

## PROBLEMI E PROSPETTIVE

ROBERT SPAEMANN

### L'INCOMPIUTEZZA DELLA DEFINALIZZAZIONE: SI PUÒ FARE A MENO DEL FINALISMO?

L'esordio della scienza moderna si è consumato nel segno dell'abolizione della teleologia, ovvero dell'emancipazione dal modo naturale di guardare la realtà. A dire il vero, tentativi di tal fatta non sono nuovi. Tutta la filosofia ionica fu contrassegnata da questa tendenza. Già Empedocle e Democrito avevano cercato di spiegare il darsi di esseri organizzati quale risultato di mutazioni e selezioni prive di finalità dei fattori più atti alla conservazione. Aristotele, che respinse con forza questo tipo di spiegazioni, parlando di Anassagora, il primo che nel cosmo riconobbe l'opera del nous, dice: "È stato il primo filosofo assennato in mezzo a una moltitudine che parlava a vanvera"<sup>1</sup>. Parole che alle nostre orecchie suonano alquanto singolari. Infatti, per indicare un modo di parlare teleologico, non ci viene certo in mente di qualificarlo come "assennato". D'altronde, ciò che Aristotele ha in mente è chiaro. Il tentativo scientifico di interpretare l'avventarsi del cane sulla ciotola della pappa senza fare riferimento alla fame, o il suo rincorrere la lepre a prescindere dall'intenzione di acchiapparla ha sempre in sé

---

\* Traduzione di Nicoletta Scotti-Muth.

Relazione tenuta il 26 febbraio 2004 presso l'Università Cattolica Del Sacro Cuore di Milano. La redazione originaria, dal titolo *Die Unvollendbarkeit der Entfinalisierung*, era stata pubblicata in *Finalité et intentionnalité. Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990*, éd. par J. FOLLON et J. MC EVOY, Vrin-Peetees, Paris-Louvain 1992 (Bibliothèque philosophique de Louvain, 35).

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* I 3, 984 b 17.

qualcosa di fantastico. Anche se si possono comprendere le intenzioni di fondo di quanti vorrebbero ricostruire Socrate in senso non finalistico a partire dal Big-Bang, è pur sempre vero che non si può avere in mente questo programma mentre si legge l'*Apologia di Socrate*. Comunque sia, si tratta di un programma destinato a rimanere tale, in quanto sarebbe realizzabile solo in una serie di passi infinita che lo farebbe debordare nell'*apeiron*, il che per Aristotele, equivarrebbe a dichiararlo inattuabile. Anassagora, pertanto, è assennato perché, ricorrendo al *nous*, assegna un limite alle risposte che si possono dare alla domanda sul perché, mediante una "risposta ultima" che conferisce al domandare un punto fermo.

Ma è proprio questo il rimprovero che Socrate, nel *Fedone*<sup>2</sup>, muove ad Anassagora, vale a dire di non essere riuscito a condurre la domanda sul perché fino a un punto fermo giacché, alla domanda concreta circa le cause dei fenomeni presenti qui ed ora, egli risponde ricorrendo a svariate cause efficienti. Agli occhi della scienza moderna non si tratta certo di un rimprovero, ma piuttosto di un merito. L'argomento decisivo sferrato contro la teleologia è infatti proprio quello secondo cui essa reciderebbe l'incompiutezza strutturale della ricerca delle cause, svelandosi così come l'*asylum ignorantiae* che favorisce l'*ignava ratio*. E, anche ammesso che le cose non stiano proprio così, ciò significa comunque che essa rimane priva di conseguenze e pertanto innocua, proprio come il *nous* di Anassagora. Nel qual caso non resterebbe che farla cadere vittima del rasoio di Ockham. Ed è proprio quello a cui esortava Bacone, allorché scriveva che la causa finale è "sterilis tamquam virgo Deo consecrata quae nihil parit"<sup>3</sup>. Ma per le vergini consacrate, come si sa, nel mondo di Bacone non è riservato alcun posto.

Quali furono i motivi che portarono ad abbandonare l'indagine sulle cause orientata in senso teleologico? Non fu certo il darsi della realtà fenomenica ad esigerlo. La costituzione della scienza moderna ebbe ragioni extrascientifiche. Kant parla di due fondamentali "interessi della ragione"<sup>4</sup>. Possiamo declinare il suo pensiero nel modo seguente: il primo interesse consiste nel conferire al mondo una comprensibilità che ci permetta di ritrovarci come parti al suo interno e, al tempo stesso, come enti liberi capaci di muoversi a proprio agio in esso. L'altro interesse deriva dal fatto che l'esistenza stessa dell'uomo è costitutivamente segnata da una situazione di bisogno. Si tratta dell'interesse ad autoaffermarsi dominando la natura. Ed è proprio quest'ultimo l'interesse dominante della scienza moderna. Che esso si affermi a spese del primo è quanto Pascal aveva intuito allorché parlò dell'orrore che gli suscitava il silenzio de-

<sup>2</sup> PLATONE, *Phaid.* 98 b ss.

<sup>3</sup> F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III 5, in *The Works of Lord Bacon*, ed. W. BALL, London 1837, vol. II, p. 340.

<sup>4</sup> I. KANT, *KrV*, B 490 ss.

gli spazi infiniti<sup>5</sup>. Non possiamo ora ripercorrere tutte le tappe del cammino che ha condotto fin qui, un cammino assai lungo che separa quella forma di conoscenza designata dal termine ebraico *jadah* dal concetto cartesiano di *certa cognitio*. “Il Signore conosce i sentieri del giusto”, recita il Salmo 1<sup>6</sup>. “Io non vi conosco”<sup>7</sup> dice il Giudice ai malvagi nell’Ultimo Giorno. “Adamo conobbe la sua sposa ed ella gli concepì un figlio”<sup>8</sup>. Fu Franz von Baader a richiamare per ultimo l’attenzione sul nesso fra conoscenza e unione carnale<sup>9</sup>. Il termine conoscenza designa in questo caso il farsi uno con l’altro, l’immergersi dell’autocoscienza. Al termine di questo cammino sta il suo opposto: la luminosità senza finestre dell’autocoscienza che rimane presso di sé. Per una coscienza di questo tipo, la natura è divenuta l’estranea per definizione.

Una tappa importante di questo percorso è stata segnata dalla teologia creazionistica, per la quale la natura non rappresentò più qualcosa di ultimo come per l’Antichità. Essa reiterò la domanda circa la genesi della natura. E questa genesi fu intesa come risultato di un’azione, di un agire divino. Nella natura c’è dell’arte, aveva detto Aristotele<sup>10</sup>. Ma come fa l’arte a entrare in qualcosa? Com’è entrata nel suonatore di flauto? Risposta: mediante l’esercizio, che consiste nella sequenza di passi pianificati e premeditati. Come fa allora l’arte a entrare nella natura? Anche qui solo mediante un piano e un’intenzione. Fu questo l’argomento col quale l’Aristotelismo medievale connesse teleologia e teologia. L’intenzione che guida la freccia al bersaglio non sta nella freccia ma nell’arciere, scrive Tommaso d’Aquino, servendosi in tal modo della convenienza, della funzionalità riscontrantesi nella natura come base per provare l’esistenza di Dio<sup>11</sup>. *Mutatis mutandis*, l’analogia fra agire umano e agire divino è stata intesa da Tommaso anche così: il demiurgo terreno è in grado di subordinare al suo fine processi causali solamente esterni; il creatore, invece, instilla veramente nelle cose l’“arte” teleologica<sup>12</sup>. Ma poi

<sup>5</sup> B. PASCAL, *Pensées*, frg. 206.

<sup>6</sup> *Ps.* 1, 6.

<sup>7</sup> *Mt.* 7, 23.

<sup>8</sup> *Gen.* 4, 1.

<sup>9</sup> *Über die Analogie des Erkenntnis- und Zeugungstriebes*, in F. v. BAADER, *Sämtliche Werke*, ed. F. HOFFMANN, Bd. I, Leipzig 1851, pp. 39-48.

<sup>10</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* II 8, 199 a 9 ss.

<sup>11</sup> TOMMASO, *Summa theologiae* I q. 2 a. 3; 59, 3; cfr. *Sent.* I d. 35 q. 1 a. 1; *de ver.* 5, 2; *de pot.* 3, 15; in *Phys.* II, 12 (250); in *Metaph.* V, 16 (1000).

<sup>12</sup> *Summa theologiae* I q. 103 a. 8: “omnis inclinatio alicuius rei... nihil est aliud quam quaedam impressio a primo agente”; 103, I ad 3; *de ver.* 22, 1 distingue espressamente fra il movimento violento della freccia e il movimento naturale, sgorgante da una forma interna all’agente; perfino nel *Comm. alla Fisica* (II 14 [268]) si legge: “natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum”; cfr. anche in *Metaph.* XII, 12 (2634): “inclinatio indita”.

l'esempio dell'arciere avrà una storia del tutto paradossale. Nel tardo Medioevo, in Ockham e Buridano, verrà utilizzato contro la teleologia: la finalità si dà solo rispetto all'agire consapevole<sup>13</sup>. Se il fine dei processi naturali è posto fuori di essi, ovvero se risiede nella coscienza divina, a noi non resta che considerare tali processi solo ed esclusivamente a partire da un punto di vista causale. Possiamo ammirare il mondo come macchina del costruttore divino. In essa possiamo solo riscoprire le leggi meccaniche delle quali Dio si è servito. La teleologia naturale è culto idolatrico, l'osservazione meccanica della natura invece *vindicatio gloriae supremae numinis*<sup>14</sup> come scrive il filosofo della natura rinascimentale Sturmio.

A questo motivo teologico se ne connette ora uno pragmatico, un nuovo rapporto fra sapere e prassi. Il sapere cessa di essere la forma suprema dell'agire, e diventa strumento dell'agire finalizzato al dominio progressivo sulla natura. Al che la teleologia non serve più a nulla. Se vogliamo fare qualcosa con la natura non ci è di nessuna utilità riflettere ad esempio sull'inclinazione insita nelle cose. La conoscenza della natura si pone al servizio del fare. Rappresentarsi una cosa significa, come scrive Hobbes: "Imagine what we can do with it, when we have it"<sup>15</sup>. La teleologia, al contrario, non era altro che conoscenza simpatetica della natura, il tentativo di comprenderla come se fosse in un certo senso simile a noi. Una comprensione di tal fatta non era alle dipendenze del fare, ma faceva parte dell'autocomprendersi dell'uomo nella totalità del mondo. Interrogare la natura a partire da un punto di vista teologico e pratico significò al tempo stesso prendere le distanze da essa. L'uomo trascende la natura e cospira col creatore senza mediazioni. La natura diviene mero oggetto dell'uso, dell'*uti*. Quel rapporto di fruizione donativa ben reso dal verbo *frui*, insomma il conoscere in senso antico, viene, da Agostino in poi, riservato esclusivamente al rapporto Dio-uomo. Ma fu solo l'umanità borghese della modernità a trarre da ciò le adeguate conseguenze. Il sapere si pone al servizio della prassi. Il rapporto contemplativo col mondo appare immorale. E, nel momento in cui la natura diventa ambito del fare umano, del perseguire un fine umano, si rende necessario prescindere dalla considerazione degli eventuali fini naturali immanenti nella natura stessa. Ma non è che debba essere così per forza. Alla comprensione che gli Antichi avevano della natura non era estraneo il pensiero del dominio dell'uomo sulla natura. Ma dominio non si intendeva come dispotico, ma come gerarchia, nella quale gli scopi relativamente subordinati stanno in armonia prestabilita con quelli sovraordinati.

---

<sup>13</sup> A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955, pp. 300 ss.

<sup>14</sup> J.C. STURMIUS, *Philosophia eleatica*, Altdorf 1689, vol. II, p. 359.

<sup>15</sup> *Leviathan*, in T. HOBBS, *English Works*, ed. W. MOLEWORTH, Vol. 3, London 1889 (= Aalen 1966), p. 13.

Non solo l'uomo ha degli scopi, ma anche gli altri esseri. Vale però anche il contrario: anche gli scopi umani sono scopi naturali. La dottrina dell'anima umana costituiva una parte della fisica<sup>16</sup>. Caratteristica di questa gerarchia degli scopi è una discussione che Trasimaco intrattiene con Socrate all'inizio della *Repubblica*. Socrate si era servito della figura del pastore per caratterizzare il governante della *polis*. Trasimaco gli fa presente che il pastore conduce le pecore al macello, e che quindi non si può proprio dire che abbia di mira il bene delle pecore. Socrate replica che, rispetto all'arte della pastorizia, questa fine risulta accidentale. Il pastore, in quanto tale, provvede al benessere delle pecore<sup>17</sup>. Ciò presuppone la comprensione del fatto che le pecore migliori per l'uomo sono quelle che, nel corso della loro vita, hanno potuto svilupparsi al meglio anche in quanto pecore. L'arte della pastorizia non si definisce in base all'arte della macellazione. Ed è proprio questo punto che è mutato nel mondo moderno. In esso è il mercato che prescrive all'allevatore come tenere il bestiame, e le regole che presiedono all'allevamento non sono affatto impostate sul benessere del bestiame. Ecco perché al giorno d'oggi c'è la protezione animali, i cui punti di vista teleologici sono esterni a quelli dell'allevatore, e devono per così dire essere fatti valere dal di fuori. La centratura antropocentrica del pensiero moderno porta al divieto dell'antropomorfismo. Per far sì che tutto diventi oggetto per l'uomo, bisogna far sì che niente gli sia simile.

Il pensiero classico della gerarchia degli scopi presuppone una teleologia in qualche modo oggettiva: le cose non sono dei fini solo *rispetto a se stesse* (*für sich*), ma sono *in quanto tali* (*an sich*) fini della natura. L'ontologia moderna, invece, conosce i fini solo in quanto tendenze all'autoconservazione, ovvero alla conservazione di ciò che già c'è. La definizione della teleologia come tendenza all'autoconservazione si può ben chiamare un'inversione della teleologia<sup>18</sup>. Nella biologia moderna, ogni volta che si parla di teleologia e che le strutture teleologiche vengono simulate attraverso modelli cibernetici, il fine o lo scopo viene inteso sempre e solo come scopo *per* il rispettivo sistema. E la funzionalità di un sistema viene definita sempre e solo mediante l'autoconservazione. Di contro, Aristotele aveva concepito l'autoconservazione come forma inferiore dell'aspirazione di tutte le realtà finite a partecipare all'eterno<sup>19</sup>. La tendenza a permanere nel tempo costituisce una sorta di imitazione di un'identità irraggiungibile con l'eterno. La filosofia medievale cercò di pensare la teleologia oggettiva entro il concetto della

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima* I 1, 403 a 27 ss.; *De part. anim.* I, 641 a 22 ss.

<sup>17</sup> PLATONE, *Politeia* 343 b - 345 b.

<sup>18</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, pp. 50-64 (1990<sup>2</sup>, pp. 58-71).

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *De anima* II 4, 415 a 26 ss.

*repraesentatio*. Si trattava di un pensiero profondo. Per cercare in qualche modo di comprenderlo, dobbiamo innanzitutto chiarirci la distinzione aristotelica fra *finis quo* e *finis cuius gratia*. Il fine è, da un lato, uno stato da raggiungere. Ma dall'altro è qualcosa di già attuale, in vista del quale, per amore del quale questo stato va raggiunto. Per amore di che cosa tutti gli esseri vogliono la propria conservazione? Per amore di se stessi? Ma questo pensiero è paradossale, come ben vide Schopenhauer. Giacché, uccidendo un essere, abbiamo al contempo debellato anche il suo bisogno di vivere. Se il fine ultimo di ogni tendere-a fosse costituito unicamente dell'ente finito nel suo tendere, allora tutto il tendere-a risulterebbe, in ultima istanza, assurdo. Ma se il *finis cuius gratia* è Dio, che cosa può significare ciò? Dio non può guadagnare assolutamente nulla dal conseguimento di qualsivoglia fine. Noi non possiamo procurare alcuna felicità a Colui che è il fondamento stesso di ogni felicità. Il pensiero della *repraesentatio* costituisce l'unico modo in cui risulti in qualche misura possibile pensare a un termine assoluto del tendere-a. L'ente finito non esiste per Dio nel senso che darebbe qualcosa a Dio, ma nel senso che lo rappresenta<sup>20</sup>. Ecco come lo statuto teleologico di viene oggettivo. Il fatto che ci siano enti finiti non è bene unicamente per loro, ma è bene in sé e per sé che essi ci siano.

Se si emancipa lo statuto della teleologia dal contesto della metafisica, esso diventa problematico. In un primo tempo, la scienza moderna ha cercato di andare avanti facendone assolutamente a meno. Il che si rivelò ben presto impraticabile per quanto attiene alla biologia. Si diffuse un senso di disagio al quale Haldane diede efficace espressione con l'osservazione pluricitata che la teleologia per il biologo è come una mantenuta: senza di lei non può vivere, ma non vuole che li si veda in giro insieme. Nel 1958, allorché introdusse il termine "teleonomia" nella letteratura biologica, C.S. Pittendrigh intese mettere ordine nella vita morale dei biologi. La mantenuta doveva essere sostituita con una dama di eguale aspetto, in grado di soddisfare tutto ciò che ci si aspettava dall'altra, ma con un passato privo d'ombre.

Il rapporto illegittimo fra biologia e teleologia ha una storia assai lunga. Da un lato, il darsi dell'oggetto stesso della biologia è condizionato dal fatto che i processi vitali sono processi *sui generis*, non semplicemente deducibili da leggi della fisica e della chimica, né formulabili nel linguaggio loro proprio. E il punto è che la peculiarità di questi processi può essere formulata esclusivamente mediante un linguaggio teleologico. Si capisce che cosa sia il polmone solo se si sa per che cosa è bene. Obiettare che è più che sufficiente limitarsi a dire che l'esito effettivo del suo lavoro è il riforni-

---

<sup>20</sup> Cfr. TOMMASO, *Summa contra gentiles* I, 93 (786); III, 65 (2398).

mento di ossigeno, oppure che l'esito della migrazione delle rondini verso il Sud è un migliore approvvigionamento di cibo, non centra affatto il bersaglio. Qualsiasi genere di movimento ha un esito di qualche tipo. La biologia trova nell'*esito* dei processi di cui si occupa una spiegazione alle domande sul perché. E ciò proprio nei casi in cui l'esito di un processo risulti in qualche modo vantaggioso per il mantenimento di un individuo o di una specie. Che una rondine in volo sopra l'Italia vada a finire nella rete degli uccellatori non è rilevante agli effetti della spiegazione del suo volo, mentre lo è il fatto che la sua compagna trovi nutrimento in Egitto. I biologi non possono fare a meno di osservazioni di tipo funzionale, né dell'utilizzo del termine "buono" inteso come "buono per". È chiaro che le considerazioni funzionali sono considerazioni teleologiche. Esse conferiscono ad alcuni effetti uno statuto privilegiato rispetto ad altri che vengono abbassati al livello di conseguenze collaterali. Esse distinguono la normalità rispetto alla perturbazione — secondo Duns Scoto un contrassegno delle considerazioni finalistiche<sup>21</sup>.

D'altro canto, la biologia si concepisce come scienza in senso moderno. Ma per questa è stata costitutiva fin dal suo sorgere l'inversione di tendenza rispetto alle osservazioni finalistiche. Che la natura abbia delle inclinazioni veniva considerata una superstizione né più né meno che il dire che gli oggetti naturali potrebbero esercitare un qualche influsso su altri oggetti naturali. Entrambe le affermazioni metterebbero a repentaglio le prerogative dell'onnipotenza divina. Il mondo è una macchina, progettata dall'architetto divino nel modo più opportuno ma, come tutte le macchine, funzionante secondo leggi puramente meccaniche. Si lasci pure al metafisico di riflettere intorno agli scopi divini e ammirare il *regnum sapientiae*; oggetto della scienza sono le leggi in base alle quali la realtà è costruita, il *regnum potentiae*<sup>22</sup>.

Ora, è chiaro che non si può prescindere da una considerazione funzionale della realtà se si vuole risalire alle leggi di costruzione della natura. L'indagine scientifica non consiste nel domandare a casaccio che cosa succederebbe se si facesse così o così, ma in un domandare a ritroso che cosa è dovuto precedere perché accadesse quella determinata cosa che si è constatata. E solo a partire dal momento in cui si è formulata un'ipotesi al riguardo, si può procedere a verificarla, per vedere cosa succede se mettiamo in atto un determinato processo, e se si verifica o meno quanto ci aspetteremmo. E non ci interessano *tutti* i fenomeni. Non ci sogneremmo mai di domandarci

<sup>21</sup> DUNS SCOTO, *Quest. subt. s. Met.* V q. 1 n 2; ed. Vivès, vol. VII, p. 190 b.

<sup>22</sup> G.W. LEIBNIZ, *Du principe de raison*, in *Opuscules et fragments inédits*, éd. L. COUTURAT, Paris 1903 (ND Heidelberg 1961), p. 13; *Lettre à Remond*, in *Die philosophische Schriften*, ed. C.J. GERHARDT, Bd. III, p. 607.

perché nel parcheggio una bottiglia di birra, un sassolino di ghiaia e un dente di leone si trovino vicini, a meno che questa stessa combinazione non sia già riscontrata identica almeno una decina di volte in vari altri posti. Normalmente riteniamo che si diano cause della presenza di ciascuno di questi oggetti, ma non del loro darsi in questa determinata successione, che chiamiamo, infatti, casuale. Consideriamo, invece, gli organismi come unità specifiche, suscettibili di ricevere una spiegazione proprio *in quanto* unità. La loro autocostituzione, autoconservazione e riproduzione, in una parola il loro carattere sistematico, sono sempre indici di una coordinazione di singoli decorsi causali. E ciò rimarrebbe vero anche qualora tale coordinazione fosse spiegabile semplicemente come risultato di altre interazioni tipiche, mediante le quali i singoli meccanismi arriverebbero a modificarsi reciprocamente. In tal senso, già Sigwart nel 1881 aveva qualificato la prospettiva teleologica come “principio euristico”<sup>23</sup>. Essa indirizza l’indagine causale conferendole l’oggetto che va spiegato causalmente.

La biologia ha inizio dal riscontro di tali oggetti. Ma, qualora essi venissero spiegati in modo esaustivo ricorrendo al principio euristico, secondo le intenzioni della biologia materialistica del diciannovesimo secolo, ne risulterebbe che, *proprio in quanto* oggetti specifici, essi scomparirebbero. Ecco perché, fino a non molto tempo fa, il traguardo della biologia era di autosuperarsi in quanto disciplina scientifica. Com’è noto, Kant era dell’avviso che tale fine, costitutivo per le scienze naturali, fosse l’ineludibile traguardo ideale della ricerca, pur dovendo comunque ammettere che rimarrà sempre essenzialmente irraggiungibile. Il Newton del filo d’erba non ci sarà mai, in quanto necessiterebbe di un’analisi infinita.

L’introduzione del termine “teleonomia”<sup>24</sup> risulta dunque sintomatico di un clima scientifico profondamente mutato. Esso è caratterizzato da visioni più generali di carattere fisico e teoretico riguardo l’irreversibilità di determinati processi e delle strutture da essi risultanti. Tali strutture seguono leggi sovraordinate, ma non deducibili come funzioni di quelle da cui si sono generate. Ecco che i processi organici si lasciano effettivamente descrivere solo in senso finalistico, e che questa descrizione non è reversibile in un linguaggio fisico, malgrado si possa pensare al prodursi di tali sistemi come al risultato dell’interazione di processi fisici. Per questo tipo di finalità ontologicamente secondaria si impone quindi il termine “teleonomia”.

Il concetto di “macchine intenzionali” dell’informatica moderna ha naturalmente tenuto a battesimo questo indirizzo. Il funzionamento di tali macchine può essere descritto unicamente in un linguaggio teleologico. Al tem-

<sup>23</sup> C. SIGWART, *Der Kampf gegen den Zweck*, in *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Freiburg 1881.

<sup>24</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 338. Akademie-Ausg. Bd. V, p. 400.



po stesso, però, tali macchine non vogliono nulla. La loro intenzionalità non è altro che il risultato di un ordinamento specifico di meccanismi volti a un effetto, risultato di un cosiddetto programma, sia chiuso che aperto, approntato in vista dell'assunzione di ulteriori informazioni, ovvero all'"apprendimento". Ma, come scrive il biologo Ernst Mayr, i programmi "guidano un processo o un comportamento così da condurlo a un termine prestabilito"<sup>25</sup>.

Pittendrigh introdusse il termine "teleonomia" con l'intenzione dichiarata di prendere le distanze da un concetto di teleologia da lui ritenuto di matrice aristotelica. Il discorso teleonomico – egli scrive – non implica obblighi di alcun genere verso la teleologia aristotelica che consiste in un "principio di causalità efficiente"<sup>26</sup>. Risulta più che evidente che si tratta di un fraintendimento di Aristotele, il quale aveva addirittura contrapposto il "principio di causalità efficiente" a quello teleologico – contrariamente ad Hans Driesch, che introdusse la sua entelechia come un fattore efficiente insieme ad altri<sup>27</sup>. Nell'intera letteratura aristotelica medievale vale, invece, l'assioma "cuiuscumque est causa finalis eius est efficiens causa"<sup>28</sup>. Guardare a un evento quale risultato di un processo essenzialmente diretto alla sua produzione e solo in quanto tale comprensibile, non esclude di per sé che lo si possa compiutamente intendere come provocato da cause meccaniche, ma anzi lo esige. "Il termine 'teleologia' non avrebbe funzionato – dice Pittendrigh – perché gravato dalla convinzione che nel funzionamento attuale della macchina il fine eserciti un'azione causale"<sup>29</sup>. Qui tutto dipende dal significato che si dà a "causale". Il programma di una macchina informatica agisce senza dubbio causalmente, se con ciò intendiamo che il conseguimento regolare di un certo risultato desiderato non potrebbe spiegarsi senza fare riferimento all'esistenza di un certo programma. Agisce invece non causalmente nel senso che non è anch'esso uno dei suoi elementi né un fattore nella sua esecuzione. Ma chi avrebbe potuto fare un'affermazione del genere? Di certo non Aristotele. La causa finale proprio per definizione *non è causa efficiente!*

Di questo ci si è nel frattempo accorti. Ecco cosa scrive ancora Ernst

<sup>25</sup> E. MAYR, *Evolution und Vielfalt des Lebens*, Berlin 1979, p. 213.

<sup>26</sup> C.S. PITTENDRIGH, *Adaptation, Rational Selection and Behavior*, in *Behavior and Evolution*, ed. A. ROE and G.G. SIMPSON, New Haven 1958, p. 394.

<sup>27</sup> Cfr., ad es., B.H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, Gifford Lectures, Leipzig 1928, pp. 302 ss.

<sup>28</sup> DUNS SCOTO, *Ord. I dist.* 8 n 240; ed. Vat. IV, p. 280; cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Rep.* II q. 5; *Op. theol.* V p. 83; similmente già R. GROSSATESTA, *Comm. in Phys.* II, ed. R.C. DALES, Boulder 1963, p. 40; R. BACONE, *Comm. nat.* II 5, 1 (*op. hact. ined.* II, Oxford 1909), ed. R. STEELE, p. 123; TOMMASO, *De princ. nat.* 4; l'allievo di Tommaso PIETRO d'Auvergne, *Quaest. in Metaph.* III q. 4, ed. W. DUNPHY, «Mediaeval Studies», 26 (1964), pp. 296 ss.; GUGLIELMO DI OCKHAM, *Sum. Nat. Philos.* II c 4; *Op. philos.* VI p. 221; ecc.

<sup>29</sup> Lettera a E. Mayr. cit. da MAYR, *Evolution*, p. 211.

Mayr: “La maggior parte degli esempi che Aristotele ha fornito di processi finalizzati riguarda esattamente le stesse cose che sia io che Pittendrigh definiremmo teleonomiche”<sup>30</sup>. Interpretare Aristotele come teleonomo è nel frattempo diventato quasi normale per i biologi, dopo che si è notato che quella caricatura della teleologia delineata all’inizio, poco o nulla ha a che vedere con il “fine per cui” di cui parla Aristotele. Kullman ha fornito al riguardo un intervento chiarificatore in una relazione stesa per l’Accademia delle scienze di Heidelberg<sup>31</sup>, al che Rupert Riedl ha creduto di poter accogliere Aristotele fra i propri antenati<sup>32</sup>. Ernst Mayr si spinge ancora oltre e ritira l’intolleranza contro il concetto di teleologia. Lo intende ora come vago concetto generale sotto il quale sussumere vari fenomeni definiti in modo più preciso<sup>33</sup>. I processi teleonomici costituirebbero una sottoclasse di tal fatta. In quanto regolati da un programma, essi sono effettivamente orientati a un fine, e si distinguono da altri processi che, invece, raggiungono regolarmente determinati stati finali in virtù di semplici leggi naturali, ad esempio la legge di gravitazione o la seconda legge della termodinamica. Mayr chiama tali processi orientati solo apparentemente a un fine “teleomatici”. Egli, infine, differenzia dai processi teleonomici e teleomatici quelle modificazioni evolutive nel corso delle generazioni che, in virtù del gioco incrociato del prodursi casuale di varianti e della selezione naturale di ciò che dimostra migliore capacità di adattamento, danno l’impressione di un orientamento a un fine, di un’ortogenesi. A suo parere, nel descrivere tali processi, si può benissimo fare a meno di una terminologia teleologica. È interessante rilevare che proprio quei processi che costituiscono palesemente il primo paradigma di ogni parlare teleologico, ovvero le azioni umane, non formano una classe speciale. La biologia contemporanea li riassume proprio nel modello che risulterebbe di per sé incomprensibile a prescindere dal nesso con l’azione umana, cioè il modello dei processi meccanici teleonomici o informatici, ovvero, per dirla più esattamente, tutti quei processi guidati da un programma aperto e atto ad elaborare informazioni. Ciò non deve meravigliare. Infatti, se i filosofi hanno spesso affermato che di teleologia in senso proprio si può parlare solo in riferimento all’agire umano diretto a uno scopo e che, per il resto, si tratterebbe di un costrutto analogico illecito<sup>34</sup>, è difficile rendere plausibile tale posizione da un punto

<sup>30</sup> MAYR, *Evolution*, p. 211.

<sup>31</sup> W. KULLMANN, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse», (1979), p. 2.

<sup>32</sup> R. RIEDL, *Evolution und Erkenntnis*, München-Zürich 1984<sup>2</sup>, pp. 123 ss.

<sup>33</sup> MAYR, *Evolution*, pp. 198 ss.

<sup>34</sup> Cfr. la cosiddetta critica dell’antropomorfismo in N. HARTMANN, *Der Aufbau der rea-*

di vista scientifico. Chi la sostiene, infatti, fa cadere dal cielo la dimensione della finalità insieme con l'uomo, strappando al contempo l'uomo dal contesto unitario della natura. L'alternativa che si apre è, dunque, la seguente: o l'azione umana diretta a uno scopo è di per sé ontologicamente secondaria, in ultima istanza il prodotto di una costellazione di processi causali deterministici, frutto del caso e della selezione, il che equivale a intenderla in termini teleonomici, oppure la struttura categoriale dell'"essere-orientati-a" risulta costitutiva, secondo livelli di complessità differenti, per ogni tipo di realtà naturale, e quindi queste realtà sono costitutivamente di più di mera positività e oggettività. Inoltre, la possibilità stessa di ricostruire degli ordinamenti a uno scopo ci viene garantita *in primis* dal fatto che già da sempre disponiamo della dimensione dell'essere-orientati-a.

Ecco la questione cruciale su cui verte il tema teleologia-teleonomia. Per illuminarlo ancora un po' di più, volgiamoci nuovamente ad Aristotele. L'oggetto del suo insegnamento è teleonomia, secondo la definizione ormai canonica del termine? La risposta può essere solo un chiaro no. Se seguiamo la definizione concisa di teleonomia proposta da Rupert Riedl, come il supporre uno "scopo prestabilito, come il generarsi di programmi riusciti"<sup>35</sup>, allora dobbiamo dire che Aristotele non ha potuto insegnare nulla di simile, per la semplice ragione che le specie dei viventi sono, a suo avviso, eterne. Perciò i programmi non possono essersi generati. Ciò che si genera sono individui. E proprio rilevando che il loro allestimento risulta orientato al conseguimento di un fine, egli respinge la dottrina di Empedocle, che spiegava tale allestimento come conseguenza di mutazioni e selezioni prive di orientamento<sup>36</sup>. E adduce, a motivo del suo rifiuto, la costanza delle specie. Se alla base di queste stia un programma genetico a sua volta casuale e di derivazione selettiva, non può costituire per lui un problema in quanto, come si è detto, egli ritiene che le specie non siano generate. Il termine del divenire dell'individuo è, dunque, per Aristotele sempre già dato. Quindi, secondo la definizione di teleonomia fornita da Pittendright, Mayr e Riedl, Aristotele non insegna la teleonomia, ma è e rimane teleologo.

Da dove proviene, allora, l'opinione che non lo sia? Bisogna rispondere, innanzitutto, che Aristotele non ha mai insegnato una teoria così oscura come la teleologia che hanno in mente Pittendright e Riedl. Ma, verrebbe da

---

*len Welt*, Berlin 1964<sup>3</sup>, pp. 485 ss.; W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. I: *Erklärung und Begründung*, Berlin-Heidelberg-New York 1983<sup>2</sup>, p. 679; E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958.

<sup>35</sup> R. RIEDL, *Die Spaltung des Weltbildes*, Berlin-Hamburg 1985, p. 79.

<sup>36</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, II 8, 198 b 10 ss.

dire, quando mai qualcuno ha insegnato qualcosa di simile? La prontezza con cui alcuni biologi prendono la parola su questioni fondanti della filosofia e la loro pretesa di prendere il posto della *prima philosophia*, stanno spesso in rapporto inversamente proporzionale con la conoscenza che hanno di teoremi filosofici più differenziati. La seconda risposta alla nostra domanda può essere che, in effetti, non si può negare che il modello ciberneticista risulta assai prossimo a quel modello di cui Aristotele effettivamente fa largo uso, quello dell'arte. Se nel legno – egli scrive – fosse insita l'arte di costruire navi, essa agirebbe come la natura, e la nave sarebbe un "physeion", una realtà naturale<sup>37</sup>. La costruzione della nave sarebbe un'autopoiesi. L'unica differenza sta nel fatto che Aristotele, contrariamente ai teleonomi, era ben cosciente del carattere analogico di questa sua affermazione. L'arte è per lui modello della natura, ma egli non confonde il modello con la cosa, che il modello si limita a simulare. *Il suo modello è teleonomico, ma la sua ontologia è teleologica*. Comunque, la ragione decisiva per cui il verdetto pronunciato contro la teleologia non lo tocca è che il concetto di teleologia risulta fino ad oggi profondamente influenzato dalla filosofia stoica e razionalistica del diciottesimo secolo – e non a torto, giacché il termine è stato coniato da Christian Wolff. La teleologia viene intesa come una connessione universale di finalità esterne, nella quale tutti gli eventi del mondo sono intercorrelati e tutto è in qualche modo buono. Aristotele, dal canto suo, aveva respinto con forza l'idea di una teleologia universale di tal fatta. Il fatto che la pioggia sia condizione della crescita del frumento non significa – egli scrive – che il frumento sia lo scopo del ciclo dell'acqua. Prova ne è che la stessa pioggia può anche distruggere il frumento<sup>38</sup>. Aristotele distingue espressamente una concatenazione ecologica di tal fatta dall'autocostituirsi degli organismi secondo programma. Nel suo *Commentario alla Fisica*, san Tommaso obietta al riguardo che chi fa una simile affermazione paragona illecitamente una *causa generalis* con un *effectus particularis*<sup>39</sup>. In generale, la pioggia è una condizione necessaria per far crescere il frumento e "in plurimis" la seconda tien dietro alla prima, mentre il farlo marcire è un effetto accidentale. Ma il modo in cui Tommaso interpreta teleologicamente le concatenazioni ecologiche fondamentali sta tutto nello spirito della Stoa. Il che, comunque, presuppone che ci sia una qualche ragione per cui il frumento debba esserci. E questo dover-essere, a sua volta, può avere fondamento solo in una volontà divina. Ecco che dietro una teleologia universale sta sempre una premessa teologica. Dio viene

<sup>37</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, II 8, 199 b 28 ss.

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, II 8, 198 b 16 ss.

<sup>39</sup> TOMMASO, *Expos. super Phys.*, II lect. 12 (254).

qui pensato non solo come *telos* universale ma, al tempo stesso, anche come universale *causa efficiens*, come creatore, cui le cose debbono non solo il loro essere, come per Aristotele, ma anche il loro essere-così-e-non-altro. Ma, facendo di ogni essere un mezzo della perfezione del tutto<sup>40</sup>, la teleologia universale culminante nella teodicea leibniziana indebolisce l'idea centrale di Aristotele che ogni sostanza vivente costituisce in se stessa il fine del proprio divenire, e partecipa del divino non perché esercita una qualche utilità, ma perché è<sup>41</sup>.

Il tema della teleologia universale acquista attualmente una virulenza del tutto nuova in connessione con la teoria evolutiva. Già il termine "evoluzione" suggerisce che la discendenza delle specie vada pensata in analogia con lo sviluppo di un organismo, che si tratti insomma di un qualcosa che "si sviluppa", ovvero che realizza un programma per raggiungere uno scopo. Col che si vuol suggerire l'idea di un'ontogenesi, di un processo per così dire entelechicamente guidato. I biologi hanno sollevato contro questa idea alcune serie obiezioni, che ben si accordano con la concezione di fondo di Aristotele, per il quale che l'atto venga prima della potenza costituisce un assioma. Il fine cui qualsiasi forma di divenire tende deve essere già sempre attuale, per poter essere inteso come fondamento di questo stesso divenire. E l'*eidōs* di una sostanza vivente, che costituisce il fine del suo sviluppo è effettivamente sempre già in atto, il programma è sempre già realizzato, e precisamente nei precedenti esemplari della specie. Il che certo non può dirsi del processo di evoluzione universale nella sua interezza. Se lo vogliamo pensare come orientato a uno scopo, ebbene ciò non può essere certo in virtù di un programma immanente, ma di un'intenzione divina che ordina la totalità del processo in modo tale da far prendere all'evoluzione questa precisa via e non un'altra. È chiaro che questa intenzione non può diventare in alcun modo oggetto di una scienza naturale, ma solo di una metafisica o di una fede religiosa e dell'interpretazione teologica di questa fede. Ecco che la fede non ha nessun bisogno di scandalizzarsi della casualità di tale processo. Tommaso insegna che Dio, in quanto *causa prima*, è fondamento sia degli eventi casuali che di quelli necessari, dell'agire libero come dei processi deterministici<sup>42</sup>. Se l'uomo che ama Dio può intendersi come il fine dell'intera evoluzione, questo non ha niente a che fare con l'ontogenesi né con la teleologia

---

<sup>40</sup> Si tratta della medesima ragione per cui il teleologismo universale dell'etica utilitaristica finisce per dissolvere la forza intrinseca delle singole norme etiche: misurare ogni azione con il metro del miglior bilancio globale possibile su scala universale significa caricarla di una pretesa eccessiva. Cfr. al riguardo R. SPAEMANN, *Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch», 88 (1981), particolarmente pp. 83 ss.

<sup>41</sup> ARISTOTELE, *De anima* II 4, 404 a 24 - b 7.

<sup>42</sup> TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, II 30 (1066). *Summa theologiae* I q. 83 a. 1 ad 3.

da un punto di vista scientificamente rilevante. Anzi, l'interpretazione teleologica dell'evoluzione mette addirittura in questione ciò per cui spesso si opta in favore di essa, ovvero il fatto che l'uomo è fine a se stesso. Biologi come Carsten Bresch, ad esempio, hanno inteso l'uomo come uno stadio sul cammino verso una complessità sempre in aumento, al termine della quale l'uomo stesso verrebbe superato<sup>43</sup>. Superato a favore di che?

Una critica a tali forme di teleologia si trova in ottima compagnia filosofica. Essa può contare non solo sull'appoggio di Aristotele, ma anche su quello di Hegel, per il quale il *telos*, la cui lenta presa di coscienza coincide con la storia, deve essere pensato sempre come già in atto e presente<sup>44</sup>. Giacché, se c'è un punto su cui l'accordo di Hegel con Aristotele è perfetto, è il primato dell'atto sulla potenza.

Perciò, per quanto riguarda una valutazione critica dell'orientamento finalistico esterno, della teleologia universale nonché della lettura teleologica dell'evoluzione, nel nuovo armamentario concettuale della biologia si potrebbe vedere addirittura una riscossa, una ricostruzione scientifica dell'idea originariamente filosofica del *telos*. Ma questa apparenza inganna. La differenza rimane, anche se non sta dove pensano di trovarla i biologi. Non si tratta più, come ai tempi della disputa sul vitalismo, della differenza fra due teorie biologiche, ma della differenza fra due discipline, la biologia da un lato e la filosofia dall'altro. E questa differenza, una volta chiarita, non deve più essere intesa come opposizione, ma come differenza fra diversi livelli di comprensione. Ciò presuppone, naturalmente, che la biologia non pensi a se stessa come alla suprema forma di comprensione, come *prima philosophia*, dalla quale apprendere che cosa siano "effettivamente" la vita e la conoscenza.

Ho detto che la teleonomia è una ricostruzione scientifica della teleologia. Il punto è quali siano le prestazioni delle ricostruzioni, e quale rapporto intrattengano con l'oggetto ricostruito. Il Newton del filo d'erba per Kant era come il ricostruttore del filo d'erba. E cosa fa questo ricostruttore? Che differenza c'è fra un programma elaborato da noi e un programma naturale? Che differenza c'è fra la vita e la sua simulazione? Commentando Aristotele, Hegel scrive: "La concezione fondamentale di Aristotele è che egli intende la natura come vita, la natura di qualcosa come una realtà che è in sé fine, unità con se medesima, principio della propria attività"<sup>45</sup>. E loda in Aristotele il fatto che egli, contrariamente alla "cultura recente", ha supera-

<sup>43</sup> C. BRESCH, *Zwischenstufe Leben*, München 1977.

<sup>44</sup> G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie I*, in *Sämtliche Werke* (Glockner-Ausgabe), Bd. 8, p. 422.

<sup>45</sup> G.W.F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke* (Glockner-Ausgabe), Bd. 18, p. 343.

to l'orientamento ad uno scopo (*Zweckmäßigkeit*) esterno. Ma è proprio qui che si ferma qualsiasi tipo di ricostruzione. Siamo *noi* quelli che aggiungono parti su parti, in modo che si dia un movimento, e siamo ancora *noi* che lo descriviamo teleologicamente. *Noi* diciamo che il siluro cerca la nave e la trova. Il siluro, naturalmente, non cerca proprio nulla. Il suo programma è solo per noi, i costruttori, un programma. Che cosa significhi "essere-orientati" noi lo sappiamo *in primis* solo "by acquaintance", ovvero per come ci autoesperiamo. E non nel senso che, in quanto enti agenti, ci "porremmo" degli scopi, ma perché questo orientamento è uno scopo già insito in noi sotto forma di istinto. E dell'orientamento a uno scopo esterno si può incominciare a parlare solo in quanto si dà già sempre un'esperienza preliminare dell'essere-orientati-verso, quale forma dell'unità interna di un essere vivente. Il programma sotteso al concetto di teleonomia pretende di ricostruire a partire da elementi il fenomeno assolutamente originario e irriducibile dell'essere-orientati-verso, di ricostruire l'unità categoriale dalla molteplicità, l'interiore dall'esteriore, l'essere se stessi dall'oggettività, la negatività dalla positività. Si tratta, però, di un nonsenso logico, col quale non si riesce a pensare un bel niente.

La teleologia si differenzia dalla teleonomia in quanto ne rimane l'etero-presupposto. La teleonomia non è altro che teleologia simulata. Il vantaggio che le strutture teleonomiche riportano nel processo evolutivo-selettivo risulta in questo contesto interessante, ma non costituisce un argomento. Può ben essere che la crescita di interiorità, la chiara identità di sistema raggiunta da un determinato tipo di agglomerato di materia, abbia offerto ad esso o a un'intera popolazione vantaggi di sopravvivenza. L'aspetto interessante, da un punto di vista filosofico, consiste però in ciò che si nasconde dietro termini come "folgorazioni", "emergenze", o "salti qualitativi". Consiste nell'emergere di nuove unità, di nuovi tipi dell'essere-orientati-verso, che appaiono come programmati non solo a un osservatore esterno, ma che sono il proprio "essere-in vista-di" e in quanto tali si esperiscono. Tale essere-*per-se* medesimi implica indifferenza rispetto alle condizioni della propria generazione, "immediatezza mediata", per dirla con Hegel. L'improduttività epistemologica delle teorie gnoseologiche di stampo evolutivista consiste proprio in questo. Essa può dare al massimo un contributo a spiegare i nostri errori, ma non dà nessun apporto al nostro concetto di conoscenza. Posto che arrivassimo a costruire una macchina le cui esternazioni ci imponessero improvvisamente di supporre che essa provi effettivamente dolore, a quel punto non avremmo più la sensazione di essere noi gli artefici di ciò. Analogamente a quanto avviene per i genitori, che non hanno la sensazione di avere fatto i propri figli. La scienza naturale indaga le condizioni del darsi di qualcosa. Pertanto, in essa non può esserci costitutivamente alcuno spazio per ciò che chiamiamo "il sé". Perché essere sé

significa essere emancipato rispetto a tutte le condizioni generative<sup>46</sup>. Ma l'essere-sé degli enti finiti assume la forma dell'essere-orientato-verso, dell' "aspirare ad essere". Ecco perché Aristotele può affermare che l'aspirazione degli esseri alla conservazione di se medesimi e della loro specie è l'aspirazione a partecipare al divino<sup>47</sup>.

Questa frase del *De anima* basta già da sola a sconfiggere qualsiasi tentativo di sussumere Aristotele nel concetto di teleonomia. La pretesa di sostituire il concetto di teleologia con quello di teleonomia è la pretesa di sostituire la nostra autoconoscenza con la sua simulazione. Ma il poter intendere la simulazione in quanto simulazione, il programma in quanto programma presuppone strutturalmente l'esperienza dell'essere-orientati-per.

Dietro il progetto assurdo di far derivare la finalità dalla causalità sta l'esigenza di superare il dualismo della scienza moderna, la cosiddetta "fissione dell'idea di mondo"<sup>48</sup>. Nel concetto di finalità era già in qualche modo co-inteso quello di causalità efficiente. Nel concetto moderno di causalità invece, l'essere-orientato-per non era inizialmente incluso. Ecco perché oggi si cerca di costruirlo a posteriori a partire da quello. Per Aristotele tutti i processi causali erano pensabili esclusivamente in quanto orientati a un fine, e la causa prima, la νόησις νοήσεως agiva com'è noto solo ὡς ἐρῶμενον, come oggetto d'amore<sup>49</sup>. Pertanto, non si vede come sia possibile prendere Aristotele ad esempio del concetto di teleonomia.

Comunque, non ci siamo allontanati da Aristotele tanto quanto potrebbe sembrare di primo acchito. È diffusa la convinzione che il pensiero moderno abbia fatto assurgere la *causa efficiente* aristotelica a causalità *tout-court*. Ma ciò è falso. Per capirlo, basta por mente al fatto che per Aristotele e l'Aristotelismo la causalità efficiente non implica, di per sé, la regolarità degli effetti. Questa regolarità è piuttosto l'argomento più decisivo a favore del significato costitutivo del "per-amore-di"<sup>50</sup>. Senza di esso, in ogni istante da qualsiasi cosa si genererebbe qualsiasi cosa. L'unico modo efficace di eliminare la causa finale consiste nell'includere di punto in bianco la sua funzione costitutiva nella definizione di causa efficiente, a sua volta definita esaurendola nella regolarità della connessione degli eventi, ovvero la legge naturale. L'analogia con l'agire non è pertanto scomparsa dalla

---

<sup>46</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie in Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, hrsg. von R. SPAEMANN, P. KOSLOWSKI, R. LÖW, Weinheim 1984, pp. 73-91.

<sup>47</sup> Cfr. *supra* nota 41.

<sup>48</sup> A. EDDINGTON, *Science, Perception and Reality*, Humanities Press, 1963, oppure *Philosophie der Naturwissenschaft* N 31/10.

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Metaph.*, XII 7, 1072 b 3 s.; XII 9, 1074 b 3 ss.

<sup>50</sup> ARISTOTELE, *Phys.*, II 8, 198 b 32 ss.



comprensione della causalità, ma risulta solo spostata. Al posto dell' "omne agens agit propter finem" s'è fatto avanti l'"omne agens agit secundum regulam". Perché mai l'analogia con l'agire si sia spostata dall'orientamento a un fine alla regolarità, alla legge, è una domanda sulla quale non possiamo per ora soffermarci. L'introduzione del concetto di teleonomia, che avrebbe dovuto liberare la biologia da obblighi ontologici non ci è di aiuto per chiarire tale questione. In verità, essa fa passare surrettiziamente un'altra ontologia, la quale però non risulta utilizzabile in modo conseguente. Il programma di definalizzazione è costitutivamente incompleto.

La definalizzazione non si conclude mai, in quanto è essa stessa uno sforzo umano, e quindi è orientata a uno scopo. Se l'intenzionalità dell'azione umana cade vittima del riduzionismo antiteleologico, allora ogni teoria cadrà vittima di esso come autofraintendimento sistematico, inclusa la teoria riduzionistica. Chi ha ben visto questa conseguenza fu Nietzsche, per il quale è scoccata l'ora della fine dell'idea di verità e avanza l'era di nuovi miti<sup>51</sup>.

Ma se, per una volta, lasciandoci afferrare da una di quelle folgorazioni di cui parla Konrad Lorenz<sup>52</sup>, fossimo capaci di guardare alla vera teleologia non come a una categoria fondamentale ma come a una categoria emergente, e come a un carattere non riducibile alle sue condizioni genetiche, dovremmo chiederci allora dove questo carattere salti fuori la prima volta. E la risposta, solitamente, suona così: nell'azione umana consapevole. Ma ciò non è vero. Le azioni umane consapevoli, infatti, si danno solo o in quanto appropriazione riflessa di tendenze aventi il carattere originario di istinti orientati, oppure come presa di distanza da esse. Non siamo sassi volenti e agenti; siamo esseri viventi volenti e agenti. La decisione di andare a mangiare o di digiunare non è altro che l'appropriazione o il rifiuto consapevole di qualcosa che nella fame è già pienamente delineato nella forma dell'orientamento-a. E le cose non vanno altrimenti laddove sovveniamo a forme di vita non umane. Si può sovvenire solamente a un essere che è da se stesso orientato a qualcosa, ma troppo debole per poterlo raggiungere. Non ci sarebbe teleologia dell'agire umano se prima non ci fosse l'orientamento degli impulsi naturali.

Ma, a meno di non eliminare totalmente l'idea di unità del reale o di rinunciare a ogni forma di comprensione razionale della realtà, non potremo neppure far coincidere l'inizio della finalità con l'inizio della vita, o addirittura del sistema nervoso centrale. Bertrand Russell ha fatto ben vedere l'includibilità del nesso causa finale-causa efficiente<sup>53</sup>. Venendo meno il concetto di finalità viene meno istantaneamente anche quello di causa. Esso, infatti, non è meno antropomorfo del primo. Non v'è modo di conoscere

---

<sup>51</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KGA VI 3, pp. 74 ss.

<sup>52</sup> Cfr. K. LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels*, München 1973, pp. 48 ss.

<sup>53</sup> B. RUSSELL, *The Notion of Cause*, in *Mysticism and Logic*, London 1918.

un'azione se non in quanto causa. Se si allontana dal nesso con l'agire, alla scienza non rimangono più cause, ma solo leggi naturali.

Ma Russell non è stato ancora abbastanza radicale. Se cade il concetto di finalità cade non soltanto quello di causa, ma anche quello del permanere degli oggetti nel tempo, nonché il concetto di movimento. Già Cartesio, per garantire la continuità della *res cogitans*, aveva dovuto dire che Dio non inganna. Col venir meno di questo ricorso, un autore come Parfit dissolve definitivamente la continuità della persona in una serie di unità coscienziali discrete, solo debolmente interconnesse<sup>54</sup>. L'unità della persona nel tempo, infatti, presupporrebbe che l'essere, l'esistere, abbiano un senso vettoriale, come suppose Aristotele, il quale diede un'interpretazione teleologica già al semplice durare nel tempo. Esistere, per gli enti finiti, equivale a essere-orientati-a-essere. Ma siccome l'unità della persona costituisce il paradigma per ogni forma di sostanzialità perdurante nel tempo, ossia per le cose, cadendo quella cade anche questa. Già Whitehead stabilì l'*actual entity* ontologicamente fondamentale come *duration* al di sotto della soglia di ogni mutazione temporale. Ma si avvide del fatto che perfino questa unità microfisica elementare può essere intesa solo a patto di intenderla come unità di un originario essere-orientati-a, come tendenza e compimento. L'unità autentica, per la quale una cosa assume contorni precisi rispetto al suo ambiente, si dà solo se questa cosa si costituisce mediante l'interiorità di una tendenza, di una "inclinazione". Ancora una volta Nietzsche si è ben reso conto di ciò allorché – da antiteleologo coerente – definì le cose come finzioni ultime<sup>55</sup>.

Non è possibile pensare né all'unità di una realtà né al movimento senza pensare al tempo stesso a un'anticipazione. Non è un caso che proprio Leibniz, che per primo, grazie al calcolo infinitesimale, fece del movimento un oggetto della fisica matematica, lo dissolse anche in una serie infinita di stati discreti, ovvero lo annullò nel suo carattere di movimento. Ma di ciò egli era ben consapevole. Sapeva bene che, se si vuole pensare al movimento e al mosso in quanto tali, si deve fare ricorso al *conatus*, ovvero a un'analogia con la persona agente<sup>56</sup>. Ossia si deve pensare teleologicamente. Si può chiamare tutto ciò antropomorfismo. Nell'epoca moderna la natura nel suo essere antropomorfa ha dovuto cedere il passo alla riduzione antropocentrica della natura a pura oggettività. Tale riduzione ha ormai raggiunto anche l'uomo, fattosi mero oggetto di una soggettività acosmica trascendentale, che si definisce "la scienza". La conseguenza della rinuncia a

<sup>54</sup> Cfr. D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

<sup>55</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KGA VI, 3 p. 85; analogamente nei *Frammenti postumi* (Musarion), IX, p. 415; XI, p. 156; XVI, p. 21; XIX, pp. 52, 57 s. e 65.

<sup>56</sup> Per una trattazione più approfondita a questo riguardo cfr. R. SPAEMANN - R. LÖW, *Die Frage wozu?*, München 1981, pp. 114-121.

guardare alla natura in termini antropomorfi, è che l'uomo stesso, alla fine, diventa antropomorfismo. Col che, però, l'antropocentrica ha ormai smarrito il proprio senso. Visto che l'eliminazione della finalità può realizzarsi solo a prezzo dell'autoeliminazione dell'uomo, si tratta di un traguardo che non possiamo né pensare né tantomeno volere.