

Post-print: pubblicato in *Studium* 109 (2013, n. 6): 832-845

Gabriele De Anna

IL PROBLEMA DELLE CAUSE FINALI NELLA CONCEZIONE EVOLUZIONISTICA DEL MONDO

1. L'importanza filosofica della spiegazione teologica

Il cuore di un animale è dotato di certe cavità e compie certe contrazioni per pompare il sangue all'interno del sistema veno-arterioso di quell'animale. Il suo fine è, quindi, pompare il sangue. Le orecchie di un animale sono circondate da un padiglione per concentrare la ricezione delle onde sonore. Il fine del padiglione auricolare è migliorare l'udito dell'animale. Queste spiegazioni relative alle caratteristiche di corpi organici vivi fanno leva sul fine servito da certi organi. Il fine dell'organo spiega perché l'organo esiste ed è strutturato in un certo modo e, in questo senso, il fine è la sua causa, la ragione per cui esso esiste.

Le spiegazioni attraverso le cause finali abbondano nel senso comune, ma sono state considerate anche dai filosofi, fin dall'antichità. Aristotele ha offerto una teorizzazione filosofica che prende sul serio le affermazioni sulla finalità che si riscontrano nel senso comune, e ne fa un cardine della sua penetrazione teoretica dell'intera esperienza¹. Se vogliamo spiegare perché l'universo esiste ed è così come esso è, dobbiamo riconoscere che esso è ordinato secondo gerarchie di fini. Ogni organo è quello che è perché contribuisce al funzionamento di un organismo, questo è quello che è perché si inserisce in una realtà contribuendo alla vita di gruppi di organismi, e gruppi di organismi tra di loro contribuiscono alla vita dell'intero universo. Così le cause finali riguardano l'esistenza di organi, di interi organismi, di strutture politiche e sociali, via via fino all'intero universo. Nell'universo tutto tende ad un fine ultimo che è la causa prima di tutto ed è pensiero di pensiero. Insomma, per Aristotele, la finalità intrinseca nell'universo suggerisce che esista un ordine dell'intero universo e che la spiegazione teleologica intenzionale sia prioritaria rispetto ad altre forme di causalità. L'universo è così com'è perché esso è razionale e quindi è stato voluto da un essere razionale. La causa finale è prioritaria.

La rilevanza data da Aristotele alle cause finali gli ha permesso di dare una visione sistematica del perché la realtà abbia quell'ordine intrinseco che già Platone aveva rilevato². Per Platone, l'ordine intrinseco alla realtà è la condizione della possibilità dell'agire morale dell'uomo, di cui tutti noi facciamo esperienza. L'azione umana è valutabile moralmente perché l'uomo, grazie alla sua intelligenza, può riconoscere un ordine intrinseco nella realtà e può apprendere aspetti per cui tale ordine è incompleto e può essere completato dalle sue azioni. L'azione giusta è una risposta all'esigenza di completamento posta dall'ordine parzialmente realizzato nella realtà. È su questo punto che la causalità finale approfondita da Aristotele è importante: dà conto di perché la realtà sia ordinata, ma lo sia solo parzialmente. Ammettendo che gli esseri sono orientati teleologicamente, si riconosce che il loro essere

¹ Per approfondire la questione della teleologia in Aristotele, rispetto al quale io dovrò mantenermi piuttosto generico, si veda J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Sciences*, Cambridge University Press, New York and Cambridge 2001 (in particolare la seconda parte). Per un'approfondita discussione del rapporto teleologia-teologia in Aristotele, con penetranti precisazioni sul rapporto tra il motore immobile e l'ordine del cosmo, si veda E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia 2004, vol. 2 (in particolare le pp. 39-67).

² G. M. Chiodi - R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano 2008; S. Lavecchia, *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2010.

non si esaurisce nel dato di fatto, nelle proprietà che essi hanno effettivamente e negli eventi in cui essi si trovano contingentemente coinvolti. Il loro essere comprende anche il fine verso cui sono orientati e in questo senso è un *dover essere*. In questo modo, la causa finale, la spiegazione teleologica, dà conto della moralità di cui tutti facciamo esperienza: la nostra tendenza a giustificare quello che facciamo, a giudicare quello che fanno gli altri, ad aspettarci e a pretendere giustizia.

Da un punto di vista storico, la spiegazione teleologica dell'universo e dell'agire morale proposta da Aristotele ha giocato un ruolo importantissimo, influenzando sulle istituzioni politiche, giuridiche e religiose, sulle concezioni teologiche e filosofiche successive, sui costumi e sulle tradizioni. Senza esagerare, si può dire che la concezione teleologica dell'universo sia stata un pilastro fondamentale su cui si è sviluppata la civiltà occidentale³.

2. Scienza moderna, Darwin e la pietra d'inciampo della teleologia

La concezione teleologica è stata un pilastro resistente, che è caduto solo tardi e a fatica, nel flusso travolgente generato dalla rivoluzione scientifica. È comune vedere nella modernità un processo di progressivo disincanto dell'uomo di fronte alla realtà, per usare i termini di Max Weber. L'imporsi della concezione scientifica del mondo ha comportato un progressivo svuotamento, nei modi di concepire la realtà oggettivamente, di tutti gli elementi riconducibili alla coscienza e alla consapevolezza, che sono stati così relegati nella sfera della soggettività o della vita spirituale dell'uomo. La natura è stata concepita come un puro meccanismo, descrivibile dal un punto di vista della terza persona, ossia in termini privi di ogni riferimento alla coscienza e alla consapevolezza. Tutto quello che era riconducibile alla coscienza e alla consapevolezza venne inizialmente relegato in una sfera diversa delle realtà, la mente. Così fece Cartesio separando la *res extensa* dalla *res cogitans* (o meglio, egli indusse involontariamente a fare così alcuni suoi lettori che poi furono importanti storicamente). Ma man mano che la descrizione della realtà fornita dalla scienza progrediva, includendo sempre più aspetti dell'esperienza, la sfera del mentale veniva progressivamente ridotta, fino a sparire completamente. Con la sfera del mentale, si ritraeva anche la sfera di competenza di Dio. Se per i seguaci cristiani di Platone e di Aristotele, Dio era il Creatore che sostiene intimamente e sapientemente l'intera realtà, mantenendo ogni cosa nell'essere per partecipazione, successivamente Egli è diventato l'Architetto esterno all'universo materiale, che organizza il mondo assegnando a ogni sua parte una funzione, un fine. Ma poi l'Architetto abbandona l'universo materiale a se stesso, lasciandolo operare come un orologio (abbastanza) ben calibrato⁴.

Inizialmente, la pretesa di spiegare tutto meccanicamente era solo un progetto. Poi divenne un'opera che si realizzava progressivamente e che è ancora in corso. Che questa opera possa o non possa essere completata non è dato ancora sapere per esperienza, ma si può solo argomentare filosoficamente. Certo è che la presenza delle cause finali e la loro importanza nella spiegazione umana sono state una pietra d'inciampo che ha a lungo ostacolato questo processo. Il punto dolente era la spiegazione in biologia, soprattutto la spiegazione dell'origine delle specie. La visione meccanicistica prometteva di spiegare *completamente tutti* gli aspetti della

³ Sugli influssi del modo di concepire l'ordine di Aristotele nella storia del diritto e delle istituzioni politiche si veda W. Waldstein, *Saggi sul diritto non scritto*, CEDAM, Padova 2002.

⁴ Sul rapporto tra il cambiamento delle "visioni del mondo" e il relativo cambiamento nel modo di concepire l'azione e la normatività si trova un'accurata analisi in C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge and Melbourne 1989 (si veda, per esempio, pp. 78-90, ma è un tema che pervade l'intero volume). Questo lavoro di Taylor è, per quanto concerne l'argomento che qui sto trattando, davvero illuminante, anche se, per altri aspetti, esso sostiene tesi molto discutibili, alle quali però non è possibile accennare in questa sede.

realtà sia fisica che biologica, includendo anche i processi fisiologici più complessi del corpo umano. Dico “prometteva” perché naturalmente una spiegazione di tal tipo non era disponibile in passato come non lo è oggi. Ora, come in passato, l’ipotesi meccanicista permette solo di *supporre* che forze naturali (siano esse forze occulte, umori, processi meccanici dei nervi, eventi elettrochimici nelle reti di neuroni, o qualsiasi altro processo che la scienza di ciascun momento storico presenti come immagine corretta del funzionamento dei corpi animali) siano in grado di dar conto *completamente* di *tutti* gli aspetti del comportamento dei viventi.

Ma c’era un aspetto della realtà del quale la visione meccanicista – fino all’Ottocento inoltrato – sembrava non essere in grado di dar conto, nemmeno in linea di principio. Supponendo pure che gli organismi siano solo macchine, sono macchine complessissime: come possono essersi originate macchine così in un universo puramente meccanico? Così, si ammetteva che *quasi* tutto fosse spiegabile – in linea di principio – meccanicamente, anche il comportamento degli organismi viventi più complessi, ma si riteneva che l’origine delle specie biologiche a cui gli organismi appartengono non fosse spiegabile in quel modo⁵. Il mondo, proprio perché è un meccanismo complessissimo pieno di meccanismi complessissimi, si riteneva, non può che essere l’opera di un abilissimo orologiaio esterno al meccanismo stesso. Tra le pieghe del meccanismo, quindi, rimaneva nella realtà una struttura teleologica spiegabile solo con le cause finali e, quindi, in riferimento ad un Artefice esterno all’universo. E la finalità intrinseca al mondo, in quanto voluta dall’Artefice, costituiva un vincolo per la volontà e fondava l’etica.

Paley è l’esempio più significativo di questo modo di pensare⁶, ma al tempo in cui Darwin studiava a Cambridge la prospettiva era comune. Va osservato, anzitutto, che Darwin studiava teologia, per essere avviato alla carriera di ministro della Chiesa anglicana. Diventare un naturalista per lui fu una svolta normale, perché, a quel tempo, tutti i naturalisti a Cambridge erano teologi e ministri della Chiesa. Fare il teologo comportava, se non proprio essere, per lo meno fare anche il naturalista. La dimostrazione dell’esistenza di Dio avveniva attraverso lo studio delle specie. Solo lo studio delle specie, della loro varietà e complessità, e della loro origine (la cui storicità e variabilità nel tempo era ormai tesi risaputa e accreditata) poteva mostrare che, alle spalle del meccanismo che si riteneva costituire il mondo, traspariva il volto di un Creatore. I maestri di teologia di Darwin erano soprattutto grandi naturalisti e lo istruirono nella disciplina che era già la sua grande passione, la biologia. Appena laureato, Darwin si imbarcò sul brigantino della marina britannica *Beagle*, come naturalista di una spedizione di ricerca. Dopo cinque anni rientrò pieno di campioni di specie naturali e di fogli di appunti, ma soprattutto con una grande idea, la tesi dell’evoluzione per selezione naturale. La graduale variazione delle specie nello spazio che aveva osservato durante il viaggio gli aveva suggerito un modo in cui le specie possono essersi evolute meccanicamente, senza l’intervento di un’intelligenza ordinatrice. Il complesso funzionamento che caratterizza ciascuna specie, infatti, gli appariva come il risultato di una selezione operata dall’ambiente sugli individui di una popolazione isolata che, generazione dopo generazione, si erano succeduti con processi replicativi capaci di introdurre occasionalmente piccole variazioni. Generazioni e generazioni di variazioni accidentali e di selezione da parte dell’ambiente che permetteva di riprodursi solo agli individui idonei a sopravvivere abbastanza a lungo in quelle condizioni è *possibile* che abbiano prodotto, per vie assolutamente meccaniche, le complesse funzionalità che caratterizzano le specie presenti. Grazie alla geniale idea di Darwin, anche la grande

⁵ Sulle vicende dell’evoluzionismo e sulla nascita del darwinismo che tratto qui e in seguito, si veda E. Mayr, *One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1991; trad. it. *Un lungo ragionamento. Gens e sviluppo del pensiero darwiniano*, Boringhieri, Milano 1994.

⁶ W. Paley, *Natural Theology* [1802], Oxford University Press, Oxford, 2006.

complessità del funzionamento delle specie attualmente esistenti può essere spiegata meccanicamente, senza il ricorso a cause finali⁷.

3. Le teleologia nella visione evoluzionistica e il problema della visione stereoscopica

Dicevo che le generazioni di variazioni e di selezione è *possibile* che abbiano prodotto le specie esistenti, non è detto che sia andata così. La tesi di Darwin descrive un possibile meccanismo con cui la varietà delle funzioni presenti può essersi generata. Lui dà anche alcuni esempi di come si può mostrare che l'evoluzione di una specie abbia seguito proprio quel meccanismo. La dimostrazione richiede che si indichino le variazioni che sono occorse nella replicazione e le condizioni ambientali che hanno operato la selezione. Di fatto, se non altro per il limite del record storico, solo in alcuni casi è possibile dare una spiegazione di questo tipo, e quando questo avviene si ha una precisa spiegazione scientifica. Un modo di pensare corrente, però, pretende che assolutamente tutto si possa spiegare in questo modo.

A questo proposito, mi permetto di introdurre una distinzione che ho discusso a fondo altrove e che qui posso solo accennare brevemente, quella tra la teoria dell'evoluzione intesa come teoria scientifica e ben accreditata, e l'evoluzionismo inteso come concezione generale della realtà⁸. La teoria dell'evoluzione spiega l'origine di tratti di organismi attraverso meccanismi di variazione nei processi riproduttivi e di selezione da parte dell'ambiente. Una spiegazione, in questo senso, comporta l'identificazione dei meccanismi riproduttivi che hanno dato luogo alla variazione e le caratteristiche specifiche dell'ambiente che hanno operato la selezione. Una spiegazione scientifica di questo tipo farà leva dunque sul disvelamento di meccanismi e sulla ricostruzione del passato storico.

L'evoluzionismo, per contro, non offre spiegazioni in senso stretto, ma *assume* che necessariamente *tutto* possa essere spiegato in modo meccanico, secondo lo schema della teoria dell'evoluzione. Inteso in questo modo, l'evoluzionismo non è una teoria scientifica, ma una visione dell'universo, che non dimostra, ma assume che si possa dare una spiegazione meccanicistica di tutto. Potremmo chiamarla una metafisica – perché intende spiegare il tutto – se non assumesse le sue tesi senza giustificarle filosoficamente. Per questa prospettiva, ciò che esiste è solo la materia fondamentale (particelle fondamentali o energia che sia), che dal big bang in poi si è organizzata dando origine a tutte le cose che vediamo per un processo di aumento della complessità. Se il mondo fosse davvero così, solo una spiegazione evoluzionistica potrebbe dar conto in modo meccanico delle finalità e delle funzionalità più complesse del mondo naturale. Ma che il mondo sia così non è dimostrato dalla teoria (scientifica) dell'evoluzione, è assunto come una verità data per scontata dalla quale *si deduce* che ci dovrà per forza essere una spiegazione evoluzionistica di tutto. Per questo, si tratta di una “visione di fondo”, non di una teoria scientifica, né di un'autentica metafisica.

Se tutto deve essere spiegato evoluzionisticamente, anche gli aspetti della nostra esperienza relativi alla libertà, all'azione, alla giustificazione del nostro agire e alla moralità dovrebbero essere spiegati in quel modo. Abbiamo visto, però, che la spiegazione di questi aspetti della nostra esistenza tradizionalmente verteva sul riconoscimento di finalità intrinseche alla realtà. Se, però, le cause finali sono ora state ricondotte al meccanismo, come si può dar conto della nostra esperienza morale? Su questo punto è in corso un vivo dibattito.

⁷ Per una prima introduzione alla figura e al pensiero del naturalista inglese e alla storia successiva della teoria dell'evoluzione si veda L. Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 31-79.

⁸ G. De Anna, *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, FrancoAngeli, Milano 2012, capitolo 1.

Alcuni sostenitori dell'evoluzionismo inteso come visione del mondo – chiamiamoli evoluzionisti aristotelici – hanno considerato che la spiegazione evoluzionistica spiega meccanicamente, ma non annulla le cause finali e la teleologia⁹. La teoria scientifica dell'evoluzione è compatibile con la sopravvivenza di cause finali: il cuore serve per pompare, e questa sua funzione è spiegata con il processo di selezione naturale. Non si può dire allora che il fine di un organo o di un organismo, per quanto risultante dalla storia evolutiva, sia il bene di quell'organo od organismo? E se è così, non si è spiegata la nostra esperienza morale da una prospettiva evoluzionistica? Non si può ripetere proprio la spiegazione della moralità che aveva proposto Aristotele?

Questa argomentazione coglie parzialmente nel segno. È vero che in biologia si deve necessariamente parlare di cause finali per spiegare il funzionamento degli organismi, ed è vero che, nella prospettiva evoluzionistica, il fine di un organo o di un organismo stabilisce criteri di corretto funzionamento che permettono di parlare di bene in riferimento a ciò che contribuisce a tale funzionamento. Ma l'argomentazione non considera che si può parlare di teleologia, di cause finali e di beni in molti modi. Mark Bedau¹⁰, per esempio, ha distinto tre gradi di teleologia. Il grado più basso è quello in cui un'azione o un processo porta a qualcosa che è considerabile un bene in quanto contribuisce al funzionamento di un organismo, pur senza avvenire per quello scopo. Per esempio, il nuoto può contribuire a mantenere una persona in salute, anche se quella persona nuota solo perché si diverte, non per essere sana. Il secondo grado di teleologia è quello in cui un'azione o un processo porta a un risultato che è considerabile un bene, e il suo fine è proprio raggiungere quel risultato, ma la bontà di quel risultato non causa il processo. Per esempio il cuore pompa il sangue: la circolazione del sangue è il suo fine ed è un bene perché contribuisce alla vita dell'organismo. Ma la bontà della circolazione sanguigna non ha alcun ruolo causale: l'azione del cuore è causata dalla contrazione del miocardio. Infine, nella teleologia di terzo grado, la bontà del risultato ha un ruolo causale. Do da mangiare al mio amico che ha fame: il fine della mia azione è nutrire il mio amico e tale fine è buono perché la nutrizione contribuisce al corretto funzionamento dell'organismo del mio amico. Per giunta, la bontà del corretto funzionamento dell'organismo del mio amico è la causa del mio agire. Questo tipo di teleologia di terzo grado si verifica solo in presenza di azioni intenzionali. Ora, nota giustamente Bedau, la teleologia che si deve riscontrare in biologia è quella di secondo grado. Ma noi dobbiamo chiederci: è tale teleologia sufficiente a dare conto della nostra esperienza morale?

Nel campo dei sostenitori dell'evoluzionismo, molti hanno criticato gli evoluzionisti aristotelici e hanno obiettato che, dal punto di vista evoluzionistico, la soluzione aristotelica non è più sostenibile perché la teleologia di secondo grado non è sufficiente a spiegare l'etica nel modo proposto da Aristotele¹¹. In un certo senso il corretto funzionamento di un organismo è un bene, ma non in un senso morale, in quanto il fatto che l'evoluzione sia andata così e non in altro modo è puramente accidentale. Il fine dell'individuo non si inserisce in un ordine più ampio, in un contesto che sia nell'insieme ordinato, ma è una pura casualità che, se qualcuno vuole non si raggiunga, non c'è ragione di non raggiungere. Se viene meno l'idea che i fini delle cose siano diretti verso un fine stabilito da un piano globale, perché non dovremmo deviare quei fini a nostro piacimento? A ragione, i sostenitori dell'evoluzionismo simpatetici a questa posizione affermano che, se l'universo è veramente frutto di meccanismo, non c'è nessun fine riconoscibile osservando le operazioni della materia, né alcun fine che l'universo, nel suo complesso, *debba* raggiungere. I fini emersi dalla complessità del mondo fisico

⁹ W. Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, MIT Press, Cambridge (MA) 2003.

¹⁰ M. Bedau, *Where's the Good in Teleology*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 52 (1992), pp. 781/806.

¹¹ R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006.

all'interno di cose particolari non sono vincolati verso direzioni date da criteri ulteriori. Visto così, l'universo non ha nessuna caratteristica che possa rendere veri (o fondati, o razionali, ecc.) i giudizi morali.

Ma come spiegare allora la morale da un punto di vista evoluzionistico? Questi autori finiscono per "sgonfiare" il discorso morale: possiamo spiegare evoluzionisticamente, dicono, come, durante la storia evolutiva della nostra specie, siamo giunti ad avere certe tendenze comportamentali e certi modi di sentire e pensare, e questo spiega perché, avendo tali capacità cognitive, finiamo per sviluppare forme culturali che includono la morale. L'evoluzionismo, però, ci insegna che il nostro convincimento di avere giudizi morali veri (o fondati, o razionali, ecc.) è una pura illusione, perché non c'è nulla nella realtà che faccia da criterio per questi giudizi. L'evoluzionismo quindi ci spiega come si origina la morale e ci insegna che essa non ha alcun fondamento o giustificazione. Insomma, essa sarebbe un'illusione alla quale non possiamo resistere, anche se sappiamo che essa è totalmente priva di fondamento.

Nel lavoro a cui ho fatto riferimento sopra, ho sostenuto che questa posizione è filosoficamente insostenibile in quanto essa non è in grado di dar conto della nostra esperienza¹². Essa comporta che la nostra vita morale dovrebbe essere cieca e automatica, ma la nostra esperienza suggerisce il contrario. Questo, però, costituisce un'obiezione alla stessa posizione evoluzionista (intesa come visione di fondo, non come teoria scientifica), in quanto gli argomenti contrari al darwinismo aristotelico sostenuti da coloro che intendono sgonfiare la morale sono piuttosto forti. Il problema è che la prospettiva evoluzionista costituisce certamente il modo più avanzato e inclusivo per spiegare la realtà nel suo insieme in modo meccanicistico, e tuttavia sembra non essere in grado di tenere conto della nostra esperienza nel suo insieme. Per usare la terminologia del filosofo americano Wilfrid Sellars, che aveva riflettuto a fondo su questo problema, la concezione evoluzionistica della realtà (intesa come visione di sfondo) pone il problema della necessità di conciliare l'immagine scientifica e l'immagine manifesta dell'uomo nel mondo¹³.

Secondo Sellars, le due immagini sono due vere e proprie prospettive filosofiche. La prima tenta di dare conto dell'esperienza attraverso il riferimento ad oggetti fisici che non si offrono nella nostra esperienza, ma che vanno postulati oltre ad essa per darne conto (particelle subatomiche, per esempio). La seconda, l'immagine manifesta, invece, dà conto della nostra esperienza prendendo per buoni gli oggetti che questa ci presenta, includendo, per esempio, anche il pensiero, la libertà, le intenzioni e i desideri, senza postulare l'esistenza di oggetti fisici nascosti dietro l'esperienza. Entrambe le immagini sono fortemente ancorate nella nostra esperienza e nella nostra vita, e cercano di dar conto dell'esperienza comune in termini filosofici: per questo non è facile rinunciare ad una delle due. Ma esse ci presentano due prospettive sulla realtà che sono incompatibili e "sdoppiano", per così dire, la nostra visione delle cose. Per questo, il compito principale della filosofia, secondo Sellars, sarebbe ora quello di trovare una visione stereoscopica delle due immagini, in modo che esse possano essere messe a fuoco contemporaneamente.

Le difficoltà che ho riscontrato nell'evoluzionismo (inteso come prospettiva globale) mettono in dubbio la sua idoneità a stabilire una visione stereoscopica. Non è in gioco qui la legittimità o la bontà della spiegazione scientifica evoluzionista, ossia della teoria dell'evoluzione intesa come teoria scientifica, secondo la terminologia che ho introdotto sopra. Né è in gioco la necessità di considerare filosoficamente l'immagine della realtà che la scienza induce in

¹² De Anna, *Scienza, normatività, politica*, cit., capitolo 2.

¹³ W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in R. Colodny (a cura di), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, pp. 35-78 (poi ristampato in W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963); trad. it., *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando Editore, Roma 2007.

noi. La questione è se l'immagine scientifica possa diventare fondamentale e preponderante al punto da ridurre a sé quella manifesta, ossia se si possa ritenere che la scienza sia in grado, almeno in linea di principio, di dar conto *di tutto*. La mia argomentazione rifiuta questa tesi e pone, quindi, il problema di come raggiungere la visione stereoscopica. Dal punto di vista della concezione teleologica della realtà, questo comporta chiedersi se tutti gli aspetti dell'esperienza descrivibili in termini teleologici possano essere ricondotti alla teleologia di secondo grado, o se non esista invece anche la necessità di ammettere una teleologia di terzo grado, come sembra richiedere la necessità di spiegare la nostra esperienza morale.

4. La “resistenza” della teleologia di terzo grado

Molti filosofi importanti hanno messo in dubbio la possibilità che la scienza possa dare conto di tutto e alcuni hanno cercato di ristabilire la visione stereoscopica (per usare i termini di Sellars) sostenendo la necessità di ammettere che la realtà è costituita da oggetti che hanno sia proprietà fisiche (quelle che appaiono nell'immagine scientifica) sia proprietà mentali (quelle che riconosce l'immagine manifesta). Un caso famosissimo è Peter Strawson, che ha mostrato che perfino per poter identificare gli oggetti fisici di cui è popolata l'immagine scientifica è necessario riferirsi ad un soggetto di esperienza al centro delle coordinate spazio-temporali in cui si collocano gli oggetti fisici¹⁴. Inoltre, per potersi riferire ad un soggetto di esperienza, è necessario ammettere che i particolari più fondamentali di cui è costituita la realtà (cioè quelli attraverso i quali si identificano le altre cose, ma che non sono essi stessi identificati attraverso altro) sono le persone, individui che hanno attributi sia fisici sia mentali. Un altro caso è quello di Taylor, che ho già citato sopra, per il quale la visione puramente meccanica del mondo fornita dalla scienza non è in grado di spiegare l'orientamento al bene che è pur sempre presupposto dalla nostra azione e quindi integrale nella nostra esperienza.

Di fronte a queste proposte, ci si può chiedere che ruolo sia necessario riconoscere alla teleologia per ristabilire una visione stereoscopica della realtà. Ossia, la realtà che l'immagine scientifica e quella manifesta osservano da prospettive diverse è intrinsecamente teleologica, o la teleologia è solo una proprietà che appare in una delle due immagini (quella manifesta)? In un libro molto recente, Thomas Nagel ha sostenuto che è necessario riconoscere che la realtà è intrinsecamente orientata teleologicamente. Il titolo del libro è significativo e da esso stesso risuonano le tesi che ho sostenuto nel mio lavoro citato sopra¹⁵. Potremmo tradurlo così: *Mente e cosmo. Perché la concezione materialista neo-darwinista della natura è quasi certamente falsa*. Il titolo è significativo per vari motivi. Prima di tutto, il riferimento al cosmo indica l'esigenza filosofica di dar conto integralmente dell'esperienza nella sua interezza. In secondo luogo, l'espressione “concezione materialista neo-darwiniana della natura” richiama quello che ho definito evoluzionismo, inteso come concezione generale della realtà, e distinto dalla teoria scientifica dell'evoluzione. Infine, l'affermazione che la concezione in questione sia “quasi certamente falsa” indica l'incapacità dell'evoluzionismo di dar conto di tutti gli aspetti della nostra esperienza, che è un limite in linea di principio superabile.

In molti notissimi libri precedenti, Nagel aveva riflettuto – riprendendo anche esplicitamente il lavoro di Strawson – sul fatto che una prospettiva puramente oggettiva sulla realtà finisce

¹⁴ P. Strawson, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londra 1959; trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

¹⁵ T. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford and New York 2012 (traduzione mia). Il volume di Nagel è stato pubblicato contemporaneamente al mio e per questo non ho potuto discuterlo nel mio lavoro. Naturalmente, la vicinanza delle tesi sostenute nei due libri non è casuale, e il debito è ovviamente tutto da parte mia: i suoi notissimi libri precedenti preannunciavano i temi trattati nel suo ultimo lavoro.

per trascurare aspetti fondamentali della nostra esperienza. Riprendendo ed elaborando anche argomentazioni già proposte in quei libri, ora Nagel sostiene che la nostra esperienza della coscienza, della conoscenza e del valore suggeriscono una coincidenza tra le facoltà di noi esseri umani e di caratteristiche della realtà che non è spiegabile in termini puramente evolutivisti. Per dar conto di questi aspetti, secondo lui, è necessario ammettere che la realtà nel suo insieme è fondamentalmente orientata teleologicamente verso un fine identificabile come un bene:

«riconosciamo che l'evoluzione ha dato origine a molti organismi che *hanno* un bene, cosicché le cose possono andare bene o male per loro, e che in alcuni di quegli organismi è apparsa in aggiunta la capacità di mirare consciamente al loro bene, e in ultima analisi a ciò che è bene in sé. Per una prospettiva realista questo non può essere solo un effetto collaterale della selezione naturale, e la spiegazione teleologica soddisfa questa condizione. Dal punto di vista teleologico, l'esistenza del valore non è un accidente, perché questo è parte della spiegazione del perché c'è una cosa come la vita, con tutte le sue possibilità di sviluppo e variazione. In breve, il valore non è un effetto collaterale accidentale della vita; piuttosto, c'è vita perché la vita è una condizione necessaria del valore»¹⁶.

Secondo Nagel, quindi, la teleologia è un tratto non riducibile della realtà, e «la tendenza al formarsi della vita potrebbe essere una caratteristica fondamentale dell'ordine naturale, non spiegato dalle leggi nonteleologiche della fisica e della chimica». A suo modo di vedere, questa sarebbe una «congettura ammissibile data l'evidenza disponibile»¹⁷.

La posizione di Nagel è molto interessante, perché approfondisce le conseguenze per la teleologia e per la concezione evolutivista della realtà delle sue precedenti discussioni relative al rapporto tra approcci soggettivi e oggettivi alla realtà. Ma la sua proposta presenta anche aspetti che sollevano problemi e meritano una discussione particolare. La sua affermazione sulla posizione fondamentale della teleologia nella realtà si coniuga, in lui, con l'assunto che la spiegazione intenzionale, anche se potrebbe soddisfare le condizioni necessarie ad una spiegazione dell'orientamento teleologico della realtà, vada «lasciata da parte»¹⁸. L'avversione verso la spiegazione intenzionale delle teleologia presente nella realtà dipende dal fatto che una spiegazione intenzionale porterebbe a una prospettiva teistica, ma Nagel afferma di voler evitare qualsiasi riferimento trascendente, in quanto la sua «preferenza per una spiegazione immanente e naturale è congruente con il [suo] ateismo»¹⁹.

Questo stupisce, anche alla luce del fatto che lo stesso Nagel, argomentando a favore della posizione fondamentale della teleologia nella realtà, offre una decisa difesa delle posizioni dei sostenitori dell'*intelligent design*, difesa che è un caso direi unico nel panorama dei filosofi analitici "ortodossi". Lo stupore non nasce tanto dal fatto che alla fine egli rinunci ad aderire ad una prospettiva che pone la spiegazione intenzionale come fondamentale dopo aver difeso l'*intelligent design*, ma il fatto che lo faccia – come rivelato dalla citazione riportata sopra, ma come si può evincere dall'impostazione dell'intero lavoro – *assumendo* che la soluzione debba essere teleologica e non intenzionale per mantenere la coerenza con l'ateismo. Da un filosofo del suo spessore e della sua apertura²⁰ ci si sarebbe aspettati piuttosto che la scelta di aderire o meno all'ateismo dovesse essere fatta dipendere da una valutazione della coerenza della soluzione non-intenzionale rispetto a quella intenzionale.

¹⁶ *Ivi*, p. 123.

¹⁷ *Ivi*, p. 124.

¹⁸ *Ivi*, p. 121.

¹⁹ *Ivi*, p. 95.

²⁰ Ecco come Nagel vede la filosofia: «La ricerca della verità richiede più che immaginazione: richiede la generazione e l'eliminazione decisiva di possibilità alternative, finché, idealmente, ne rimane solo una, e richiede la disposizione abituale ad attaccare le proprie stesse convinzioni». T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986, p. 9 (traduzione mia).

A mio modo di vedere, porsi questo problema dovrebbe portare ad una posizione opposta rispetto a quella assunta da Nagel nei confronti dell'intenzionalità e della sua posizione nella realtà. Per esprimere brevemente le mie ragioni, desidero richiamare la distinzione di Bedau tra tre gradi di teleologicità citata sopra. La soluzione di Nagel, secondo quella tassonomia, corrisponderebbe a un grado intermedio tra il secondo e il terzo, chiamiamolo grado 2,5: il bene per lui ha un ruolo causale – ossia, nella sua terminologia, il valore è il motivo per cui si evolve la vita – anche se la sua comparsa sulla scena non è intenzionale, non è voluta da qualcuno. Ma una posizione media di questo tipo è possibile? Se il bene deve avere un ruolo causale *in quanto bene*, può non essere voluto da qualcuno? Le stesse osservazioni che Nagel ha acutamente svolto sul rapporto tra soggettività e oggettività dovrebbero portarci a rispondere negativamente a tali domande.

Se il bene deve figurare non solo come risultato del processo evolutivo, per esempio come correttezza del funzionamento delle strutture teleologiche prodotte dall'evoluzione (teleologia di secondo grado), ma anche come causa del processo evolutivo che ha portato alla comparsa di quelle strutture teologiche, come ragione per cui quelle strutture si sono evolute, deve essere stato presente fin dall'inizio come contenuto intenzionale, ossia come *piano voluto*. Se fosse stato presente fin dall'inizio *solo come piano senza essere voluto*, sarebbe stato una struttura allo stato embrionale o potenziale che poi solo alla fine del processo si svolge in attualità. In questo modo, avrebbe avuto un ruolo causale di tipo puramente meccanico e quindi non sarebbe stato una causa *in quanto bene*. Insomma non sarebbe stato la ragione per cui si sono sviluppate quelle forme, ma solo una condizione antecedente del loro svilupparsi. Ogni processo causale, anche uno descritto in termini puramente oggettivi, per esempio un processo fisico, è teleologico in questo senso: il risultato del processo ha caratteristiche determinate dalle condizioni dalle quali il processo ha preso le mosse e quindi tali condizioni lo orientano. Ma un fine di questo tipo non pone vincoli ad una volontà che possa interferire nel processo che porta a esso e compromettere il suo raggiungimento. Le condizioni antecedenti alla realizzazione di quel fine, infatti, comprenderebbero anche la volontà potenzialmente contraria alla sua realizzazione, e quindi l'attuale realizzarsi di quella volontà in senso contrario mostrerebbero l'accidentalità di quel fine e quindi il suo essere nella disponibilità di quella volontà. In questo caso, volere è potere.

La nozione di valore che può dar conto della nostra esperienza morale e che Nagel stesso riconosce essere fondamentale nella realtà, d'altra parte, svolge un ruolo diverso: diventa una ragione capace di vincolare una volontà che potrebbe ostacolare il suo raggiungimento e quindi deve essere un fine presente non solo come progetto, ma come progetto voluto da una volontà superiore. Insomma perché il bene possa avere il ruolo di causa *in quanto bene*, non come mero antecedente, può essere descritto solo dalla prospettiva soggettiva di qualcuno che lo vuole. È questa la ragione per cui Bedau distingue la teleologia biologica compatibile con la prospettiva evoluzionista (secondo grado) da quella caratteristica dell'intenzionalità (terzo grado), senza porre gradi intermedi.

Se le mie considerazioni sul libro di Nagel sono corrette, gli argomenti di questo grande filosofo relative all'irriducibilità di coscienza, conoscenza e valore indicano non solo che la teleologia è una caratteristica fondamentale del cosmo, ma anche che la spiegazione intenzionale e basata sulla soggettività deve essere prioritaria rispetto a quella causale e puramente oggettiva; questo se vogliamo raggiungere una visione stereoscopica che concili l'immagine del mondo che ci è fornita dalla scienza e quella che ci arriva dall'esperienza che facciamo della nostra soggettività.