

Andrea Aguti

Caso, finalità, progetto: il fenomeno della vita nella prospettiva della filosofia della religione

The article reflects on some characters that are common to philosophical, religious and scientific reflection about the phenomenon of life and in particular it identifies two: mysteriousness and teleology. It is claimed that the teleology in living beings is something that modern science and evolutionary biology have unsuccessfully tried to eliminate and it is considered a bridge-concept between philosophy, religion and science. In this way it becomes possible to connect the philosophical understanding of life with the religious beliefs by the teleological argument.

I. Una prima osservazione, invero piuttosto banale, da fare sulla comprensione della vita da parte della scienza, della religione e della filosofia, è che questa comprensione non riguarda fenomeni diversi, ma un unico fenomeno che è appunto quello della vita. Poiché questo fenomeno presenta alcune caratteristiche che sono evidenti a qualsiasi tipo di considerazione, scienza, religione e filosofia saranno accomunate da certi aspetti nella loro comprensione di questo fenomeno, ma poiché sono diversi il metodo conoscitivo che esse adottano, i presupposti dai quali esse partono, e il tipo di domande che esse sollevano, esse divergeranno su altri aspetti.

In questo saggio vorrei attirare l'attenzione su due aspetti, uno che accomuna in negativo la comprensione della vita da parte di queste prospettive, l'altro in positivo. Quest'ultimo, cioè l'aspetto in positivo, mi servirà anche per annodare il filo tra filosofia e religione e quindi sviluppare una prospettiva di filosofia della religione, che è poi quella, presumo, che ci interessa di più in questa sede. Parto dall'aspetto in negativo, e cioè dal fatto che tanto per la scienza, quanto per la religione e la filosofia la vita è essenzialmente un mistero.

Per esemplificare questo aspetto nella scienza e in particolare della disciplina scientifica che si occupa della vita, cioè nella biologia, mi riferisco a un testo oramai piuttosto datato, ma non privo di interesse, del famoso biologo inglese Haldane, dal titolo *What is Life?*¹. Muovo da questo autore, perché Haldane era uno di quei biologi che ancora non arretrava davanti a una simile domanda, ancorché non si tratti di una domanda facile, perché, nota Haldane, «si sa cosa si sente ad esser

1 Cfr. J. B. S. Haldane, *What is Life?*, Alcuin Press, London 1949; tr. it. *Che cosa è la vita?*, Universale Economica, Milano 1950, pp. 58 ss.

vivi», ma non è possibile descrivere questa sensazione «in termini precisi». Ne consegue che le risposte alla domanda «che cos'è la vita?» saranno necessariamente incomplete. Haldane fa alcuni esempi. Si potrebbe dire che essere vivi coincide con il possedere uno spirito che influisce sulla materia, ma se questa risposta pare plausibile per l'uomo o forse per i mammiferi superiori più difficile diventa affermarlo per un'ostrica o una patata. Si potrebbe dire che la vita dipende da una «forza vitale», ma a prescindere dalla difficoltà a chiarire in che cosa consista questa forza, essa è comunque operante sulla materia e quindi sarà comunque necessario definire la vita in termini di materia. Nella vita quotidiana un indice della vita è spesso quello del calore di un corpo, ma se questo è vero per i mammiferi e gli uccelli, non lo è per una rana o una lumaca, e nemmeno per le piante, dove semmai il criterio dirimente è il fatto che crescano oppure no. E infine nemmeno il criterio della capacità autonoma di movimento appare dirimente dopo la costruzione di macchine che presentano tale capacità.

Per trovare una risposta migliore, secondo Haldane, occorre considerare la vita non tanto sotto l'aspetto fisico, quanto sotto quello chimico. La vita, egli afferma, «consiste in processi chimici», anzi «è una successione di processi chimici, con speciali proprietà». Naturalmente in questa definizione, come Haldane riconosce, tutto dipende dalle speciali proprietà dei processi chimici, perché questi ultimi sono all'opera anche in esseri non viventi, sicché, per usare la sua stessa immagine, se equipariamo i processi chimici alle parole di una poesia e la vita ad una poesia, dobbiamo dire che una poesia non esiste senza parole, ma che non sono le parole da sole a fare la poesia. Così non sono soltanto i processi chimici a fare la vita, ma i processi chimici più qualcos'altro e la domanda è appunto: cos'è questo qualcos'altro? Haldane così supera il punto di vista del puro materialismo, espresso dalla definizione che ha dato Engels della vita («la vita è il modo d'esistenza delle sostanze proteiche»), una definizione da cui traspare tutta l'insipienza del materialismo, ma non è in grado di offrire molto di più, come del resto egli onestamente riconosce.

Se dai tempi di Haldane le cose siano migliorate nell'ambito della biologia scientifica, non sono in grado di dirlo, ma sembrerebbe di no: il biologo francese François Jacob ha notoriamente affermato che «oggi nei laboratori non ci si interroga più sulla vita»², perché i processi che si svolgono negli esseri viventi a livello macroscopico delle molecole non sono diversi da quelli fisici e chimici che si riscontrano nella materia inerte, e del resto qualche anno prima di lui Francis Crick altrettanto notoriamente aveva affermato che «lo scopo ultimo del movimento moderno in biologia è in effetti spiegare tutta la biologia in termini di fisica e chimica»³.

Vorrei aggiungere che l'uso estensivo di concetti come quelli di auto-organizzazione o complessità da parte di biologi più vicini a noi, spiega senz'altro certe

2 F. Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970, p. 320.

3 F. Crick, *Of Molecules and Men*, University of Washington Press, Seattle 1966, cit. in M. Hewlett, *Molecular Biology and Religion*, in Ph. Clayton (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006, pp. 172-186, p. 175.

caratteristiche del vivente, ma non sembra in grado di illuminare granché sul fenomeno della vita. Auto-organizzazione è infatti un termine ambiguo: preso in senso letterale esso dice di un sé negli esseri viventi che si organizza, ma il problema è appunto di capire che cosa sia questo sé; se non si ammette un “sé”, in ogni caso si dovrà ammettere che l’organizzazione delle parti del sistema vivente è effetto di una qualche causa, ma di quale?⁴ Anche il riferimento alla complessità, per quanto onnipresente, è poco esplicativo della natura dell’essere vivente. Complessi sono infatti anche gli esseri non viventi e dire che gli esseri viventi sono semplicemente più complessi di quelli non viventi è dire qualcosa di vero, ma non di particolarmente significativo. L’aumento della complessità è un criterio quantitativo che non ci aiuta a comprendere quale sia la reale differenza fra gli esseri viventi e non viventi, perché, come sappiamo bene, questa differenza è qualitativa. L’essere vivente ha qualità che quello non vivente non ha. Il criterio della complessità non risolve quindi il mistero dell’essere vivente. A conferma di questa conclusione riporto quanto scrivono oggi due chimici: «Il passaggio dalla Chimica alla Biologia può essere visto come il passaggio dei sistemi supramolecolari semplici a sistemi supramolecolari di complessità via via crescente, col conseguente emergere di funzioni sempre più pregiate, fino a quelle supreme che chiamiamo vita (...) la vita è il risultato di un’intricatissima rete di reazioni chimiche che coinvolgono un numero estremamente grande di sostanze più o meno complesse (...). Ciò, però, non vuole dire che il mistero della vita è stato svelato; significa semplicemente che esso è racchiuso nell’ambito dell’imprevedibile complessità, organizzazione e funzionalità che caratterizzano la chimica dei sistemi viventi»⁵.

II. Che per la religione la vita sia un mistero è abbastanza scontato, dal momento che, soprattutto nelle religioni monoteistiche, si afferma che la vita è un dono di Dio e, se è vero che Dio è un mistero, certamente lo sono anche in qualche misura i suoi doni. Ma la vita sembra un mistero in un senso più specifico: essa suscita meraviglia e ammirazione sotto tutti i profili, ma presenta anche disfunzioni, genera sofferenze e malattie, e alla fine termina con la morte; tutto questo, onestamente, fa sembrare che, se di un dono si tratta, si tratti di un dono indegno da parte di un Dio onnipotente e buono. A questa obiezione di solito i monoteismi, ma anche altre religioni, rispondono che la vita che noi conosciamo, nella sua condizione attuale, non è quella originariamente data da Dio, bensì una vita decaduta. Ma il problema è che noi abbiamo solo una vaga idea di come poteva essere una vita non decaduta, ammesso che sia esistito qualcosa del genere. Alcune religioni si spingono così avanti nel considerare decaduta questa vita da presentarla come interamente illusoria, altre sono meno radicali, ma in ogni caso sembra che la comprensione immediata che abbiamo della vita sia di ostacolo alla comprensione della vita

4 Cfr. P. Erbrich, *Il problema della creazione e dell’evoluzione*, in S. O. Horn-S. Widenhofer (ed.), *Creazione e evoluzione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 61-74, in particolare p. 73.

5 V. Balzani-M. Venturi, *Dall’atomo all’uomo: la complessità dalla chimica alla biologia*, in F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 79-100, cit. p. 92.

autentica. Ci sforziamo di conservare questa vita, ma, secondo il detto evangelico, proprio così finiremo per perderla.

Se prendiamo il caso della promessa di una vita eterna dopo la morte, che rappresenta un elemento centrale in molte religioni, le cose non vanno meglio. Di solito le religioni presentano questa vita come una vita redenta, liberata dalla sofferenza e dal male, dallo stigma della finitezza e quindi come una vita che non finisce. Ma una vita del genere è per noi altrettanto misteriosa: il superamento delle sofferenze connesse alla vita e dei suoi limiti dipende in gran parte dal superamento del corpo, cioè della nostra parte materiale. La vita eterna consiste quindi nella vita di anime disincarnate? Ma la nostra anima, come già avvertiva Tommaso d'Aquino, non esprime l'intera nostra identità, e quindi una simile vita dopo la morte non sarebbe proprio la nostra vita. Anche Hans Jonas ha affermato che «la coscienza pura è tanto poco viva quanto la materia pura che le sta di fronte, in compenso anche altrettanto poco mortale»⁶. Se prendiamo sul serio questa osservazione, dobbiamo dire che quelle religioni che ammettono l'immortalità dell'anima ammettono l'immortalità di qualcosa che non è affatto "vivo". Ma se viceversa pensiamo alla vita dopo la morte nei termini della resurrezione del corpo, è difficile pensare che i processi fisico-chimici che rendono il corpo vivente nell'al di qua siano gli stessi anche nell'al di là. Di che tipo di corpo e quindi di che tipo di vita stiamo quindi parlando? Il corpo che vive in eterno sarà un corpo "glorioso", ma che cosa significa questo? In generale come è possibile che il corpo, per come lo conosciamo noi, continui a vivere dopo la sua decomposizione? Siamo di fronte ad un processo di smaterializzazione e rimaterializzazione, che soltanto apparentemente viola certe leggi fisiche, o dobbiamo semplicemente rimetterci nelle mani di Dio, per il quale nulla è impossibile? Su questi interrogativi credo che il filosofo della religione faccia bene ad affaticarsi per trovare le risposte maggiormente plausibili, ma è indubbio che la vita, sia quella terrena che quella ultraterrena, rimanga anche in ambito religioso un mistero.

III. La vita è un mistero anche per la filosofia. Se oggi andiamo alla ricerca di un risposta filosofica alla domanda sulla natura della vita, la prima mossa può essere quella di orientarci verso la filosofia della biologia; ma quest'ultima è una sottodisciplina, tutto sommato ancora poco frequentata, della filosofia della scienza e quindi si occupa della visione scientifica della vita, discute in prevalenza dei problemi epistemologici legati a questa visione o si occupa di questioni specifiche per gran parte legate alla teoria dell'evoluzione darwiniana. Anzi, generalmente nei manuali di filosofia della biologia l'unico tipo di biologia presa in considerazione è quella evoluzionistica. Pensare di trovare nei manuali di filosofia della biologia una comprensione filosofica del fenomeno della vita o comunque una riflessione sulla natura della vita, allo stato attuale delle cose, è quindi illusorio.

6 H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt a. M.-Leipzig 1994; tr. it. *Organismo e libertà. Verso una biologica filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 30.

Se non ci può rivolgere alla filosofia della biologia così com'è oggi intesa, si dovrà ritornare a una biologia filosofica, ma, a meno che questo non significhi riprendere in mano il *De anima* di Aristotele, anche a questo proposito il quadro non è confortante. Ho menzionato prima Jonas che è uno dei pochi che nella seconda metà del Novecento ha avuto il coraggio di elaborare una biologia filosofica, o almeno di offrire degli spunti per essa, ma appunto la sua riflessione spicca, oltre che per l'oggettivo interesse che presenta, anche perché sorge su un terreno desolato. Jonas stesso ha chiarito i motivi di questa crisi della biologia filosofica. In epoca moderna la conoscenza scientifica della natura trova il suo modello nella conoscenza di ciò che è privo di vita⁷, cioè nella conoscenza di ciò che è riducibile a proprietà fisiche misurabili. Per conoscere il vivente, bisogna quindi ridurlo a ciò che è privo di vita, ma questo ovviamente non è possibile senza con ciò dissolvere ciò che s'intende conoscere. Da questo paradosso dipende appunto l'incapacità della scienza moderna a spiegare il fenomeno della vita ma anche quella della filosofia che opera sulla base dell'assunto, al tempo stesso epistemologico e ontologico, della scienza moderna.

Per tentare di riavviare una spiegazione filosofica della vita occorre quindi superare, come ha indicato lo stesso Jonas, il monismo materialistico della scienza moderna, ma senza ricadere in un dualismo assoluto, dal momento che, come ho accennato prima, la nozione di una coscienza o di uno spirito puri non rendono ragione del fenomeno della vita. Per farlo è necessario elaborare una concezione metafisica che mostri l'insufficienza delle nozioni di dualismo e monismo applicate all'ambito del vivente, ma una cosa è cogliere l'importanza di questo compito, una cosa è realizzarlo. Jonas stesso non si è ritratto completamente di fronte a esso, anche se non si può dire che gli sia riuscito pienamente. Egli ha sviluppato una critica del monismo materialistico molto convincente, una critica che nella discussione attuale è nota come *argument from reason*, e che consiste nel mostrare come il materialismo coerentemente applicato a se stesso in quanto teoria finisce per auto-confutarsi. Jonas ha parlato a questo proposito di «una teorizzazione della personalità scissa», in cui le conseguenze della teoria proposta dovrebbero valere per tutti gli altri a cui essa è rivolta, ma non per chi la elabora.

Tuttavia se consideriamo in positivo la biologia filosofica di Jonas, pur essendo ricchissima di spunti, dobbiamo constatare che essa è guidata dal concetto di libertà, un concetto che rimane ambiguo anche soltanto per il fatto di essere da lui dialetticamente correlato a quello di necessità. La libertà indica nel vivente la capacità di trascendere la materia e acquisire una forma, ma quest'ultima si mantiene soltanto grazie allo scambio continuo con la materia – il metabolismo – sicché l'auto-trascendenza del vivente trova la sua ragione nella necessità organica. Come Jonas dice «la forma organica sta in un rapporto di *libertà bisognosa* verso la materia»⁸. Dal punto di vista metafisico è difficile definire una simile concezione: non è materialismo, non è dualismo, non è ilemorfismo, ma non sembra neanche epifenomenismo o emergentismo.

7 Cfr. Ibi, p. 18.

8 Ibi, p. 111.

Naturalmente qualcuno potrà osservare che le categorie metafisiche non sono necessarie per pensare il fenomeno della vita e che storicamente la filosofia sembra aver posto al centro della propria attenzione questo fenomeno proprio quando queste categorie sono sembrate tramontare, cioè nella seconda metà del XIX secolo. E in effetti le filosofie di Schopenhauer, di Nietzsche, di Karl Robert Eduard von Hartmann sono ancora caratterizzate dagli storici della filosofia come filosofie “vitalistiche”, e questa definizione talora è proposta anche per la visione del mondo di Freud o di Bergson. Tuttavia, occorre essere consapevoli che rendere un fenomeno centrale per la riflessione filosofica non significa necessariamente illuminarlo. Michel Henry, un pensatore contemporaneo che non ha sviluppato alcuna biologia filosofica, ma ha dedicato molte e interessanti riflessioni al tema della vita, ha giustamente scritto, proprio in riferimento a questo tipo di vitalismo, che «una vita cieca, incosciente, che vuole senza sapere cosa vuole, è una vita assurda»⁹. E una vita assurda è una vita che non è suscettibile di alcuna comprensione, tanto meno di una filosofica. Essa rimane appunto un mistero o, se vogliamo usare un’espressione ottocentesca, un inesplicabile enigma.

IV. Messo in luce l’aspetto che accomuna in negativo la comprensione della vita da parte della scienza, della religione e della filosofia, passo a quello in positivo. Questo aspetto è quello teleologico o finalistico. Che cosa si vuole dire con ciò? Essenzialmente che gli esseri viventi presentano la conformità ad uno scopo, cioè che la loro struttura o la loro organizzazione, cioè il rapporto armonico tra le diverse parti di cui sono composti, è ordinata e adeguata a conseguire uno scopo. Qual è lo scopo? Quello della vita, ovviamente, ma nella pienezza di significato che questo termine possiede per le diverse forme del vivente. Vivere non significa semplicemente sopravvivere nell’ambiente, come ci ha abituato a pensare il darwinismo, ma appunto realizzare una serie di potenzialità che sono presenti nella struttura del vivente e che si differenziano a seconda dei diversi gradi del vivente. Le potenzialità della vita di un’ameba sono diverse da quelle dell’uomo, per quanto entrambi siano esseri viventi. La realizzazione o meno di queste potenzialità dice della riuscita o meno della vita, cioè manifesta o meno lo scopo verso il quale i viventi tendono.

Il riconoscimento del carattere teleologico degli esseri viventi, da quando Aristotele lo ha messo in luce, costituisce una costante della biologia filosofica che arriva fino ad oggi. Lo stesso Jonas ha affermato che «non vi è organismo senza teleologia» e prima di lui Henri Bergson aveva osservato che nella comprensione del vivente il meccanicismo è una tesi da prendere o da scartare, mentre «la dottrina delle cause finali non sarà mai confutata completamente»¹⁰. Questo riconoscimento del carattere teleologico degli esseri viventi sembra ovvio anche nella religione, o almeno in quelle religioni che considerano la natura come la creazione o il prodotto dell’Intelligenza divina, che nell’atto creatore o ordinatore introduce in quest’ultima un finalismo ai suoi diversi livelli.

9 M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; tr. it. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, p. 70.

10 H. Bergson, *L'Évolution Créatrice*, in Idem, *Œuvres*, PUF, Paris 1970, p. 528.

Non altrettanto invece si può sostenere in ambito scientifico poiché, com'è risaputo, la scienza moderna ha operato una vera e propria esclusione delle cause finali. Per quanto quest'ultima sia cosa molta nota, è utile fare qualche osservazione su di essa. La prima osservazione è che, come ha osservato bene Étienne Gilson, un conto è l'esclusione del finalismo che la scienza può operare legittimamente dal punto di vista metodologico, un altro è l'esclusione del finalismo dalla natura operata in nome della scienza, che è invece arbitraria. Occorre infatti domandarsi, come fa Gilson, «in nome di quale principio *scientifico* si può escludere da una descrizione della realtà un aspetto della natura talmente evidente»¹¹. Il motivo di tale esclusione consiste in realtà nello scarso o nullo valore esplicativo della causa finale, ma ciò dipende dal fatto che la spiegazione per mezzo di quest'ultima è strutturalmente diversa da quella per mezzo della causa materiale o agente. Come ancora nota Gilson, «il principio esplicativo cui [la causa finale] fa appello non è in sé oggetto di spiegazione empirica. Il fine non è una causa che si possa osservare all'opera come lo è la causa agente nel caso di corpi che si urtano. Per lo stesso motivo, il fine non è misurabile né calcolabile, si può solamente dire che c'è»¹². In altri termini, il fatto che la causa finale spieghi poco o nulla dal punto di vista scientifico non è un buon motivo per affermare che una causa finale non esiste; allo stesso modo non è un buon motivo per escludere il finalismo nemmeno il sostenere che con l'ammissione di una causa finale si introdurrebbe un concetto assurdo di causalità, per cui qualcosa che ancora deve realizzarsi, il fine, agirebbe su ciò che è già esistente già. Come ha notato Ernest Nagel, nel suo noto testo *La struttura della scienza*, una spiegazione di tipo teleologico non necessariamente implica «l'idea che il futuro è un agente della propria realizzazione»¹³, e del resto occorre tenere conto che la causa finale, nella concezione aristotelico-tomista, si distingue da quella formale soltanto nei processi intenzionali e non in quelli fisici. L'organizzazione o la struttura propria degli esseri viventi è quella che guida il loro sviluppo verso il fine proprio, e al tempo stesso il fine è preordinato a questa medesima struttura.

La seconda osservazione è che sussiste una palese difficoltà a eliminare il finalismo nella considerazione scientifica della natura, che appare in modo particolarmente evidente proprio in biologia, dove nozioni di tipo finalistico ricorrono continuamente, tanto che, come qualcuno ha osservato, «l'intero vocabolario della biologia è teleologico»¹⁴. Certamente questo ricorso non avviene senza un certo imbarazzo, come conferma la battuta ancora di John Burdon Sanderson Haldane, riportata da Robert Spaemann nel suo testo sui fini naturali, per la quale «la tele-

11 É. Gilson, *D'Aristotele à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris 1971; tr. it. *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin. Saggio su alcune costanti della biofilosofia*, Marietti, Genova-Milano 2003. p. 44.

12 Ibi, p. 196.

13 E. Nagel, *The Structure of Science*, Brace & World, Harcourt 1961; tr. it. *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1984⁷, p. 31.

14 A. Rosenberg e D. W. McShea, *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York 2008, p. 13.

ologia per il biologo è come un'amante, non può vivere senza di lei, ma non vuole essere visto in pubblico».

L'effetto forse più evidente di questo imbarazzo è il tentativo di rendere equivalente il concetto di "fine" o di "scopo" usato in biologia con quello di "funzione" e conseguentemente di trasformare la teleologia in teleonomia. Se seguiamo l'argomentazione di Nagel l'equivalenza dello "scopo" con la "funzione" è possibile per il fatto che una spiegazione teleologica può essere trasformata in una non teleologica in cui il fine dell'organismo è espresso nei termini delle condizioni che consentono ad esso, in quanto sistema, di persistere «nella sua caratteristica organizzazione e nelle sue caratteristiche attività». A questo proposito Nagel parla dei sistemi teleologici come sistemi «direttivamente organizzati», cioè di sistemi che «continuano a manifestare un certo stato o proprietà G (...) di fronte a una classe relativamente estesa di cambiamenti nel loro ambiente esterno o in alcune delle loro parti interne»¹⁵. Ma naturalmente, come lo stesso Nagel osserva, esistono molti sistemi fisico-chimici che sono «direttivamente organizzati» e che però non sono da considerare come «diretti a uno scopo» come quelli viventi e questo comporta che la riformulazione di una spiegazione teleologica in una non teleologica non dica tutto della prima e che quindi quando si parla di funzione di un organismo non ci si riferisca propriamente allo scopo. Rimane cioè quella che Nagel stesso chiama «una eccedenza di significato»¹⁶ della spiegazione teleologica rispetto a quella non teleologica.

V. Da questo aspetto deriva la profonda ambiguità della nozione di teleonomia per come è usata da molti biologi. Jacques Monod, com'è noto, ha impiegato questo concetto per indicare quell'«attività *orientata, coerente, costruttiva*» che si incontra negli esseri viventi e che fa pensare ad essi in termini di «oggetti dotati di un progetto»¹⁷. L'elemento della progettualità, secondo Monod, deve appunto essere esplicitamente riconosciuto dal biologo, anche se si tratta di un progetto che non deve nulla a forze esterne all'essere vivente, bensì soltanto a interazioni morfogenetiche al suo interno. Monod parla appunto di una morfogenesi autonoma come caratteristica fondamentale degli esseri viventi, assieme a quella dell'invarianza riproduttiva.

Sulla medesima linea si muove anche F. Ayala, un altro biologo contemporaneo, quando parla di una teleologia interna dell'essere vivente¹⁸. Secondo Ayala il riconoscimento di un progetto negli esseri viventi è parte integrante della teoria darwiniana, anche se il progetto non deve essere inteso come il risultato dell'azione intenzionale di un agente esterno che opera sugli esseri viventi, bensì come la loro organizzazione funzionale o adattiva in vista di certi scopi, di cui il motore è la selezione naturale. Quest'ultima, secondo Ayala, è un «processo non casua-

15 Ibi, p. 421.

16 Ibi, p. 432.

17 Ibi, p. 14.

18 Cfr. F. Ayala, *Design without Designer. Darwin's Greatest Discovery*, in W. A. Dembski-M. Ruse (eds.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2004, pp. 55-80.

le (*nonrandom process*) che promuove l'adattamento selezionando combinazioni che 'hanno un senso', cioè che sono utili agli organismi». La selezione naturale è dunque un processo non casuale nel senso che è orientato verso un certo scopo, l'adattamento degli esseri viventi, anche se questo scopo non pare preordinato al processo stesso. Si può anche parlare della selezione naturale nei termini di una teleologia non vincolata, cioè indirizzata ad uno scopo, ma non necessitata ad esso.

Questo uso del concetto di teleologia è però ambiguo e questa ambiguità dipende dal fatto che la teleonomia o la teleologia interna è, come l'ha definita Spaemann, una «teleologia simulata». La simulazione consiste nel fatto che da una parte si ammette l'orientamento ad un fine, dall'altra lo si nega. In Ayala, per esempio, la selezione naturale viene paragonata ad un artista, che opera con dei materiali (la tela e i colori) che non ha scelto, cioè che vengono acquisiti in modo casuale, ma pur sempre sulla base di un fine, che è quello dell'adattamento. L'immagine suggerisce che la selezione naturale sia sorta di entità animata, che assembla un materiale casuale e caotico sulla base di una forma ideale e quindi prospettando un certo fine. Ma naturalmente la selezione naturale non è qualcosa di animato, e quindi non si capisce come possa operare secondo un fine. La stessa nozione di progetto, usata da Monod, o quella di programma, usata da Ernst Mayr, per descrivere la struttura degli esseri viventi sono sensate soltanto se si ritiene che l'orientamento presenti in questi ultimi sia in qualche modo pre-dato. Se non lo è, la struttura di questi ultimi e l'intera loro evoluzione è del tutto casuale, ovvero è totalmente deterministica.

Ora, come sappiamo, questo paradossale abbinamento di caso e necessità è tipico della teoria dell'evoluzione, ma esso appunto esclude, comunque sia inteso, un rapporto con il finalismo. Nel suo significato più abituale il termine "casuale" indica un evento che non si produce in virtù di un'intenzione e quindi di uno scopo. Come tale esso è usato come sinonimo di "imprevedibile" o "imprevedibile". Questo sembra in effetti essere il significato prevalente in ambito scientifico, dove "casuale" indica qualcosa di cui non conosciamo completamente le cause e che quindi non siamo in grado di prevedere con certezza. In questo senso "casuale" è sinonimo di "contingente", perché indica un evento che è il prodotto di coincidenze, ovvero dell'intersecarsi di catene causali indipendenti, e quindi non rientra nell'ambito di leggi costanti che ci sono note. Talora con "casuale" viene tuttavia anche indicato ciò che sembra non avere una causa, e allora casuale diviene sinonimo di indeterministico e così inteso indica un evento che non è suscettibile di spiegazione alcuna e che per questo rappresenta un *factum brutum*.

Tuttavia sembra difficile sostenere quest'ultimo significato in ambito biologico, perché gli esseri viventi non sono un *factum brutum*: qualora si ci riferisse al caso per indicare il carattere indeterministico delle variazioni o delle mutazioni genetiche, bisogna osservare che queste ultime per un verso non avvengono in un *vacuum* e per l'altro presentano delle cause di tipo ambientale che in parte ci sono conosciute¹⁹. Se non è possibile dare un resoconto deterministico di esse, possiamo

19 Lo osserva, fra gli altri, K. Ward, *God, Chance & Necessity*, Oneworld, Oxford 1996, p. 120.

comunque darne un resoconto probabilistico. Rimane quindi come plausibile il significato di “caso” o di “casuale” che esclude qualsiasi finalità o intenzione operante nel processo di formazione degli esseri viventi, un significato che è appunto congruente con il determinismo, cioè con una concezione che postula la chiusura causale dell’universo, ma nessun motivo o ragione per il quale esso sia proprio così come è.

Questo esito mi fa ritenere che sia nel giusto Spaemann quando afferma che la teleonomia è insostenibile²⁰: o essa torna ad essere intesa come una teleologia vera e propria oppure rinuncia del tutto al concetto di fine, ovvero si riferisce al fine nel senso della “teleomatia”, cioè alla semplice apparenza di un fine, come quella che potrebbe darsi, per esempio, quando volessimo vedere una finalità nel riversarsi in mare dell’acqua di un fiume.

Tuttavia, come ho detto in precedenza, rinunciare alla nozione di fine come strumento per la comprensione della vita biologica è estremamente difficile e gli sviluppi recenti della biologia sembrano riconoscerlo, anche se mediante termini o concetti che non sempre fanno riferimento a questa nozione. Faccio soltanto due esempi: il primo è quello della teoria delle convergenze evolutive di Simon Conway Morris, per la quale esiste «la tendenza ricorrente dell’organizzazione biologica ad arrivare all’identica ‘soluzione’ per un particolare ‘bisogno’». In *Life’s Solution* Morris usa con parsimonia il concetto di fine, ma è evidente che esso gioca un ruolo nell’idea che nella biosfera esiste una «struttura sottostante che impone limiti e delinea risultati probabili», anche se questo non significa negare la contingenza in essa. Il secondo esempio consiste nella tendenza recente e diffusa a ridimensionare il ruolo della selezione naturale, tipico della visione darwinistica classica, per spiegare l’adattamento dei fenotipi e a far piuttosto risalire questi ultimi a vincoli endogeni forti, cioè a “leggi di forma” che danno luogo a forme costanti pur in ambienti diversi²¹. I fenotipi non verrebbero così prodotti in modo casuale per poi passare il vaglio della selezione naturale, che in questo caso si configurerebbe, come ha osservato Jonas, «come un sostituto negativo della teleologia» in grado di spiegare la scomparsa ma non la comparsa delle forme viventi, bensì sarebbero il risultato di percorsi vincolati o di potenzialità strutturate che consentono loro l’adattamento all’ambiente, il che, mi sembra, rappresenti un altro modo per esprimere una tendenza di tipo finalistico presente in ambito biologico²².

20 Cfr. R. Spaemann-R. Löw, *Fini naturali*, cit., p. 303.

21 Indicativo di questa tendenza è il libro di M. Piattelli Palmarini e J. Fodor, *What Darwin Got Wrong*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2010; tr. it. *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2010.

22 Molto interessanti a questo riguardo le considerazioni presenti in P. Pagani, *Genesi e forme. Emanuele Samek Lodovici interprete di Plotino*, in G. D’Anna (ed.), *L’origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 99-129, che vede risorgente nella tendenza attuale a ridimensionare il ruolo della selezione naturale il ritorno ad modello “biomorfo” plotiniano in antitesi a quello “tecnomorfo” o “meccanico-causale” dell’atomismo o dello gnosticismo.

Aggiungo infine a questo riguardo che le difficoltà che il naturalismo odierno ha nell'offrire un adeguato resoconto scientifico del fenomeno del mentale sulla base dell'attuale conoscenza delle leggi naturali fondamentali spinge alcuni a ritenere che il finalismo possa essere reintrodotta in una concezione naturalistica facendo leva su un'interpretazione non deterministica di queste leggi e adottando una teoria emergentistica del mentale²³. Ma a mio giudizio l'emergentismo è soltanto una forma di dualismo mascherato²⁴, mentre la reintroduzione del finalismo in natura senza il ricorso al teismo sembrerebbe possibile soltanto risuscitando una forma di pansichismo.

VI. Il riconoscimento del carattere propriamente finalistico degli esseri viventi da parte della biologia scientifica costituirebbe un importante passo in avanti verso una rinnovata convergenza delle prospettive della scienza, della religione e della filosofia sul fenomeno della vita. Questa convergenza, a sua volta, permetterebbe di non escludere *a priori* l'idea che il finalismo negli esseri viventi sia espressione del progetto di una Mente intelligente e anzi di considerare seriamente questa ipotesi. La nozione di progetto, infatti, unisce il dato dell'ordine presente nel vivente con lo scopo o il fine in vista del quale esso sembra esistere, giacché non ogni tipo di ordine è necessariamente collegato ad un fine così come non ogni fine implica un ordine. In questo senso il cosiddetto argomento finalistico rappresenta, a mio giudizio, un *medium* indispensabile tra le visioni scientifiche e religiose della vita, che naturalmente proprio la filosofia della religione ha il compito di articolare.

Sappiamo che dai tempi di Hume, e passando attraverso Darwin, contro l'argomento finalistico è stato obiettato che esiste una subottimalità nella struttura degli esseri viventi, così come che esistono in questi stranezze e apparenti crudeltà che sembrano indegni del progetto di un Dio buono e onnipotente. Tuttavia questi rilievi non sono sufficienti per dimostrare la tesi contraria, cioè che non esiste un progetto divino sulla natura, e storicamente non sono serviti nemmeno per privare di plausibilità l'argomento finalistico. Se si evita di farsi abbagliare da categorie interpretative semplicistiche e per di più false come quelle di "fine della metafisica", si noterà che il ruolo della teologia naturale o razionale è ben assicurato nella filosofia della religione contemporanea (soprattutto analitica), e che esistono diverse versioni attuali dell'argomento finalistico (l'*Intelligent Design*, il principio antropico, il *fine tuning argument*) che ne attestano in modo evidente la vitalità²⁵.

23 È la prospettiva che suggerisce Th. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, New York-Oxford 2012; tr. it. *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Cortina, Milano 2015.

24 Argomenta bene in questo senso, nella sua critica del naturalismo, H. Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Reclam, Stuttgart 2015, p. 26.

25 Un'esauriente panoramica della pluralità delle versioni attuali dell'argomento finalistico emerge dal testo di N. A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, Routledge, London-New York 2003.

Fra esse soprattutto il *fine tuning argument* ha il pregio di correlare il fenomeno della vita all'esistenza di un universo in cui le costanti o forze fisiche fondamentali hanno un valore preciso, senza il quale o discostandosi minimamente dal quale, esso non avrebbe potuto formarsi e tanto meno accogliere sistemi biochimici complessi. L'enorme improbabilità di un simile esito, unita all'idea che non esiste una teoria che rende fisicamente necessario il valore di tali costanti, fa sì che l'inferenza di un progetto divino sia "un'inferenza alla miglior spiegazione", cioè un'ipotesi che spiega meglio di altre l'ordine cosmico e in esso la nascita, l'ordine e la complessità degli esseri viventi.

L'affermazione di un progetto divino sulla vita non è incompatibile con l'idea di una legalità intrinseca dei processi naturali, cioè con quella che abitualmente si chiama la loro autonomia; al tempo stesso non è incompatibile nemmeno con l'esistenza di una certa quota di contingenza in natura, e quindi anche nel processo evolutivo degli esseri viventi, per quanto proprio in quella che a noi appare come contingenza si potrebbe vedere l'aspetto di novità e di imprevedibilità del progetto divino stesso. Questo riconoscimento, a mio avviso, non dovrebbe peraltro indurre a ritenere che il processo creativo assomigli a una «performance improvvisata»,²⁶ perché questa nozione contrasta in ultima istanza con l'idea di progetto, bensì dovrebbe indurre, da una parte, alla conclusione che, se si dessero interventi costanti o puntuali da parte di Dio sulla natura, essi non starebbero necessariamente in contraddizione con un progetto normalmente realizzato per mezzo di costanti di funzionamento della natura stessa, e dall'altra che esistono potenzialità in natura che eccedono la nostra capacità di previsione fondata proprio su queste costanti di funzionamento. In un simile contesto la subottimalità della struttura degli esseri viventi, le stranezze e le apparenti crudeltà del loro comportamento, e più in generale i cosiddetti mali naturali, continuano certamente a sollevare il problema della compatibilità con il progetto di un Dio buono e onnipotente, un problema che è però di pertinenza della teodicea, e che, come ho detto, non priva di plausibilità l'argomento finalistico in quanto tale.

Andrea Aguti
Università di Urbino
andrea.aguti@uniurb.it

Andrea Aguti insegna Filosofia delle religioni nell'Università di Urbino. Tra le sue pubblicazioni più recenti *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013 e *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016.

²⁶ J. Polkinghorne, *The Inbuilt Potentiality of Creation*, in W. A. Dembski-M. Ruse (eds.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, cit. pp. 246-259, cit. p. 257.