore di cose, a faber, a sua volta involuto nel processo tecnico stesso. Giunti a questo punto, l'oblio dell'essere rischia di diventare totale poiché qui l'uomo perde se stesso, chiudendo il varco a ogni possibilità di un ulteriore dis-occultamento dell'essere stesso. Da qui, l'invito a una conversione alla "logica dell'essere", ad un pensiero che sia ascolto della "cosa più presente tra tutto ciò che ora è presente"(31), che sia pensiero dell'essere "in quanto, fatto avvenire dall'essere, all'essere appartiene" e "appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere"(32). In un'esistenza che sia davvero ek-stasis verso l'orizzonte della verità, non frammentata né legata al dominio, il linguaggio, non più razionalista ma nella sua venatura poetica, ritrova la propria sacralità, si riscopre eco dell'essere. "Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora". "L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere"(33).

In entrambi i casi, il cambiamento della visione del mondo (weltanschauung), della facoltà conoscitiva per eccellenza (l'intuizione, il pathos, il senso estetico, il linguaggio poetico al posto della ragione dialettica) e dell'ethos, stimolati dall'esperienza traumatica del fallimento dei modelli precedenti, costituiscono aspetti diversi eppure connessi di un medesimo processo rifondativo del sapere. Tuttavia, il loro situarsi come apertamente in contrasto rispetto alle mode culturali vigenti nelle loro rispettive epoche ha dato al loro pensiero una coloritura più demistificatrice dei cortocircuiti mentali altrui, che non positivamente propositiva di una completa visione della realtà dell'essere e dell'uomo. Gli esiti del "pensiero debole" (che in Heidegger ha una delle proprie "pietre angolari"), maestro nel demolire ma incapace di costruire, stanno sotto gli occhi di tutti.

Pur tenendo conto in sede critica delle loro riflessioni, ritengo dunque necessario, per trovare un vero contraltare del

31) HEIDEGGER, Pensare, vol. I, p. 42.

32) Id., Sull' "umanismo", p. 35.

33) Ib., pp. 31; 73.

razionalismo, attingere a un pensiero più "sereno" e radicato in una profonda meditazione su quanto esiste.

Fra le reazioni critiche mi sembra doveroso almeno nominare anche la feconda corrente della filosofia della scienza che, nei suoi esponenti di spicco, ha cercato di analizzare realisticamente lo statuto epistemologico della ricerca scientifica, soprattutto a partire da quando la scienza stessa ha avvertito l'esigenza di ripensare i propri fondamenti. Dai loro studi è emersa una scienza non più tersa espressione di una razionalità cristallina, avulsa da ogni ideologia e puramente disinteressata nella ricerca di un sapere universale, necessario e oggettivo; essi hanno ricondotto la scienza "sulla terra", l'hanno ridimensionata riportandola al rango di attività esercitata da uomini mortali. A prescindere dalle specifiche differenze dei singoli filosofi, è assai improbabile che si torni indietro rispetto a queste acquisizioni: diventate ormai uno sfondo comune, di esse si tiene perennemente conto anche nel presente lavoro.

Tuttavia, le riflessioni epistemologiche qui rimarranno un po' a margine per una ragione abbastanza evidente.

Essendo una disciplina piuttosto settoriale, quasi mai l'epistemologia perviene all'elaborazione di sistemi ontologici di ampio respiro. Viceversa, i problemi suscitati da Il Tao della fisica non concernono la finitezza e l'imperfezione della conoscenza scientifica (che rappresentano dei cavalli di battaglia di Capra stesso), né la via attraverso cui si perviene all'elaborazione e alla sostituzione di teorie e sistemi scientifici (di cui Capra non si cura), bensì vertono proprio attorno all'interpretazione metafisica che di tale finitezza e imperfezione bisogna dare: interpretazione per la quale la filosofia della scienza non può fornirci elementi sufficienti.

3.1.2.2. Venendo dunque alle alternative, forse Capra ignora l'esistenza, nella storia della filosofia, di un filone speculativo (talvolta carsico, nelle epoche di razionalismo imperante) che vede nel ragionamento logico, fondato sopra il principio di non contraddizione, soltanto il secondo (in ordine di eminenza) livello di conoscenza a disposizione dell'uomo. Parlo qui, in senso ampio, della corrente platonica o, più propriamente, neoplatonica del pensiero occidentale: non un sistema rigido e razionalisticamente arroccato, ma piuttosto un modo di vedere le

cose, coerente ma flessibile, disposto a servirsi della logica ma nello stesso tempo capace di inserirla all'interno di una comprensione più vasta; una intenzionalità filosofica tanto profonda da saper assumere elementi molteplici (e anche eterogenei) senza perdere il proprio peculiare contatto vitale con il Tutto.

Di essa ora ci occuperemo nel tentativo di rivalutare la portata del pensiero occidentale.

### 3.2. La prospettiva platonico-neoplatonica

Volendo enuclearne l'atteggiamento di fondo e il contenuto per l'argomento che a noi interessa, possiamo così procedere evidenziando alcuni punti salienti.

3.2.1. La conoscenza razionale è conoscenza dell'essere. Eredità dell'intera speculazione greca, vi è "la convinzione radicatissima in Platone della corrispondenza strutturalmente perfetta fra conoscere ed essere ('la stessa cosa è il conoscere e l'essere', Parmenide), per cui ad un determinato livello di conoscenza di un determinato tipo deve necessariamente far riscontro un corrispettivo livello di essere"(34).

3.2.2. L'essere è considerato come unità-nella-molteplicità, forma, de-terminazione, sintesi di un elemento unificante (la ragion d'essere, il principio di intelligibilità dell'ente) e di un elemento indeterminato, matrice della molteplicità (quindi in sé non razionale né conoscibile). Plotino a proposito dell'Essere afferma: "lo intendiamo come 'uno' e 'molti' insieme, come un qualcosa di unitario nella varietà, che contiene nell'unità il molteplice"(35). Analogamente, Proclo: "l'Essere è pluralità unitaria, in quanto è il composto del limite e dell'infinito"(36).

3.2.3. Massimamente conoscibile è ciò che massimamente è; massimamente è ciò che massimamente è uno; quanto maggiore è la

34) REALE, Platone, p. 238.

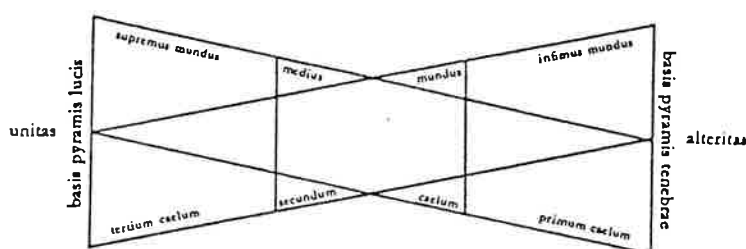
35) Enneadi, VI 2, 2, p. 1019.

36) Elementi di teologia, teor. 138, p. 180.

presenza dell'elemento indeterminante (la "alterità") in un genere di esseri, tanto minore sarà la conoscibilità intrinseca degli enti di tale genere. Al proposito, riguardo alla realtà sensibile si può parlare non di conoscenza veritativa e certa al massimo grado, ma solo di "ipotesi probabili che rivestono un carattere di credibilità"(37). Più ci si avvicina al puro elemento indeterminato e più si attenua la certezza della nostra conoscenza, non per un difetto nella potenza noetica del soggetto, bensì per un venir meno dell'intelligibilità immanente all'oggetto stesso.

Così per Platone "le cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione"(38).

Analogamente, scrive Cusano: "concepisci l'unità come una certa luce formale, a similitudine dell'unità prima, e l'alterità, invece, come ombra che si allontana dall'unità prima semplicissima e quasi come la corporeità materiale.



Dio, che è unità, è come la base della luce; la base delle tenebre è come fosse il nulla. Fra Dio e il nulla congetturiamo vi siano tutte le creature... Nel mondo più basso regnano le tenebre, sebbene anch'esse non siano senza luce del tutto"(39). La conseguenza gnoseologica è che: "la moltitudine di tutte le cose conoscibili dipende dalla conoscenza dell'unità, la quale in ogni forma di sapere costituisce l'oggetto del sapere stesso"(40).

37) GADAMER, Studi platonici, vol. II, p. 93.

38) Timeo, 28 C, p. 1361.

39) Le congetture, I, IX, 41-42, pp. 271-272.

40) Ib., I, X, 44, p. 273.



3.2.4. A partire da Plotino vien meno la bipolarità dialettica di Platone (Uno/Bene - Diade) e quale principio della totalità del reale è posto l'Uno, concepito come potenza infinita.

Sul piano gnoseologico ne deriva che, se la conoscenza è conoscenza dell'essere e l'essere è forma de-finita, l'Uno è in sé per sua natura inconoscibile: la conoscenza razionale umana, con la "scoperta" dell'infinito come somma perfezione, è da ora in avanti relegata in una posizione mediana. "Egli è al di là dell'Essere. L' 'al di là dell'Essere' non enuncia un 'questo' - non pone nulla, infatti, di determinato - e non dice nemmeno un suo nome, ma esprime soltanto il 'non-questo'. Facendo così non si afferra affatto l'Uno, perché è ridicolo cercare di afferrare ciò che per natura è infinito... noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'Ineffabile ed escogitiamo dei nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi. Forse anche il nome 'Uno' non è altro che la negazione del molteplice"(41).

Si apre così la strada al dissolvimento apofatico della conoscenza metafisica e all'individuazione di altri livelli di conoscenza più elevati. "... al Principio non si può pervenire razionalmente, se non affermando il suo rapporto d'analogia con gli esseri da Lui generati; ma, giuntivi, bisogna negare quel rapporto, proprio perché il Principio è assolutamente Uno e dunque assolutamente trascendente. La teologia negativa è l'assunzione consapevole e rigorosa di questa antinomia. Ma essa oltrepassando il nostro pensiero e il nostro linguaggio, ci porta alla soglia dell'esperienza mistica. Se il procedimento della ragione si conclude ponendo la trascendenza del Principio come alterità assoluta, è però possibile, quando la ragione tace e perché la ragione tace, l'esercizio di un'attività soprarazionale"(42).

"Ogni conoscenza razionale... è conoscenza degli esseri e la sua facoltà di afferrare la verità è limitata agli esseri, poiché si appiglia a oggetti dell'intelletto e consiste in atti dell'intelletto; ma gli dèi trascendono tutti gli esseri. Dunque

---

41) PLOTINO, Enneadi, V 5, 6, p. 873.

42) PRINI, Plotino, p. 62.

il divino non può essere conosciuto né dall'opinione, né dalla ragione dianoetica, né dall'intelletto"(43).

"...il primo antecede ogni opposizione, all'infinito, e non gli può convenire nulla che non sia egli stesso... Più assoluto è dunque quel pensiero della verità che rifiuta entrambi gli opposti, sia disgiunti che uniti. Alla domanda 'se Dio sia' si potrà rispondere in maniera più vicina al suo senso infinito dicendo che egli né è né non è, e che egli neppure è e non è"(44).

3.2.5. Un ulteriore approfondimento circa la costituzione del reale porta la corrente neoplatonica a scorgere un'altra dimensione della medianità della conoscenza razionale: essa non è tale solo perché ristretta all'essere in quanto unità-nella-molteplicità ma, come la ragione in quanto facoltà occupa nella gerarchia degli esseri una determinata posizione ontologica espressione della sua intrinseca perfezione, così la forma di conoscenza in cui consiste l'attività a lei propria non arriva a comprendere esaustivamente il proprio oggetto, ma ne coglie l'essenza solo fino al punto consentitole dal grado di eminenza della propria sostanza. In altri termini, poiché in sé (e nell'uomo) la ragione non costituisce la facoltà conoscitiva più elevata, neppure la conoscenza razionale rappresenterà per l'uomo l'accesso più elevato e perfetto al reale. Qui non si tratta più, pertanto, di conoscere oggetti diversi, bensì di conoscere a livelli di profondità diversi la medesima totalità degli enti, ferma restando l'impossibilità di principio di raggiungere la perfetta coincidenza tra conoscenza e conosciuto. "La verità non ha gradi... e consiste in qualcosa di indivisibile; sicché ciò che non sia il vero stesso, non può misurarla con precisione... Perciò l'intelletto, che non è la verità, non riesce mai a comprenderla in maniera tanto precisa da non poterla comprendere in modo più preciso, all'infinito; ed ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col circolo: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà tanto più risulterà simile al circolo, ma non si renderà mai eguale ad esso, anche se moltiplicherà all'infinito i

---

43) PROCLIO, Elementi di teologia, teor. 123, p. 169.

44) CUSANO, Le congetture, I, V, 21, pp. 258-259.

propri angoli, a meno che non si risolva in identità col circolo"(45).

A partire dunque dall'Unità somma e in sé incomprendibile, nella quale gli enti sono e sono conosciuti nella loro piena verità, e procedendo lungo la scala degli esseri, possiamo cogliere diversi livelli di conoscenza. Dal principio metafisico: "Il centro del primo mondo è Dio, il centro del secondo l'intelligenza, il centro del terzo la ragione. La sensibilità è come se fosse la corteccia quanto mai grossa del terzo mondo"(46) conseguono i corrispondenti ordini di conoscenza.

- Divina: in sé precisa e coincidente con Dio stesso. "...la precisione di tutte le cose e di ciascuna singolarmente risulta nascosta, ed è Dio benedetto"(47).

- Intellettuale, ove i contrari sono complicati in un'intuizione non discorsiva, quieta eppure mobilissima.

- Razionale, che procede in maniera discorsiva obbedendo al principio di non contraddizione.

- Sensibile: non è proprio una conoscenza perché "sente, ma non discerne... riesce soltanto ad affermare che c'è un sensibile, ma non questo o quello"(48).

Ciascun livello di conoscenza è tale in quanto riesce a pervenire a una certa unità (complicazione) dei diversi elementi; tuttavia tale complicazione, coincidente con la precisione, non è assoluta, ma relativa all'ambito all'interno del quale è stata realizzata (contratta). Ciò non significa che l'uomo possa e debba attestarsi solo al livello più alto, tralasciando gli altri: occorre, al contrario, procedere per continui approfondimenti attraversando i livelli e non saltandoli, avvalendosi di ciascuno di essi secondo le peculiarità ad esso proprie: "Ogni grado ha in sé una forza del tutto insostituibile, ma la sua verità non è che un elemento del tutto"(49).

45) Id., La dotta ignoranza, I, III, 10, p. 72.

46) Id., Le congetture, I, XII, 62, p. 283.

47) Ib., I, X, 52, p. 277.

48) Ib., I, VIII, 32, pp. 266-267.

49) JASPERS, Filosofi, p. 870. Vd. CUSANO, Le congetture, II, XVI, 159-167, pp. 345-350.

3.2.6. Se adesso applichiamo questo cospicuo impianto all'argomento ristretto della conoscenza scientifica, possiamo notare che esso contiene una sorprendente carica di modernità, accompagnata da una solida fondazione metafisica che non chiude il reale nell'immanenza, perché anzi è appunto la trascendenza a costituire la giustificazione e il limite della strutturale imperfezione del finito.

3.2.6.1. La scoperta di nessi razionali tra gli enti e della loro intelligibilità non si deve alla natura dell'oggetto conosciuto, bensì a quella del soggetto conoscente: "l'unica causa dell'esplicazione delle scoperte razionali è la ragione medesima... La ragione, come tale, giudica ad un certo modo, perché così è necessariamente sotto il suo cielo"(50). Il principio di non contraddizione non è la regola suprema del reale, ma della ragione: "La ragione nega la complicazione degli opposti, e sostiene che essi sono inattingibili nell'unità che li complica, come il senso nega l'unità razionale dei molti sensibili nel genere... Perciò la radice di tutte le asserzioni della ragione è questa, che non si può cogliere la coincidenza degli opposti"(51).

3.2.6.2. Gli enti di ragione, specialmente quelli matematici e geometrici, sono costruzioni mentali, analogamente a ciò che gli enti di natura rappresentano per la mente divina. Come tali, i concetti razionali hanno dunque valore congetturale: la natura non è matematicamente e geometricamente strutturata, sebbene la matematica e la geometria in determinati casi costituiscano delle buone approssimazioni per la conoscenza delle cose in sé. Così, in una pagina per certi versi preconizzatrice della gnoseologia kantiana e della sua concezione di esperimento, scrive Cusano: "I rapporti sensibili sono esplicazioni, in qualche modo, dell'unità razionale. Quindi, quando l'unità armonica della ragione si contrae in una combinazione di elementi sensibili vicini all'unità razionale, la ragione vi si allietta come nel proprio prodotto, ossia nella similitudine di se medesima. Ma poiché non riesce ad esplicarla in maniera precisa, l'unità armonica viene esplicandosi in modo vario, in una varietà di relazioni fra le cose sensibili,

---

50) Ib., II, II, 80, p. 295.

51) Ib., II, I, 76, pp. 292-293.

cosicché quell'armonia che non può realizzarsi in maniera precisa in nessuna delle combinazioni, possa almeno esplicitarsi in una grande varietà di esse e in maniere varie"(52). Quantunque "non abbiamo nel nostro sapere possesso più sicuro di quello della matematica, questa è immagine enigmatica per avvertire l'opera di Dio... Le cose della matematica non sono un 'che' né un 'come', ma meri contrassegni che la nostra ragione si è procurati e senza dei quali essa non potrebbe procedere nel suo lavoro, nelle sue costruzioni e misurazioni"(53): non Dio è matematico e geometra, ma l'uomo.

3.2.6.3. Così, congetturale è pure la verità abbracciata dalle scienze: "considera che di tutte le arti razionali la sola causa è la ragione stessa, ed essa sola vedi che è la causa radicale di tutte le verità che si raggiungono razionalmente"(54).

Tutto questo non conduce però a una concezione scetticeggiante della conoscenza scientifica e umana in genere. E' vero: le cose hanno una loro misteriosa precisione e verità ed essa, coincidendo con il loro essere, riposa nella conoscenza di Dio stesso, nel quale pure esse sono. Sul versante conoscitivo, però, la partecipazione ontologica dell'uomo all'essere divino, che lo garantisce nella sua sussistenza, salvaguarda in pari tempo il valore della sua conoscenza come partecipazione (contrazione) della conoscenza divina commisurata alla sua sostanza: conoscenza valida sì, dunque, ma limitata, creaturale, senza arroganza e senza sconforto.

La creaturalità della ragione umana e quindi il suo carattere intrinsecamente approssimativo hanno trovato una formulazione (oltre che nell'epistemologia) nell'odierna fenomenologia mediante il concetto di prospettività della coscienza rappresentativa. Per quanto la razionalità umana in sé sia apertura all'universale e tensione alla verità assoluta(55), questa intenzionalità onnicomprensiva "si dispiega a partire da uno sguardo e da una situazione dello sguardo" identificabile nello "essere corpo della

52) Ib., II, II, 83, p. 298.

53) CUSANO, De possess., cit. in: JASPERS, Filosofi, p. 899.

54) CUSANO, Le congetture, II, II, 81, p. 296.

55) MELCHIORRE, Corpo e persona, pp. 27; 34-35.

coscienza"(56). La dialettica tra intenzionalità universale e intrascendibile prospettività della coscienza configura il processo conoscitivo come un "incessante itinerario di trasgressione"(57) del proprio essere situati in rapporto all'oggetto, un procedere per "adombramenti" parziali e rinviantsi, quasi un girare attorno alla cosa senza che sia mai possibile conseguirne una visione globale, cui pure ogni conoscenza parziale anela(58). Rispetto al neoplatonismo classico e all'adagio di s. Tommaso: "Unaqueaque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu"(59), le suddette analisi hanno il merito di non aver solo legato la prospettività del conoscere all'individuazione ("alterità") in quanto tale della coscienza finita, precisando bensì come - nel concreto essere-nel-mondo della coscienza incarnata - tale finitezza si configuri e si eserciti.

3.2.7. Venendo ora brevemente alla visione della natura, basti ricordare che tipica del pensiero neoplatonico è la concezione dinamica e profondamente correlata di ogni elemento con la totalità del Tutto. Proprio l'idea di processione e di immanenza del Principio (dell'Uno) in ogni ente quale suo fondamento e l'identificazione dell'Uno con il Bene hanno due implicazioni.

3.2.7.1. Ciascun ente non è semplicemente posto come "altro" dall'Uno, ma sempre nell'Uno permane, dall'Uno procede e all'Uno tende. Tale dinamicità metafisica è comune a qualsiasi realtà al di sotto dell'Uno, caratterizzando il Tutto come circolarità (exitus dall'Uno - reditus all'Uno), sia in quanto Tutto, sia nella struttura intima di ogni suo elemento. "Tutto ciò che è prodotto immediatamente da un principio permane in esso e procede

---

56) Id., Essere e parola, p. 29.

57) Ib., p. 32.

58) Si vedano le realizzazioni utopistico-simboliche di questo desiderio, congenito nella coscienza finita, nell'androgino primordiale bifronte di Platone (Simposio, 189 E - 190 A, p. 500), negli "esseri viventi" di Ap 4,8 simboleggianti la scienza universale (dell'intimo e del mondo) di Dio, nella "casa vista da tutti i luoghi" di M. Merlau-Ponty (cit. in: MELCHIORRE, Corpo e persona, p. 77).

59) Gentiles, III, 112.

da esso... Tutto quello che procede da un principio si rivolge per essenza a quello da cui procede... Ogni effetto resta nella sua causa, procede da essa e si rivolge a essa"(60). "Che l'unità proceda nell'alterità è lo stesso che dire che l'alterità regredisce nell'unità; avvertilo con la più diligente attenzione, se vuoi intuire con l'intelletto l'unità nell'alterità. Che l'anima sia nel corpo significa che essa procede nel corpo in modo tale che l'unità corporea entra nell'anima"(61).

3.2.7.2. Se la realtà non è che esplicazione dell'unico Principio nella multiforme contrazione della molteplicità dei finiti, allora ciascun finito contrarrà la totalità conformemente al proprio essere. E' questo un modo per dire che "tutto è in tutto" così che la esaustiva conoscenza di un singolo ente in fondo implicherebbe la conoscenza di tutti gli altri e del (e nel) loro Principio: Dio. "Tutto è in tutto, ma in ciascuna cosa nel modo che a quella è proprio; infatti nell'essere ci sono vita e intelletto, nella vita l'essere e il pensare, nell'intelletto l'essere e il vivere, ma tutte le cose in un caso sono a livello dell'intelletto, nell'altro a livello della vita, nell'altro a livello dell'essere"(62). "...ogni cosa è in ogni cosa... Infatti, poiché... Dio è in tutte le cose in maniera tale che tutte sono in lui, e poiché ora ci consta che Dio è in tutte le cose quasi mediante l'universo, ne viene che tutte le cose sono in tutte ed ogni cosa è in ognuna. L'universo, per un certo qual ordine di natura, ha preceduto ogni cosa come realtà perfettissima, cosicché ogni cosa potesse essere in ogni cosa. In ogni creatura l'universo è l'essere di quella stessa creatura, e così ogni cosa riceve tutte le cose, in modo che in essa siano il suo stesso essere contratto. Poiché ogni cosa non può essere in atto tutte le cose, essendo contratta, essa contrae in sé tutte le cose... Tutto ciò che esiste in atto è in Dio, perché egli è l'atto di tutte le cose. L'atto è la perfezione e il fine della potenza. Quindi, poiché l'universo è contratto in ogni cosa esistente in atto, è evidente che Dio, che è nell'universo, è in ogni cosa, e ogni cosa

---

60) PROCLLO, Elementi di teologia, teor. 30, 31, 35, pp. 108; 111.

61) CUSANO, Le congetture, I, X, 53, p. 277. Vd. anche Ib., II, VII, 106-107, pp. 312-313.

62) PROCLLO, Elementi di teologia, teor. 103, p. 155.

esistente in atto è immediatamente in Dio, in quanto essa è l'universo"(63).

Niente di più lontano, come si può constatare, dalla concezione che vede gli enti come cose individue (aventi ognuna una propria "definizione" pienamente in sé intelligibile che la qualifichi come "altro" da tutto il resto) semplicemente accostate e prive di nessi organici ma passibili solamente di relazioni causali estrinseche, la prima delle quali sarebbe la creazione. Qui l'universo, anzi la totalità del reale sensibile e soprasensibile, è fundamentalmente una unità articolata e compaginata dall'onnipresenza intrinseca del Principio primo.

### 3.3. Esistenza e non-esistenza

Quando nel cap. XI del suo libro(64) Capra contrappone i concetti "occidentali" di esistenza e non-esistenza rigettandoli entrambi in quanto non adeguati a descrivere la natura probabilistica della materia, egli come Parmenide attribuisce all'essere una valenza univoca. Infatti, se è vero, come è vero, che le cosiddette particelle non sono altro che "distribuzioni di probabilità", esse né esistono né non-esistono in senso assoluto e sotto ogni rispetto e pertanto un simile concetto di esistenza e non-esistenza non è loro applicabile.

A partire da Platone e in maniera matura con Aristotele, però, il pensiero metafisico si rende conto di come in realtà l'essere sia in sé analogico: non vi è un unico modo di esistere, quantunque di tutto ciò che esiste si possa dire che "è"(65); parallelamente, "non-essere" non significa solamente "essere niente" sic et simpliciter, ma può indicare anche "non essere ancora", oppure "essere altro"(66).

---

63) CUSANO, La dotta ignoranza, II, V, 117-118, pp. 143-144.

64) Pp. 176-177; vd. supra, 2.3.3.1., pp. 17-18.

65) PLATONE, Fedone, 79 A, p. 89: "Poniamo dunque, se vuoi..., due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile".

66) Id., Sofista, 257 B, p. 300: "Quando diciamo il 'non-ente', come sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso".



Per quanto concerne la struttura del mondo fisico (che solo ora in senso proprio può essere denominato così, in quanto distinto dalla realtà soprasensibile), in ogni ente materiale si riconosce un principio di intelligibilità e un elemento passivo, non razionale né tale da potersi denominare "essere", che da detto principio è informato e, a vari livelli, ordinato e reso a sua volta intelligibile. Platone chiamava questo elemento chora, ricettacolo delle forme, e lo giudicava a mala pena conoscibile (67).

Aristotele dal canto suo struttura meglio il ragionamento, dividendo l'essere in atto dall'essere in potenza. Lungi dal coincidere col non essere in senso assoluto, l'essere in potenza consiste in una capacità di diventare qualcosa in atto (come colui che ha gli occhi chiusi è vedente in potenza), quasi in un'intrinseca disposizione a ricevere in sé una determinata forma, un "desiderio ontologico" di partecipare dell'intelligibile. In ogni ente corporeo (i cui principi indisgiungibili sono materia e forma) l'elemento potenziale è costituito dalla materia. L'estrema espressione dell'essere in potenza è per il Filosofo la materia prima, pura potenzialità in sé informe che tuttavia è tendenza alla forma e quindi a esistere in atto: essa è l'irriducibile limite dell'ordine fisico, l'espressione concettuale della non piena intelligibilità degli enti corporei, ma anche il sostrato che rende possibile il dispiegarsi delle forme (le quali sono immanenti nei concreti sinoli corporei venendo meno, con l'eccezione dell'anima intellettiva, al venir meno dell'ente stesso)(68).

Volendo ora trovare un punto di contatto tra la visione orientale della natura che Capra propugna e questa impostazione

67) Vd. Timeo, 51 A-B, p. 1377: "ciò che deve ricevere molte volte e bene in ogni parte di sé le immagini di tutti gli esseri eterni - scil. le Idee - conviene essere per sua natura al di là di tutte le forme. Perciò la madre e il ricettacolo di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né altre delle cose che nascono da queste o da cui queste nascono. Ma, dicendola una specie invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, e che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo".

68) Vd. ARISTOTELE, Metafisica, VII, 10, p. 329; IX, 7, pp. 393-394.

schiettamente "occidentale", potremmo avvalerci del concetto buddista di nirvāna, che viene definito: "stato di coscienza che trascende tutti i concetti intellettuali" (p. 113). In esso si percepisce la realtà come sūnyatā, "vacuità" quale "essenza assoluta", "la sorgente stessa di tutta la vita e l'essenza di tutte le forme" (p. 116). E' significativo il fatto che i missionari gesuiti in Cina interpretassero il nirvāna (in senso non puramente psicologico ma quale modo d'essere che a tale stato di coscienza corrisponde) come la materia prima, il principio informe di tutti gli enti formati del mondo materiale, e nel nostro contesto tale intuizione potrebbe rivelarsi degna di esser presa in considerazione. Essa infatti ci invita a pensare il nirvāna sul piano dell'immanenza, della natura corporea e della sua struttura, non delegittimando così con la sua sola esistenza qualsivoglia tentativo di approdare alla Trascendenza e ciò spiegherebbe anche, per inciso, le corrispondenze con la fisica moderna, la quale si occupa appunto delle strutture elementari dell'immanenza.

Di conseguenza, il sistematico processo di penetrazione nelle profondità della materia perseguito dalla fisica non potrebbe aver condotto a nient'altro che a un progressivo avvicinamento alla materia prima? Invece di aver scoperto l'accesso alla dimensione più "reale" dell'universo, non sarebbe più logico ritenere di essersi accostati solamente alla più "basilare" e indeterminata? Del resto il concetto di materia prima, oltre a trovarsi al termine ideale del procedere della ricerca fisica (rinvenire il costitutivo ultimo della materia al di là delle differenze tra i diversi corpi), presenta analogie con le proprietà della materia emerse dagli odierni esperimenti.

Anzitutto, in sé non può mai essere resa oggetto di conoscenza razionale. Essa si trova infatti al di qua di quanto la ragione può comprendere, essendo appunto la matrice irrazionale che strutturalmente avvince e costituisce il cosmo corporeo. Al pari, inoltre, dei corpuscoli-onde subatomici (i quali pure non sono "materia prima"), la materia prima è in sé una realtà metasensoriale: ad essa - quale concetto limite - si perviene per via di ragionamento astrattivo, come pure alla conoscenza di molte particelle e di proprietà della materia la fisica odierna giunge attraverso il calcolo matematico. E' impossibile rappresentarsela

immaginativamente e la si può inferire solo a partire dall'osservazione degli effetti (cioè gli enti concretamente esistenti), come le particelle della fisica vengono individuate grazie alle tracce lasciate nella "camera a bolle".

In secondo luogo, di essa non si può dire né che esiste in senso pieno, né che non esiste: la sua ultima non comprensibilità razionale vanifica per ciò stesso il linguaggio della ragione e per definirla occorrono locuzioni alquanto sfumate e analogiche.

In terzo luogo, il concetto filosofico di materia prima può rappresentare un'adeguata comprensione per quanto oggi si intende per "natura probabilistica dei fenomeni quantici (e, in fondo, di tutto il mondo corporeo)". "Probabilistico", qui, significa infatti "avente in sé un elemento non determinabile a priori da una legge universale e necessaria": il singolo evento ha in sé un'ultima non comprensibilità, un'imprevedibilità che trova nel calcolo probabilistico l'espressione matematica adeguata. Ciò equivale a dire che il mondo corporeo non è de-terminato (strutturato razionalmente) in ogni suo aspetto, ma in esso è sempre presente un principio informe, oscuro, la cui conoscenza non dipende da un difetto della nostra facoltà conoscitiva ma dalla natura del principio stesso. In termini di filosofia della natura, questo principio si chiama materia prima. Si noti, a ulteriore conferma, che sia la fisica quantistica sia la filosofia della natura, pur seguendo i metodi loro propri, nell'inferire questo principio presuppongono la medesima nozione di "verità": adeguamento dell'intelletto (dei concetti, delle forme mentali, anche matematiche, in cui la conoscenza si articola) alla cosa.

### 3.4. Le leggi di natura

3.4.1. Al cap. XVIII (69) Capra parla della concezione orientale delle leggi naturali, secondo la quale esse non sono estrinseche rispetto agli enti di natura, ma sono espressioni della loro essenza (principi di organizzazione). L'armonica coerenza interna del cosmo nelle sue manifestazioni è in definitiva l'essenza delle leggi (e dei fenomeni) della natura. Una simile prospettiva è ritenuta dall'Autore antitetica rispetto alla concezione metafisica occidentale, che concepirebbe le leggi

---

69) Pp. 332-336; vd. supra, 2.6., pp. 23-25.

di natura come "imposizioni" del divino Legislatore, assolutamente eterogenee rispetto all'essenza degli oggetti cui esse sono imposte(70).

In realtà però, lungi dall'aver sotto gli occhi la totalità della tradizione metafisica occidentale, Capra qui dà l'impressione di star combattendo la filosofia naturale di marca cartesiana che, concependo l'universo come insieme di enti fisici distinti l'uno dall'altro e connotati esclusivamente dalle qualità "primarie" di estensione e movimento(71), vedeva nelle leggi l'espressione di rapporti quantitativi vigenti tra i diversi corpi, stabiliti e innescati semel pro semper da Dio (meccanicismo). Galileo per primo si concentrò sulla messa in luce dei rapporti matematici e geometrici sussistenti tra i corpi e immutabili per Dio stesso in quanto fondati sul principio di non contraddizione(72), trascurando l'indagine sopra l'essenza degli enti fisici. Portando il discorso dal campo della metodologia empirica a quello della fondazione metafisica, Cartesio riduce la

70) Questo, beninteso, nella migliore e più "realistica" delle ipotesi; ben più estrinseciste sono infatti tutte quelle concezioni (da Hume in avanti) che in qualche maniera riconducono le leggi naturali (quali regolarità presenti nei fenomeni) all'attività del soggetto conoscente e non a un'effettiva struttura regolare (per quanto estrinseca rispetto all'essenza degli enti) nella natura.

71) E' la res extensa, concetto originato dalla ipostatizzazione dell'aspetto quantitativo e misurabile della realtà corporea e dalla soppressione delle "forme sostanziali": nell'universo cartesiano non ci sono più essenze.

72) Vd. GALILEI, Dialogo, prima giornata, pp. 135-136: l'utilizzo dell'aritmetica e della geometria fa della fisica una scienza rigorosa, poiché "pigliando l'intendere intensive, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore... niente diminuisce la Sua onnipotenza il dire che Iddio non può fare che il fatto non sia fatto". La differenza tra conoscenza umana e divina, oltre che nella vastità quantitativa, sta nel modo di conoscere: in Dio per semplice e simultanea intuizione di tutti gli intelligibili e dei loro nessi; nell'uomo per passaggi graduali e dimostrazioni.

realtà corporea a res extensa e le leggi naturali (e persino le stesse verità di ragione matematiche e geometriche) a decreti assolutamente contingenti della volontà divina(73): ogni mutamento si riduce a moto locale (traslazione di materia), così che la quantità totale di moto e di materia si conservi sempre uguale al valore inizialmente posto in essere da Dio, i cui decreti non mutano.

3.4.2. Di contro a questa concezione moderna si staglia la tradizione metafisica classica, che si accosta ai fenomeni naturali seguendo una via più sottile.

Per comprendere cosa sia una "legge di natura" occorre infatti definire preliminarmente i concetti di "natura" e di "legge" e successivamente applicare il secondo al primo.

3.4.2.1. Per quanto riguarda la "natura" è necessario distinguere due significati fondamentali.

Secondo la prima accezione, diventata corrente nella terminologia odierna, "natura" è più o meno l'equivalente di "totalità degli enti corporei considerati come un'unità": perifrasi che potremmo rendere con la parola "cosmo" o "universo", a patto di tener presente che, in sede metafisica, esse indicano tutto ciò che non è il Principio Primo ma che da esso deriva per via di creazione.

La seconda accezione, più tecnica, definisce "natura" la sostanza in quanto considerata principio di generazione e di azione di un ente. Per tale ragione, s. Tommaso d'Aquino afferma che "nomen naturae a nascendo est dictum", essendo il principio

---

73) Lettera del 27/V/1630, in: Opere, vol II, pp. 367-368: "so che Dio è autore di tutte le cose, che queste verità eterne sono qualche cosa e, conseguentemente, che ne è l'autore... Mi chiedete anche chi ha posto Dio nella necessità di creare queste verità. Rispondo che è stato tanto libero di far sì che non fosse vero che tutte le linee tracciate dal centro alla circonferenza fossero uguali, quanto lo è stato di non creare il Mondo. E' certo poi che queste verità non sono congiunte alla sua essenza più necessariamente delle altre creature". Si noti l'evoluzione in senso volontaristico della concezione di Dio: se in Galileo la geometrizzazione della natura poteva apparire una restrizione della libertà di Dio nel creare il mondo, Cartesio risolve il problema non ponendo una distinzione tra verità matematico-geometriche e struttura del mondo, ma situando anche le verità di ragione sul piano della pura contingenza.

che consente agli enti di nascere e di agire secondo peculiarità loro proprie: "natura quasi nascitura"(74). Egli pertanto sostiene che "il termine natura... sembra significare l'essenza della cosa in quanto ha un ordine all'operazione propria della cosa, dato che nessuna cosa è privata dalla operazione propria"(75).

Se noi consideriamo la natura nel senso di "universo", allora - come abbiamo già notato da un'angolazione neoplatonica - essa non costituisce un mero agglomerato di enti, essendo al contrario un tutto di cui i singoli enti sono le parti, ove l'unità si manifesta nella disposizione gerarchica e nell'ordinamento reciproco delle parti, che concorrono alla perfezione globale dell'universo stesso, creature spirituali incluse(76), il quale a sua volta è ordinato a Dio(77). Il principio di unità, espresso prima nei termini di esplicazione della complicazione divina(78), qui viene individuato nella partecipazione dell'essere divino da parte dell'essere creato, così che la totalità delle creature in qualche modo riflette la perfezione della divina natura, laddove il singolo ente non ne rappresenterebbe che una sfaccettatura affatto inadeguata(79) (nel linguaggio cusaniiano, l'universo è il massimo contratto, mentre i singoli enti costituiscono la pluralità che la contrazione implica e in cui essa sussiste)(80).

---

74) Somma, III, q. 2, a. 1.

75) L'ente e l'essenza, I, p. 50.

76) Somma, I, q. 61, a. 3: "Dio non è una parte dell'universo, ma tutto lo trascende, avendo in sé in maniera eminente tutta la perfezione dell'universo. L'angelo invece fa parte dell'universo".

77) Ib., q. 65, a. 2: "le singole creature servono alla perfezione dell'universo, il quale, nel suo complesso e nelle singole parti, è ordinato a Dio, come a suo fine".

78) Vd. supra, 3.2.4.; 3.2.7., pp. 34-35; 39-41.

79) Somma, I, q. 47, a. 1: Dio "ha prodotto le cose nell'essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché quello che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall'altra; la bontà infatti che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentario". La coloritura neoplatonica del passo è alquanto evidente.

80) Cfr. La dotto ignoranza, II, IV, 112-116, pp. 140-143.

Stabilito quindi che l'universo è una totalità articolata in modo ordinato, resta da esaminare se il principio ordinatore sia intrinseco o estrinseco alle parti stesse, vale a dire, se l'universo assomigli più a un organismo o a un orologio. La risposta a tale quesito è già stata implicitamente fornita, se si considera che la comunanza dell'essere creaturale, di cui si è appena trattato, nell'individuo va compresa come "natura" nella seconda accezione: non è che al singolo ente, esistente "in se stesso", si venga a sovrapporre accidentalmente (anche se per disposizione divina) una serie di relazioni che lo costituisca quale parte di un sistema implicante la totalità degli altri enti; Al contrario, la natura stessa di un ente, manifestandosi nelle operazioni a lei proprie(81), eo ipso pone l'ente in relazione con le altre componenti dell'universo, il quale viene quindi a configurarsi come un'ordinata rete di enti essenzialmente relazionali(82).

3.4.2.2. Una volta tratteggiata per sommi capi la nozione di natura, siamo in grado adesso di impostare e comprendere - entro questo quadro ontologico partecipativo - il problema delle "leggi di natura".

Ogni ente tanto più è e in un certo modo esiste quanto più e a seconda della modalità in cui partecipa dell'essere divino. Nella fattispecie, in Dio quale ragione infinita esiste una legge eterna: "piano stesso col quale Dio, come principio dell'universo, governa le cose"(83), coincidente in ultima analisi con Dio stesso. Tale legge eterna, che in Dio è Dio, nelle creature funge da regola e misura inclinandole "in proprios actus et fines"(84): esse ne partecipano in un modo corrispondente alla loro natura e tale partecipazione si chiama legge naturale. Tale denominazione

---

81) Vd. TOMMASO D'AQUINO, Somma, I, q. 76, a 1.

82) Id., In XII libros Metaphysicorum, lectio 12, cit. in: MONDIN, Dizionario, p. 405: Tutte le cose che esistono nell'universo sono in qualche modo ordinate, anche se non tutte hanno lo stesso ordine... Ma anche se non sono ordinate allo stesso modo, non accade mai che una di esse non contenga un riferimento a un'altra. Vi è infatti una certa affinità e un ordine di alcune cose ad altre, così come le piante sono per gli animali e gli animali per gli uomini". Cfr. Somma, I, q. 60, a. 3.

83) Ib., I-II, q. 91, a. 1.

84) Ib., a. 2.

conviene in senso proprio alla legge eterna in quanto partecipata dalle creature ragionevoli, poiché ne partecipano mediante la loro natura - vale a dire la ragione - e pertanto in loro tale legge conserva la pienezza dei suoi attributi (85): "Invece le creature irrazionali non ne partecipano mediante la ragione: perciò nel loro caso non si può parlare di legge, se non in senso metaforico"(86). In senso proprio, nel loro caso la legge naturale coincide con la natura, considerata sotto il suo carattere di regolarità (razionalità immanente). Di conseguenza, gli atti propri di ciascun ente e le relazioni che lo legano agli altri enti e al loro insieme sono, nella loro forma, espressioni dell'appetito che spinge ciascun ente alla realizzazione della propria essenza. I fenomeni del mondo naturale (tra i quali, in organica correlazione, c'è anche l'uomo, quantunque egli non si identifichi totalmente con essi) si articolano dunque secondo determinate modalità perché queste sono le loro modalità. Parafrasando Leibniz(87), bisogna guardarsi dal credere che tra gli enti naturali vi sono delle regolarità perché ci sono delle leggi, senza che le leggi esprimano la natura regolare degli enti.

Se ora, dopo tutto il percorso sin qui compiuto, si torna all'idea di "leggi di natura" che Capra attribuisce alla prospettiva "occidentale", non è possibile non coglierne l'erroneità. Egli infatti non si preoccupa di approfondire l'autentico pensiero metafisico occidentale, ma riporta in modo impreciso (a p. 331) la definizione di s. Tommaso della lex aeterna (peraltro non attingendo direttamente alla Somma, ma traendola da un altro autore) e la accosta immediatamente alla concezione estrinsecista cartesiana-newtoniana, stravolgendone completamente l'autentico significato. Egli fa così coincidere due visioni che, almeno sul punto qui fondamentale delle forme sostanziali ("entelechie"), sono diametralmente opposte.

85) Ib., q. 90, a. 4: la legge è definita "quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".

86) Ib., q. 91, a. 2.

87) Discorso, XIX, p. 87: "io consiglio a coloro che hanno qualche sentimento di pietà e di vera filosofia, di guardarsi dalle frasi di taluni spiriti molto presuntuosi i quali dicono che vediamo perché ci troviamo ad avere gli occhi e non già perché gli occhi son fatti per vedere".



Venendo alle leggi della fisica, esse, rispetto alle leggi di natura, possono ben considerarsi come dei tentativi linguistici di descrizione ed esplicazione delle regolarità con cui si manifestano le mutue connessioni degli eventi nell'universo(88). Come tali, simili formulazioni sono per loro natura approssimate, quantunque indubitabilmente fondate su un certo riscontro empirico mai del tutto prescindibile, quindi su un contatto (variamente circoscritto a seconda delle diverse epistemologie) con la realtà - in sé senza dubbio metalinguistica - delle cose. Anche nel caso si considerino le leggi di natura come mere "generalizzazioni di esperienze", nondimeno un'adeguata fondazione metafisica permette di comprendere come siffatta generalizzazione non è né arbitraria convenzione, né descrizione di rapporti estrinseci tra cose, bensì in qualche modo pone in luce la connaturale inclinazione degli enti a relazionarsi reciprocamente, poiché di tale inclinazione le nostre esperienze sono riflesso, in quanto apprensione della struttura dell'universo nel suo rivelarsi.

L'insieme dei ragionamenti testé sviluppati non potrebbe rivendicare una completa plausibilità senza che venga prima esplicitato un aspetto - finora all'opera in maniera quasi sotterranea - che sta alla base della cosmologia classica, sia essa platonica, aristotelica, neoplatonica o tomista: la natura teleologica dell'universo, nella sua articolazione gerarchica e in tutte le relazioni che intercorrono fra i suoi componenti. Questa tesi però ci inserisce nella problematica più vasta intorno al principio di causalità, alla sua validità e alla sua estensione applicativa: problematica al centro anche delle discussioni sorte

---

88) Se si debba considerare poi questa formulazione come espressione fedele del logos immanente nella natura, esplicazione della connessione abituale e costante riscontrata tra eventi diversi, convenzione utile per scopi pragmatici, o proposizione capace di previsioni sufficientemente corrette è problema che riguarda la potenza conoscitiva della ragione umana in merito ai fenomeni naturali (e i fini della scienza), in sé distinto da quello della fondazione metafisica, dalla cui soluzione anzi in gran parte dipende. Infatti, la determinazione del grado di conoscibilità del mondo da parte dell'uomo dipende dalla concezione ontologica dell'uomo, del mondo e del rapporto tra questi due termini: rapporto di rivelazione del mondo all'uomo e di apprensione conoscitiva dell'uomo nei riguardi del mondo in quanto fenomeno.

sulla scia delle scoperte della fisica moderna e, pertanto, occupante un posto di rilievo nell'analisi di Capra.

### 3.5. Il concetto di causa

Nel capitolo XII (p. 218)(89), Capra afferma che l'indefinitezza della direzione temporale porta a una concezione non causale della natura delle relazioni che legano tra loro tutti gli eventi del mondo fisico. Poiché non esistono un "prima" e un "poi" assoluti, non esiste neppure un nesso causa-effetto tra due eventi da noi colti secondo una successione temporale "prima-poi": il principio di causalità viene così rimosso quale costruzione mentale sorta sulla base di un'interpretazione semplicistica dell'esperienza (del tenore: "ciò che vedo avvenire prima causa ciò che vedo avvenire poi") non rispondente alla verità dei fatti.

Una simile argomentazione tuttavia pecca di un'errata comprensione della nozione di causa, da cui deriva una falsa implicazione tra relazione causale e anteriorità cronologica. Occorre pertanto comprendere anzitutto quale sia il corretto significato di "causa", per poi precisare il ruolo giocato dal tempo nel rapporto causale.

In senso stretto, noi introduciamo il concetto di causa allorché cerchiamo di rendere ragione dell'evidente esperienza che qualcosa diviene, ovvero che un ente acquista una particolare determinazione che in un momento anteriore, pur potendola avere, non possedeva. Pena la violazione del principio parmenideo, secondo cui dal non-essere non può scaturire l'essere, si rende necessaria l'esistenza di un principio che abbia attualmente in sé quella particolare determinazione e la comunichi al suddetto ente entrando in rapporto con esso, vale a dire, la causi in esso. In tal modo, l'ente diveniente dipende - per quanto riguarda la particolare determinazione del proprio divenire - dal principio che ha in esso provocato il passaggio dallo stato potenziale allo stato attuale e questa è la relazione di causalità, che potrebbe venir definita come: "relazione reale da cui dipende il cominciare o il continuare ad esistere di un'altra entità"(90). Se le cose

---

89) Vd. supra, 2.4., pp. 19-20.

90) MOLINARO, La nozione di creazione, p. 441.

stanno così, consegue che, sebbene la deduzione dell'esistenza della relazione di causalità sia occasionata dalla constatazione del divenire di alcuni enti (cioè da un'esperienza caratterizzata temporalmente), nondimeno, una volta formulatane la definizione, risulta evidente che in ordine alla propria intelligibilità essa non implica alcuna connotazione temporale nel senso di un "prima" della causa sull'effetto. Anzi, l'esercizio della causalità comporta piuttosto l'esistenza istantanea e simultanea dell'effetto poiché la relazione suppone le due realtà correlative(91). L'antecedenza della causa sull'effetto va pertanto intesa in senso logico (quanto alla nozione) e ontologico (quanto all'essere, o alla sostanza), non in senso cronologico(92). Anche quando, data la sua intrinseca imperfezione, la causa naturale(93) non pone subito totalmente l'effetto, bensì lo realizza attraverso un moto esteso temporalmente, dobbiamo annoverare il moto stesso entro la nozione di "effetto" della causa e distinguere poi la causalità efficiente in sé dalle condizioni contingenti e accidentali che ad essa possono essere connesse. Non esiste prima il fuoco e poi il calore che dal fuoco deriva, ma contemporaneamente all'esistenza del

---

91) ARISTOTELE, Fisica, II, 3, 195 b, p. 35: "le cause in atto e quelle particolari esistono simultaneamente con gli oggetti di cui sono cause oppure non esistono né esse né tali oggetti".

92) A proposito della causalità che consiste nell'indurre dalla potenza all'atto, Id., Metafisica, IX, 8, p. 395 afferma che l'atto è anteriore alla potenza "secondo la nozione e secondo la sostanza; invece, secondo il tempo, l'atto in un senso è anteriore e in un altro senso non è anteriore... se l'essere in atto e l'essere in potenza son considerati nel medesimo individuo, l'essere in atto non è anteriore" secondo il tempo. Nella visione di Capra, ove l'universo è concepito come un tutt'uno non diviso in singoli individui, quest'ultima possibilità è quanto mai degna di venir presa in considerazione. Se i diversi eventi sono la trama in cui l'unico "individuo" che è l'universo si dipana, una loro rigida successione cronologica potrebbe rivelarsi effettivamente infondata (almeno a livello atomico, o fisico in genere) senza che con ciò venga tuttavia intaccata la validità del principio di causalità, anche per le cause naturali stesse.

93) Qui "causa naturale" è usato per designare le cause che inducono dalla potenza all'atto, distinguendole dalla "causa creatrice" - Dio - la cui causalità non suppone alcun sostrato (essere in potenza, materia prima...), ma si dispiega come posizione dell'atto d'essere stesso e, come tale, non implica mutamento né gradualità, realizzando il suo effetto totalmente e istantaneamente.

fuoco è posto ed esiste il calore quale suo effetto (altra cosa è, poi, la diffusione spaziale del calore stesso).

Una volta chiarito questo punto, è necessario aggiungere tuttavia che, malgrado le ripetute dichiarazioni esplicite, Capra stesso si serve poi concretamente della nozione di causalità, anzi di una peculiare specie di causalità che nella tradizione scientifica è stata per secoli censurata e ancora oggi è tutt'altro che concordemente ammessa: si tratta della causalità finale(94). Egli infatti, trattando delle configurazioni del mutamento nelle quali si articola l'unica realtà fluente, afferma che il trapasso da una figura alla successiva non avviene né casualmente, né a seguito di leggi estrinseche, ma "in virtù di una tendenza interna in base alla quale lo sviluppo si manifesta in maniera naturale e spontanea" (p. 325), il che equivale a dire che ogni figura è teleologicamente ordinata alla successiva.

Certo, dal momento che il taoismo, l'induismo e il buddismo sono in varia misura dei "monismi"(95), Capra è restio a parlare

94) Cfr. AGAZZI, Filosofia della natura, pp. 113-115. Già LEIBNIZ, Discorso, XXII, p. 91 non solo difende la legittimità dell'introduzione della causalità finale, ma mostra come essa entri a buon diritto nella logica della scoperta scientifica: "io trovo che la via delle cause efficienti, che in realtà è più profonda ed in qualche modo più immediata e a priori, è in compenso più difficile quando si viene al dettaglio, e credo che i nostri filosofi - scil. i fisici - , nella maggior parte dei casi, ne sono ancora ben lontani. La via delle cause finali è, invece, più agevole e spesso non cessa di servirci a indovinare verità importanti e utili che richiederebbero un tempo molto lungo per cercarle in quell'altra via più fisica, come l'anatomia può dimostrare con esempi considerevoli. Così io credo che Snellio, che fu il primo a scoprire le regole della rifrazione, avrebbe impiegato molto tempo a trovarle, se avesse voluto cercare anzitutto come si formi la luce. Ma è manifesto che egli ha seguito il metodo del quale si servivano gli antichi nella catottrica, vale a dire quello delle cause finali".

95) Vd. WATTS, Il Tao, p. 68; Bahagvadgītā, IX, 16-19, p. 103: "Io sono il padre di questo mondo dei viventi, sua madre, il suo fondatore, il suo avo, l'oggetto della scienza sacra... Io sono il fine, il sostegno, il signore, il testimone, la dimora, il rifugio, l'amico, l'origine, il dissolvimento, la permanenza, il ricettacolo, il germe, l'immutabile. Sono io che riscaldo, che trattengo o libero la pioggia; io sono l'immortalità e la morte; sono io, o Arjuna, che sono l'Essere e il Non-Essere"; Udana, VII, 10, p. 146: "Legato all'illusione è il mondo, il suo essere appare un continuo divenire; lo stolto, condizionato al 'substrato', dalle tenebre è avvolto; il mondo gli appare come eterno: per chi veramente guarda esso è nulla"; Dhammapada, XIII, pp. 405-407; XXVI, 383, p. 430; ELIADE, Immagini e simboli, pp. 64; 74-75.

di "sostanze", di "enti", ma indubbiamente in quanto ogni singola configurazione non è tutte le altre essa detiene una certa individualità che le consente di venir riconosciuta (sia pure come momento del Tutto) e, in quanto muta in una determinata figura e non in un'altra, è impossibile negare l'esistenza di una certa teleologia immanente nelle singole concrezioni della totalità. Del resto, per quanto si dichiari che la differenza è soltanto apparenza, tuttavia non si può negare che almeno tale apparenza è reale e che esistono pertanto delle cause reali dell'apparire, e dell'apparire così piuttosto che altrimenti.

Ammettere una causalità finale, però, equivale a riconoscere in pari tempo l'esistenza di una causalità efficiente del divenire poiché, se è vero che la configurazione antecedente tende alla seguente in virtù del principio del divenire in essa immanente, è egualmente vero affermare che - grazie al medesimo principio causante - ogni configurazione è posta in atto dall'antecedente: si tratta delle due formulazioni che possono esprimere la medesima "anteriorità dell'atto", di cui la finalità costituisce il "momento determinante"(96). Sebbene qui sia forse più preciso attribuire alle singole configurazioni la funzione di occasioni dell'insorgenza delle successive, in ogni caso, anche nel cosmo tratteggiato da Capra e conforme alla sensibilità orientale, è giocoforza affermare la presenza di una qualche causa efficiente e, ai fini della salvaguardia del principio di causalità in quanto tale (a prescindere, cioè, dall'accertamento delle reali cause dei singoli fenomeni), ciò può bastare.

Vi è però un ulteriore e più radicale problema: posto che nell'universo operino delle cause, è lecito parlare di una dipendenza causale dell'universo nel suo insieme, del suo procedere da una causa efficiente ed essere ordinato a una causa finale?

Poiché il quesito investe la totalità della realtà fenomenica (o meglio, ciò in cui la totalità della realtà fenomenica si risolve), esso sfocia nell'interrogativo metafisico fondamentale: "perché c'è qualcosa e non il nulla?", la cui sensatezza riposa

---

96) MOLINARO, Metafisica, p. 181. Cfr. ARISTOTELE, Fisica, II, 7, 198 a, p. 43; 9, 199 b, pp. 47-48.

nel cosiddetto "principio di ragion sufficiente"(97). Ora, posta la non evidenza della coincidenza dei fenomeni e della loro matrice con l'Assoluto, se tale coincidenza viene sostenuta (come Capra e le sapienze orientali sostengono): o ci si limita a enunciare la tesi rivendicandone la non dimostrabilità e riservandone l'intuizione a un'illuminazione interiore; oppure se ne fornisce una dimostrazione che, per sua natura, sarà di ordine metafisico.

Le sapienze orientali si muovono lungo la prima direttrice e, come tali, richiedono una fede, la quale potrà venire successivamente supportata da una serie di indizi probatori; la filosofia (orientale od occidentale) tenta di praticare la seconda strada e si espone a tutte le verifiche critiche che il proprio statuto epistemologico consente.

Non è questo il luogo per la dimostrazione di un Principio Primo distinto dal cosmo; quanto interessa è l'aver mostrato che entrambe le soluzioni eccedono gli ambiti ristretti della dimostrabilità delle scienze empiriche. Pertanto, il salto che Capra spesso opera tra risultati della fisica sperimentale e cosmologia orientale presuppone (e non dimostra) la validità della visione orientale stessa: la non sufficiente esplicitazione di questo punto, che nel libro emerge sotto forma di semplice accostamento dei due ordini di conoscenza(98), espone l'Autore all'accusa di concordismo. Come si è già ribadito, egli è conscio delle differenze metodologiche e si guarda bene dall'introdurre

97) LEIBNIZ, Principi, 7, p. 278: "ora dobbiamo elevarci alla metafisica, servendoci del grande principio... che nulla accade senza ragion sufficiente, cioè... senza che sia possibile, a chi conosce in profondità le cose, indicare una ragione che sia sufficiente a determinare perché la cosa è accaduta così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima questione che si ha diritto di porre sarà: Perché esiste qualcosa anziché niente?... Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, bisogna che sia possibile dare la ragione perché debbano esistere così e non altrimenti".

98) Un esempio per tutti a p. 223: "I mistici orientali vedono l'universo come una rete inestricabile, le cui interconnessioni sono dinamiche e non statiche. Questa rete cosmica è viva: si muove, cresce e muta continuamente. Anche la fisica moderna è giunta a concepire l'universo come una siffatta rete di relazioni e, come il misticismo orientale, ha riconosciuto che questa rete è inestricabilmente dinamica". Si noti come l'uso del medesimo vocabolario per i due saperi funga da elemento implicito di dimostrazione e persuasione.

elementi tratti dalle sapienze orientali nelle argomentazioni di fisica teorica, tuttavia egli tiene piuttosto in ombra il fatto fondamentale che a queste sapienze bisogna credere e che, relativamente alla loro plausibilità, la scienza moderna non è di aiuto più di quanto non lo sia relativamente alla plausibilità del cristianesimo. A conferma di quest'ultima affermazione, si vedano i numerosi studi che non solo fanno risalire l'atteggiamento scientifico alla (felice) sintesi cristiana tra mentalità ebraica e greca(99), ma - a partire dai sostenitori della cosiddetta prova "fisico-teleologica" - sostengono pure che il mondo emergente dalle ricerche scientifiche si combina assai bene con l'idea di un Dio personale e creatore(100).

In conclusione, se da un lato la fisica stessa non deroga al principio di causalità ma si limita ad applicarlo, entro le relazioni empiriche, secondo modalità desunte dalla propria analisi, d'altro lato il problema della dipendenza radicale (nell'atto d'essere) del finito da un Principio Primo (creazione) o del monismo non può essere risolto in sede di ricerca empirica ma riposa su un altro ordine di ragionamenti e considerazioni che, pur non dovendo entrare in contraddizione con i risultati della scienza, da questa non riceve alcun essenziale contributo.

---

99) Si veda, al proposito, l'opera del fisico nucleare e pastore della Chiesa Anglicana J. Polkinghorne. In Scienza e fede, pp. 125; 145-146: "Il Verbo, il logos, combina due nozioni, una greca e una ebraica. Per i Greci il logos era il principio razionale ordinatore dell'universo. Per gli Ebrei la parola del Signore era l'attività di Dio nel mondo... La scienza delinea un mondo di ordine razionale che si sviluppa attraverso lo svolgimento di un processo, una fusione di intuizioni greche ed ebraiche".

100) Ib., p. 120: "Il mondo descritto dalla scienza, con le sue caratteristiche di ordine, intelligibilità, potenzialità e stretta interconnessione, mi sembra essere in sintonia con l'idea che sia l'espressione della volontà di un creatore, sottile, paziente e soddisfatto che si accontenta di compiere i suoi disegni attraverso il lento dispiegarsi di un processo inerente a quelle leggi della natura che, nella loro regolarità, non sono che pallidi riflessi della sua persistente veracità".

Sono pure frequenti considerazioni di questo tenore sviluppate a partire dalla teoria del Big Bang e dell' "universo inflazionario".

### 3.6. Il problema della mistica

In tutto lo svolgimento del suo libro, ma soprattutto nella Prefazione (pp. 11-14) e nell'Epilogo (pp. 351-357), l'Autore più che mostrare analogie tra due saperi diversi rileva una sorta di nesso tra di loro, sia a livello personale sia a livello epistemologico.

A livello personale, attraverso un' "esperienza del Tutto" descritta alle pp. 11-12 egli acquista una "nuova consapevolezza psicologico-spirituale (che poi diventerà 'mistica')"(101) che a lui uomo è necessaria quale orizzonte ultimo di senso: spiritualità che gli consenta un accesso diretto a quella "divina" unità organica che è l'universo, di cui l'uomo stesso è parte integrante e che la ricerca scientifica cerca di far emergere e di descrivere mediante il proprio metodo sperimentale (razionale) e il proprio linguaggio matematico. La fecondità di questa nuova weltanschauung, oltre che a beneficio della vita quotidiana, ridonda anche a vantaggio del lavoro scientifico stesso, quale proficua prospettiva ermeneutica ed euristica.

A livello epistemologico il nesso si attua, dunque, poiché la spiritualità orientale costituisce "una vera e propria mistica della fisica"(102) in grado di riconciliare lo studio (e gli studiosi) della natura con il proprio oggetto, superando l'esiziale concezione dualista cartesiana in una "simbiosi" organica tra uomo e mondo, attraverso un approccio epistemologico e una prassi meno "aggressivi"(103).

101) VANZAN, Crisi, p. 57, n. 12.

102) Ib., p. 57.

103) Vd. WATTS, Il Tao, pp. 40-41: "I taoisti vedono l'universo in quanto stessa cosa, o inseparabile da se stessi... Il che implica che l'arte di vivere è una navigazione più che una guerra, per la quale è importante capire i venti, le maree, le correnti, le stagioni ed i principi della crescita e del decadimento e non lottare contro di essi. In questo senso l'atteggiamento taoista non è opposto alla tecnologia in sé e per sé. Per la verità, gli scritti di Chuang-tzu sono pieni di riferimenti a capacità ed abilità raggiunte proprio attraverso il principio di sequire le inclinazioni. Ed allora il punto è che la tecnologia è distruttiva soltanto nelle mani di coloro che non si rendono conto che essi sono l'unico e lo stesso processo dell'universo".



Se l'anelito a una logica alternativa a quella del "dominio" sul mondo è in sé condivisibile e auspicabile, tuttavia anche in questo caso Capra si rivela eccessivamente unilaterale nel giudicare la tradizione occidentale e poco attento alle radici della speculazione metafisica, successivamente obliate da un pensiero sempre più ideologico e combattute dagli attacchi dei diversi ateismi. In verità, come abbiamo constatato la potente prospettiva unitaria del pensiero neoplatonico, così ne dobbiamo mettere ora in risalto l'intenso colorito religioso e mistico che pure lo connota sin nel profondo.

Il pensare non è mai pura oggettivazione teoretica fine a se stessa(104), ma è sempre e strutturalmente ascesi all'Uno attraverso e oltre i gradi dell'essere proceduto o creato, coscienza ed esperienza dell'immanenza (seppure non della coincidenza) dell'Uno in tutte le cose, "nudità di ogni forma" per lasciarsi pervadere ad entrare nella Natura Prima(105). E' questa "divinizzazione" come ritorno al Principio a far ritenere il pensare un bene: l'attività desiderabile per eccellenza. Di conseguenza, l'henosis, cioè "l'unione con l'Uno come l'assoluto fondamento e origine"(106), lungi dall'essere una sorta di trance costituisce il fine del processo conoscitivo (ed etico), momento

104) Anche in Aristotele il cammino filosofico non è freddo razionalismo, essendo bensì permeato di venature che oggi potremmo denominare ascetico-religiose, commisurate al concetto che egli ha del divino. Vd. Metafisica, XII, 7, pp. 504-505: "l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà razionale è ciò che è oggettivamente bello". Tale è il Primo Principio, il cui "modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo".

105) Vd. PRINI, Plotino, p. 63: Per Plotino "L'anima 'deve ritirarsi dal mondo esteriore e volgersi interamente verso la propria interiorità, senza inclinarsi più verso alcuna cosa di fuori, ma avendo estinto ogni conoscenza sia rendendosi disponibile alla contemplazione di Lui, sia, nell'atto di accoglierla, ignorando perfino se stessa' (Enneadi VI 9/8, 7, 17-20). Il cammino del filosofo - che in definitiva non è altro se non la ricerca dell'Uno - coincide dunque con il raccoglimento interiore dell'uomo religioso. E' il cammino verso 'la sorgente della vita, la sorgente dell'intelligenza, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima' (VI 9/8, 9, 1-2)".

106) BEIERWALTES, Pensare l'Uno, p. 120.

in cui il pensiero, coerentemente con il proprio pensare, trascende se stesso. "Il fine del movimento di astrazione, che finora è stato inteso come allontanamento dal Molto e ritorno del pensiero in se stesso, come trasformazione nella più alta forma di unità pensante, è ora da determinare direttamente a partire dalla negatività dell'Uno come un liberarsi da forma e figura, relazione e differenza. Il pensiero deve perciò elevare la sua struttura determinata da qualcosa, forma, relazione e differenza attraverso l'eliminazione del limite e della differenza nel trascendere-se-stesso. Il pensiero concettuale è solo il mezzo con cui questo si conduce fino alla propria negazione e ciò significa: alla trasformazione nella differenza senza differenza in sé, verso tutto ciò che è Altro. Noi possiamo essere presso l'Uno o assolutamente nell'Uno solo 'se non abbiamo in noi alcuna alterità'"(107).

Con la nuova sintesi operata da pensatori cristiani del corpus dottrinale neoplatonico, non solo l'Uno è stato pensato nei termini del Dio autocomunicantesi della rivelazione vetero e neotestamentaria, ma la stessa ascesi spirituale dell'uomo sfociante nell'estasi mistica cessa di essere una pura tecnica, come pure cessa di configurarsi come una recessione della coscienza individuale per una sempre maggiore identificazione con l'Uno: essa, al contrario, è fondamentalmente un dono di grazia e consegue all'ascolto da parte dell'uomo della chiamata (appello, vocazione) divina che lo fonda nel suo stesso essere. L'umiltà "religiosa" del pensiero finito - che nel neoplatonismo pagano era velata dalla convinzione che l'uomo, mediante la filosofia o la teurgia, potesse conseguire da solo la salvezza assimilandosi a Dio - trova ora la sua coerente comprensione ontologica: l'uomo è sempre anticipato da una Parola che lo evoca e lo costituisce nella sua responsabilità; l'intrascendibile mistero nel quale l'esistenza come totalità si trova ultimamente involuta diventa, paradossalmente, il luogo ove l'uomo si scopre originariamente chiamato(108). Dio lo circonda da ogni parte, è presente negli

---

107) Ib., p. 126. Cfr. pp. 130-135.

108) Così, ripensando una millenaria tradizione, si esprime G. Marcel, cit. in PRINI, Esistenzialismo, pp. 135-136: "Non posso dunque riferirmi senza contraddizione se non a un giudizio assoluto, ma che nello stesso tempo sarebbe più interno a me del mio stesso giudizio; infatti non appena io trattassi questo

strati più profondi dello spirito umano costituendolo a propria immagine e somiglianza(109); connota il suo trovarsi nel mondo non come un "essere-gettato" ma, coerentemente con la comprensione metafisica di Dio, come un essere chiamato e accolto(110).

Tornando ora al problema della mistica:

3.6.1. Non è vero che una concezione "organicista" dell'universo (p. 352), quale scaturisce dalla mistica orientale e dalla fisica moderna, debba necessariamente implicare la negazione di un Dio trascendente. Anzi, potremmo dire che l'organicità, come autoriferimento della catena relazionale nelle sue diverse parti e come non scomponibilità dell'universo(111), può meglio aiutarci a

---

giudizio come esteriore a me, la questione di come conoscere il suo valore e come apprezzarlo viene inevitabilmente a riproporsi. Con ciò la questione si sopprime come tale e si converte in appello. Ma forse, in quanto acquisto coscienza di questo appello, sono indotto a riconoscere che questo appello è possibile soltanto perché nel mio profondo c'è qualcos'altro da me, qualcosa di più interno a me di me stesso". Cfr. anche Sal 139; Ger 1,5.

109) AGOSTINO, Confessioni, III, 6, p. 90: "Ora lo riconosco e lo confesso a te che avesti compassione di me quando ancora non ti riconoscevo. Tu infatti eri più intimo a me di me stesso e superiore ad ogni mia grandezza". In questa logica si spiegano le descrizioni dell'anima razionale ad immagine della Trinità divina, come essere, conoscere, volere (Confessioni, XIII, 11, pp. 413-414); oppure come conoscenza, memoria e amore (ANSELMO, Monologio, LXVII, pp. 225-226): Dio infatti si rivela a noi attraverso la nostra stessa costituzione essenziale.

110) AGOSTINO, Confessioni, I, 6, p. 38: "Cos'è infatti che voglio dire, Signore, se non che non so da dove son venuto qui, in questa vita mortale, o, magari, morte vitale? Non lo so. Ma sono stato accolto dal conforto delle tue misericordie: così mi hanno detto i miei genitori, colui dal quale mi hai tratto e colei nella quale mi hai formato nel tempo; io, infatti, non me ne ricordo. Mi hanno accolto, dunque, i conforti del latte umano; e non era mia madre né erano le mie nutrici a riempirsi i seni, ma eri tu, Signore, che mi davi per mezzo loro l'alimento dell'infanzia, secondo il piano con cui hai disposto tu tutte le cose, fino alle minime". La risonanza angosciata di questo interrogativo nell'uomo moderno, cosciente della propria frammentarietà e perifericità in un universo infinito, si trova in PASCAL, Pensieri, 88-91, pp. 435-436.

111) WATTS, Il Tao, p. 65: "Nello studiare gli organismi con il metodo analitico di dividerli in parti noi semplicemente usiamo una immagine meccanica della loro struttura. Una simile analisi è il metodo lineare, pezzo-a-pezzo, dell'attenzione conscia, mentre nell'organismo vivente le cosiddette 'parti' vengono simultaneamente sfogliate attraverso il loro corpo. La natura non ha 'parti', eccettuate quelle che vengono distinte dal sistema di

comprendere il significato autentico dell'espressione "trascendenza di Dio". Dio non è un oggetto tra oggetti, neppure il primo di una serie omogenea (di enti o di agenti), non è un "categoriale": Dio è la condizione trascendentale di possibilità e di pensabilità della totalità articolata del tutto categoriale. Egli è trascendente in quanto trascende ogni e tutte le categorie de-terminate dell'essere e del pensare(112): nessuna relazione reale lo lega alla totalità del categoriale, sebbene a sua volta la totalità del categoriale dipenda realmente, totalmente e radicalmente nel suo atto d'essere dal Trascendente. Siamo approdati qui alla nozione filosofica di creazione, la quale supera l'apparente contraddizione tra l'incontradittorietà dell'essere che nell'ente si manifesta (impossibilità per l'essere di non essere) e le stimmate della finitezza (l'impermanenza, la contingenza...) che costituiscono l'ente stesso nel suo esistere e che paiono condannare alla non esistenza l'ente singolo come pure la totalità dell'esperibile. La creazione come dipendenza radicale del finito dall'Assoluto, necessariamente esigita dal finito stesso come fondamento della propria - altrimenti contraddittoria - esistenza, è dunque il concetto-chiave che ci permette di cogliere il modo della trascendenza (che non è semplice "essere sopra") di Dio rispetto al mondo: "in quanto Dio è la Totalità assoluta dell'essere è la totale positività dell'Essere, che conserva e custodisce in Sé tutti gli enti, e questo è il lato dell'immanenza assoluta; in quanto Dio è l'assoluta

---

classificazione umano, ed è soltanto attraverso una elaborata chirurgia che ogni parte del corpo può essere rimessa a posto. Il corpo non è un costrutto chirurgico messo insieme con bisturi, morsetti e suture. Bisogna fare una distinzione tra un organismo che è differenziato ed una macchina che è partitiva".

112) RAHNER, Corso, pp. 94-95: "Dio è senz'altro distinto dal mondo. Ma è distinto appunto nel modo in cui tale distinzione si manifesta nell'esperienza trascendentale originaria. In essa infatti questa distinzione singolare e unica viene sperimentata in modo tale che tutta la realtà viene sorretta e diventa comprensibile solo a partire da questo orizzonte e origine, cosicché proprio la distinzione afferma ancora una volta l'ultima unità esistente tra Dio e mondo e solo in tale unità la distinzione diventa comprensibile... non esiste davvero il Dio che si esplica ed esiste come un singolo esistente accanto ad altri esistenti e che così in un certo senso sarebbe presente all'interno della più ampia casa della realtà totale. Chi cercasse un Dio del genere, cercherebbe un falso Dio". Cfr. Sezioni I-II passim.

Incontraddittorietà sussistente, che toglie la contraddizione degli enti, è il Creatore, che deriva e distingue da Sé, mediante assoluta emanazione o assoluta posizione, tutti gli enti, e questo è il lato della trascendenza assoluta"(113). Che il cosmo si manifesti come illimitato nello spazio e nel tempo, unitario e infinitamente percorso dalle relazioni dinamiche tra i suoi costituenti, è quindi per noi un invito ad accedere a un altro ordine di essere e di conoscenza, a cogliere la trascendenza per quello che è: non lo sbocco di una serie aperta di fenomeni, ma il fondamento della totalità fenomenica in quanto tale(114).

3.6.2. Il misticismo buddista è forse "il più 'puro' e forse il più conseguente che ci possa essere"(115), solamente che l'intero cammino di interiorità da esso perseguito non rappresenta che il processo di de-struzione dell'io, di fuga nel Vuoto(116). La lunga ricerca dell'armonia corporea e la meditazione conducono alla fine al dissolvimento, al nirvāna: l'essenza intima dell'io è

---

113) MOLINARO, Trascendenza, p. 218.

114) Nel linguaggio tipico della metafisica dell'essere, vd. ib., p. 216: "l'affermazione dell'Essere come Principio si oppone al dualismo, in quanto l'Essere come Principio non è un Essere, vale a dire un Ente sia pure primo e massimo, in riferimento al quale la totalità degli enti è un altro o una molteplicità di altri enti: l'Essere come Principio e la totalità degli enti come principiato non sono due. Il superamento si configura come intervento risolutore dell'immanenza assoluta, che compenetra la Trascendenza assolutizzandola. Ma si oppone ugualmente al monismo, in quanto l'Essere è Principio, cioè origine di derivazione e di dipendenza, di distinzione e di diversificazione della totalità degli enti, la quale è concretamente altra rispetto all'Essere, che se ne distingue proprio per l'assenza di alterità: tra l'altro costituito dalla totalità degli enti e la non-alterità costituita dalla Totalità assoluta dell'Essere non si dà una unità..., bensì distinzione. Il superamento qui si configura come intervento risolutore della trascendenza, che compenetra l'immanenza assolutizzandola".

Così Cusano definiva Dio come il non-aliud, "non-essere-altro cui non si contrappone né l'altro né il nulla" perché li precede e definisce entrambi (cit. in: JASPERS, Filosofi, p. 906).

115) DE LUBAC, Buddismo, p. 250.

116) Id., Cattolicismo, p. 96: "Il buddista, sia che neghi ugualmente il mondo, o che creda alla realtà della sua miseria presente, fa sempre il medesimo gesto di rifiuto". Così si esprime Aryadeva, cit. ib.: "Si predica la liberalità agli umili, i voti agli spiriti mediocri, il vuoto ai migliori".

il nulla. Si spiega così, ad esempio, perché Hegel abbia ritenuto il buddismo la "religione dell'essere in sé": essa "esprime il raccoglimento e la quiete dello spirito che, da questo stato di disordine e di dissolutezza che ci presenta nella religione indiana, ritorna su se stesso all'unità essenziale della sua natura"(117). L'essere in sé però, come somma astrazione che nega l'alterità, "riflessione in sé della negatività"(118), coincide con il nulla: "nella religione del Fo, il nulla è anche il grado ultimo e supremo, il non essere... Per quanto gli uomini e le cose siano differenti vi è solo un principio dal quale essi sono prodotti, nel quale essi stanno, consistono e al quale ritornano: questo è il nulla"(119).

Nel misticismo cristiano, al contrario, la discesa in sé e l'unione col Fondamento non comportano un annullamento, bensì un rafforzamento dell'io nella propria consistenza ontologica; analogamente, il rapporto di dipendenza da Dio che è la creazione non toglie ma fonda la perfezione intrinseca della creatura: il nesso partecipativo implica infatti "che ogni ente creato abbia tanto più di esistenza e di eccellenza, quanto più è simile a quell'essere che sommamente è, ed è sommamente grande"(120). Tale "rafforzamento dell'io", tuttavia, non deve essere inteso nel senso di un'astratta individualità, poiché essa non corrisponde alla verità dell'essere dell'uomo: l'essere "persona" come

---

117) Cit. in: id., Buddismo, p. 119. Così HEGEL, Filosofia della religione, vol. I, p. 446, sulla meditazione buddista: "la concentrazione di questa interiorità è unità; l'immagine di Buddha presenta questo quieto atteggiamento meditativo, i piedi e le braccia incrociate in modo che un dito del piede entra nella bocca, questo ritornare in sé, questo succhiare se stesso".

118) Ib., p. 443.

119) Ib., p. 448.

120) ANSELMO, Monologio, XXXI, p. 143. In altri termini: RAHNER, Problemi, pp. 26-27: "È attributo della sua divinità come tale e del suo potere creatore la capacità di costituire per se stesso e mediante un proprio atto come tale un essere, che da una parte sia radicalmente dipendente, poiché totalmente costituito, e dall'altra goda, per essere costituito dal Dio uno ed unico, una reale autonomia, una realtà e una verità propria anche di fronte al Dio che lo costituisce. Dio solo può creare qualcosa che abbia valore davanti a lui. La dipendenza radicale da Dio non cresce in proporzione inversa, ma diretta con la vera autonomia davanti a lui".

"risonanza" del Divino fa sì che cammino nel proprio intimo, cammino verso Dio e pace e felicità personali rappresentino un unico itinerario. "Dov'è e dove si gusta la verità? E' nell'intimo del nostro cuore; è il nostro cuore che si è allontanato da lui... La pace non è dove la cercate voi! Cercatela, poiché la volete, ma essa non è lì dove voi la cercate. Voi cercate una vita felice in luoghi di morte... Scendete per poter salire a Dio, perché nel salire contro di lui siete caduti in basso"(121).

3.6.3. Concepire la mistica come incontro piuttosto che come afasia e annullamento non significa però razionalizzarla coartandola all'interno di una dialettica puramente concettuale. Se infatti per un verso è possibile esprimere e comunicare le proprie esperienze spirituali in forma linguistica, nondimeno esse nella loro essenza trascendono qualsiasi esprimibilità e, nei vertici della contemplazione, sono connotate da una indicibilità pura. Anche per i mistici occidentali simili altezze - nelle quali peraltro risiede la verità più alta della comunione (conoscenza globale) con Dio - non possono essere descritte, ma si può soltanto invitare l'interlocutore a esperirle di persona(122),

---

121) AGOSTINO, Confessioni, IV, 12, pp. 117-119: egli si rivolge a chi cerca la verità solo nelle cose sensibili. La Trinità, 12,4,4, p. 467: "è nella natura dello spirito tutta intera che bisogna trovare una trinità in modo che, anche se venga a mancare un'azione sulle cose temporali... possiamo trovare una trinità nello spirito uno e indiviso... è nella sola regione dello spirito, che si dedica alla contemplazione delle realtà eterne, che troviamo non solo una trinità, ma anche l'immagine di Dio". Ib., 12,7,10, p. 477: lo spirito umano "quando si dedica tutto alla contemplazione della verità è immagine di Dio... quanto più si estende verso ciò che è eterno, tanto più ne è 'formato' ad immagine di Dio" (cioè è sommamente se stesso).

122) Vd. BERNARDO, De consideratione, V, XIV, 30, col. 805: riguardo ai misteri di Dio "Non la disputa, ma la santità li comprende: se tuttavia può in qualche modo essere compreso ciò che è incomprendibile. Ma se non fosse possibile, l'Apostolo non avrebbe detto: 'Affinché comprendiamo con tutti i santi' (Ef 3,18). Dunque i santi comprendono. Vuoi sapere in che modo? Se sei santo, hai compreso, lo sai: se non lo sei, sii lo, e lo saprai per la tua esperienza". GIOVANNI DELLA CROCE, Cantico, Str. 38, pp. 396-397: "che cosa sia per l'anima vedere Dio non ha altro nome che quello... le cose immense... hanno la peculiarità per cui a loro ben si addicono tutti i termini di eccellenza, di qualità, di grandezza e di bene, ma tuttavia nessuno di essi lo spiega e neppure tutti insieme riescono a farlo". Cfr. l'esperienza mistica in AGOSTINO, Confessioni, IX, 10, pp. 264-266.

ferma restando l'umiltà di chi è consapevole che Dio è in ultima analisi inattuabile (nel presente eone, ma anche nel futuro): "per quanto grandi comunicazioni e presenze, alte ed elevate conoscenze di Dio, un'anima abbia in questa vita, non sono essenzialmente Dio né hanno a che vedere con Lui. In verità infatti Dio è ancora nascosto all'anima"(123).

3.6.4. Quantunque non tutti i filosofi giungano a simili vette unitive, tuttavia il pensiero neoplatonico non solo è teoreticamente proiettato verso il proprio trascendimento, ma anche scaturisce ed è vivificato da una "disposizione esistenziale la quale si comprende, si approfondisce e si produce in operazioni concettuali"(124). Il legame d'amore con Dio, che sorregge e anima tanto il mistico quanto il filosofo, in quest'ultimo funge da criterio euristico ed ermeneutico che lo pone "in sintonia" con la verità dell'essere, guida la sua speculazione pur salvaguardandone l'autonomia metodologica e a sua volta si lascia approfondire dai risultati della speculazione stessa: "Il conoscere si fa amore e l'amore genera questo conoscere"(125).

Una mirabile sintesi dell'intero processo teoretico-affettivo-mistico-unitivo si dà in s. Bonaventura. Il suo Itinerarium mentis in Deum, dalle vestigia extra nos, alle imagines intra nos, al lumen veritatis aeternae supra nos presenta a ogni tappa una conoscenza spinta e diretta dall'amore, una ragione che si affatica solo per riposarsi nella "quiete del sabato"(126), per trascendere se stessa e "tutte le operazioni intellettuali" (excessus mentalis et mysticus, apex mentis), lasciandosi guidare dalla grazia di Cristo nella "condizione mistica... che nessuno conosce se non chi la riceve, e nessuno riceve se non chi la desidera, e nessuno desidera se non chi è infiammato nel proprio intimo dal fuoco dello Spirito Santo che Cristo ha mandato sulla terra"(127). Il "morire con Cristo crocifisso" è pertanto il

123) GIOVANNI DELLA CROCE, Cantico, Str. 1, p. 132.

124) JASPERS, Filosofi, p. 858.

125) Ib., a proposito di Cusano.

126) Itinerario, VII, 1, p. 167.

127) Ib., 4, p. 169.



compimento esistenziale onnicomprensivo dell'unica ascesa della creatura (razionale, libera, amante) verso il Creatore, ricomprensione di tutti gli aneliti del pensiero neoplatonico antico, alla luce non solo di un incremento di riflessione, ma soprattutto sotto l'impulso della novità del Dio rivelatosi. "Chi ama questa morte può vedere Dio" e colui che vede Dio può dire: "Si consuma la mia carne e il mio cuore, Dio del mio cuore e mio scopo per l'eternità"(128).

3.6.5. Se si tien conto dell'intero sviluppo delle nostre argomentazioni, specie sulla non-razionalità (quindi, non-esprimibilità linguistico-concettuale) della "materia prima" e sulla gnoseologia "gerarchica" e "affettiva" neoplatonica, si è nelle condizioni ottimali per cogliere la differenza tra la paradossalità (e l'ultima inesprimibilità) del Mistero e dell'itinerario mistico cristiani e quella delle sapienze orientali, riscontrata da Capra anche nella realtà descritta dalla fisica.

Nel cristianesimo, la paradossalità è frutto di una sintesi: dell'incontro cristico tra Dio e il finito; della tensione ontologica tra immanenza e trascendenza del Creatore rispetto al mondo; della non semplificabile complessità del rapporto tra natura e grazia, tra l'uomo libero e capax infiniti, da un lato, e il Deus semper maior che attrae a Sé e in pari tempo sempre sfugge, dall'altro. E' una "paradossalità verso l'alto", che arriva a trascendere il linguaggio allorché il credente, dopo essere passato attraverso i gradi della comprensione concettuale e dell'esperienza (almeno in parte) linguisticamente verbalizzabile, dalla grazia è situato in una regione ove la distinzione è talmente raccolta nell'unità da non poter venir più espressa né con ragionamenti né con metafore. In Dio tutto è Uno e ogni cosa è in quanto partecipa dell'essere di Dio, eppure Dio è Dio e ogni cosa è se stessa: se al filosofo non è consentito di penetrare razionalmente la realtà veicolata da questa espressione, nemmeno al mistico, al quale la grazia concede di esperirla, è possibile darne un resoconto linguistico perfettamente esaustivo.

---

128) Ib., 6, p. 173.

Nel misticismo orientale e nel linguaggio della fisica, al contrario, la paradossalità è il risultato di un procedimento di analisi. Attraverso successive spoliazioni delle differenze che conducono a uno smembramento parcellare della complessità, si giunge infine a un livello ove non ha più senso connotare un ente con un attributo piuttosto che con il suo contrario. Il linguaggio si arresta non per l'incapacità mentale di abbracciare insieme più realtà apparentemente escludentisi, ma perché si è previamente e apoditticamente espunto dalla sfera del "reale" (destituendolo di ogni consistenza ontologica) qualsiasi elemento in qualche modo concettualizzabile. Se si vuol chiamare "paradossale" il mondo così raggiunto, si tratterà tuttavia di una "paradossalità verso il basso", perfettamente alla portata dell'uomo, ove il silenzio è pre-linguistico senza che, in ultima analisi, il linguaggio stesso abbia rivelato l'assoluta necessità di un autotrascendimento verso il basso al fine di cogliere la natura autentica delle cose (a differenza dell'autotrascendimento verso l'alto che il discorso filosofico stesso esige). In altri termini, questo tipo di paradossalità, se assolutizzato, non può che essere assolutamente immotivato: esso è oggetto di un'opzione più che conseguenza di un ragionamento.

Di più, sarebbe interessante domandarsi perché Capra scelga proprio la fisica come scienza paradigmatica per un dialogo con la sapienza orientale. La prima risposta a venire in mente - e probabilmente quella giusta - consiste nel fatto che egli è un fisico e pertanto possiede intorno a questa disciplina, e non intorno ad altre, sufficienti conoscenze per poter intavolare un discorso comparativo. Tuttavia, nascosto dietro questa ovvietà, si cela un tacito (e perciò non dimostrato) presupposto perennemente all'opera nel corso del suo libro: il presupposto, cioè, che "elementare" equivalga a "vero" e che quindi la scienza in grado di raggiungere i componenti elementari del nostro universo sia anche quella in grado di discernere la sua vera natura. Per rendersi conto sia dell'esistenza sia della fallacia di un simile postulato è sufficiente dare uno sguardo ad altri tentativi che, o prendendo come punto di riferimento scienze diverse (quali la cosmologia o le scienze biologiche), oppure considerando l'indagine del mondo subatomico come studio di un aspetto della realtà, arrivano alla conclusione che non è possibile, in sede di

interpretazione dei fenomeni naturali, non considerare pienamente "reale" ciò che non è elementare. Il capitolo seguente illustrerà con un esempio emblematico la fondatezza di questo asserto.

Se si vuole ora, in conclusione, circoscrivere l'elemento valido dell'istanza di Capra, bisogna dire che l'esperienza metalinguistica della comunione col Tutto, tipica della mistica orientale e da lui fatta propria come stimolo per la ricerca scientifica cui fornisce i quadri di riferimento generali entro i quali situare i diversi risultati empirici e parziali, appare nella più ampia prospettiva suaccennata al massimo come una pars destruens, una necessaria purificazione da tante mistificazioni concettuali che disponga lo spirito a una più elevata positività: un invito a non ritenere sic et simpliciter le nostre rappresentazioni desunte dall'esperienza quotidiana specchi fedeli della configurazione del mondo fisico.

Del resto, quanto alla prassi "vivibile" e non dominatrice del cristianesimo, chi più di s. Francesco d'Assisi potrebbe dirsi maggiormente unito alla "natura" proprio in nome del riconoscimento della sua radicale dipendenza da Dio e, in pari tempo, della sua (e propria) consistenza che appunto tale dipendenza garantisce? Così la tradizione monastica occidentale ha sempre intrattenuto un rapporto riconciliato con il cosmo(129); così in molte agiografie attorno ai santi si viene a ricreare la situazione edenica che l'uomo peccatore - dominatore e misconoscitore di qualsiasi trascendenza - ha pervertito e impoverito(130).

129) Vd. LECLERCO, Cultura, pp. 171-172: "La natura spoglia, non abbellita dal lavoro e dall'arte, suscita nei letterati un certo orrore: gli abissi e le vette che noi contempliamo li spaventano. Un luogo selvaggio non santificato dalla preghiera e dall'ascesi, e che non serva come dimora per una vita spirituale, è come in stato di peccato originale. Ma quando è diventato fertile ed ordinato, assume il significato più alto". Qui né l'uomo si contrappone come soggetto a una natura-oggetto, né si perde romanticamente nelle forze naturali: egli è in comunione con la natura, ma da uomo (chiamato pertanto a un fine divino al quale condurre il creato stesso). Questa è un visione veramente organica.

130) Gli stessi racconti di Gen 1-3, la visione di Is 11,6-9 e l'anelito di Rm 8,19-22 illustrano gli archetipi assiologici della concezione cristiana dell'universo, nella piena consapevolezza che l'uomo ha perso - almeno in parte - quell'organica e naturale

3.6.6. Volendo terminare, per amore di completezza, con un breve cenno ad hominem, possiamo notare come l'evoluzione intellettuale di Capra lo abbia condotto, dopo Il Tao della fisica, a posizioni più possibiliste e aperte nei confronti della prospettiva creazionista. Nel suo ultimo libro-colloquio con i monaci benedettini camaldolesi di Big Sur in California(131) egli, sia pure attraverso comprensibili tentennamenti, appare meglio disposto nel riconoscere gli addentellati tra modelli fisici (e la realtà che essi esprimono) e visione del mondo filosofico-cristiana occidentale, al punto di giungere, al termine delle conversazioni, a far battezzare il figlio dai suoi interlocutori.

---

solidarietà che lo connette al mondo e alla quale è comunque chiamato.

131) CAPRA - STEINDL-RAST, L'universo come dimora.

#### 4. Pierre Teilhard de Chardin

L'ultimo capitolo del presente lavoro vuole essere l'affresco, sebbene appena abbozzato, di un uomo che come nessun altro ha saputo fornire, con la propria opera di scienziato, con l'anelito mistico che l'innervava e con la fede che entrambi sorreggeva e dirigeva, uno splendido esempio del non sequitur logico tra concezione (e percezione) unitaria, organicista, dell'universo e assenza di un Dio personale avente per conseguenza una mistica spersonalizzante. Si tratta di Pierre Teilhard de Chardin, il gesuita che ha avuto il coraggio e la capacità di instaurare un confronto aperto tra scienza (nel suo caso, geologia e antropologia naturale) e fede cristiana, al di fuori degli schemi di una gretta apologia e sforzandosi di ricercare e vivere il sottile equilibrio nel quale sempre la verità riposa.

In quanto scienziato, egli si rende conto che la scienza, nelle estreme conclusioni che il suo interno dinamismo cognitivo implica, non può non "colorarsi di mistica e caricarsi di Fede"(132). Con un accostamento per alcuni versi simile a quello di Capra, il cui scopo è di cogliere il "cuore" della fisica e di ricercare quale spiritualità sia confacente all'immagine del mondo da essa emergente, Teilhard de Chardin cerca di scoprire quale religione si dimostri coerente con la concezione (scientifica) di un universo in evoluzione convergente(133), non solo spiegando, bensì compiendo - sia pure in modo inaspettato - gli aneliti emersi dal discorso scientifico ma ai quali la scienza non è in grado di dare una risposta(134).

4.1. Seguendo un percorso che presenta notevoli analogie con la prospettiva filosofica di stampo neoplatonico, unitaria ma non

---

132) Fenomeno umano, p. 264.

133) Il Cristico, p. 82: "In regime di cosmo-noogenesi, il valore comparato delle Fedi religiose diventa misurabile sulla base del loro rispettivo potere d'attivazione evolutiva... né dalla parte delle religioni dell'In Avanti (umanesimo marxista ed altri), né da quella delle religioni dell'In Alto (teismi e panteismi diversi), la specie di Fede energicamente richiesta dal funzionamento d'un mondo umano totalizzato è sinora formulata in modo soddisfacente".

134) Cfr. Fenomeno umano, p. 265; DE LUBAC, Teilhard, pp. 8-9.

uniformante, sopra delineata(135), egli respinge le due visioni del mondo che - pur nella loro antitetività - a parer suo peccano del medesimo semplicismo; squalificandole, egli in pari tempo squalifica anche la concezione e le presunte esperienze mistiche da esse legittimate.

In primo luogo, egli oppugna la cosiddetta "strada dell'Est", che predica la "dissoluzione degli individui in un'immensità diffusa"(136) attraverso una mistica di fusione: "Per essere Tutto, fondersi col tutto"(137). Alla base di questa visione della mistica sta una "una forma inferiore... dello Spirito panteistico: il panteismo d'effusione e di dissolvimento"(138). Esso cerca di rispondere allo "scandalo" della molteplicità attraverso un procedimento regressivo e meramente analitico che, risalendo "al di qua di ogni determinazione e di ogni forma"(139), riduce senza alcun margine residuo la complessità alla semplicità degli elementi che la costituiscono. Al giorno d'oggi un simile atteggiamento, pur positivamente sollecitato dalla "nostalgia di unità"(140) caratteristica dell'uomo contemporaneo, nondimeno, a causa della sua incapacità a "sfociare nella dimensione del personale"(141), sbocca o in una sorta di "neo religione terrestre" che "cerca di rappresentarsi confusamente la divinità come un energia diffusa"(142), oppure in sistemi totalitari che

---

135) Secondo Ib., p. 196 la dicotomia tra "una vita senza scopo perché dispersa" e "un'esistenza collettiva e spersonalizzata" costituisce "la forma in cui appare a Teilhard, nella sua 'urgenza e difficoltà', per 'la umanità reale' del nostro tempo, 'il grande ed unico problema, quello dell'Uno e del Molteplice', quel problema 'al quale, in fondo, si riducono tutta la Fisica, tutta la Filosofia, tutta la Religione'".

136) Ib., p. 204.

137) Cuore della Materia, p. 17.

138) Ib., p. 16.

139) Ib., p. 17.

140) DE LUBAC, Teilhard, p. 195.

141) Ib.

142) Ib., p. 193.

fagocitano la persona "nella seconda materia dei determinismi filosofici e dei meccanismi sociali"(143).

Di contro a questi riduzionismi, Teilhard de Chardin, ragionando da una prospettiva scientifica, afferma che "il pensiero moderno si riabitua infine a considerare la funzione evolutivamente creatrice della Sintesi. Incomincia a vedere che nella molecola vi è, in fin dei conti, di più che nell'atomo; nella cellula, di più che nelle molecole; nel sociale, di più che nell'individuale; nella costruzione matematica, di più che nei calcoli e nei teoremi... Noi tendiamo ora ad ammettere che ad ogni ulteriore grado di combinazione, qualcosa d'irriducibile agli elementi isolati emerge in un ordine nuovo; e, per questo motivo, coscienza, vita, pensiero, sono sul punto di acquisire diritto all'esistenza scientifica"(144). Ragionare così non significa altro che introdurre nel discorso scientifico la causalità finale, sulla cui legittimità si è già trattato(145) e che in Teilhard assume la veste del principio evoluzionista(146).

In secondo luogo, egli si scaglia anche contro la "strada dell'Ovest" la quale, al contrario di quella dell'Est, si qualifica come "tensione e accentramento... parossismo di ciò che vi è di più incomunicabile in ciascun elemento"(147). Dal punto di vista scientifico, essa si fonda su una concezione che considera

---

143) Ib.

144) Fenomeno umano, pp. 249-250. Formulato inversamente: "Per costruzione... un qualsiasi organismo è sempre necessariamente scomponibile in parti variamente congegnate. Ma da questo fatto non si può per nulla dedurre che la somma di quelle parti sia di per sé automatica, e che tale somma non faccia emergere un qualche valore specificamente nuovo" (Ib., p. 104).

La ricerca scientifica contemporanea avverte in maniera estremamente viva la verità (o almeno la problematicità) di questo principio, soprattutto per quanto riguarda il rapporto, quindi anche la non perfetta coincidenza, tra mente (coscienza) e cervello. Cfr. la questione dei "livelli di descrizione" in: DAVIES, Dio, pp. 106-142; 300-315; POLKINGHORNE, Scienza e fede, pp. 128-143.

145) Vd. supra, 3.5., pp. 51-56.

146) In Fenomeno umano, p. 206 Teilhard definisce l'evoluzione come "un cammino verso il pensiero"; ib., p. 208 sostiene la correttezza di un'interpretazione "attiva e finalistica" dei "salti progressivi della Vita".

147) DE LUBAC, Teilhard, p. 204.

il mondo come composto da "oggetti" accidentalmente accostati e intercambiabili nello spazio e nel tempo, ove l'elemento più propriamente universale viene ritenuto una semplice astrazione sine fundamento in re(148).

La "via" mistica confacente all'uomo inserito in un tale cosmo "statico", "di individui" e strutturato su livelli sovrapposti (ben armonizzabile con la metafisica e la teoria della grazia estrinseciste della seconda Scolastica) non può che consistere, secondo Teilhard, in una tensione individualistica verso il Dio "lassù" in rottura totale con il mondo "quaggiù", in ottemperanza all'equazione che identifica spiritualizzazione e dematerializzazione(149).

Di fronte a questa prospettiva - che può considerarsi espressione compiuta della metafisica cartesiana e del meccanicismo - Teilhard evidenzia la natura organica e dinamica dell'universo, la sua profonda unitarietà(150) che si esprime anche in un unico processo di sviluppo teleologico, da lui denominato "Cosmogenesi" in quanto coinvolge l'universo intero: "Vortice che torce su se stessa, in senso unico, dal più semplice al più complesso, la Stoffa delle Cose"(151). La vita e l'uomo, lungi dall'essere una bizzarra anomalia in un "cosmo caotico", vanno intese come l' "emergenza", il culmine e il progressivo approfondimento di un phylum che orienta l'universo nella sua evoluzione convergente(152). Con ciò egli non nega - nemmeno in sede puramente scientifica - l'esistenza di una differenza qualitativa tra l'uomo e le forme di vita inferiori, poiché al "cambiamento di stato" conseguente all'emersione della coscienza corrisponde anche un "cambiamento di natura", in conformità a quanto si è testé affermato a proposito dell'irriducibilità analitica di un livello di complessità agli elementi ad esso antecedenti. In pari tempo, però, leggendo in chiave cristiana le

148) Vd. Cuore della Materia, p. 23; Pensieri, 20, p. 66.

149) Vd. Cuore della Materia, p. 37.

150) Vd. Pensieri, 20, p. 66; DE LUBAC, Teilhard, p. 24; Cuore della Materia, pp. 24-25; Fenomeno umano, pp. 36-37.

151) Cuore della Materia, p. 26.

152) Vd. Pensieri, 24, p. 69; 27-29, pp. 71-73; Fenomeno umano, pp. 128-131 e passim.



proprie scoperte, non manca di deplorare i credenti che, condividendo (sia pur con intenzioni opposte) i procedimenti dei materialisti, pensano che "perché un essere venga dai cieli sia necessario ignorare le condizioni temporali della sua origine"(153). In realtà, osserva Teilhard, costoro non considerano che "la grazia di Dio si mescola allo spirito della Terra", che "il soprannaturale è un fermento, un'anima, e non un organismo completo. Viene a trasformare 'la natura'; ma non saprebbe fare a meno della materia che questa gli presenta"(154).

Abbiamo così in mano il principio teologico che, insieme a quello scientifico dell'evoluzione, forgia l'intero pensiero di Teilhard de Chardin, ci permette di comprenderlo nella sua parte positiva e giustifica la presente digressione: in Teilhard noi possiamo scorgere una concrezione matura di quella "mistica della Materia" che in Capra giace ancora allo stadio embrionale. Dopo aver sviluppato una critica a Capra e una risposta fondativa filosofico-teologica, la sintetica esposizione della visione di Teilhard de Chardin mira a fornire un contraltare scientifico della posizione di Capra: un contraltare senz'altro superiore per la correttezza metodologica, per la ricchezza contenutistica, per la profondità della risonanza esistenziale e spirituale, per il cospicuo peso filosofico (quantunque spesso latente) grazie al quale la sua opera acquista ulteriore consistenza.

Procediamo ora prendendo in rapido esame la sua concezione cosmogenetica, il carattere del suo afflato mistico e l'intenzionalità di fede che tutto comprende e illumina.

4.2. Avendo constatato dallo studio dell'Albero della Vita la fondatezza del principio evoluzionista, Teilhard si rende conto di come non sia possibile introdurre una cesura assoluta tra la genesi della materia organica e i processi inorganici che l'hanno preceduta e resa possibile, talmente impercettibile, quantunque sostanziale, è il passaggio che conduce dall'uno all'altro stato. Osservando poi le sorprendenti analogie sussistenti tra i comportamenti della materia organica e di quella inorganica, egli giunge a sostenere che la prospettiva evoluzionista debba venir

---

153) Pensieri, 3, p. 55.

154) Ib., 23, p. 68; 37, p. 79.

estesa alla totalità della materia, all'universo come tale, i cui dinamismi potranno acquistare a questo punto il carattere di progressive e faticose emersioni della Vita, ovvero di progressivi incrementi del grado di complessità del mondo. Ma vi è di più. Questo aumento della complessità (organizzazione "esteriore" della materia) è "sperimentalmente associato a un correlativo aumento di interiorizzazione, cioè di psiche o di coscienza"(155). Ne consegue che, nella terminologia di Teilhard, nella Stoffa dell'universo non esiste solo un "esterno" cui inopinatamente, per intervento divino o per improbabile combinazione casuale, in un determinato istante del tempo, si venga ad aggiungere in alcuni ominidi l' "interno" della coscienza riflessiva. Al contrario: "Coestensivo dell'Esterno, vi è un Interno delle Cose"(156) nel senso che, se la comparsa dell'uomo ha segnato qualitativamente una novità rispetto allo sviluppo precedente della vita, nondimeno questa novità affondava filogeneticamente le proprie radici in tutto ciò che l'aveva preceduta e pertanto, quantunque a livelli indubbiamente inferiori, nell'universo dovevano essere almeno germinalmente presenti le potenzialità che ne avrebbero originato i presupposti e ne avrebbero reso possibile l'emersione al culmine del cammino evolutivo.

"Evoluzione", allora, non significa solo provenienza "da" qualcosa, ma anche spinta "verso" qualcosa e per questo la Cosmogenesi deve essere vista come Biogenesi e questa, a sua volta, come processo di Noogenesi: "ascesa tenace, irreversibile della cerebralizzazione e della coscienza sulla Terra" sfociante nel "fenomeno ominizzante della Riflessione"(157).

Se però la legge dell'evoluzione costituisce la trama dell'universo, sarebbe antiscientifico supporre che essa si arresti alla comparsa dell'uomo e di fatto, osserva Teilhard, così non è. Studiando la struttura della Biosfera, la configurazione biologica dell'uomo, la natura e i fini del sapere umano, gli sviluppi della società, egli conclude che anche la Noosfera è in fase di evoluzione, di complessificazione e di unificazione. Con un linguaggio che difficilmente di primo acchito può non colpire,

155) Fenomeno umano, p. 280.

156) Ib., p. 52.

157) Cuore della Materia, p. 27.

egli sostiene che "Dal punto di vista zoologico e psicologico, l'Uomo, finalmente ravvisato nell'integrità cosmica della sua traiettoria, è ancora solo in una fase embrionale - oltre la quale si profila già una larga frangia d'ultraumano"(158), inteso come "una collettività armonizzata di coscienze, equivalente a una specie di super-coscienza"(159).

L'universo di Teilhard è dunque un universo in via di personalizzazione e di "super-personalizzazione"; un universo nel quale l'irreversibilità dell'evoluzione fa sì che le sintesi superiori non implicino una regressione dal complesso al semplice, ma al contrario organizzino ulteriormente la complessità nella salvaguardia, anzi nella valorizzazione, della differenza(160).

Ora, se l'evoluzione è un andare "verso" qualcosa e se il fenomeno umano non l'arresta, quale sarà in definitiva il termine ultimo dello sviluppo dell'universo, il polo attrattore che focalizza e orienta la crescita del mondo? Teilhard lo chiama Omega: "Centro attuale e reale", personalizzante, non soggetto alle forze corrosive della caducità, "Primo Motore in avanti"(161) verso cui il cosmo sale. E' qui, all'estremo limite della riflessione scientifica, dove il procedimento razionale e investigativo si arresta e non è più in grado di penetrare la trama del Reale, che la fede offre all'uomo i lineamenti di

---

158) Ib., p. 30; vd. Il Cristico, pp. 73-74. Che l'uomo così com'è adesso non rappresenti né il culmine né il termine ultimo dell'evoluzione è idea condivisa da molti studiosi del campo. Così, ad es., da una prospettiva del tutto priva di qualsiasi teleologismo e molto attenta alle mutazioni morfologico-genetiche, si esprime l'etologo K. Lorenz: "L'uomo è soltanto un effimero anello nella catena delle forme viventi. Ci sono buone ragioni per pensare che egli sia soltanto un gradino nella scala che porterà a un essere realmente umano" (Il declino, p. 229). Lo stesso Teilhard (Fenomeno umano, p. 53, n. 2) cita le parole del biochimico J.B.S. Haldane: "Se la cooperazione di qualche migliaia di milioni di cellule nel cervello può produrre la nostra capacità di coscienza, diviene maggiormente accettabile l'idea che una qualche cooperazione dell'intera Umanità, o di una frazione di questa, determini ciò che Comte chiamava un Grande Essere super-umano".

159) Fenomeno umano, p. 234.

160) Vd. DE LUBAC, Teilhard, p. 198.

161) Vd. Fenomeno umano, pp. 249-253.

quell'Entità, postulata presente e operante, di cui la scienza non può che abbozzare qualche vaga estrapolazione: "il Cristo della Rivelazione" non è altro dall' "Omega dell'Evoluzione"(162). "Preesistente e trascendente", fattosi "elemento" del cosmo nell'Incarnazione, principio interiore dell'evoluzione della materia, "Centro dei centri" e Focolaio di attrazione dell'universo, Cristo unifica in sé la totalità delle cose(163), e in una "transustanziazione universale" assurge veramente - organicamente - a Pantocrator(164): "Dio tutto in tutti" (1 Cor 15,28, il versetto prediletto da Teilhard de Chardin).

Ecco ciò che Teilhard intende per "panteismo cristiano"(165): nel Milieu divino del Christus Totus, le anime vivono "una mutua e perfetta trasparenza in un perfetto possesso di se stesse... così che tutti divengano, 'senza confondersi, uno stesso Qualcuno': Filii in Filio"(166). Come però Omega è da ritenersi presente e operante sin dalle origini dell'universo, quantunque costituisca lo sbocco evolutivo ultimo e sommo dell'universo stesso, così la fede nella vita dell'uomo: sebbene essa giunga alla piena comprensione di sé e del proprio contenuto solo attraverso la sintesi di tutto uno sviluppo conoscitivo, esistenziale e spirituale, nondimeno l'intenzionalità soprannaturale in cui consiste nel proprio nucleo essenziale e "grazioso" sin dall'inizio illumina l'occhio interiore del credente e in qualche modo guida il dipanarsi stesso della sua attività razionale e scientifica. Per questo Teilhard, al termine del tentativo scientifico intrapreso per dimostrare Omega, afferma (apparentemente a proprio detrimento) che forse non ne avrebbe "mai osato prospettare o formulare razionalmente l'ipotesi se, nella mia coscienza di credente non ne avessi trovato, non solo il modello speculativo, ma la realtà vivente"(167); per questo "l'universo che egli descrive e contempla... non sussiste in

162) Il Cristico, p. 78.

163) Vd. Fenomeno umano, pp. 272-274.

164) Vd. Il Cristico, p. 80.

165) Vd. Il Cristo nella Materia, p. 37.

166) DE LUBAC, Teilhard, pp. 208; 210.

167) Fenomeno umano, p. 274.

ultima analisi se non dall'alto"(168). E' la fede a far scorgere la trasparenza ("diafania") ultima della materia, il proprio venir illuminata dall'interno dalla presenza trasfigurante di Cristo(169): "con l'operazione della Fede, il Cristo stesso appare, nascente nel cuore del Mondo, senza nulla violare"(170); se però "la mia fede si allenta, subito la luce si spegne, tutto diventa oscuro, tutto si decompone"(171).

4.3. L'afflato mistico che sgorga dal credente immerso nella Sfera onnicomprensiva ma personalizzante la cui realtà la fede gli ha svelato e che lo sguardo sul mondo e la molteplice attività nel mondo gli hanno quasi fatto toccare con mano rappresenta il superamento e l'approfondimento delle due forme fuorvianti di misticismo che, come sopra si è visto, Teilhard stigmatizza.

Si tratta, in primo luogo, di una mistica ove potente è la tensione all'unione con Dio, un'unione non solamente "spirituale", disincarnata, ma organica, totale, conforme alla realtà del cosmo vista nella fede: "sono giunto al punto di non poter più nulla vedere e respirare fuori dell'Ambiente ove tutto è Uno"(172). Conformemente ai dati della fede e della ricerca scientifica, la profonda presenza di Dio nel cosmo vissuta nell'esperienza mistica

---

168) DE LUBAC, Teilhard, p. 9.

169) Così nell'esperienza dell'Ostia che si dilata fino a pervadere l'intero universo: vd. Il Cristo nella Materia, p. 33; cfr. anche Pensieri, 15, pp. 62-63.

170) Ib., 64, p. 100.

171) Messa sul Mondo, p. 16. Sarebbe ozioso, a questo punto, obiettare che lo sguardo della fede implica in Teilhard il venir meno del rigore scientifico, poiché ciò significherebbe abbracciare la concezione "mitica" di una scienza asettica e "oggettiva" che l'odierna epistemologia già da tempo ha smascherato: non è certo l'assenza di presupposti il requisito per un corretto discorso scientifico.

172) Messa sul Mondo, p. 14; cfr. Ib., p. 22: "Allorché tutte le cose attorno a me, pur conservando lo stesso sapore e gli stessi contorni, mi appariranno pervase da un'anima segreta in seno ad un Elemento unico, infinitamente vicino ed infinitamente lontano; allorché, pur imprigionato nella gelosa intimità di un santuario divino, mi sentirò errare liberamente attraverso il cielo di ogni creatura, saprò di essere vicino al punto centrale in cui converge il cuore del Mondo nell'irradiazione che discende dal Cuore di Dio"; cfr. Pensieri, 18, p. 64; 49, pp. 88-89.

non implica la negazione del suo essere "Persona" perché, al contrario, la nostalgia di unità che anima anche l'uomo d'oggi per poter veramente giungere al proprio compimento deve sfociare nella dimensione del personale, come al personale converge l'universo stesso, come personale è il Dio che si rivela in Cristo: "Il principio generatore della nostra unificazione non è... da cercarsi né nella contemplazione di una medesima Verità, né nel solo desiderio suscitato da Qualcosa, ma nell'attrattiva esercitata da un medesimo Qualcuno"(173). E' il Cristo "che si realizza interamente in tutte le cose" (Ef 1,23) a parteciparsi comunionalmente al mistico e, se è vero che egli vede Dio in ogni cosa, nulla è per lui Dio (nemmeno la totalità dell'universo) se non Dio solo, il Dio di Gesù Cristo il quale vive nel credente (cfr. Gal 2,20)(174).

D'altro canto, l'unione non comporta nemmeno un dissolvimento dell'io. Infatti, se è vero che occorre preliminarmente infrangere il bozzolo dell'individualità incurvata su se stessa(175) (l' "io" che la tradizione ascetica e mistica cristiana considerava come il nemico da combattere), è altrettanto vero che non bisogna "confondere individualità e personalità"(176) in quanto solo "ex-centrandoci" da noi stessi e centrandoci nell'Altro possiamo assurgere alla nostra piena personalità nell'unione con gli altri(177) e in un universo impegnato in una crescente "amorizzazione" nel Cristo Omega(178). "La influenza universale del Cristo... 'lungi dal dissociare, consolida; lungi dal confondere, differenzia; lungi dal lasciare l'anima intorpidirsi in un'unione vaga e pigra, la spinge sempre più in alto sui

173) Réflexions sur le progrès, cit. in: DE LUBAC, Teilhard, p. 195. Cfr. Ib., p. 203.

174) Vd. Ib., pp. 34-35; Il Cristo nella Materia, p. 38: "Dio è anche il Cuore di tutto. Sicché l'immenso scenario dell'Universo potrebbe inabissarsi od inaridirsi senza che diminuisse la mia gioia fondamentale... I raggi si concentrerebbero nella loro sorgente; e, in quel punto, io li terrei ancora tutti abbracciati".

175) Vd. Pensieri, 46, p. 86.

176) Ib., 47, p. 87.

177) Ib.

178) Vd. Cuore della Materia, pp. 40-43.

cammini ben determinati dell'azione"(179): "chi perderà la propria vita per me la salverà" (Lc 9,24b).

In secondo luogo, come si è già osservato, condizione necessaria per una esperienza mistica è la fede, a partire da quella embrionale dovuta all'essere nato "in pieno phylum cattolico"(180), fino a quella adulta che un'intera esistenza di ascesi, di preghiera, di ricerca e di contatto con il mondo e con gli uomini ha gradualmente purificato come in un crogiuolo.

Il sentirsi per fede e il vivere nell' "Ambiente divino", nel "Cristico", conduce Teilhard ad inserire la vita mistica - come del resto l'intera vita del cristiano in organica comunione con la vita dell'umanità e del cosmo - entro il dinamismo della grazia e ciò equivale alla messa in rilievo della passività che caratterizza il cammino spirituale del credente e gli consente di essere assunto alle vette della comunione con Dio in Cristo: "Nessuna cosa giunge al Cristo, se il Cristo stesso non l'assume e non l'introduce in Sè"(181). Tanto nello studio dell'evoluzione del cosmo e dell'umanità, quanto nella propria vita interiore cristiana, egli si è imbattuto e ha dovuto fare i conti con la dolorosa negatività che conduce alla crescita e con quella, ancora più misteriosa, che comporta una diminuzione e che si identifica con la morte(182). Di fronte all'alternativa cosmica ed esistenziale tra vita e morte (183), è la fede a far pendere il

179) DE LUBAC, Teilhard, p. 214.

180) Cuore della Materia, p. 32.

181) Pensieri, 79, p. 109. Sulla essenziale componente passiva della vita e dell'orazione mistica, vd. BERNARD, Teologia spirituale, pp. 492-514. Si veda anche la struttura de L'Ambiente Divino, ove a una prima parte dedicata alla "divinizzazione delle attività", ne segue una seconda sulla "divinizzazione delle passività": solo la loro sintesi potrà introdurci nell'Ambiente Divino propriamente detto (terza parte).

182) Fenomeno umano, p. 291: "anche allo sguardo del semplice biologo, nulla quanto l'epopea umana assomiglia ad una Via Crucis". Queste sono le ultime parole di uno studio fenomenologico il cui unico scopo è "vedere - e non spiegare" (ib., p. 53).

Analogamente, nella vita spirituale: "Che Dio sia raggiungibile in ogni vita e attraverso ogni vita, lo ammettiamo facilmente. Ma è possibile incontrare Dio in ogni morte e attraverso ogni morte? Ecco ciò che ci sconcerta" (Ambiente Divino, p. 55).

183) Vd. ib., pp. 268-270; 289-291.

piatto della bilancia verso la vita, non però in modo tale da censurare la morte o da sbiadirne la realtà e la serietà, ma così da farla accettare e amare in Cristo come l'indispensabile purificazione ontologica e spirituale che, sola, può condurre il mondo e l'anima nel seno di Dio(184). Soltanto in questo senso preciso la passività ha il carattere di virtù; lungi dall'essere un semplice non-agire, essa è un lasciare agire Colui che non può essere evocato ma solo incontrato per grazia: "Forse, vedendo il mistico immobile, crocifisso o pregando, qualcuno penserà che la sua attività sonnacchi... Errore! Nel Mondo, nulla vive e agisce più intesamente della Purezza e della Preghiera, sospese come una luce impassibile tra l'Universo e Dio. Attraverso la loro trasparenza serena, l'onda creatrice irrompe, carica di virtù naturale e di grazia"(185).

Un'ulteriore conseguenza del ruolo determinante della fede e della grazia nella mistica teilhardiana sta nel venir meno della possibilità (e, in definitiva, nell'insignificanza stessa) di una mistica puramente "naturale", intesa come "un'esperienza mistica autentica e propriamente detta... che non sia contraffazione o illusione, che porti a Dio stesso e ci faccia patire la realtà divina"(186). Esclusivamente colui "al quale il Signore aveva deciso di far imboccare la strada del Fuoco"(187) pur penetrando profondamente nell'universo non si dissolve in esso ma sa amare Colui che lo anima né, anelando all'incontro con il Dio personale, compie l'errore di ritenere necessario a tal fine il ripudio della materia. Solo il mistico che dalla grazia si lascia toccare sa che in Dio ci si immerge "senza abbandonare il Mondo"(188), solo egli

184) Vd. Pensieri, 45, p. 84: "Benedetta soprattutto sia la Morte, con il terrore della ricaduta nelle Energie cosmiche. Con la Morte, una potenza forte quanto l'Universo si precipita sui nostri corpi per polverizzarli e dissolverli; un'attrazione più formidabile di una qualsiasi tensione materiale trascina le nostre anime, senza resistenza, verso il Centro al quale sono destinate. La Morte ci toglie ogni sostegno personale per abbandonarci alle Potenze del Cielo e della Terra. E' questa l'ultima parola del suo spavento per noi... Ma è anche, per il mistico, il colmo della beatitudine". Cfr. Ib., 77, p. 108.

185) Ib., 80, p. 110.

186) MARITAIN, Distinguere, p. 317.

187) Potenza spirituale, p. 46.

188) Ambiente Divino, p. 87.



non si inganna né sulla natura di Dio, né sulla natura del mondo ma, è questo il punto, egli ormai è diventato anche uno straniero(189) per quanti nell' "Ambiente divino" non si sono stabiliti: costoro, quantunque comunichino le loro esperienze con parole simili alle sue, di fatto intendono realtà differenti e il loro Assoluto non corrisponde al Dio vivo e vero. Al limite, al di là delle loro esplicite intenzioni e delle verbalizzazioni delle esperienze avute(190), sarà ancora una volta il cristiano e riconoscere nei loro stati una presenza "anonima" della grazia(191) e, di conseguenza, ad attribuire ad essi un certo grado di autenticità, in analogia a quanto la fede e la grazia, nella Chiesa, rivelano e operano "esplicitamente" nel credente(192).

Forse Teilhard de Chardin non è riuscito a diventare il "nuovo san Francesco" o il "nuovo sant'Ignazio", più inseriti nel mondo e insieme più distaccati, di cui il nostro tempo, a parer suo, ha bisogno(193); resta comunque vero che il suo pensiero e la sua vita spirituale rappresentano oggi forse il miglior esempio di "crocevia" incarnato tra cristianesimo, mistica e scienza, realizzato con correttezza metodologica e sul solido fondamento, spesso inespresso ma perennemente operante, dell'intenzionalità filosofica da noi sopra definita "neoplatonica"(194). Se di fronte

189) Potenza spirituale, p. 46.

190) Secondo RAHNER, Esperienza, p. 258, è fondamentale distinguere "tra l'esperienza originaria della trascendenza... e la riflessione oggettivante e verbalizzante su di essa".

191) Con RAHNER, ib., p. 267, stante il principio espresso supra, n. 190, e quello della "universalità della presenza della grazia quale esistenziale della trascendentalità dell'uomo in quanto tale, allora non possiamo più negare la possibilità di una mistica (soprannaturale, investita della grazia) cristiana anonima al di fuori del cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato". Di conseguenza, "ogni mistica, ovunque esista, sta in un rapporto oggettivo verso Gesù Cristo" (ib., p. 275), un rapporto più profondo della consapevolezza dei mistici stessi.

192) Vd. Il Cristico, pp. 75-76.

193) Vd. Lettera ad A. Valensin, cit. in: DE LUBAC, Teilhard, p. 19.

194) Si veda l'accento a Platone e Cusano in: Fenomeno umano, p. 246, riguardo all'amore come energia unitiva operante nell'universo.

al crescere della domanda di interdisciplinarietà e al desiderio esistenziale, condiviso da molti, di integrare i diversi livelli della propria persona il cristiano non può stare a guardare ma, riconoscendo la serietà di tali istanze, è chiamato a mostrare la coerenza ultima del dato rivelato con le conquiste della conoscenza umana, Teilhard de Chardin può venir ritenuto senza dubbio un pioniere e un maestro dal quale è impossibile prescindere: un uomo che ha illustrato, pur tra gli inevitabili limiti connessi a un tentativo per molti versi innovativo, cosa significhi collocarsi "nelle vicinanze del Tutto", laddove "Scienza, Filosofia e Religione convergono necessariamente... ma senza confondersi e senza cessare, sin all'ultimo, di affrontare il Reale sotto angoli e su piani diversi"(195).

Del resto si tratta ancora, adesso come al tempo dei Padri, di "spogliare l'Egitto" radicando il cristianesimo nel cuore dell'umano e immettendo l'umano nel Pleroma cristiano; si tratta, ora come allora, di creare "cultura cristiana".

## 5. Conclusione

Come si è potuto notare, il libro di Capra è simile a una finestra aperta su un vastissimo spettro di problematiche e parimenti rappresenta un ineludibile punto fermo gravido di molteplici implicazioni. Malgrado l'apparente lunghezza del presente scritto, su molti argomenti non si è potuto fornire che semplici schizzi e qualche provocazione. L'intento fondamentale qui perseguito è consistito nel tentativo di tracciare, prendendo come interlocutore privilegiato F. Capra, le coordinate di base per un dialogo tra scienza, filosofia e teologia, mostrando i principali equivoci da evitare e suggerendo un itinerario filosofico e teologico il cui approfondimento potrebbe risultare assai proficuo ai fini di tale confronto; Teilhard de Chardin costituisce una singolare (e indubbiamente particolare) conferma della fecondità della via qui accennata.

Il presente lavoro, oltre a una propria coerenza interna, ambisce parimenti a rappresentare una pur debole indicazione dell'eccezionale congiuntura in atto da alcuni anni e che per nessuna ragione è lecito perdere: l'opportunità, che forse da tre secoli stiamo aspettando, di riscoprire l'intima unità del sapere umano (empirico, filosofico, teologico) sul mondo pur senza ricadere in intrusioni di campo, dannose sia per la disciplina invasa che per quella invadente. Tuttavia, solo un pensiero filosoficamente e teologicamente maturo e "forte" potrà proporsi come degno interlocutore della conoscenza scientifica: un pensiero metafisicamente fondato, solido nelle proprie argomentazioni, eppure abbastanza umile da lasciarsi illuminare sia dall'esperienza, nei riguardi del mondo, sia dal diverso accesso alla trascendenza costituito dalla fede.

Forse è questa la sfida che i nostri tempi, tanto scettici verso il logos ma anche tanto bisognosi (e desiderosi) di logos e del Logos, riservano per i cristiani.