

Robert Spaemann - Reinhard Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2012. Un volume di pp. 461.

Questo volume mette a disposizione del lettore italiano un testo che occupa una posizione centrale e particolare nella ricca produzione spaemanniana. Ciò è già indicato dalla storia editoriale di quest'opera. Si tratta infatti di un volume nel quale Spaemann, con l'aiuto del suo allievo Reinhard Löw, ha raccolto e risistemato le lezioni tenute nel semestre invernale del 1976/77 all'Università di Monaco di Baviera rivolte a uditori di tutte le facoltà. Queste lezioni furono poi pubblicate nel 1981 con il titolo *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (Piper, München-Zürich) e, nel 2005, in una nuova edizione per i tipi di Klett-Cotta. Su quest'ultima edizione, che reca il «nuovo e più chiaro titolo» di *Natürliche Ziele* e a cui Spaemann ha aggiunto un capitolo finale su *Teleologia e teleonomia*, si basa l'edizione italiana.

Al tema della teleologia Robert Spaemann non solo ha dedicato un interesse costante lungo l'intero arco della sua riflessione, ma tale tema è stato da lui stesso definito come il «filo rosso» del proprio cammino di pensiero (cfr. il colloquio con Hanns-Gregor Nissing in H.-G. Nissing, *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschenseins bei Robert Spaemann*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, p. 126). Nella retta comprensione della valenza conoscitiva, ontologica ed etico-antropologica della teleologia naturale il pensatore tedesco ha infatti costantemente indicato, fin dai suoi primi fondamentali studi, un passaggio ermeneutico e speculativo obbligato dal quale dipende tanto la piena comprensione della razionalità moderna e dei suoi effetti, quanto l'adeguata riscoperta di positive e consistenti vie di accesso alla riflessione etica ed antropologica.

Proprio questa trama viene richiamata nella prefazione di Camillo Ruini il quale evidenzia come la riflessione spaemanniana non solo presenti con chiarezza la posta in gioco della deteleologizzazione della natura, ma consenta innanzitutto di cogliere nel dettaglio ed in profondità i lineamenti di quella imprescindibile «critica della ragione positivista» dalla quale dipende il riscatto dell'uomo dalla propria stessa manipolazione ed asservimento.

Nella sua preziosa introduzione Leonardo Allodi evidenzia il nesso profondo che quest'opera intrattiene con l'intera produzione di Spaemann. Il recupero spaemanniano del concetto di *physis* si sviluppa attraverso un confronto critico con il pervasivo affermarsi del paradigma riduzionista anti-teleologico della scienza moderna. L'intenzione profonda del lavoro, tuttavia, resta, positivamente, quella del rischiaramento razionale del carattere irriducibile e costitutivo dell'orientamento al senso di sé e del mondo – al *logos* –, che qualifica la natura umana. Questa

“polarità”, che avvicina tra loro incessantemente natura e ragione, viene significativamente sintetizzata da Allodi accostando la mossa di pensiero spaemanniana alla *oikeiosis* stoica, alla riscoperta, cioè, di un «pensare dimorante».

La rilevanza che il tema della teleologia assume nel pensiero spaemanniano è dunque profonda. Il riattraversamento storico del pensiero teleologico – che peraltro occupa la parte più cospicua del volume – non possiede il significato di una parentesi storico-concettuale a supporto di altri e ben più centrali interessi teorici o critici, quanto quello, ben più interessante, di mostrare il movimento nascosto e generativo che il pensiero del *telos* dispiega lungo il pensiero occidentale e il decisivo effetto che la comprensione teleologica della natura – o il suo rifiuto – mette in azione nell’autocomprensione antropologica ed etico-politica dell’uomo. La prospettiva di questo volume è dunque ampia e teoreticamente densa. Come Spaemann scrive nella *Nota dell’autore* aggiunta nel 2005, «il libro intende stimolare a ripensare ancora una volta un pregiudizio divenuto caro alla scienza, il pregiudizio che il senso sia una variante del non senso, che la ragione sia una variante della non-ragione e che l’uomo stesso sia un antropomorfismo» (p. 40).

La questione della teleologia, per Spaemann, è questione innanzitutto epistemologica. Teleologia, cioè, è innanzitutto un *comprendere secondo fini*, ma, come mostra in maniera esemplare l’importantissima *Introduzione dell’autore*, la struttura profonda di questa comprensione si radica in un fondamento che è di natura ontologica ed antropologica.

La *comprensione secondo fini*, infatti, costituisce uno dei modi con il quale l’uomo risponde alla domanda “perché?”, ossia reagisce ad una rottura della familiarità con il mondo. Comprendere [*Verstehen*] significa cogliere il fine in vista del quale qualcosa si è verificato. Il suo luogo di esercizio ordinario e paradigmatico, osserva Spaemann, è il nostro rapporto con il mondo della prassi umana. Domandare ad un uomo il perché di una sua determinata azione esige una risposta che manifesti motivazioni, ossia che alluda «a una struttura intenzionale e spiegabile dell’agente, e cioè a una struttura della volontà» (p. 48). Spaemann parla a tale riguardo di una «natura simbolica» dell’azione fondata sulla sua struttura intenzionale «infinita», ossia al suo rimandare ad uno «scopo in sé», a una «connessione di senso assoluta, in sé stessa stabile» (p. 49). La spiegazione causale [*Erklären*], invece, richiede il reperimento di adeguate «condizioni antecedenti e leggi». Le risposte che essa è in grado di offrire restano tuttavia per principio esposte ad ulteriori “perché?”. Se la catena degli interrogativi causali, quindi, ad un certo punto si interrompe ciò avviene, osserva Spaemann, per motivi che sono pragmatici e non reperiti «nella cosa stessa». Anche al fondo del modello di spiegazione meccanico-causale vi è quindi, per Spaemann, un interesse antropologico fondamentale: quello alla «controllabilità» della natura ed alla «sicurezza del nostro poter intervenire nei suoi processi» (p. 51).

Ammettere come unico modello di spiegazione valido quello causale significa per Spaemann non solo smentire il nostro ordinario accesso (teleologico) alla realtà vivente, quanto soprattutto condannare la comprensione (sempre teleologica) che il soggetto umano ha del proprio ed altrui vivere ed agire all’insignificanza o ad apparenza. Questa è in definitiva la via intrapresa dal paradigma scientifico mo-

derno il quale si radica proprio nell'abbandono del concetto teleologico di natura, giudicato sterile, e nella progressiva assunzione del modello meccanico come unico modello efficace e produttivo di spiegazione di ogni fenomeno. L'attraversamento storico-genetico del concetto di fine – a cui sono dedicati i primi otto capitoli del volume (pp. 55-285) – è ritenuto da Spaemann un passaggio indispensabile per comprendere adeguatamente cosa sia il *telos* e per una retta valutazione degli effetti che ha prodotto l'abbandono della concezione premoderna teleologica della natura.

La disputa attorno alla teleologia naturale è collocata da Spaemann già quasi alla nascita stessa del pensiero occidentale. Platone ed Aristotele lottano contro «il pensiero scientifico delle origini» sostenuto dai naturalisti per “salvare i fenomeni” ossia per mostrare l'irriducibile e generativo primato del *telos*. Per questi pensatori “spiegare secondo il *telos*” significa infatti spiegare qualcosa secondo il “meglio”. A fondamento della realtà Platone ed Aristotele collocano forme originarie che eccedono le condizioni fattuali di genesi di ciò che nasce ed esiste secondo tale forma. Per Platone la forma costituisce un ordine originario che è costretto dalla contingenza e passività del molteplice ad esigere l'azione dell'Idea del Bene per essere generativo. Per approfondire la complessa articolazione di queste relazioni Platone, osserva Spaemann, ricorre massicciamente al linguaggio che non solo è metaforico (persuasione, *eros*) ma è di chiara origine antropomorfa: «*Eros*, il desiderio di ciò che si sente come proprio, è un impulso che ogni vivente sperimenta in sé stesso. Il fenomeno dell'essere orientato a qualcosa, in questa forma di esperienza di sé, si dà direttamente» (p. 74). Anche per Aristotele il mondo è dinamicamente *formato*. Negli enti naturali forma e scopo «si compongono in unità. Lo scopo è la forma della cosa stessa, donde anche il termine *entelechia*: io porto il fine in me» (p. 96). Nel pensiero aristotelico il pensiero teleologico – così come anche la sua base antropomorfa – giunge già ad un piena consapevolezza e maturità concettuale. Nello Stagirita si trova chiaramente formulata la distinzione tra la prospettiva soggettiva e quella oggettiva della tensione al *telos* che Platone aveva già intuito, nonché il chiaro orientamento (anch'esso teleologico) della prima alla seconda. Proprio in questo senso la grandiosa ripresa tommasiana integra «in una struttura teleologica unitaria» «le posizioni di Platone, Aristotele e degli Stoici», non modificando in termini essenziali i parametri ontologici della questione. Egli così compie quel percorso classico del pensiero teleologico che concepiva «la tendenza di ogni finito come tendenza, trascendente sé stessa, alla partecipazione all'Eterno, al non-finito [...]. [...] il fine più alto per gli esseri naturali coincideva con la manifestazione della perfezione divina, per gli esseri razionali con la sua contemplazione» (p. 146). Questo equilibrio si comincia a rompere, alla fine del medioevo, per il convergere di vari fattori, epistemologici, teologici, socio-economici. Il movente profondo di essi è indicato nel predominio dell'interesse per la sicurezza su quello «primario» per la verità. L'effetto è una «inversione» della concezione classica della teleologia: «la struttura della trascendenza di sé è restituita alla finitezza, là dove l'autoconservazione, al contempo, rimane l'unico *telos* possibile. [...] Nel XVI secolo il fine dell'*operatio* dell'esistente diviene la conservazione di ciò che comunque è» (*ibidem*).

La trama moderna del destino della inversione della comprensione teleologica e del nuovo primato dell'autoconservazione resta per Spaemann, ciò nonostante, una trama complessa. Da una parte, infatti, la moderna scienza della natura mette a frutto l'evacuazione del *telos* dalla natura facendone il presupposto del proprio progetto di intervento sul mondo inanimato ed animato: senza una struttura teleologica oggettiva tale mondo, infatti, non ha più nulla da imporre alla contemplazione ed al rispetto da parte dell'uomo. Dall'altra parte il pensiero filosofico, da Leibniz a Nietzsche, continua a fare i conti in maniera consistente con la questione della teleologia. Spaemann evidenzia come il riferimento al *telos* agisca positivamente e in profondità nelle riflessioni in particolare di Kant ed Hegel svolgendo in esse il ruolo di vero e proprio perno generativo della loro concezione di sapere e di realtà al punto che «nella storia della filosofia si può vedere in Hegel l'apice del pensiero teleologico» (p. 231). In Schopenhauer la teleologia nel suo complesso – quindi anche quella invertita dell'autoconservazione – viene radicalizzata e distrutta, ogni tensione è infatti priva di senso. In Nietzsche, osserva Spaemann, cerca di farsi strada una nuova e definitiva «teleologia ateleologica», la “volontà di potenza”. Il flusso caotico e senza interruzione in cui consiste il mondo impedisce ogni senso e l'“oltre-uomo” è visto come colui che abiterà il mondo nella consapevolezza della insensatezza di ogni interpretazione del mondo. Una opaca indifferenza, tuttavia, osserva Spaemann, coprirà ogni trasvalutazione ed azione dell'oltre-uomo. La dottrina dell'eterno ritorno sancisce infatti il fallimento del presunto superamento nietzscheano del nichilismo. Essa infatti indica «un universo morto, il cui unico *telos* consiste nel riprodursi infinite volte» (p. 253).

La dissoluzione nietzscheana di *ogni* senso – e dunque di ogni teleologia – indica, nella lettura spaemanniana, l'*impasse* cui giunge la riflessione più propriamente filosofica sullo statuto della comprensione della natura secondo fini. In realtà il paradigma antiteleologico moderno sopravvive pressoché intatto ad opera delle scienze naturali. Nel capitolo VIII, infatti, Spaemann tratta della «piena realizzazione dell'antiteleologismo». Il protagonista di questo capitolo è la teoria dell'evoluzione che Spaemann ripercorre nel dettaglio dalle sue origini darwiniane fino alle propaggini più contemporanee (Dawkins, Mayr). Darwin ha preteso di aver bandito, grazie al macro-principio della selezione, ogni spiegazione teleologica. L'estensione del darwinismo alle scienze umane, però, non solo si è configurata come la realizzazione dell'antico sogno scienziato di ricondurre la comprensione del mondo umano a leggi esatte, ma ha di fatto aperto la strada, a partire da Haeckel, a soluzioni monistiche che hanno reso «l'immagine scientifico-naturale della realtà [...] oggi di un'imponente unitarietà, mai raggiunta in precedenza» (p. 276). L'introduzione del modello *teleonomico* ha preteso di risolvere definitivamente i problemi causati da quella tenace resistenza che il problema del “perché” continuava a presentare nelle indagini biologiche: «Si tratta della costatazione di un finalismo effettivo (non “metafisico”), prodotto casuale in un cosmo altrimenti a-teleologico. In tal modo la biologia ha fatto propri i vantaggi della teleologia, tenendo fuori gli svantaggi» (p. 266). L'approfondimento critico di questa posizione, unito ad un corposo raffronto con la genuina posizione teleologica aristotelica, è l'oggetto del capitolo finale del volume, aggiunto, come già segnalato, nell'ultima edizione.

Nel capitolo IX la critica spaemanniana al paradigma evolucionistico si svolge su due fronti assolutamente complementari. Da una parte viene svolta una critica *dall'interno* rilevando le varie petizioni di principio o «circularità argomentative» cui soggiace quell'evoluzionismo che si concepisce come paradigma unico ed inattaccabile di spiegazione del reale e giungendo a rimettere in questione gli stessi concetti centrali del «programma dell'evoluzionismo» (causalità, sistema, informazione, materia, caso, libertà). La teoria evolucionistica, tuttavia, manifesta la propria pretesa di costituirsi come una vera e propria dottrina dell'essere "aggreddendo" e ridefinendo quei concetti di *vita*, di *coscienza* e di *moralità* che reggono la ordinaria – e teleologica – autocomprensione del soggetto umano in azione. Ciò spiega il motivo per il quale l'altro fronte della critica spaemanniana consista nella decostruzione della reinterpretazione funzionalistica e sistemica del mondo delle azioni umane, del loro senso e del soggetto stesso di tale senso, ossia dell'uomo, il quale si trova degradato anch'egli ad «antropomorfismo».

La «riscoperta della teleologia» che Spaemann propone nel capitolo X del volume, proprio da questo punto di vista, si struttura come un recupero ermeneutico e speculativo della imprescindibilità della comprensione secondo fini. Non solo il nostro linguaggio ma la complessiva auto-esperienza dell'uomo si manifesta come quel quadro teleologico di riferimento la cui messa in discussione non solo esige una illegittima inversione dell'onere della prova ma implica l'incomprensione degli stessi moventi e strumenti di chi sostiene l'istanza anti-teleologica (particolarmente significative e suggestive sono, da questo punto di vista, le pagine di apertura del capitolo dedicate al «carattere simbolico della lingua»). Scrive Spaemann: «La de-antropomorfizzazione può realmente riuscire soltanto se la specie uomo sul pianeta si autodistrugge definitivamente. Viceversa, il tentativo di de-antropomorfizzare sul piano linguistico-concettuale la nostra relazione con la realtà è soltanto un ulteriore tentativo degno del Barone di Münchhausen di afferrarsi per i capelli» (p. 327). Non si tratta di preferire la comprensione teleologica alla spiegazione causale ma di attraversare quella «negazione della negazione» che racchiude in sé, ben custodito, il nesso causale e il nesso finale come due parti nella loro propria *verità* (*ibidem*). Da questo punto di vista lo "smascheramento" dell'interesse nascosto nell'affermazione esclusiva della spiegazione meccanica contro la teleologia della natura che Spaemann opera nella pagine finali del capitolo non chiude semplicemente il confronto su una posizione critica ma apre un sintetico ma densissimo scorcio sulle vie più speculative e positive del filosofare spaemanniano: «la questione dello status della teleologia è la questione di quanto vogliamo comprendere noi stessi, o meglio se in generale vogliamo comprenderci come un "sé". L'analisi causale per sua natura non conosce qualcosa che è in sé e per sé, essa conosce soltanto variabili dipendenti» (p. 348). La fondamentale tematica del riconoscimento di questo sé indisponibile, perno, nell'opera di Spaemann, di ogni esperienza conoscitiva, morale e religiosa, si affaccia con chiarezza mostrando il nesso profondo che lega questo volume sulla teleologia naturale alle riflessioni affidate dal pensatore tedesco ai suoi fondamentali saggi sull'etica (*Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta Stuttgart 1989, 2009⁵; trad. it. di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998) e sulla persona (*Personen. Versuche über den Unterschied*

zwischen 'etwas' und 'jemand', Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 2006³; trad. it. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari, 2007²).

Chiude il volume una ampia bibliografia a cura di Giacomo Miranda.

Matteo Amori
Università degli Studi di Bergamo
matteo.amori@unibg.it