

ROBERT SPAEMANN - REINHARD LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, prefazione del Card. Camillo Ruini, tr. it. di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda, **Ares**, Milano 2013. Un volume di pp. 461.

Con *Fini naturali* il lettore italiano può finalmente fruire di un'opera fondamentale e, nel contempo, originalissima di Robert Spaemann. Nata dalle lezioni del semestre invernale 1976/1977 tenute presso l'Università di Monaco di Baviera, grazie anche alla volontà e alla collaborazione dell'allievo Reinhard Löw, l'opera è apparsa nella sua prima edizione tedesca con il titolo *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (Piper, München-Zürich 1981). La traduzione italiana si riferisce alla successiva pubblicazione per i tipi della Klett-Cotta (Stuttgart 2005), recante il titolo *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Si tratta certamente del lavoro più ricco, più esteso e anche più tecnico che Spaemann ha dedicato al concetto di natura e alla storia delle sue interpretazioni; un lavoro dietro il quale è evidente l'esigenza da parte di Spaemann di comprendere in profondità i presupposti del pensiero moderno e di misurarsi quindi con le urgenze del presente, in particolare in quegli ambiti come la bioetica, le biotecnologie, i diritti umani, l'ecologia, in cui la tematizzazione del concetto di natura è un passo decisivo e inevitabile.

Spaemann ci invita a ripercorrere l'intera storia della filosofia, dai presocratici fino al Novecento, seguendo le declinazioni e i passaggi cruciali inerenti la concezione teleologica della natura, vale a dire l'interpretazione delle realtà naturali sotto l'aspetto del loro orientamento a un fine. L'opera, tuttavia, non è soltanto un'avvincente indagine nella storia del pensiero. In essa Spaemann prospetta la necessità ineludibile di un pensiero teleologico «simbiotico» che, riconoscendo un *telos* immanente agli enti naturali, si preoccupi di affermare e custodire la realtà stessa, perché «venendo meno il *telos* di una cosa, [...] nell'esatto momento viene meno la cosa stessa» (p. 95).

Il percorso storico proposto da Spaemann è ampio e articolato ma, con buona approssimazione, si possono individuare in esso tre tappe fondamentali: 1) la teleologia di Aristotele e di san Tommaso che propongono una concezione «estatica» della natura sulla base di un pensiero che, nella sua categorialità, è alla radice antropomorfo; 2) le modificazioni del concetto di natura nel contesto nominalistico della tarda Scolastica, cui fa seguito, con l'avvento della scienza moderna, una vera e propria crisi della teleologia, nei termini ora di un rifiuto delle cause finali (Francesco Bacone), ora di una «inversione della teleologia» (Telesio, Campanella, Hobbes, Spinoza); 3) l'evoluzionismo come compimento dell'antiteleologismo moderno. Vediamo ciascuno di questi snodi.

1) Per Spaemann Aristotele è sì il primo pensatore sistematico del pensiero teleologico, ma è anche un «rappresentante particolarmente avveduto e critico di questa immagine della realtà» (p. 113). La teleologia di Aristotele, infatti, non equivale all'affermazione di una concatenazione universale di fini, all'interno della quale ogni essere esiste in vista della perfezione del tutto. Tale finalismo universale è proprio piuttosto del razionalismo sei-settecentesco: si ritrova in Leibniz o nella cosmoteologia dei tempi di Kant, ma è cosa ben diversa dalla teleologia aristotelica. Infatti, nel finalismo universale il valore del singolo ente deriva dalla sua funzionalità al tutto; non così per Aristotele, per il quale ogni sostanza vivente costituisce in se stessa il fine del proprio divenire e partecipa del divino non perché esercita una qualche utilità, ma semplicemente perché è. La rilettura spaemanniana di Aristotele ha il merito di mettere in evidenza l'importanza del concetto aristotelico di *methexis*, di partecipazione, grazie al quale la dinamicità degli enti naturali acquista, oltre alla funzione autoconservativa, una dimensione simbolico-rappresentativa. Per Aristotele ogni ente naturale tende al raggiungimento di un bene proprio che ne costituisce la perfezione; ma, nel tendere alla propria perfezione, esso partecipa, per quanto gli è possibile, al divino. La nozione di *methexis*, ossia di partecipazione al divino che si realizza nel movimento dell'ente naturale, mostra come già Aristotele abbia visto il carattere «estatico» della natura. Nel perseguire il proprio fine, cioè la propria perfezione, l'ente naturale in un certo senso va oltre se stesso. In questo tendere non vi è in gioco soltanto l'autoconservazione, tramite il singolo ente, della specie. Attraverso di esso si rende visibile la tensione di una pluralità di enti ciascuno dei quali, tendendo a permanere nel tempo, aspira a un'identità irraggiungibile con l'eterno.

È poi in san Tommaso, nella sua sintesi di filosofia aristotelica della natura e pensiero creazionistico cristiano, che il pensiero teleologico conosce il suo momento più elevato. Con il concetto di creazione, infatti, lo statuto teleologico diviene oggettivo. Che ci siano enti finiti non è bene unicamente per loro, ma è un bene in

sé. In essi si manifesta un *telos* assoluto nel modo specifico della rappresentazione, e cioè nella *repraesentatio* del divino. Ciò che è, in quanto è, è figura, simbolo dell'incondizionato. Secondo Spaemann è proprio questo il contributo peculiare della filosofia medievale. Inoltre, nella teleologia di san Tommaso il carattere estatico della natura si rende visibile in modo eminente nell'uomo. Il *telos* della natura, infatti, culmina nel *telos* dell'uomo, nel suo autotrascendersi nell'assoluto, il quale, a sua volta, è il *telos* di ogni attività. Il carattere di autotrascendenza della natura umana, che già Aristotele aveva colto e declinato all'interno della comunità politica, viene ripreso e approfondito da san Tommaso nella sua radice religiosa. La natura dell'uomo tende a superare se stessa nella realizzazione di un rapporto di amicizia con Dio: «Dio è il sommo *telos* di ogni attività, ed esiste senza la necessità di creare l'uomo; è quest'ultimo, piuttosto, ad avvertire il bisogno di raggiungere il suo fine, consistente nell'unione con Dio, mosso da conoscenza e da amore come già Agostino aveva insegnato» (p. 130).

2) Propria di Aristotele e Tommaso, la concezione «estatica» della natura sarà sempre meno compresa a partire dalla tarda Scolastica. Nelle riflessioni dei teologi del XVI secolo scompare infatti il carattere di autotrascendenza che il pensiero di Tommaso aveva riconosciuto alla natura umana, quel tratto per il quale la natura dell'uomo tende a portarsi oltre se stessa. Si fa strada, invece, l'idea di una *natura pura*, vale a dire una concezione della natura come un sistema chiuso e autoregolato, concezione che sembra anticipare la definizione cartesiano-spinoziana della sostanza come ciò che può esser concepito di per sé, senza il riferimento ad altro. L'uomo, adesso, non si definisce più attraverso una tendenza che lo trascende, ma ritorna ad essere l'*animal rationale* che deve essere compreso esclusivamente in termini intramondani. Che cosa spinge in questa direzione? Quali sono i motivi che rendono sempre meno comprensibile il carattere estatico-teleologico della natura? Spaemann ha messo in evidenza come all'origine di tutto questo vi sia innanzitutto un'esigenza strettamente teologica. La concezione di uno *status naturae purae*, di una natura pura, chiusa in se stessa e autoregolata, avrebbe il vantaggio di far risaltare l'onnipotenza di Dio creatore e il carattere assolutamente gratuito della grazia divina: il meccanismo della natura dimostrerebbe quindi l'abilità del suo costruttore. Al contrario, il riconoscimento agli enti finiti di una teleologia immanente, vale a dire di un fine intrinseco proprio, apparirebbe come una forma di autonomia del creato rispetto al creatore, e quindi come un attentato alla gloria di Dio, una forma di idolatria. Così ad esempio avviene in autori come Ockham e Buridano: sono questi teologi che preparano, con argomenti teologici, il terreno a una visione della natura in termini meccanicistici.

Accanto a queste ragioni di carattere teologico Spaemann individua un'altra motivazione che spinge in direzione dell'abbandono della teleologia. Si tratta di un motivo pragmatico, di un modo nuovo di concepire il rapporto tra sapere e prassi, immesso proprio dalla moderna scienza della natura. La scienza moderna si caratterizza infatti per il suo approccio ipotetico-funzionalistico alla realtà. Nella sua prospettiva, il sapere viene finalizzato al dominio progressivo sulla natura, per il quale la teleologia, l'inclinazione insita nelle cose, non serve più a nulla. Contro la teleologia, adesso, vengono solitamente avanzati due argomenti: il primo è che essa pretende di chiudere la ricerca delle cause, arrestandosi a un presunto punto fermo originario, a una presunta «risposta ultima»; il secondo consiste nella denuncia del-

la sua inutilità: si tratterebbe di una tesi «sterile», del tutto priva di conseguenze. L'orientamento pragmatico della scienza moderna è espresso in modo paradigmatico nel detto di Hobbes, per il quale conoscere una cosa significa rappresentarsi che cosa possiamo fare con essa. In tal modo, osserva Spaemann, «la ragione diviene ragione strumentale, il *telos* viene relegato esclusivamente alla volontà dell'uomo. Conoscere non indica più il manifestarsi della realtà in ciò che è, bensì equivale a rispondere alla domanda circa le possibili funzioni delle cose entro la cornice del mio essere agente» (p. 143). Dominio progressivo sulla natura e certezza: sono queste, secondo Spaemann, le due finalità che l'uomo moderno assegna alla conoscenza. Il pensiero teleologico, che riconosce un fine immanente agli enti naturali, non può che risultare un ostacolo; per di più, avendo il carattere dell'interpretazione, non può offrire nessuna certezza di tipo cartesiano e pertanto va eliminato.

Lo smarrimento del carattere «estatico» della natura alle soglie dell'età moderna è concomitante al prender forma di una modalità di comprensione del reale che è stata denominata da Spaemann «inversione della teleologia». Si tratta di un contrassegno peculiare della modernità, in base al quale il *telos* ultimo – degli enti naturali, dell'uomo, della società, dello stato – viene compreso nei termini di una tendenza all'autoconservazione. «Con il punto di vista della conservazione», scrive Spaemann, «per la prima volta la filosofia guadagna un principio universale e sistematico dal quale dedurre i fenomeni naturali al pari dei problemi in campo politico, etico e teologico» (p. 147). Nel concetto di «inversione della teleologia» ritroviamo certamente l'elemento più originale della lettura spaemanniana del moderno. Spaemann si è infatti preoccupato di indagare le ripercussioni di questa inversione in una molteplicità di direzioni. Soprattutto ha esplicitato la logica funzionalistica che, attraverso l'inversione della teleologia e il suo principio di autoconservazione, finisce per radicarsi in seno alla coscienza moderna. Questa coscienza, infatti, si caratterizza per l'adozione di un modello di ragione strumentale per il quale nulla mai vale per se stesso, mentre tutto serve funzionalisticamente a qualcos'altro. Che si tratti della conservazione ora dell'individuo, ora della società, ora della specie, ora di un qualunque sistema, il principio di autoconservazione viene impiegato per interpretare ogni espressione umana, dalla conoscenza alla morale, dalla politica alla religione. In definitiva, in tutto ciò che l'uomo conosce ed esprime non vi sarebbe in gioco nient'altro che il proprio conservarsi nell'esistenza. Sotto l'aspetto più superficiale, ogni espressione umana nasconderebbe una funzione latente, che è quella dell'autoconservazione.

Le implicazioni di questa interpretazione sono facilmente intuibili. Ad esempio, la comprensione dell'essenza della società in termini autoconservativi porta con sé un drastico ridimensionamento del significato dell'azione umana. Se il fine dell'azione umana è la conservazione della società, l'uomo smarrisce la possibilità di orientarsi a un *summum bonum*. Come criterio ultimo di condotta, subentra un *summum malum*, la morte violenta, la distruzione. Insieme a un *summum bonum*, si smarrisce anche il *bonum humanum*. Gli affetti, le amicizie, le convinzioni morali e religiose, le espressioni dell'arte e della tradizione, l'insieme delle forme in cui si realizzano i contenuti di una vita buona vengono apprezzati non per ciò che sono, ma, svuotati del loro significato proprio, soltanto come mere funzioni dell'autoconservazione sociale (questo accade, ad esempio, nella sociologia di Bonald, cui Spaemann ha dedicato la sua tesi di dottorato nel 1951). Se, un tempo,

honestum, iucundum, utile erano le tre dimensioni del bene cui indirizzare l'azione umana, di esse l'inversione della teleologia lascia in campo solo l'ultima. Il vivere, e non più il *bonum vivere*, è il *telos* ultimo dell'uomo. Nell'inversione della teleologia si esprime il tratto «borghese» della ontologia moderna. Un confronto con Aristotele può essere d'aiuto. In Aristotele l'attività di un ente (l'*operatio*, l'atto secondo) si trova in una connessione teleologica con l'essere (l'*esse*, l'atto primo) dell'ente stesso. L'attività di un ente costituisce per esso la sua perfezione, cioè la realizzazione di un di più di essere. Ebbene, questa concezione, secondo la quale l'attività realizza una perfezione superiore rispetto al semplice essere di un ente, è quanto viene smarrito dalla metafisica moderna. Paradigmatico risulta Spinoza che, nell'*Ethica*, identifica essere e perfezione (riduzione dell'atto secondo, l'*operatio*, all'atto primo, l'*esse*), ritrovando l'essenza di una cosa nel suo *conatus sese conservandi*. L'inversione moderna della teleologia significa dunque che l'essere non si eleva all'essere attivo; al contrario, l'attività dell'ente ha per fine esclusivo la conservazione di ciò che esiste già senza di essa. Il nesso onto-teleologico tra l'essere e la sua attività in vista di un di più di perfezione viene del tutto smarrito. In estrema sintesi, potremmo dire che la moderna ontologia borghese non comprende più la tensione dell'essere finito a un di più di essere.

3) Il compimento dell'antiteleologismo, per Spaemann, si ha con l'evoluzionismo e la sua pretesa di ricondurre ogni fenomeno della vita a cause non teleologiche. Organismi, specie viventi, l'uomo e ogni sua espressione, diventano nell'evoluzionismo meri effetti accidentali di un processo altrettanto accidentale. Da Darwin attraverso Ernst Haeckel fino ai teorici dell'evoluzione dei nostri giorni, l'evoluzionismo ha progressivamente superato i limiti della biologia e delle discipline ad essa connesse per estendersi alla sociologia, alla politica, all'etica, avanzando così la pretesa di una spiegazione globale della realtà. Nel programma evoluzionistico, alla biologia molecolare, che ha ad oggetto lo studio della vita, si sono affiancate la teoria evoluzionistica della conoscenza e la sociobiologia, che si assumono l'onere di spiegare rispettivamente coscienza e moralità dell'uomo. La pretesa dell'evoluzionismo è quella di arrivare per la prima volta a ricostruire, in un quadro ateleologico, la genesi della soggettività razionale e morale. Oltre ad alcuni rilievi sul piano strettamente scientifico, Spaemann ha formulato articolate obiezioni di natura filosofica che intendono evidenziare i limiti non tanto della teoria dell'evoluzione come programma scientifico, quanto dell'evoluzionismo per così dire *weltanschaulich*, l'evoluzionismo cioè come chiave di lettura della totalità del reale. I limiti dell'evoluzionismo emergono, secondo Spaemann, proprio nella sua pretesa di ricostruire la realtà a partire da cause non teleologiche e di adoperare per questa ricostruzione un linguaggio del tutto disantropomorfizzato. Spaemann si preoccupa di mostrare come concetti quali «sistema», «informazione», «materia», «regole del gioco», «caso», «necessità», «legge», «causa», concetti con i quali generalmente si articolano le spiegazioni evoluzionistiche, siano del tutto impenesabili senza la categoria del fine e senza il riferimento antropomorfo che ne sta alla radice. Il linguaggio è per Spaemann costitutivamente antropomorfo: il «parlare di» è l'atto più antropomorfo che l'uomo possa compiere, sicché «la bocca rimarrebbe chiusa se tentasse di evitare sistematicamente ogni antropomorfismo» (p. 384, nota 27). Le difficoltà dell'evoluzionismo sono ancora più evidenti nella sua incapacità di spiegare fenomeni come vita, coscienza, moralità, senso; tutti

fenomeni che, in quanto strutturalmente connessi alla categoria del *telos*, appaiono non deducibili da una realtà ateleologica. Ciò che sfugge alle scienze della natura, alle teorie dell'evoluzione e all'evoluzionismo è quindi la possibilità di spiegare il *novum*: come deriva la vita da ciò che non è vita, il pensiero da ciò che non è pensiero, il senso dall'assenza di senso? Quando gli scienziati parlano di «folgorazioni», «emergenze», ecc., vuol dire che vedono il problema, ma non riescono a risolverlo all'interno del programma evoluzionistico. Nell'impossibilità di spiegare ciò che è totalmente nuovo, essi ricorrono a simili concetti che, però, assumono l'aspetto di mere ipotesi *ad hoc* e sembrano configurare una singolare teoria creazionistica senza Dio.

Queste difficoltà, secondo la linea argomentativa di Spaemann, sono una riprova della necessità di un ritorno alla teleologia, in particolare nella sua declinazione aristotelico-tomista. Questa teleologia presuppone un approccio alla natura nel quale le categorie per la sua comprensione sono attinte dall'esperienza che l'uomo fa di se stesso e del proprio agire. Infatti, della presenza di un principio intrinseco del movimento noi facciamo esperienza innanzitutto in noi stessi, in quanto soggetti desideranti e volenti. In modo analogico o, diciamo pure, antropomorfo, percepiamo la presenza di un principio simile negli esseri viventi che ci circondano. Quando un cane corre verso la scodella e quindi beve dell'acqua, noi interpretiamo questo dinamismo come una serie di operazioni messe in atto dall'animale «allo scopo di» placare la sua sete. Ma è nell'uomo, in noi stessi, che facciamo diretta esperienza del «mirare a». È sulla base di questa esperienza che possiamo interpretare un movimento naturale come diretto alla realizzazione di un essere vivente. Questa visione, antropomorfizzando la natura, spinge ad una sua comprensione simpatetica, come se essa fosse in un certo senso simile a noi. «L'accesso alla teleologia», scrive Spaemann, «è sempre l'esperienza del proprio agire, ovvero l'esperienza di un desiderio e di un impulso» (p. 336). L'interpretazione antropomorfa della natura può apparire come un'idea piuttosto *naïf*, appartenente ad un orizzonte di pensiero ancora infantile o mitico. E invece questa idea diventa nel pensiero di Spaemann, come in quello di Aristotele, il concetto portante della sua ontologia. In definitiva, per Spaemann non si può parlare in modo adeguato della realtà se non in termini di antropomorfismo. Non solo il concetto di fine, ma altri concetti fondamentali con i quali ci rappresentiamo la realtà intorno a noi – concetti come identità, permanenza, movimento, interno/esterno, compimento/fallimento – hanno la loro radice nell'esperienza che l'uomo fa di se stesso. Si tratta di concetti costitutivamente antropomorfi, senza i quali la realtà risulterebbe del tutto non intelligibile. Parlare dei processi causali naturali in termini teleologici significa dunque comprenderli come in certo modo simili alle strutture dell'azione umana. In altri lavori, Spaemann ha ricordato la figura di Whitehead il quale, sviluppando al massimo grado una lettura antropomorfa del reale, ha sostenuto l'idea che noi intanto possiamo riferirci a enti non umani come animali, molecole, atomi o elettroni, in quanto ne parliamo sempre *per analogiam*.

Quello che si realizza nella comprensione teleologica della natura è quindi, secondo Spaemann, una sorta di «ermeneutica della natura», un comprendere mediante una fusione di orizzonti. Comprendere teleologicamente l'osmosi della umidità da parte della pianta significa comprenderla in analogia con la nostra visita a una taverna. E con l'ermeneutica la teleologia condivide il rischio dell'interpre-

tazione e l'impossibilità di fornire come prove predizioni precise. Certo, la definizione dello *status* ontologico degli enti naturali, siano essi animali o enti inanimati, è questione teoreticamente aperta. Kant, intendendo i giudizi teleologici come non costitutivi per la nostra esperienza, ha inteso dire che il riconoscimento dello *status* di soggetti agli esseri della natura è una questione opinabile, un atto di libertà: posso decidere di considerare il vivente non come una realtà sostanziale ma come una semplice macchina. Tuttavia, secondo Spaemann, la rinuncia all'interpretazione teleologica della natura apre notevoli difficoltà, quali quelle legate alla comprensione degli stessi concetti di identità e di essere quando vengono applicati alla materia. Alla fine, la visione teleologica della natura può anche essere considerata un postulato della ragione, un postulato di senso a partire dal quale, nella conoscenza antropomorfa della natura, si realizza un modo dell'autocomprendersi dell'uomo nella totalità del mondo.

Tuttavia, su questa interpretazione antropomorfa il pensiero moderno, nella sua curvatura antropocentrica, ha imposto un divieto inesorabile e assoluto. Per far sì che tutto diventi oggetto per l'uomo, niente deve essergli simile. La curvatura antropocentrica del pensiero moderno infrange il legame simpatetico tra uomo e natura e, vietando qualsiasi interpretazione teleologica, induce a comprendere tutta la realtà, incluso l'essere del vivente, a partire da ciò che non è vivente. Ma il pensiero moderno, nelle sue espressioni più estreme e nella sua propensione riduzionistica, ha preteso di estendere il divieto di antropomorfismo alla stessa indagine sull'uomo: per capire scientificamente l'uomo occorre interpretarlo come una realtà non umana! Viene da pensare all'approccio dello strutturalismo novecentesco, secondo il quale le scienze umane possono essere scienze solo al prezzo di non essere umane. Sotto l'indagine di queste discipline (linguistica, psicanalisi, sociologia, ecc.) l'uomo scompare come tale, per risultare epifenomeno di strutture che lo attraversano e lo determinano (il linguaggio, l'inconscio, la società, ecc.).

Secondo Spaemann è proprio questo antropocentrismo dispotico che oggi, sul piano dell'agire e delle sue implicazioni, minaccia di ritorcersi non solo a danno della natura ma anche contro l'uomo stesso. Contro di esso, Spaemann sollecita un più elevato grado di attenzione al reale, una disposizione da parte dell'uomo a «lasciar essere» ciò che è e si mostra nella sua tensione a un fine. Di fronte alle urgenze del presente, al precipitare della crisi ecologica, ai rischi di soluzioni funzionalistiche di tipo totalitario, Spaemann promuove un nuovo sguardo sulla realtà, una rinnovata virtù, che, nella sua formulazione, potrebbe essere espressa attraverso una dilatazione dell'imperativo kantiano: «Per Kant l'uomo non deve mai essere considerato unicamente come mezzo, bensì sempre allo stesso tempo come fine. In verità vale il fatto che noi dobbiamo considerare tutto ciò che ha il carattere dell'essere in sé, che dunque viene afferrato teleologicamente, non solo come mezzo, ma sempre *anche* come fine» (p. 356). Esiste certamente nella natura una gerarchia di fini tale che l'inferiore può servire al superiore. Ma con ciò non si deve ignorare la costituzione teleologica propria di ogni ente di natura. Così, è concesso uccidere animali in quanto essi servono alla nostra alimentazione, ma si ha anche il dovere di non infliggere sofferenze gratuite e di garantire loro un'esistenza degna della loro specie. La natura non è solo materiale potenziale destinato allo sfruttamento; più originariamente, essa appare all'uomo nel suo significato simbolico. L'essere in sé di ogni ente di natura, nella sua costituzione teleologica, «simbolizza

ANALISI D'OPERE

405

l'incondizionato» (p. 355). Il *telos* immanente delle realtà naturali si offre dunque al riconoscimento e alla libertà dell'uomo, il quale, in questo riconoscimento, può fare esperienza della gratuità e, in essa, del senso più vero della propria dignità: «A chi domanda perché non può strappare un bel fiore raro, anche se il fiore cresce in un luogo comunque inaccessibile all'uomo, si può soltanto avanzare l'esortazione a non pregiudicare la possibilità di contemplarlo ancora una volta, per vedere forse l'incondizionato di ciò che è bello. Che cosa si può dire diversamente?» (p. 354).

GIANFRANCO PAVONE