

Leonardo Allodi
Giacomo Miranda

ROBERT SPAEMANN E LA NORMATIVITÀ DEL REALE

Abstract

*The current essay aims at understanding the notions of “normal” and “pathological” on the grounds of the historical-theoretical reconstruction of the crisis and rediscovery of theological thought made by Robert Spaemann (1927-2018) in *Natürliche Ziele*. A meaningful and vital experience of the real ultimately depends on the rehabilitation of telos, which also makes possible the full intelligibility of the real in a way that escapes the dialectics between two opposed forms of reductionism, namely: naturalism and spiritualism. It is only on the background of a similar understanding of the self and the world, which are the object of both the philosophical tradition overall and the sociological reflection of Émile Durkheim, Max Weber, and Max Scheler, by whom Spaemann is inspired, that the distinction between “normality” and “pathology” avoids losing its rooting in life as such.*

«Anche l'osservazione scientifica e causale in competizione con quella di tipo teleologico corre in linea di principio più velocemente. Essa sfugge sempre alla teleologia. Tuttavia quando giunge da qualche parte e, trionfante, crede di essere alla fine, le accade come alla lepre nella corsa con il porcospino: il porcospino in realtà è già seduto sul traguardo ed esclama: “Io sono già qui!”»

(R. SPAEMANN, *Natürliche Ziele*, p. 239; it., p. 346)

1. Il “normale”, il “patologico” e la filosofia dei valori

In un importante saggio dedicato a Max Scheler, al problema centrale della sua filosofia, la “relatività esistenziale dei valori”¹ e la conciliazione tra relatività storica degli essenti e perennità dei valori metafisici, Robert Spaemann, a proposito della “filosofia dei valori”, osserva:

¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Daseinsrelativität der Werte*, in ID., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 145-160.

«Nessuno, che si consideri in qualche modo un intellettuale, parla più di bene e di male. Di valori tutti parlano. I partiti dibattono sui valori fondamentali. La nostra Costituzione viene intesa come un ordinamento di valori. E ovunque si discute se la nostra sia un'epoca di caduta o di mutamento di valori. Le Chiese rivolgono alla società meno la richiesta di rivelare la volontà di Dio e di testimoniare la Resurrezione dei morti che non la richiesta di stabilizzare la società attraverso la mediazione dei valori e di offrire ai giovani un orientamento di valore. La Nato deve servire alla difesa della comunità di valori occidentali e recentemente anche al suo allargamento offensivo. Da questo punto di vista la filosofia dei valori sembra essere divenuta la filosofia dominante del mondo occidentale. Ma suppongo che Scheler da tutto questo non avrebbe tratto alcuna legittima gioia. Viene in mente l'affermazione di Heine sulla filosofia di Hegel: si è assottigliata sempre più fino ad estendersi a tutta la Germania»².

Tanto nel contesto epistemologico del positivismo, quanto in quello dello storicismo tedesco, i concetti di “normale” e “patologico” vengono pensati nella prospettiva della filosofia dei valori. Con quali conseguenze, se pensiamo soprattutto ad autori come Émile Durkheim e Max Weber? Nel ricorso e nell'imporsi di una filosofia dei valori emerge la necessità di una neutralizzazione, che è allo stesso tempo consapevolezza di un deficit e anche una forma di rassegnazione. Ma secondo Max Scheler, come pure per Leo Strauss e Robert Spaemann, l'inevitabile conclusione a cui si avviano tanto il positivismo quanto lo storicismo (weberiano) ha un nome: nichilismo, e cioè la presa d'atto di un radicale dualismo tra fatti e valori, lo svuotamento di ogni normatività della realtà.

Ora, soprattutto con *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*³, Robert Spaemann, insieme al suo allievo biologo Reinhard Löw, ci ha messo a disposizione un contributo che sembra essenziale per comprendere come e perché il pensiero filosofico occidentale concluda, fra il XIX e il XX secolo, la sua provvisoria parabola in una “filosofia dei valori”, nella quale non solo i concetti di bene e di male, ma, conseguentemente, anche quelli di “normale” e “patologico” si svuotano di ogni contenuto normativo, perdono senso nella misura in cui vengono relativizzati o come prodotti della coscienza collettiva o come opzioni di una soggettivismo estremo. In entrambi i casi, ci si trova di fronte a forme di antiteleologismo, almeno nel senso in cui lo intende Robert Spaemann.

Per Spaemann, così come il XIX secolo è stato il secolo della radicalizzazione e, in pari tempo, della distruzione della teleologia della conservazione (soprattutto ad opera di quello straordinario demistificatore che fu Nietzsche), il XX è quello della piena realizzazione dell'antiteleologismo ad opera della scienza naturale ma, allo stesso tempo, anche quello degli inizi di una vera e propria riscoperta della teleologia.

Natürliche Ziele si presenta, dunque, come un affresco storico-filosofico di vastissima portata. Un disegno nel quale, muovendo dalle due essenziali forme di risposta che diamo alla domanda “perché?”, ossia quella fondata sulla necessità di ristabilire una familiarità con il mondo a partire da una struttura intenzionale, volta a “comprendere” il senso e il valore di ogni cosa, e quella, invece, che ricerca una familiarità con il mondo mediante la specificazione di una regolarità causale, mediante uno “spiegare”, l'analisi di

² *Ibidem*, p. 145.

³ Cfr. R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005; trad. it. a cura di L. Allodi e G. Miranda, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

Spaemann e Löw segue lo sviluppo del concetto di teleologia dai Greci fino ai cruciali XIX e XX secolo. Fino cioè al momento in cui, con il positivismo e il darwinismo biologico, si determina la piena realizzazione dell'antiteleologismo, ma anche quando, quasi contemporaneamente, si inizia a intravederne la crisi. Schopenhauer e Nietzsche sono per Spaemann i due pensatori di questa svolta, i filosofi che preparano il terreno della riscoperta del carattere simbolico della lingua, della crescente consapevolezza del fallimento della "de-antropomorfizzazione", come poi avverrà nella fenomenologia scheleriana.

Anche la crisi ecologica contemporanea, nei suoi aspetti filosofici, è lo specchio dello svuotamento di senso delle nozioni di "normale" e "patologico". In essa si fa evidente, dice Spaemann, quell'espansione del dominio dell'uomo sulla natura la cui espressione ideologica è il pensiero antiteleologico a partire dalla prima modernità⁴. Questa crisi ecologica ci addita l'imperativo pratico di «non rinunciare, in relazione alla vita nella natura, al modo di osservazione teleologica per noi naturale»⁵.

Secondo Scheler, tanto nel positivismo quanto nello storicismo weberiano la tensione tra fatti e valori non trova soluzione: in un caso essa viene radicalizzata in uno scientismo che ingloba e crede di poter superare il pensiero metafisico e filosofico, nell'altra essa resta sul terreno di un nominalismo che pure "esclude la filosofia", cioè il pensiero delle "essenze" del mondo⁶. In entrambi i casi, le nozioni di "normale" e "patologico" si svuotano, perdono ogni loro carattere normativo, per cui diventa impossibile pensare un adeguato rapporto fra norma e realtà. Viceversa, come ha sostenuto proprio Scheler,

«l'essenza (e l'ordinamento essenziale) del mondo delimita allo stesso tempo le due cose: la possibilità di *esistenza* delle cose e la possibilità di essere *valore* di questo esistente. Essa costituisce pertanto un necessario *ponte* fra ciò che in Max Weber si separa in maniera puramente e rigidamente dualistica: il dover-essere, da una parte, e l'effettualità avalutativa esistente, dall'altra. Nell'ordinamento essenziale lo spirito scorge un essere e un ordinamento, che ancora *prima* della distinzione giace in ciò che "è" e la contingente, casuale effettualità dell'esistenza, e in ciò che essa "deve" essere e eventualmente "deve" diventare»⁷.

Robert Spaemann, alla fine di *Natürliche Ziele*, giunge ad una conclusione analoga:

«Noi viviamo in una realtà ordinata, teleologica e strutturata, in un mondo costituito da qualità nel senso più ampio, di tonalità, di colori e di odori, di affezioni, di responsabilità, di venerazione, di famiglia, società, diritto, fede e ragione. Disfunzionalità, non-senso, illegalità, empietà e mal di denti, incidenti stradali, adulterio, diventano percepibili e definibili come tali solo sulla base di una realtà ordinata.

⁴ Cfr. R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele*, ed. cit., p. 238; it., p. 344.

⁵ *Ibidem*, p. 239; it., p. 345.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Psicologia e sociologia del modo di pensare nominalistico*, trad. it. R. Racinaro, in ID., *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 146-155.

⁷ *Ibidem*, p. 150.

La scienza appartiene ai molteplici fenomeni teleologici di tale realtà; tuttavia come uno fra tanti. Essa non può invertire l'onere della prova in modo che le normali azioni della vita debbano giustificarsi in quanto tali di fronte alla sua natura di scienza ipotetica»⁸.

Nelle battute finali del terzo capitolo dell'opera *Les règles de la méthode sociologique* di É. Durkheim, dedicato alle regole in merito alla distinzione tra “normale” e “patologico”, emerge con particolare chiarezza il dualismo positivista tra fatti e valori :

«Dato che ogni scienza della vita, sia individuale che sociale, si propone principalmente di definire lo stato normale, di spiegarlo e di distinguerlo dal suo contrario, se la normalità non è data nelle cose stesse ed è invece un carattere che noi imprimiamo dal di fuori o che rifiutiamo loro per un motivo qualsiasi, questa salutare dipendenza non c'è più. Lo spirito si trova a suo agio di fronte al reale che non ha molto da insegnargli; e non è più frenato dalla materia a cui si applica, dal momento che proprio esso, in un certo senso, la determina. Le diverse regole che abbiamo stabilite finora sono dunque strettamente solidali. Affinché la sociologia sia veramente una scienza delle cose, occorre che la generalità dei fenomeni sia assunta come criterio della loro normalità»⁹.

Per Durkheim ciò è conseguenza della “inevitabilità” del passaggio “dall'assoluto al relativo”, di cui aveva già parlato Comte¹⁰, un passaggio che il pensiero è chiamato a compiere anche quando deve utilizzare i concetti di “normale” e di “patologico”. Soltanto l'osservazione “oggettiva e generale” è in grado, di volta di volta, di farci comprendere che cosa sia patologico. Per Durkheim sono

«normali i fatti che presentano le forme più generali, e denomineremo gli altri morbosi o patologici. Se conveniamo di chiamare tipo medio l'essere schematico che costituiremmo riunendo nel medesimo tutto – in una specie di individualità astratta – i caratteri più frequenti nella specie insieme alle loro forme più frequenti, possiamo dire che il tipo normale si confonde con il tipo medio, e che ogni divario nei confronti di questo campione della salute è un fenomeno morboso»¹¹.

Ad esempio, nel caso del rapporto fra salute e malattia non solo ogni specie vivente ha la propria salute, perché ha il proprio tipo medio, ma anche all'interno della specie umana “questo tipo medio” si modifica di epoca in epoca, di cultura in cultura. Così «bisogna rinunciare all'abitudine – ancora troppo diffusa – di giudicare un'istituzione, una pratica, una massima morale, come se fossero buone di per sé o cattive in sé e per sé, per tutti i tipi sociali indistintamente»¹².

Anche all'interno delle specie c'è mutazione dello “stato normale”: così «ciò che è normale per il selvaggio non lo è sempre per l'uomo civile, e viceversa»¹³. La “normalità” di un fatto sociale è definibile come tale solo in relazione ad una fase egualmente determinata del suo sviluppo: «Non basta osservare in quale forma si presenta nella

⁸ R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele*, ed. cit., pp. 234-235; it., p. 339.

⁹ É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, trad. it. F. Airoidi Namer, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 79.

¹⁰ Cfr. A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, trad. it. a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1967, vol. 1, pp. 204-205 (*Lezione quarantottesima*).

¹¹ É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, ed. cit., p. 65.

¹² *Ibidem*, p. 66.

¹³ *Ibidem*, *ivi*.

generalità delle società che appartengono a quella specie, ma occorre considerarle nella fase corrispondente della loro evoluzione»¹⁴.

Per Durkheim dire “natura” significa riferirsi allo stato sia di salute sia di malattia: egli così critica gli antichi per i quali «la malattia non deriva dalla natura delle cose, ma è il prodotto di una specie di contingenza immanente agli organismi»¹⁵. In Durkheim il concetto di natura e di realtà hanno già perso ogni aspetto di “normatività”. I concetti di normalità e di patologia devono così fare i conti con «periodi di transizione in cui la specie sta evolvendo senza essersi ancora fissata definitivamente in una nuova forma. In questo caso il “tipo normale” già realizzato e dato nei fatti è quello del passato, e tuttavia esso non è più in rapporto con le nuove condizioni di esistenza»¹⁶. Un problema questo che si accentua ancor più per il sociologo che non per il biologo, soprattutto quando egli deve osservare le società più evolute: «Il sociologo può così trovarsi in imbarazzo quando deve decidere se un fenomeno sia normale o no, mancandogli ogni punto di riferimento»¹⁷.

“Come togliersi d’impiccio?”, egli si chiede. Il sociologo

«dopo aver stabilito mediante l’osservazione che il fatto è generale, [...] risalirà alle condizioni che hanno determinato tale generalità nel passato, e cercherà quindi se tali condizioni sono ancora date nel presente o se, al contrario, esse sono mutate. Egli avrà il diritto nel primo caso di considerare il fenomeno come normale, e nel secondo caso di rifiutargli questo carattere»¹⁸.

Secondo questa logica (evolutivo-funzionalistica) di Durkheim, anche “reato” e “criminalità” hanno una loro “normalità”. In tutte le società vi sono “reati” e il reato può essere visto come “un fattore della salute pubblica”, esso «è normale perché la società che ne fosse esente sarebbe assolutamente impossibile»¹⁹. In tal modo il criminale diventa un “agente regolatore della vita sociale”, la cui funzione sociale è quella di radicalizzare il conflitto con il sentire comune che prevale in una determinata epoca e così generare il “mutamento sociale”: «La libera filosofia ha avuto come precursori gli eretici di ogni specie, che il braccio secolare ha giustamente colpito durante tutto il corso del Medioevo e fino alla vigilia dell’epoca contemporanea»²⁰. Tanto gli eretici quanto coloro che li reprimono duramente svolgono una “funzione sociale”. Ovviamente, una funzione sociale che ci può essere chiara soltanto a posteriori: il nostro agire umano e sociale è “cieco”, muovendosi in una realtà nella quale ogni elemento normativo non è mai a priori ma solo a posteriori.

La conclusione a cui giunge il razionalismo positivista di Durkheim è dunque la seguente: la normalità è definita dalla generalità, ma poiché le società sono diverse, è impossibile conoscere la generalità in modo astratto e universale. Normale è il fenomeno che si incontra più spesso in una società di un determinato tipo, in un determinato

¹⁴ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

¹⁷ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁸ *Ibidem*, *ivi*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

momento del suo divenire. Il carattere distintivo primo e decisivo della normalità di un fenomeno è semplicemente la sua frequenza.

Durkheim, in un suo famoso intervento, ha chiarito assai bene questa sua posizione:²¹

«Gli stessi valori che, sotto certi aspetti, ci fanno l'effetto di realtà che si impongono a noi, ci appaiono nel medesimo tempo come cose desiderabili che amiamo e vogliamo spontaneamente. Ma ciò dipende dal fatto che la società non è soltanto la legislatrice alla quale dobbiamo rispetto, ma è anche la creatrice e la depositaria di tutti i beni della civiltà a cui siamo legati con tutto il cuore: essa è buona e soccorrevole, e al tempo stesso imperativa. Tutto ciò che aumenta la sua vitalità ravviva la nostra; perciò non dobbiamo meravigliarci se teniamo a tutto ciò a cui essa tiene»²².

L'origine dei valori e della loro oggettività è la "collettività": «Trascinato dalla collettività, l'individuo si disinteressa di se stesso, dimentica se stesso, si dà interamente agli scopi comuni [...]. Questi ideali sono semplicemente le idee in cui viene a ritrarsi e a riassumersi la vita sociale, quale essa è nei momenti culminanti del suo sviluppo»²³.

Max Weber ha compreso l'errore di fondo del positivismo, ma, a sua volta, non comprende che anche la scienza si fonda su una metafisica, e cioè la metafisica precritica della "*Weltanschauung* naturale".

«Max Weber», si legge di nuovo in Scheler, «abbandona le questioni che esorbitano dal suo concetto di scienza di ciò che è "tecnicamente importante" a una opzione del tutto arazionale, individuale, per mezzo della volontà [...]. Il suo errore radicale è che i valori materiali hanno soltanto un significato soggettivo, e che non ci può essere una via di conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi, di beni e di sistemi di beni, al di là della scienza positiva; inoltre, che non ci può essere un "convincere" e un arricchirsi spirituale fra i rappresentanti di diversi sistemi di valori»²⁴.

L'errore di Weber è l'esclusione del termine medio fra fede, religione e scienza positiva, che soltanto merita la definizione di "filosofia":

«Ché appunto nella saggezza – che non per niente da Socrate in poi è così strettamente legata all'essenza della filosofia in quanto arte spirituale e tecnica dell'esposizione delle idee – è unificato ciò che Max Weber distingue in maniera così forte: conoscenza dell'essente, coscienza del valore, e prontezza sistematica del *volere* ad obbedire alle istanze del dovere, che emergono innanzi tutto dalla sintesi di conoscenza dell'*essere* e di coscienza del *valore*»²⁵.

Anche in Weber si determina un'assoluta eterogeneità tra fatti e valori. La scienza per Weber, come ha osservato L. Strauss, può rispondere a problemi riguardanti i fatti e le loro cause, ma è incompetente a rispondere su problemi di valore:

«Egli negava all'uomo ogni scienza, empirica o razionale, ogni conoscenza, scientifica o filosofica, del vero sistema dei valori: questo non esiste; al suo posto vi è una varietà di valori, tutti della medesima

²¹ Cfr. É. DURKHEIM, *Giudizi di valore e giudizi di realtà*, in ID., *Le regole del metodo sociologico*, ed. cit., pp. 210-211.

²² *Ibidem*, ivi.

²³ *Ibidem*, pp. 216-217.

²⁴ M. SCHELER, *L'esclusione della filosofia in Max Weber*, ed. cit., p. 146.

²⁵ *Ibidem*, p. 147.

importanza, le cui esigenze sono in reciproco conflitto; né un tale conflitto può essere risolto dalla ragione umana»²⁶.

Ora, secondo Strauss, questa tesi di Weber conduce di necessità al nichilismo: «E cioè alla tesi che ogni preferenza, per malvagia, bassa o pazza che sia, davanti al tribunale della ragione ha i suoi titoli di legittimità al pari di ogni altra»²⁷. In realtà, nell'opera di Weber, giudizi di valore ricorrono di continuo: «Nella sua capacità di sociologo praticante egli seppe “scegliere”, utilizzò continuamente “giudizi di valore”».²⁸

La sua stessa opera scientifica è la dimostrazione dell'impossibilità di attuare fino in fondo una coerente forma di “avalutatività”. Anche se, osserva ancora Leo Strauss, la concezione della realtà da cui parte Max Weber resta all'origine del suo nichilismo: «Un divenire infinito e senza significato, o caos, di eventi unici ed infinitamente divisibili, pur essi in sé privi di significato alcuno, ché ogni senso ed ogni articolarsi del reale promana dall'attività del soggetto conoscente e giudicante»²⁹.

Secondo Strauss, questa concezione proviene dal sec. XVII, in cui il pensiero moderno nacque in virtù di una rottura con la filosofia classica. È così tempo di ritornare a Spaemann.

2. Dalla filosofia antica all'idealismo tedesco

La teleologia occupa una posizione centrale nel pensiero di Spaemann e costituisce un fondamentale punto di raccordo per la molteplicità di interessi che vi si esprimono³⁰. La riscoperta del ruolo del *telos* come chiave esplicativa dell'esperienza umana, rivendicata nel suo rapporto vitale con il reale e sottratta alla rigidità del dualismo tra soggetto e oggetto, è preparata dagli studi su Bonald e Fénelon³¹, ma giunge ad una forma compiuta in *Natürliche Ziele*.

Solo in apparenza il taglio conferito ai primi capitoli suggerisce che ci si trovi di fronte ad un'analisi storica del concetto di fine. In realtà, la rivalutazione empirica prima ancora che epistemologica del finalismo poggia su un solido impianto teoretico in cui s'intrecciano due temi: da un lato, la conservazione dei fenomeni naturali come tali e contro ogni pretesa di riduzionismo; dall'altro, il ruolo del soggetto interpretante quale vivente tra i viventi.

Secondo questa duplice chiave di lettura, il primo episodio rilevante di “perdita del fenomenico” si verificò nella riflessione scientifica dei naturalisti ionici, la cui ricerca di

²⁶ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. it. N. Pierrri, Il Melangolo, Genova 1990, p. 49; cfr. l'intero cap. 2 (pp. 42-89), intitolato *Il diritto naturale e la distinzione tra “fatti” e “valori”*.

²⁷ *Ibidem*, p. 49. Strauss parla di “nichilismo nobile” di Weber (cfr. *ibidem*, p. 56).

²⁸ *Ibidem*, *ivi*.

²⁹ *Ibidem*, p. 86.

³⁰ Il ruolo del fine nella filosofia di Spaemann è oggetto dell'ampio studio di M. AMORI intitolato *L'irriducibilità del fine: modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Guida, Napoli 2012.

³¹ Sulla percezione di un rapporto di continuità tra questi scritti si rimanda a R. SPAEMANN, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, p. 138; trad. it. a cura di L. Allodi e G. Miranda, *Dio e il mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo*, Cantagalli, Siena 2014, p. 145.

un principio unico, sotteso alla pluralità degli enti naturali, precluse la valorizzazione del movimento in quanto dato esperienziale interpretabile, al tempo stesso, come direzione finalizzata. Per questo, se si eccettua Anassagora ma con le dovute cautele interpretative, la filosofia greca arcaica si dimostrò restia a ragionare per fini e la sua eredità, raccolta da Platone e da Aristotele, impegnò soprattutto quest'ultimo nel tentativo di restituire integrità e consistenza ontologica ai reali e alle loro proprietà esperibili.

Di Platone, Spaemann ricostruisce la teoria del movimento sullo sfondo della dottrina delle idee. Se dei corpi mossi non si può acquisire una conoscenza stabile e immutabile, non per questo si cadrà nell'insensatezza cercando di descriverne il comportamento. Platone fu un "presocratico" nella misura in cui escluse il movimento dal sapere scientifico, ma si distanziò dai suoi predecessori quando collocò la spiegazione di tale fenomeno in un ambito intermedio tra scienza e non-scienza, in quel dominio della *doxa* dove prendono forma argomenti plausibili anziché dimostrativi in senso stretto, metaforicamente indeterminati anziché determinati con rigore. È a questo punto che, nella ricostruzione spaemanniana, intervengono la teleologia e la dottrina delle idee: l'una, infatti, avvicinando Platone e Aristotele, permette di intendere la suddetta spiegazione come tentativo di «"spiegare qualcosa in funzione del meglio", ossia dimostrare che qualcosa accade perché questo è il meglio»³²; l'altra, ristabilendo le distanze tra i due filosofi, esplicita in che cosa consista tale "meglio", ovvero nella partecipazione all'Idea del Bene, «causa costitutiva per cui le Idee strutturano il concreto»³³ e «fondamento della struttura universale di ogni cosa reale, del suo essere orientata a un "per amore di..."»³⁴. Dall'Idea del Bene, dall'affinità che la lega al Bello, dalla *methexis* dei reali a tale entità iperuranica, emergono i lineamenti di una teleologia platonica che Spaemann non esita a estendere dal mondo fisico al campo morale e politico. Che si tratti di movimento naturale o azione "per amore di", sempre è implicata la partecipazione a quel fine superiore che è il Bene.

Dalle conquiste speculative, così come dalle aporie, del pensiero platonico muove la tematizzazione aristotelica della teleologia. Il principio del movimento, la cui constatazione empirica non implica più alcun rimando a modelli iperuranici, è intrinseco ai *physei onta* e permette di interpretarne l'operare alla luce dei concetti di sostanza e *dynamis*, quest'ultima intesa come potenza orientata. Non basta, infatti, osserva Spaemann, che un movimento naturale presupponga un soggetto in trasformazione, né che la realizzazione del corredo di potenzialità si attui esclusivamente all'interno di tale sostanza, occorre anche che il proseguimento del movimento stesso fino alla sua conclusione sia garantito da una causa esterna. Quest'ultima, ossia il *telos* cui naturalmente tendono i *physei onta*, assume un preciso valore esplicativo, rende cioè intelligibile la "questione-del-perché" in ordine al divenire delle cose ancorandola all'esperienza di sé da parte del soggetto conoscente. Di qui il primato della causa finale:

«Il *telos* è per Aristotele la prima di tutte le cause. Se non riusciamo a considerare qualche cosa sotto questo aspetto, riferendola cioè in qualunque modo, positivo o negativo, a un "per amore di...", perderà

³² R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele*, ed. cit., p. 21; it., p. 56.

³³ *Ibidem*, p. 30; it., p. 67.

³⁴ *Ibidem*, ivi.

di significato il nostro interrogarci sulle sue cause; sarà infatti un che di indeterminato»³⁵.

Il carattere ontologico e la valenza conoscitiva del fine costituiscono le premesse per un passaggio ulteriore: se, infatti, ogni ente in natura persegue il proprio *bonum* conservandosi nell'essere, il fondamento dell'essere medesimo è il primo motore, l'atto puro e insieme il *telos* universale, ossia Dio. La teleologia immanente, i cui fini rientrano nel perimetro delle condizioni di autoconservazione, non è contraddetta da questa idea di teleologia trascendente, anzi, la congiunzione di entrambe le prospettive avviene in forza di un concetto di derivazione platonica: si tratta della *methexis*, cui Spaemann conferisce un particolare rilievo anche nel quadro della filosofia aristotelica. Ogni ente non è un puro tendere-a rispetto a fini naturali immanenti, ma, proprio nella dinamicità orientata alla conservazione di sé in quanto bene particolare, si rivela la partecipazione a quel bene universale che corrisponde al divino. L'ente naturale, dunque, è già di per sé rappresentazione e rimando simbolico a Dio, e il suo tendere parimenti naturale lo apre *naturaliter* alla trascendenza.

Sono questi i presupposti della sintesi operata da Tommaso d'Aquino tra aristotelismo e creazionismo ebraico-cristiano, in un'epoca che aveva conosciuto l'universalizzazione della teleologia, presso gli Stoici, in quanto comune appartenenza – *oikeiosis* – di ogni ente ad un cosmo finalisticamente ordinato. Per Tommaso, che, in aggiunta, si appropria della dottrina agostiniana del peccato come *recurvatio* del cuore dell'uomo in se stesso e deviazione dal tendere alla dimensione divina della *visio beatifica*, Dio è *causa finalis* come in Aristotele, ma è anche *causa efficiens* che ha liberamente creato il mondo. Ora, il mondo è costituito da finiti che, nella specifica modalità in cui rappresentano il divino, nel rimando simbolico a Dio, sono orientati a riprodurre l'immagine essendo ciò che per natura sono. L'*assimilari Deo* non implica, pertanto, un simultaneo dissolversi della natura, anzi, l'uomo, nel cui *telos* giunge al culmine il *telos* della natura stessa, si realizza in un incessante trascendersi, nell'inesauribilità del senso del suo essere alle sole condizioni di autoconservazione. E tuttavia, con l'apogeo di una teleologia innervata da questa matrice teologica, inizia a profilarsi una fase di inarrestabile declino che trova i suoi germi proprio in Tommaso e nella accentuazione della coscienza come spazio in cui, per operare, qualunque fine deve preliminarmente darsi.

La crisi del pensiero teleologico e il conseguente, irreversibile incrinarsi del rapporto di *oikeiosis*³⁶ tra individuo e natura si producono nella tarda Scolastica, quando il nominalismo di Buridano denuncia come ingiustificabile l'estensione analogica di aspirazioni e movimenti intenzionali, sperimentati dall'uomo, agli enti naturali e a Dio. All'interno dei *physei onta*, infatti, si dovrebbe postulare una coscienza in cui l'anticipazione del fine preceda la sua realizzazione volontaria, il che implicherebbe un'indebita antropomorfizzazione del naturale. Quanto al Creatore, similmente, ammettendo che nel suo operare valga la stessa distinzione che l'uomo riscontra tra intenzione potenziale e attuazione finalizzata, l'esito ultimo risulterebbe la deformazione, sempre in termini antropomorfi, dell'essenza di Dio e della sua perfezione.

³⁵ *Ibidem*, p. 54; it., pp. 99-100.

³⁶ Cfr. l'introduzione di L. ALLODI, *Lo stoicismo cristiano di Robert Spaemann*, nella trad. it. cit. di *Natürliche Ziele*, pp. 15-19.

Per evitare questo genere di empietà, non si può concedere né l'esistenza di fini naturali *in mente Dei*, che anche qualora presenti al di là della nostra intelligibilità resterebbero comunque esterni alla natura in quanto non potremmo verificarne l'operare, né di fini trascendenti che si attuano nella natura medesima, la quale, se così fosse, verrebbe divinizzata. Con Buridano e Ockham, «l'argomentazione contro la teleologia in quanto antropomorfismo», scrive Spaemann, «finisce per risolversi in un argomento teologico (l'interpretazione di Dio rappresentato come soggetto di un agire finalizzato è inadeguata) e in un argomento nominalista (al concetto di *finis* non corrisponde nulla nella realtà per noi conoscibile)»³⁷. Articolatasi nel contesto dei dibattiti teologici, la definalizzazione della natura si sarebbe consolidata attraverso il sopravvento del modello di causalità efficiente e la funzionalizzazione dell'operare degli enti naturali in rapporto alla loro autoconservazione.

La cifra che ha contraddistinto gli albori della scienza e della filosofia moderna, secondo una diagnosi che percorre il pensiero di Spaemann a partire dal saggio su Bonald, non è stata soltanto l'oblio del *telos*, il cui costitutivo rinviare oltre il singolo si è ridotto ad un ripiegamento sulle condizioni materiali di sopravvivenza, di conservazione dell'essere. Dopo il Medioevo si è aperta, infatti, anche la questione del declino dell'*oikeiosis* con la natura, degradata a pura exteriorità rispetto al polo soggettivo della coscienza che, data la sua posizione di preminenza, ha preteso di disporre a proprio piacimento. La pura materialità del naturale, opposta alla pura spiritualità della coscienza, diviene così il regno della sperimentazione, dello sfruttamento che tradisce ogni sensibilità ecologica, dell'esercizio di un dominio incontrastato su qualcosa che non è più avvertito come umano e che, quindi, ha perso ogni familiarità con l'uomo. Se si considera l'opinione di Bacone, che scredita la fecondità della riflessione teleologica abbassandola al rango di una vergine sterile, o si prende in esame il monismo spinoziano, che esclude a priori qualunque finalità trascendente e assegna l'essenza umana all'immanenza del *conatus essendi*, si deduce quanto, rispettivamente, il pensiero scientifico e la filosofia germinata dal solco del dualismo cartesiano abbiano ritenuto superfluo e arido ogni argomento che contravvenisse ad una rappresentazione causal-meccanica del mondo.

L'inversione della teleologia è un punto nodale cui rimandano anche le direttrici della critica spaemanniana alla contemporaneità: dalla concezione politica di destra e sinistra quali ipostatizzazioni ontologiche delle *disiecta membra* del pensare per fini, al radicalizzarsi della dialettica tra spiritualismo e naturalismo³⁸. Il paradigma della certezza e il sapere di dominio, che trova emblematica espressione nella subordinazione hobbesiana della conoscenza di qualcosa alla sua utilità pratica, relegano il *telos* alla sfera degli atti volontari dell'uomo, inclinando pericolosamente verso la deduzione onnicomprensiva tanto dell'umano, e dunque dell'etica e della politica, quanto del naturale dall'unico "universale" superstite: il principio di autoconservazione. L'accentuazione dell'utilità funzionale riconfigura i rapporti con le cose nei termini di un

³⁷ R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele*, ed. cit., p. 83; it., p. 139.

³⁸ Per un inquadramento di questo aspetto cruciale del pensiero di Spaemann, arricchito dal confronto con Paul Ricoeur e Joseph de Finance, si rinvia al primo capitolo di P.S. SABANGU, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, trad. it. E. Bianchi, Armando Editore, Roma 2005.

servire funzionalmente ad altro. In questo modo, però, mutando in senso funzional-utilitaristico la relazione con la natura, e corrispondendo a tale mutamento un modello conoscitivo incentrato sulla certezza soggettiva, si perde la fattuale originarietà della vita che precede, in Spaemann, il concetto stesso di essere. Il filosofo berlinese è esplicito in merito al reciproco postularsi tra la vita e l'immagine antropomorficamente finalizzata della stessa:

«Non si dà alcun concetto adeguato di vita senza il ricorso a determinati concetti teleologici. Vivere significa mirare a qualcosa, aspirare a qualcosa, come minimo aspirare ad essere. Comprendere un essere vivente significa comprendere ciò verso cui tende»³⁹.

Del resto, anche Leibniz, che insieme a Wolff e a Kant percorse la via di una mediazione possibile tra teleologia e meccanica universale, riconducendo la prima alla costituzione interna delle monadi e la seconda al modo in cui la natura si presenta, dall'esterno, all'osservatore, riformulò la questione del movimento in questi termini: se esso poteva essere scomposto in una serie infinita di stati, offrendosi così alla comprensione della fisica matematizzata e alle regole del calcolo infinitesimale, il tentativo di preservarne l'unità fenomenica, per come appunto è attestata dall'esperienza, avrebbe richiesto un concetto, quello di *conatus*, che risultava a tutti gli effetti un antropomorfismo esattamente come quello di fine.

In Kant il discorso teleologico, dopo un'iniziale estromissione dalle condizioni di possibilità del sapere scientifico, riaffiora e si riafferma nella dinamica del giudizio riflettente e nella morale. Anzitutto, Spaemann passa sinteticamente in rassegna le forme di finalità descritte nella *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, poi si sofferma sugli scritti postumi completando il quadro di un'esposizione propedeutica all'introduzione dell'idealismo. L'ultimo Kant mostra di aver abbandonato l'indagine della dimensione morale della teleologia per tornare a concentrarsi sul tema dell'unità dell'esperienza: essa non dipende più soltanto dalla strutturazione categoriale dell'intelletto, ma risiede nell'"unità psicofisica del soggetto", e in questa nuova e più ampia dimensione il concetto di fine viene provvisto di un ancoraggio a priori, secondo Spaemann, «un ancoraggio all'esperienza di sé del soggetto come di colui che esperisce se stesso finalisticamente orientato al mondo, e questo finalisticamente orientato a lui»⁴⁰.

Fichte proseguirà questo progetto, perché tale rimase al termine della speculazione kantiana, nella direzione dell'interesse pratico dell'uomo per la libertà, concependo il mondo come un universo completamente e teleologicamente organizzato in cui il singolo si scopre sia come essere naturale sia, al contempo, libero. Dal finalismo in quanto componente imprescindibile della filosofia di Schelling, che afferma l'identità tra spirito e natura, si passa al sistema hegeliano, dove il fine, prima ancora di essere declinato nei suoi significati storici e culturali, è il momento in cui si supera la distinzione tra soggetto e oggetto, è il Concetto entrato in una libera forma di esistenza.

³⁹ R. SPAEMANN, *Die zwei Interessen der Vernunft*, in ID., *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, ed. cit., p. 335; trad. it. L. Allodi, *I due interessi della ragione*, in ID., *Dio e il mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo*, ed. cit., p. 324.

⁴⁰ R. SPAEMANN-R. LÖW, *Natürliche Ziele*, ed. cit., p. 120; it., p. 187.

3. Dall'antiteleologismo della scienza naturale alla riscoperta della teleologia

Secondo Spaemann, nel corso del XIX secolo, il pensiero teleologico occidentale conosce in pari tempo la sua radicalizzazione e la sua distruzione almeno nei termini della “teleologia della conservazione”, che egli collega a quella “ontologia borghese” approfondita magistralmente nel volume su Fénelon. L’espansione e l’istituzionalizzazione delle scienze naturali, il loro deliberato pragmatismo e a-teleologismo in un quadro di enormi successi tecnici ed economici sono alla base di questo processo. In particolare, Nietzsche e Schopenhauer, dice Spaemann, hanno saputo svelare i limiti di questa “ontologia dell’autoconservazione”. Per Schopenhauer questa “autoconservazione”, questo *telos* «è in sé cattivo, un assurdo aspirare»⁴¹. «Per Schopenhauer [...] non vi è alcun motivo razionale per conservare un determinato essere finito»⁴². La volontà di conservazione è senza fondamento, dal momento che vivere è soffrire. La volontà, osserva Spaemann, in Schopenhauer «prende il posto di Dio, ma, come nello gnosticismo dei tempi del cristianesimo primitivo, si tratta di un dio cattivo»⁴³.

Il vero punto di svolta che determina la crisi dell’antiteleologismo corrisponde al pensiero di Nietzsche. Richiamando Heidegger, Spaemann mostra come Nietzsche conduca coerentemente alla sua fine (“alla sua brutta fine”) non solo la metafisica occidentale, ma la stessa teleologia, «dal momento che, col ritorno al pensiero presocratico, Nietzsche propone un completo svuotamento del mondo per quanto riguarda senso, scopo e fine»⁴⁴.

Ma quel che accade in Nietzsche, dice Spaemann, ha un esito paradossale:

«Nella simultanea accettazione della metafisica della volontà di Schopenhauer, questo radicale antiteleologismo diventa paradossale: la fine di ogni teleologia è l’inizio di una nuova teleologia ateleologica»⁴⁵.

Nietzsche critica la teleologia dell’auto-conservazione ma il suo “antiteleologismo” è rimasto, in verità, sul piano della teleologia. Non esiste per Nietzsche nessuno “stato di fatto”, alcun “fatto in sé”. In ogni fisica si insinua una metafisica nascosta.

Nel corso del XIX secolo, sempre più la riflessione filosofica e biologica tende a spogliare, dice Spaemann,

«gli organismi, in quanto individui e in quanto specie, del loro carattere unico e irripetibile: il fatto cioè che, in quanto unità in sé finalistiche, essi rinviassero ancora al loro Creatore [...]. Divennero effetti casuali di un casuale accadere, “regolato” soltanto dal macro-principio ateleologico della selezione»⁴⁶.

⁴¹ *Ibidem*, p. 161; it., p. 239.

⁴² *Ibidem*, *ivi*.

⁴³ *Ibidem*, p. 163; it., p. 241.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 163; it., p. 242; cfr. anche le pp. seguenti.

⁴⁵ *Ibidem*, *ivi*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 177; it., p. 260.

In particolare Darwin ha bandito dalla biologia ogni “spiegazione” teleologica come non scientifica, anche se, in realtà, nelle spiegazioni darwiniane si parla «continuamente di utilità, di appropriatezza, di adattamento, di funzione, etc. impiegando un lessico assolutamente teleologico»⁴⁷. Siamo di fronte ad un “finalismo senza fine”, reintrodotta attraverso la nozione di “teleonomia”, e cioè, come dice Spaemann attraverso un vero e proprio gioco di prestigio intellettuale:

«Con l'introduzione della teleonomia la biologia riconquista la libertà dell'antico parlare “teleologico” godendo allo stesso tempo di tutti i vantaggi di questo modo di procedere, soprattutto i vantaggi di tipo euristico»⁴⁸.

Così Spaemann giunge a questa conclusione:

«Se quella che è stata annientata era realmente teleologia, allora con essa sono deceduti tutti gli ospiti in lutto e i suoi autonominati eredi. Ma dal momento che l'autopsia ci svela che quanto portato nella tomba non era “teleologia”, bensì una sua debole caricatura, la teleologia prenderà posto all'estremità del tavolo del suo banchetto funebre e, come è sempre stato nella sua natura, essa servirà un lauto pranzo tanto ai suoi persecutori quanto ai suoi sostenitori»⁴⁹.

La teoria dell'evoluzione afferma come definitiva l'eliminazione del pensiero teleologico, ma in realtà cade in una “circularità argomentativa”: «Il più forte sopravvive, ma il più forte per che cosa? Per sopravvivere»⁵⁰.

Sul piano morale, si tratta di un esito del tutto nichilistico: se la coscienza è ridotta a una macchina per la sopravvivenza, il mondo ridotto a pura fatticità “non conosce dovere”. Con Dawkins si dovrebbe dire: «Un bambino non dovrebbe lasciarsi sfuggire nessuna occasione per ingannare... mentire, imbrogliare, sfruttare...»⁵¹. Infatti «*dovere* significa soltanto che la selezione naturale mirerà a favorire i bambini che agiscono così»⁵².

Nella riscoperta del pensiero teleologico, Spaemann assegna un particolare ruolo alla riflessione che nel XX secolo è stata riservata al “carattere simbolico della lingua”:

«La lingua rappresenta anche la fondamentale obiezione contro la tesi della mera materialità del mondo e del programma evolucionistico. Essa è il *medium* nel quale appare primariamente il significato, e nel quale i fatti in modo irriducibile e incessante, per esempio le oscillazioni del tono, non si presentano semplicemente come tali, ma significano qualcosa, stanno come simboli per qualcosa che presuppone un destinatario, qualcuno che è in grado di comprendere»⁵³.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 181; it., pp. 264-265.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 182; it., p. 266.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 197; it., pp. 287-288.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 199; it., p. 290.

⁵¹ *Ibidem*, p. 215; it., p. 312.

⁵² *Ibidem*, *ivi*.

⁵³ *Ibidem*, pp. 222-223; it., p. 324.

4. *Conclusione: la necessità del pensiero teleologico*

Spaemann, in conclusione, si domanda: quali conseguenze hanno, per la nostra comprensione del mondo, il pensiero teleologico o quello non teleologico? In primo luogo, una risposta sensata a questa domanda è che il primo serve a comprendere. Infatti, per rendere familiare e abitabile il mondo dell'uomo, «l'interpretazione teleologica di eventi è indispensabile quando si tratta di manifestazioni o azioni di uomini, con i quali entriamo in una comunicazione linguistica»⁵⁴. In secondo luogo, lo *scire per fines* concorre alla comprensione tanto dell'agire proprio quanto di quello altrui: «La nostra primaria esperienza del mondo è innanzitutto teleologica. Noi sperimentiamo gli esseri umani come nostri pari in quanto agenti e non come esseri determinati in modo causale»⁵⁵. Poiché, dunque, ogni interpretazione intenzionalmente definalizzata manca l'obiettivo di garantire all'uomo l'accesso ad una conoscenza vitale della vita, sottoponendo surrettiziamente i fenomeni naturali – al pari dell'uomo stesso – alle più diversificate forme di riduzionismo, non resta che trarre un bilancio definitivo: qualunque programma di definalizzazione risulta costitutivamente incompleto ed è perfino già, in se stesso, uno sforzo orientato verso uno scopo, quindi si autocontraddice, secondo Spaemann, prima ancora di manifestare il suo potenziale esplicativo. Sul quale, comunque, continuerà a gravare, inesorabile, la perdita del fenomenico. «Se l'intenzionalità dell'azione umana», rafforza l'autore, «cade vittima del riduzionismo antiteleologico, allora ogni teoria cadrà vittima di esso come autofraintendimento sistematico, inclusa la teoria riduzionistica»⁵⁶. Anche la statistica, spesso impiegata per demarcare il confine tra normale e patologico, rivela il suo carattere parziale e unilaterale. Non riesce, in altri termini, a rendere ragione della vitalità di ciò che si prefigge di descrivere. Per parlare di “patologico”, infatti, argomenta Spaemann in margine alla sua presentazione di Aristotele in *Natürliche Ziele*, non basta costruire una nozione di normalità su base statistica. Perché sia chiara la deviazione, occorre presupporre una normalità teleologicamente costituita, e solo allora il semplice dato percentuale potrà essere superato in nome di una considerazione del reale veramente comprendente e non meramente dominante. Infatti, come afferma richiamando *Erkenntnis und Arbeit*⁵⁷ di Scheler, la ragione ha anche altri interessi. Il dominio della natura non è l'unico né il più alto fine dell'uomo.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 230; it., pp. 333-334.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 234; it, p. 339.

⁵⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Die Unvollendbarkeit der Entfinalisierung*, in J. FOLLON-J. MC EVOY (ED.), *Finalité et intentionnalité. Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990*, Vrin-Peeters, Paris-Louvain 1992, p. 322; trad. it. N. Scotti-Muth, *L'incompiutezza della definalizzazione. Si può fare a meno del finalismo?*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 96 (4/2004), p. 755.

⁵⁷ Cfr. M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, trad. it. L. Allodi, Franco Angeli, Milano 1997. Per quanto riguarda il tema affrontato in questo intervento, val la pena di richiamare T. BUCHHEIM-R. SCHÖNBERGER-W. SCHWEIDLER (a cura di), *Die Normativität des Wirklichen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002 (volume collettaneo pubblicato in onore di R. Spaemann per i suoi 75 anni, con rilevanti contributi, fra gli altri, di R. Bregue, P. Ricoeur e J.L. Marion). Nel contesto italiano si segnala S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione: il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino, Soveria Manelli 2002.

Una tale concezione, condotta alle estreme conseguenze, produrrebbe effetti fatali: ridurrebbe l'esistenza umana a mezzo il cui scopo è la conservazione, e proprio in questo risiede l'essenza del nichilismo. Altri interessi della ragione consentono, invece, di intravedere nella realtà la sua cifra normativa, e così i limiti del riduzionismo o del nominalismo con cui, da una parte Durkheim e dall'altra Weber, hanno potuto pensare le categorie di "normale" e "patologico" sganciate da quella domanda intorno all'Assoluto che determina lo status ontologico della teleologia. E che essi hanno cercato, inutilmente e invano, in due "assoluti" che assoluti non si sono rivelati, se non con effetti perversi: la società e la scienza⁵⁸.

⁵⁸ Il presente articolo è stato scritto da L. Allodi per i paragrafi 1 (pp. 105-111), 3 (pp. 116-117) e 4 (pp. 118-119), da G. Miranda per il paragrafo 2 (pp. 111-115).