
Franco Bosio

NATURA E VITA NEL PENSIERO DI MAX SCHELER

Introduzione

Con la “biologia filosofica” di Hans Jonas si riapre un orizzonte di riflessioni e di ricerche di importanza capitale e fondamentale quale il pensiero contemporaneo non aveva ancora conosciuto. Jonas però non è il solo ad avere esplorato questo territorio che gli ha consentito di conseguire risultati di enorme importanza. Jonas ci ha illuminato in modo quanto mai efficace sulle connessioni profonde tra un’“etica della responsabilità” di respiro planetario e mondiale e la necessità di una riconsiderazione del fenomeno originario della vita, della specificità dell’organismo, totalmente irriducibile alle categorie del meccanicismo fisicalistico, e ci ha aperto inoltre orizzonti di una vastità incredibile ed insospettata tra la filosofia dell’organismo ed un’antropologia filosofica capace di prospettarci un’affascinante visione dell’uomo¹.

Per vie indipendenti da Jonas la filosofia dell’organismo vivente ha costituito l’oggetto di un interesse fondamentale da parte di uomini di scienza. Ci basti ricordare i nomi di Ludwig von Bertalanffy, l’autore della *Teoria dei sistemi*, al quale tra l’altro Jonas espressamente si ricollega; e non meno importanti sono i biologi e neurofisiologi cileni Humberto Maturana e Francisco Varela, che hanno saputo imporre all’attenzione generale la specificità irriducibile dell’organismo vivente, nel quale lo stesso agire è un conoscere. Secondo Maturana e Varela “l’albero della vita” e l’“albero della conoscenza” sono un unico e stesso albero, perché nella vita tutto è fondato sulla capacità del vivente di autoprodursi e di riprodurre la propria vita, in una continua ed incessante “autopoiesi”². Né possiamo dimenticare il contributo originale e pionieristico del biologo e medico tedesco Viktor von Weizsaecker, autore del fondamentale lavoro *Der Gestaltkreis* (“Il ciclo della struttura”)

-
- 1 Cfr. H. Jonas, *From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974; tr. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna 1991; Id., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, München 1994; tr. it. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999.
 - 2 H. Maturana/F. Varela, *El arbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago 1984; tr. it. di G. Melone, *L’albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987. Cfr. inoltre Id., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Dordrecht 1980; tr. it. di A. Stragapede, *Autopoiesi e Cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1988.

del 1946, che precede di decenni i surricordati autori³.

Tutto questo movimento di pensiero sembra rappresentare una frangia piuttosto marginale e per così dire “minoritaria” che appare situata all’estrema periferia della scienza ufficiale, e non appare in grado di scalzare le sue radicatissime convinzioni ancorate al fiscalismo e al darwinismo, dove tutto è fondato sulle categorie supreme indicate da Jacques Monod nel “caso” e nella “necessità”. A nostro avviso in realtà questo orientamento di pensiero potrà invece ritrovare un nuovo impulso ed uno slancio creativo ricco e profondo perché è provvisto di tutte le capacità di rinnovare dall’interno il mondo della scienza ufficiale; esso ha tutte le potenzialità necessarie a promuovere un orientamento nuovo del sapere scientifico e di rivolgerlo non più solamente alla produzione di tecnologie e di artefatti funzionali unicamente allo sfruttamento incondizionato e indiscriminato della natura, ma diretto piuttosto verso una scienza responsabile di sé e dei suoi risultati e capace di resuscitare in noi un atteggiamento di riverenza e di rispetto nei confronti del cosmo e della natura tutta quanta; una disposizione di spirito che il sapere scientifico non conosce ormai più da due secoli e che è stata quasi del tutto sradicata dalla mente e dall’anima dell’uomo moderno e contemporaneo⁴. È pertanto necessario pensare oggi che una rinascita di una filosofia della natura che si liberi dalle pastoie dell’arida e sterile epistemologia e del suo metodologismo potrebbe riaprire le porte ad una feconda collaborazione e a un dialogo fruttuoso fra scienziati e filosofi, e restituire alla loro ricerca una dignità e un valore di cui si sono perse le tracce. In questa temperie spirituale appare una figura di un grande pensatore che non soltanto ha percorso questo itinerario problematico di ricerche sulla natura e sulla vita, ma è pure riuscito a delineare una fisionomia unitaria e coerente sull’organismo vivente: Max Scheler.

1. *La figura e l’opera di Max Scheler*

Il grande filosofo tedesco (1874-1928) è noto principalmente come il fondatore di un originale “personalismo” che poggia saldamente sulle dottrine dell’“apriori materiale” nell’etica, le cui espressioni fondamentali si trovano nel *Formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1913, 1916 e 1922)⁵. Ed è ormai ben diffusa in un’ampia cerchia di studiosi la conoscenza del suo apporto decisivo e determinante alla fondazione e alla costituzione dell’“antropologia filosofica”, le cui linee fondamentali sono tracciate in *La posizione dell’uomo nel cosmo* del 1927. Ed è altresì ben risaputo quanta risonanza e quanta diffusione abbia avuto la sua *Sociologia del sapere* del 1924⁶, nella quale egli ci ha

3 V. v. Weizsaecker, *Der Gestaltkreis*, Thieme, Stuttgart 1946; tr. fr. di M. Foucault, *Le cercle de la structure*, Desclée de Brower, Paris 1958.

4 Rinviamo in proposito al nostro: *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2000.

5 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in Id., *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern 1954, Bouvier, Bonn 1987-, vol. II, 6ª ed., di cui c’è una bella traduzione italiana con introduzione e note di G. Caronello, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

6 M. Scheler, *Probleme einer Sociologie des Wissens*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII; tr. it.

fornito una visione quanto mai suggestiva ed affascinante dei rapporti che intercorrono fra le basi “reali”, di carattere economico, istintuale ed emozionale dell’esistenza storico-sociale (che egli definisce “fattori reali”) e le produzioni ideali della cultura e dello spirito (i “fattori ideali”). La fecondità produttiva della sua “antropologia filosofica” e della sua “sociologia del sapere” hanno avuto una così grande fortuna al punto che sono state persino istituite cattedre universitarie di “antropologia filosofica” e di “sociologia della conoscenza”. Molto meno conosciuta è invece la sua appassionata e sistematica indagine da lui dedicata alle problematiche della nascita e della formazione del sapere scientifico, e non soltanto nell’ambito della riflessione propriamente epistemologica, ma nel quadro ben più ampio di una vera e propria “filosofia della natura”. Sono tematiche centrali nel suo itinerario di ricerca i rapporti tra il sapere scientifico e la conoscenza naturale ordinaria da un lato e con il sapere filosofico da un altro, unitamente a tutte le altre manifestazioni della cultura e del divenire storico. Tra le opere pubblicate mentre egli era ancora in vita è fondamentale in proposito il complesso *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del contributo pragmatistico nella conoscenza del mondo* del 1926, che, come dice il titolo è dedicato all’incidenza del pragmatismo sul mondo moderno⁷. In Scheler l’orizzonte della scienza e della riflessione epistemologica è sempre strettamente collegato alla storia del divenire della cultura e della società. Egli non si è mai sottratto al compito inesauribile e impreteribile di scrutare attraverso le linee del presente le direzioni più feconde e più fruttuose per l’avvenire dell’umanità e della sua vita spirituale. In uno dei suoi ultimi scritti, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs (L’uomo nell’epoca dell’integrazione)*⁸, il suo pensiero assurge ad un respiro mondiale e planetario. Egli fu infatti uno dei primissimi ad intravedere la necessità di un’apertura al pensiero dell’Oriente e di una “fusione di orizzonti” tra le culture eurooccidentali e le tradizioni sapienziali asiatiche dell’antica Cina e più ancora dell’India.

I suoi lavori più significativi e di maggior respiro sulla filosofia della natura e sulla vita sono apparsi parecchio tempo dopo la sua morte, avvenuta nel 1928. Essi constano di lunghi abbozzi inediti dai quali risulta che aveva promesso a più riprese di pubblicare una *Metaphysik* che non riuscì mai a condurre a compimento sistematico, e si trovano ora nel volume XI delle *Gesammelte Werke*, raccolti sotto il titolo di *Erkenntnislehre und Metaphysik (Schriften aus dem Nachlass II)*, e inoltre nel vol. XII con il titolo di *Philosophische Antropologie (Schriften aus dem Nachlass III)*. Il merito della raccolta e della pubblicazione è tutto di Manfred Frings che li ha pubblicati nelle *Opere* rispettivamente nel 1979 e nel 1987 presso l’editore Bouvier, di Bonn. Si tratta di lavori di una certa mole, non ancora perfettamente pronti per la stampa, e dunque con qualche lacuna e qualche passo illeggibile, ma nei quali è tracciato già un disegno sistematico ancorato saldamente alla metafisica del suo ultimo periodo di pensiero. Né va però dimenticato che l’interesse ai problemi della natura e della vita si era già espresso nell’Autore nel più giovanile *Biologie*

di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976.

7 M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*); tr. it. di L. Allodi, *Conoscenza e lavoro*, FrancoAngeli, Milano 1996.

8 Ora in M. Scheler, *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, (*Späte Schriften*).

Vorlesung del 1909, edito nel vol. XIV delle opere, inferiore rispetto ai lavori più maturi e dominato certamente dall'influenza del pensiero di Henri Bergson. Del resto fu proprio Scheler il primo a far conoscere Bergson nell'ambiente filosofico di lingua tedesca. Il filosofo francese, insieme ad un altro grande, ma pressoché negletto pensatore di fine Ottocento, Eduard von Hartmann, costituisce lo sfondo costante di riferimento delle idee fondamentali di Scheler sulla natura e sulla vita. Max Scheler infatti era dotato di una portentosa capacità di assimilazione e di una sensibilità non comune alle correnti e agli autori dai quali avrebbe potuto sempre ricavare suggerimenti forieri di ampi ed impensabili sviluppi. Ma sapeva sempre rielaborarli in modo originale e personalissimo. Lo attesta bene una testimonianza del giovane Gadamer che lo incontrò di persona nel 1920 che ha scritto in proposito: «Max Scheler era di una vivacità intellettuale enorme. Accoglieva tutto ciò che in potesse in qualche modo nutrirlo e possedeva una capacità di penetrazione che lo portava ad individuare dovunque l'essenziale». A detta di Gadamer «egli aveva qualcosa del vampiro che succhia il sangue delle sue vittime»⁹. Scheler non si limitò mai ad una semplice appropriazione dei motivi principali del pensiero altrui inserendoli nel suo contesto, anche se a volte sembra che egli faccia passare per proprio quello che non è tutto suo (ad esempio il termine *Bilder* detto delle cose percepite, riecheggia le *images* di *Matière et Mémoire* di Bergson). Egli rielaborava le prospettive con le quali entrava in sintonia in modo da riuscire ad oltrepassarle e non di poco.

2. *Necessità di una ripresa della filosofia della natura*

L'età presente è giustamente chiamata l'"epoca della complessità". Sotto questa intitolazione si intendono vari aspetti del nostro tempo collegati da intrecci molto sottili. Uno di essi consiste nella proliferazione dei modelli di spiegazione dei fenomeni naturali che resistono a qualsiasi unificazione sistematica. Un altro aspetto è costituito dalla specializzazione delle scienze e dalla costituzione in esse di "regioni ontologiche" che spesso si trovano in conflitto tra di loro. Così, ad esempio, la nuova termodinamica di Ilya Prigogine che studia ed esplora il comportamento dei sistemi "lontani dall'equilibrio" e che impone la necessità di conferire la prevalenza in questo ambito ai processi irreversibili, direzionalmente orientati, sottomessi dunque alla "freccia del tempo", si propone di costituirsi come una limitazione del meccanicismo classico, per il quale tutti i fenomeni sono senza eccezione sottoposti all'equivalenza quantitativa fra le cause e gli effetti, presentandosi dunque in linea di principio come perfettamente reversibili.

Per quanto concerne le scienze della vita, il grande biologo Ludwig von Bertalanffy avanza la proposta quanto mai suggestiva di una visione olistica dei "sistemi viventi", che non possono mai essere ridotti a sistemi isolati e indipendenti la cui interazione costituirebbe soltanto un fenomeno casuale e accidentale, e teorizza di conseguenza la necessità di assegnare il primato ai "sistemi aperti" la cui presenza e la cui interazione provoca modificazioni profonde e irreversibili nell'ambiente circostante. Tutto questo non

9 H.G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 57-58.

può mancare di esercitare ripercussioni decisive sui metodi stessi delle scienze biologiche e sulla loro irriducibilità a fondamenti di carattere fisicalistico e dunque riduzionistico. L'interazione dinamica di regioni della ricerca scientifica sulla natura mette chiaramente in luce una condizione di insufficienza e di povertà dell'epistemologia. Se ci possono essere differenti accostamenti alla complessità dei fenomeni naturali, risulta allora evidente che il problema della realtà del mondo della natura e di una visione armonica del suo insieme non può essere facilmente e disinvoltamente aggirato e vanificato dall'epistemologia, vale a dire da una riflessione che si esercita unicamente sui metodi, sulle questioni del linguaggio e dell'organizzazione interna delle scienze. Al contrario il problema segnalato esige il ritorno e la ripresa di una vera e propria "filosofia della natura", di un orizzonte di riflessione che per almeno un secolo era stato completamente oscurato nella storia del pensiero sia scientifico sia filosofico. Max Scheler, la cui epoca non disponeva del patrimonio di un'immensamente ampia esplorazione scientifica come la nostra, ebbe pur sempre la grande intuizione di avere compreso la portata di questa mancanza e di conseguenza la necessità urgente di una ripresa della filosofia della natura. Il pensare della filosofia non poteva più limitarsi a suo avviso, a ritirarsi nella regione della "filosofia della coscienza", abbandonando la natura al fisicalismo riduzionistico e molto prossimo al materialismo.

In *Erkenntnislehre und Metaphysik*, che, giova ricordarlo, raccoglie manoscritti non ancora perfettamente approntati per la pubblicazione, ma nei quali è presente e chiaro il disegno di un progetto compiuto, in una sezione intitolata "Manoscritti sulla metafisica della conoscenza", Scheler definisce e denomina "metascienze" (*Metaszienzen*) tutte quelle conoscenze che costituiscono il «trampolino di lancio per conquistare una metafisica di primo genere»¹⁰. Le "metascienze" pongono a tema di indagine i presupposti fondamentali delle oggettività sulle quali si edificano le scienze positive vere e proprie. Così la "metascienza" riguardante la fisica deve porsi necessariamente le domande "che cos'è la materia?", "che cos'è il tempo?", "che cos'è lo spazio?"¹¹. La metascienza della biologia sarà a sua volta obbligata a porsi le domande fondamentali sulle differenze essenziali e originarie circa la natura del mondo vivente in contrapposizione alla realtà inerte, sui caratteri del movimento vitale in tutto ciò che lo differenzia dal puro e semplice moto fisico. Però le "metascienze" non sussistono mai in uno stato di irrelazione e di isolamento, in una pura e semplice indifferenza di un'estraneità reciproca, ma si radicano in un'unità profonda che tutte quante le giustifica e le rende possibili. Secondo Scheler esse pervengono a questa unità "nella metascienza dell'uomo", vale a dire nella "metantropologia", perché l'uomo è il "microcosmo" in cui si concentrano e si compendiano le massime e fondamentali "regioni essenziali dell'ente che formano il microcosmo"¹². La "metantropologia" è dunque la riflessione che si concentra sull'"antropologia filosofica", vale a dire la riflessione in cui trovano unità, fondamento e giustificazione le conoscenze settoriali e parziali che

10 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 125.

11 Ivi, pp. 125-126.

12 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr.it. di G. Cusinato, FrancoAngeli, Milano 2000, specialmente i capp. III e IV. La traduzione si raccomanda vivamente perché è condotta sul testo originale del 1927, a differenza dell'edizione postuma del 1976.

provengono dalle varie scienze empiriche dell'uomo come specie vivente di una particolare natura. Con la "metantropologia" Scheler non intende rinnegare in nessun modo le conquiste della filosofia classica tedesca, di Kant e dell'idealismo; piuttosto egli intende oltrepassare la loro astrattezza gnoseologica e radicare il conoscere rappresentativo nella realtà umana in tutte le sue dimensioni, biologiche, psicologiche e storiche. Non v'è unità nell'essere se manca unità nel conoscere e nel suo fondamento, nel "soggetto" conoscente. Ma siffatto "soggetto" non è solamente un'attività trascendentale disincarnata ed incorporea, ma si radica nella vita, nelle sue sorgenti istintuali ed emozionali, senza le quali non avrebbe neppure la possibilità di manifestarsi, di esercitarsi e di conoscersi. La conoscenza e la vita sono strettamente congiunte; ma le loro relazioni esigono di essere sempre meglio esplorate. Il percorso di Scheler è di un'estrema e sconcertante novità per il suo tempo. Oggi tuttavia la strada da lui aperta ha rivelato tutta la sua ricchezza e la sua possibilità di apertura di prospettive straordinarie. Le scienze positive specializzate studiano la realtà della natura prescindendo dalla stessa esistenza oltretutto dalla partecipazione della soggettività umana, quasi come se il soggetto umano non esistesse affatto. Con ciò esse pretendono di conseguire un piano di oggettività che renda necessarie e universali le loro conquiste. Ma, se si riesce a pervenire, seguendo un cammino filosofico fedele ad un'appassionata radicalità e ad una volontà assoluta di rimanere vicini alle sorgenti di una visione evidente e originaria, allora si scoprirà che la regione oggettiva indagata dalle scienze della natura, ed in modo speciale dalle scienze dell'inanimato, si configura come un universo privo di assolutezza e di indipendenza perché rinvia ad una concreta soggettività spirituale che però è indisciungibile dalle dimensioni della vita in cui essa è da sempre radicata.

3. *Natura inerte e mondo vivente. Presupposti metafisici*

La visione della natura inorganica è ispirata, in accordo con le conquiste della nuova fisica, tanto della teoria einsteiniana della relatività speciale e generale, quanto della fisica quantistica, ad una prospettiva dinamica. Il concetto fondamentale preso in considerazione da Scheler è quello di "campo". In esso «spazio, tempo e forza sono collegati in un'unità elementare»¹³. Perciò una "materia" come substrato ultimo ed assoluto, impenetrabile e persistente al di sotto di tutti i mutamenti non esiste affatto. E con la materia viene anche a cadere ogni distinzione tra forze "materianti" e "dematerializzanti"¹⁴. Sicché i dati sensoriali non sono affatto le manifestazioni fenomeniche di un occulto substrato informe che "riempie" uno spazio, perché in sé l'energia, la forza non ha alcuna estensione, e «poiché tutte le grandezze temporali e spaziali, forma, massa, "prima" e "poi", luoghi, quanti di energia e persino la loro forza viva sono relativi all'osservatore e al suo stato di moto, nessuna di queste determinazioni può convenire al reale assoluto»¹⁵. Gli oggetti dell'esperienza sono in realtà "immagini" (*Bilder*), la cui "esistenza" consiste nell'"idealità

13 Ivi, p. 128.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

oggettiva”¹⁶. Non si tratta di una irrealtà funzionale, relativa ad ogni singolo soggetto, ma di un modo d’essere manifesto dell’essere ai viventi, a seconda della loro specie; un modo intrinseco di manifestarsi e di comunicarsi dell’impulso dinamico originario della realtà ai viventi, conformemente ai loro mondi ambientali¹⁷. L’illusione naturale del senso comune consiste soprattutto nella credenza che i “corpi” siano vera e assoluta realtà. A torto però si crederebbe di ricondurli, in una prospettiva “fisicalista” ad “atomi” o ad altri corpuscoli, ancora minori, ovvero a centri di forza provvisti di una grandezza intensiva¹⁸. I corpi sono solo immagini, figure. Tutte le misure, anche quelle intensive che riguardano le “forze”, sono “energie” relative allo stato di moto e all’azione delle “sostanze” stesse¹⁹. E Scheler precisa

[...] se Berkeley e Fichte avessero detto soltanto questo, e cioè che i corpi, la sostanza, la materia, sono irreali, sono un ideale esser-così (*So-sein*), avrebbero insegnato una delle più profonde verità della metafisica. Ma essi commisero l’errore di negare la trascendenza (scienza delle immagini) rispetto alla coscienza dei corpi stessi, perché essi equipararono la loro idealità oggettiva all’idealità della rappresentazione cosciente, del soggettivo²⁰.

Abbiamo già visto come Scheler non sia il primo ad impiegare il termine *Bild* (immagine) per designare i corpi quali essi appaiono all’immediatezza dell’esperienza sensoriale stessa. E occorre precisare che il termine non si limita alle immagini visive, ma comprende tutte le immagini di tutti i domini sensoriali, udito, olfatto, tatto. Il termine è stato certamente ripreso da Bergson, che nella parte introduttiva del suo capolavoro del 1896 *Materia e Memoria* aveva chiaramente caratterizzato con questo termine i dati della percezione, e ne aveva esplicitamente escluso la pura e semplice idealità soggettiva, proprio come Scheler. Sia per Bergson sia per Scheler la conoscenza non è affatto una “proiezione al di fuori” dell’io di dati sensoriali che sarebbero solo modificazioni interne del nostro essere psichico, e neppure sovrimposizione di “forme” appartenenti all’apparato di un “soggetto” cosciente ad un in se stesso “sconosciuto” dato oggettuale, indipendente da lui. E neppure significa qualcosa come un’“associazione” di grezzi, irriducibili ed in sé isolati “dati sensoriali”. Conoscere non significa affatto portare gli enti nel cerchio chiuso del nostro “io” rappresentante, ma fin da principio il conoscere è un essere nelle cose e presso le cose stesse, un viverci in mezzo. Questo è appunto il senso vero del loro essere “forme”, “immagini” e “figure”. Sicché per ambedue la conoscenza è piuttosto il risultato di una “riduzione”, di una “selezione” operata dal soggetto cosciente, che trasceglie nel divenire perpetuamente fluente, nel suo magma fusionale che scaturisce dall’energia perpetua dell’universo, forme, colori, suoni e sapori, che possono rivestire un significato per la conservazione della vita di ogni organismo individuale, oltretutto del suo potenziamento, e non solo per esso, ma per la vita della sua specie. Così risulta evidente che tanto in Bergson

16 Ivi, p. 132.

17 Vedi in proposito soprattutto M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit.

18 Cfr. M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 132.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

quanto in Scheler la filosofia della conoscenza affonda le sue radici in una metafisica della vita, perché non esistono in assoluto forme del vivere separate dalle forme del conoscere. Il soggetto “trascendentale” non è disincarnato ed incorporeo. Su questo punto Scheler amplia ed approfondisce la prospettiva bergsoniana dello “slancio vitale” che il filosofo francese aveva prospettato nella sua idea di “evoluzione creatrice”. Egli arriva addirittura a proporre l’ipotesi metafisica di una “fantasia originante” (*Ur-phantasie*), che si configura come un’energia vivente, in sé a-teleologica, dalla quale scaturiscono tutte le “immagini” in sé conoscibili, tra cui tuttavia ogni singola specie vivente seleziona soltanto quelle che sono realmente utili, funzionali e significative per la continuazione e per il bene del suo esistere vitale. Ed anche l’uomo come specie vivente non fa eccezione. Tale fantasia cosmica originaria costituisce per Scheler uno dei due “attributi” primordiali del primo fondamento del mondo, dell’*ens a Se*, della *Deitas*, e Scheler lo chiama *Drang* o *Trieb*, cioè “impulso”, “bramosia”; l’altro attributo è il *Geist*, lo “Spirito”, il regno delle pure idee e delle forme eterne delle cose, che però è inefficiente, inattivo, dunque irreali senza la forza primordiale del *Drang*, del *Trieb*. È questa la configurazione ultima della ben nota teoria dell’“impotenza dello spirito” (*Ohnmacht des Geistes*) che pervade da cima a fondo il pensiero dell’ultimo Scheler, della sua “antropologia filosofica” e della sua “sociologia del sapere”. Nel quadro della sua grandiosa e affascinante concezione del mondo l’avventura dell’uomo e della sua storia, insieme con la stessa storia del cosmo celeste e terrestre, costituisce una parte del divenire stesso della “divinità” e della sua *creatio continua* in cui essa “fa” e “produce” se stessa e il mondo nella sua totalità²¹. Ma non è di tutto ciò che vogliamo trattare in questa sede, e ci esimeremo anche da un giudizio e da una valutazione complessiva della sua metafisica, su cui potremo esprimerci, peraltro molto sommariamente solo al termine della nostra esposizione. Per il momento ci interessa soprattutto concentrarci su una sua idea fondamentale della filosofia della natura. Le scienze e le loro epistemologie si sviluppano e si snodano seguendo nella loro più tranquilla ovvietà un presupposto dalla sicurezza scontata: che la natura inorganica sia comprensibile di per sé, anche indipendentemente dalla vita e dalla realtà animata. Quest’ultima le si aggiungerebbe dall’esterno, per via di una complessa evoluzione casuale, il cui studio compete alla biologia molecolare e alla genetica, e queste a loro volta sarebbero fondate sulla fisica. Nelle correnti “vitalistiche” c’è una variante, perché si riconosce che dalla pura e semplice natura inerte non potrebbe scaturire la vita, e dunque si deve far ricorso ad un principio differente, sperimentalmente non osservabile, ma pur sempre necessario per venire a capo delle differenze, altrimenti inspiegabili, tra il mondo inerte, immensamente grande e prossimo all’infinità, molto piccolo e indefinitamente instabile, che sorge in estreme e remote regioni della realtà inanimata. Per Scheler, in sede di autentica filosofia della natura tale relazione di causalità e di successione risulta invece oltremodo improponibile. A suo avviso il mondo inorganico e materiale non può affatto essere conosciuto e disvelato in modo indipendente dalle conoscenze che riguardano invece le nature viventi. Le connessioni speculative di carattere propriamente ontologico, e non semplicemente ontiche e fisicali, quali le scienze positive le esigono, non conoscono rapporti di pura e semplice sequenza causale, ma necessitano di altre connessioni e di altri legami che sono, da una prospettiva squisitamente

21 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 201 e ss.

fenomenologia, di natura “essenziale” ed “apriorica”. L’ontologia della fisica moderna, ed in modo speciale della fisica “classica”, è fondata sul meccanicismo; ma il “meccanicismo” è un modello esplicativo prodotto dalla vita e relativo alla vita stessa, e dunque è per essa e soltanto a partire da essa che risulta proponibile²². E questo è quanto nei prossimi sviluppi cercheremo di mettere in luce.

4. *La vita e la natura inorganica*

Nella *Biologie Vorlesung* del 1908/9, Scheler sostiene in modo quanto mai inattuale ed originale per l’epoca la tesi dell’irriducibilità della biologia a chimica e a fisica applicate.

La biologia non è affatto chimica o fisica applicata: piuttosto la biochimica e la biofisica sono scienze parziali indipendenti dalla biologia ed è all’interno di quest’ultima che è possibile conquistare nuove conoscenze sulla chimica e sulla fisica²³.

Scheler ci ricorda che molte cognizioni intorno ai corpi inorganici ed anche intorno alle reazioni chimiche sono state ottenute in concomitanza dell’osservazione di fenomeni fisiologici e biologici. E persino «molti processi geologici si sono rivelati condizionati organicamente [...]. Una fattuale formazione di rapporti inorganici di un individuo cosmico (la Terra), non sarebbe stata conoscibile se la vita non avesse collaborato con essi»²⁴. La Terra è dunque un “individuo cosmico”; e un “individuo cosmico” è una forma che si manifesta con una sua peculiare individualità e che appare come un sistema chiuso in se stesso, che delimita dal suo interno i propri confini con il mondo esterno²⁵. Per “forma” in questo contesto Scheler intende «una totalità integrale che riunisce una molteplicità di fenomeni fisici o psichici in un’unità irriducibile ad una pura e semplice giustapposizione accidentale di elementi»²⁶. Secondo Scheler i processi organici e vitali imprimono un’organizzazione nella materia inerte. È certamente innegabile un rapporto di “fondazione” (nel senso di *Fundierung*, di essere appoggiato di qualcosa su qualcosa d’altro), dell’organico e del vitale sulla materia inerte. Ciò tuttavia non implica affatto un rapporto di causalità e di determinazione univoca. La “materia” inorganica è certamente una base necessaria all’apparire della vita, ma non è l’unica e decisiva condizione causale della sua generazione²⁷. Dunque il rapporto di “fondazione” non va confuso con una relazione causale. Proprio come le fondamenta di un edificio costituiscono la base necessaria per costruirlo, ma non ne sono affatto la causa efficiente, altrettanto si deve dire per la materia

22 M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, tr. it. cit., specialmente p. 149 e ss.

23 M. Scheler, *Biologie Vorlesung*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV (*Schriften aus dem Nachlass V, Varia I*), p. 273.

24 *Ibidem*. Questa veduta sembra una sorprendente anticipazione delle idee scientifiche di J. Lovelock, l’illustre chimico inglese contemporaneo che nei suoi più noti lavori (*Nuove Ipotesi su Gaia e Le età di Gaia*) sostiene la ben nota tesi della “Terra” come sistema vivente.

25 Ivi, p. 270.

26 Ivi, p. 259.

27 Ivi, pp. 266-267 e ss.

inerte e per la vita. Materia e vita operano ed agiscono in una sinergia indissolubile²⁸. Inoltre, secondo Scheler, questa essenziale differenziazione tra il rapporto di “fondazione” e quello di “causalità” pone un severo limite anche alle teorie evoluzionistiche, specialmente al darwinismo. Infatti l’adattamento degli esseri organizzati e dunque in possesso di vita, pur con tutte le variazioni possibili dell’adattabilità, può ben spiegare le variazioni delle specie secondo le loro forme specifiche, ma non è assolutamente in grado di spiegare la trasmutazione degli organismi stessi. Eduard von Hartmann, aveva osservato in un suo lavoro dedicato al darwinismo, che dall’affinità e dalla parentela morfologica delle specie non è affatto deducibile un’evoluzione genetica ed una mutazione di una specie in un’altra²⁹. L’“evoluzione” e le trasformazioni dei viventi si possono spiegare, secondo Hartmann, con la trasformazione e con le mutazioni interne del germe della sostanza vivente stessa, dunque con una “generazione eterogenea”; i fattori puramente meccanici ed esteriori, come l’ambiente esterno, la selezione naturale, la stessa “lotta per la sopravvivenza” con la conseguente “sopravvivenza del più adatto”, possono fungere da fattori coadiuvanti, ma non da fattori univocamente produttivi e determinanti³⁰. Sicché, in ultima analisi, afferma Scheler che tiene in un certo conto le tesi di von Hartmann, nulla ci garantisce che l’evoluzione dei viventi proceda in una direzione lineare di carattere ascendente, come se fosse protesa verso un sempre migliore adattamento ad un ambiente naturale preconstituito, formato solo da corpi inorganici; essa al contrario può sempre manifestarsi in linee divergenti e ramificate lungo le quali si producono e si generano anche nuovi mondi di corpi inorganici (*Körperwelt*)³¹.

Queste sono senza dubbio le prospettive più importanti guadagnate nella *Biologie Vorlesung*; esse vengono ampliate e approfondite negli ultimi lavori inediti di *Erkenntnislehre und Metaphysik* (vol. XI) e nella *Philosophische Anthropologie* (vol. XII). Si è visto che, in forza del rapporto di “fondazione” come “sostegno” ed “appoggio” la vita e il vivente non possono manifestarsi e sussistere al di fuori di una base “materiale”. Pertanto Scheler ritiene infondato ed insufficiente il ricorso del “vitalismo”, il cui maggior rappresentante è lo scienziato e filosofo Hans Driesch, ad un fattore immateriale e sovrameccanico, definito con il termine aristotelico “entelechia”, agente vitale che si aggiungerebbe alla materia *ab extra*³². In questa sua prospettiva egli si riallaccia alla sua concezione metafisica secondo cui la *natura naturans* del *Drang*, si trova in una condizione di indecisione se dirigersi verso la materia inerte oppure verso la vita³³. Secondo Scheler «la scienza del mondo inorganico separata dalla vita deve essere ricondotta da parte della filosofia all’unità con

28 Ivi, p. 273.

29 Cfr. E. von Hartmann, *Le darwinisme. Ce qui est vrai et ce qui est faux dans cette théorie*, tr. fr. di G. Guérault, Alcan, Paris 1889, cap. I.

30 Cfr. ivi, capitoli II e III.

31 M. Scheler, *Biologie Vorlesung*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 273, inoltre *Philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, pp. 83-84. In questi inediti, pubblicati postumi, Scheler riprende la tesi di von Hartmann, obiettando agli evoluzionisti di avere sopravvalutato l’affinità morfologica delle specie, trasformandola in una genealogia evolutiva.

32 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 157.

33 *Ibidem*.

la biologia»³⁴. L'assunto è di un'estrema audacia ed è ricco di fascino. Molto inattuale nel suo tempo, incomincia, se pur timidamente, a trovare credito ed ascolto anche presso importanti ed illustri scienziati, come Erwin Schrödinger (*Che cos'è la vita?*) e Fritjof Capra, celebre autore del *Tao della Fisica*, il quale si è fatto assertore della visione di una natura "teleoclinamente" orientata verso un'organizzazione vitale, che a suo avviso sarebbe già presente anche nell'evoluzione prebiotica della materia³⁵.

In un'altra importantissima osservazione Scheler scrive:

[...] solo nell'ottica delle dimensioni medie e soltanto in essa la natura inorganica è indipendente, autonoma ed autosufficiente (come nella meccanica classica dei punti massa); non però nella considerazione microscopica, e nemmeno in quella macroscopica, dove invece subentrano leggi di carattere organiforme (*organoide Gesetzformen*)³⁶.

Ora è certamente chiaro ed incontestabile che la comprensione della vita e dei fenomeni vitali esige modelli totalmente diversi da quelli del meccanicismo. E tuttavia essi non devono entrare in un conflitto reciproco, che sarebbe paralizzante perché distruggerebbe l'edificio della scienza. Un modello epistemologico efficace deve invece saper abbracciare tutte le scienze senza però sacrificare l'autonomia e l'indipendenza di ciascuna di esse nel suo campo. Il modello unilateralmente riduzionistico del meccanicismo classico incorre proprio in questo errore. Ma non meno insostenibile appare a Scheler l'organicismo vitalistico di Driesch. Nel corso del suo inarrestabile ed accelerato sviluppo la scienza riduzionistica dei secoli XVII, XVIII e XIX, ha dovuto apportare molte correzioni e molte trasformazioni alle sue prime prospettive. La geologia, la paleontologia, la zoologia e la botanica a partire dal secolo scorso hanno progressivamente contribuito a far valere una visione ben diversa da quella della fisica newtoniana, ed una configurazione che delinea e presenta il mondo della natura come un processo e un divenire. Dunque come una "storia". L'universo viene a presentarsi sempre meno come un gioco di forze che collegano e separano corpi in sé isolati concepiti come "punti-massa", situati in uno spazio indifferente perché "vuoto", e nel quale tutte le trasformazioni dinamiche potrebbero essere del tutto reversibili. La scoperta del secondo principio della termodinamica, secondo cui in tutte le trasformazioni del lavoro meccanico in energia non si dà mai perfetta equivalenza e convertibilità dell'una nell'altro perché rimane sempre una quantità di energia che viene dispersa e che non si può ulteriormente impiegare senza un intervento esterno al sistema in cui avviene la trasformazione, ha imposto un limite decisivo ed insuperabile alla classica visione meccanicistica. La nascita di un nuovo ramo delle scienze fisiche e chimiche, la "termodinamica dei processi lontani dall'equilibrio", per merito soprattutto di Ilya Prigogine, premio Nobel per la chimica, conferma ed approfondisce la necessità di nuove prospettive nella visione della natura. I processi del mondo fisico soggiacciono ad una direzionalità temporale assolutamente rigorosa ed insuperabile: è la "freccia del

34 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 158.

35 F. Capra, *The Web of Life*, Anchor Books, New York 1996; tr. it. di C. Capararo, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano 1997, specialmente p. 104 e ss.

36 M. Scheler, *Ekenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 158.

tempo”, per la quale sia nella più ampia scala delle dimensioni macroscopiche sia nella scala ridottissima dell’immensamente piccolo, i processi della natura non ritornano mai indietro, non si invertono mai. Tutto in natura è irripetibile ed irriproducibile. Prigogine sostiene, anche sulla base di esperimenti collaudati, che anche nella natura inanimata possono verificarsi in alcuni casi, ancorché rari, fenomeni chimico-fisici direzionalmente orientati nei quali i processi si sviluppano dal disordine all’ordine e si allontanano dunque dal raggiungimento dell’equilibrio termico. Egli li definisce “strutture dissipative” perché traggono provviste di energia che permettono loro di differire e di spostare il raggiungimento dell’equilibrio oltre il quale non ci sono altro che dispersioni e degradazioni irrecuperabili dell’energia³⁷. I viventi sono appunto “strutture dissipative” di questo genere. Un afflusso continuo di energia supplisce alle perdite e ai consumi e mantiene alta la differenza tra il livello energetico ed il punto di massimo equilibrio. La produttività delle “strutture dissipative” può così dar luogo a “fluttuazioni” che conducono il processo di sviluppo ad esiti non deterministicamente prevedibili che costituiscono punti di vera e propria “biforcazione”³⁸. Ne è chiaro esempio il processo di accrescimento di quelle unità elementari della vita che sono le cellule. Raggiunto il massimo dell’accrescimento esse si riproducono moltiplicandosi. E così la vita, da un punto di vista fisico, è, almeno per un certo tempo, negazione dell’entropia. Essa esprime la meravigliosa capacità di risalire il piano inclinato della tendenza al disordine, alla dispersione e all’improduttività e di mantenersi dunque nello stato di “ordine”, che è il più improbabile, allontanandosi da quello certamente più probabile, il disordine dei movimenti molecolari. Tutto ciò non potrebbe in alcun modo sussistere se la vita fosse un fenomeno riducibile ad un insieme di casuali e fortuite combinazioni di fattori inorganici fisico-chimici e meccanici. La conservazione dell’ordine ad un alto livello di complessità sembra rivelare un’operatività di carattere teleologico, già nell’agire più semplice dell’autoconservazione di una struttura organica nella quale si realizza un’individualità. Il ricambio incessante del metabolismo lavora a mantenere su un piano di stabilità un livello energetico elevato e orientato a sconfiggere il pericolo dell’annientamento. E questo è ciò che imprime nel vivente il marchio dell’individualità che lo distingue dal mondo che lo circonda. Giustamente perciò nella sua prospettiva “metabiologica” Hans Jonas ha segnalato nel metabolismo il principio operante della libertà del vivente, di una libertà esposta alla dipendenza e dunque anche al rischio della fine. Le cose inerti infatti non hanno alcuna individualità ma soltanto un’individuazione che proviene ad esse dalla loro riconoscibilità da parte di un osservatore esterno, che può constatarla come identica all’interno di circostanze relazionali e di rapporti di cose in cui esse vengono a trovarsi³⁹.

Anche su questo punto Scheler ha anticipato con nitidissima chiarezza prospettive emerse soltanto di recente. Anche per lui solo il vivente è veramente un’individualità provvista di

37 I. Prigogine/I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di P.D. Napolitani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993, specialmente p. 148 e ss.

38 Ivi, pp. 170-171.

39 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 110 e ss., e *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, cit., p. 277 e ss.

identità intrinseca, perché soltanto ciò che vive può veramente cessare di esistere; il vivente è ciò che “assolutamente muore”, mentre nella natura inorganica non c’è nessuna vera e propria morte⁴⁰. Il mondo inerte è costituito da rapporti relazionali di carattere accidentale nel loro contenuto, e tali rapporti sono descritti nel linguaggio di astratte strutture formali, matematiche e geometriche. Nella natura inerte tutte le direzioni nello spazio sono infatti relative ed equivalenti; ma nella natura vivente questo non ha più valore, perché per un vivente esistono una “destra” e una “sinistra”, un “alto” e un “basso”, un “avanti” e un “indietro” che qualificano in modo specifico il suo spazio⁴¹. E quanto più è complessa l’organizzazione biologica tanto maggiormente lo diviene lo spazio in cui esso si muove. I viventi più rudimentali e meno organizzati non possiedono il senso delle direzioni e delle dimensioni dello spazio. L’insigne biologo e medico Viktor von Weizsaecker ha affermato, anche a seguito di accurate osservazioni, che non è affatto possibile esaurire la descrizione del movimento vitale in prospettive di carattere esclusivamente geometrico⁴². Il movimento vivo e vivente è totalmente irriducibile ad una configurazione fisica e geometrica, la quale ce ne offre soltanto una configurazione esteriore; l’origine di ogni configurazione meccanico-quantitativa è soltanto l’organismo con la sua specifica motricità. In lavori di importanza capitale come *Erkenntnis und Arbeit (Conoscenza e lavoro)* e *Idealismus-Realismus* Scheler si è impegnato approfonditamente, e a nostro avviso con successo, in una genealogia filosofica della concezione meccanicistica del mondo. I modelli meccanici di spiegazione della natura provengono tutti quanti dall’esame delle forme e delle possibilità del “protofenomeno” del “movimento”, e lo descrivono secondo strutture che appaiono come costanti e ricorrenti. Perciò il “meccanicismo” è sempre “relativo alla vita”, a partire dalla quale esso diviene spiegabile, mentre non vale affatto l’inverso. Il modello meccanico è un’“idealizzazione” che appare come la più adatta a trascegliere e ad isolare nel divenire i processi che si presentano come rigidi, uniformi, e perciò come i più prevedibili. Perciò esso ha le sue radici nell’attività pratica di direzione, di conduzione e di previsione del movimento, e non deve la sua genesi soltanto alla teoria contemplativa, pura e disinteressata. Esso investe tutte le specie viventi in generale e non soltanto l’uomo in particolare. Perciò il modello meccanico della realtà è provvisto di validità universale e non è affatto “antropomorfo”. Ma è pur sempre relativo alla vita, e alla “vita in generale”, prescindendo dalle particolarità organiche delle specie viventi⁴³. Ciò che si dice per la spazialità del vivente in rapporto all’inerte vale ancor di più per la temporalità. Infatti la temporalità seriale ricostruita sul modello dell’inerte e indifferente esteriorità spaziale è quanto di più estraneo si possa immaginare alla sostanza vivente, come già ben aveva visto Bergson. Nella vita il passato è tutto quanto presente, ed il futuro si spalanca in un’apertura viva alla cui configurazione il passato e il presente contribuiscono e partecipano. Il tempo del vivente è qualcosa di “assoluto”. La vita non è “nel” tempo ma “crea” il suo tempo

40 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 168 e ss.

41 Ivi, p. 159.

42 V. von Weizsaecker, *Der Gestaltkreis*, cit.; tr. fr. di M. Foucault, *Le cercle de la structure*, cit., pp. 180-182.

43 M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, cit., specialmente p. 236 e ss.

perché si temporalizza⁴⁴.

Le strutture del divenire che risultano accessibili ad una considerazione meccanicistica non sono indipendenti dal riferimento alla vita e alle sue modalità operative e conoscitive. Michael Polányi ha giustamente e molto finemente osservato in proposito che le “macchine” sono pur sempre un’opera dell’ingegno e dell’intelligenza umana. In natura ci sono solo processi, che decorrono in un’assoluta continuità. Una macchina è un dispositivo ideato isolando alcuni processi e rapporti di eventi dal resto dell’ambiente circostante, e presuppone dunque una loro direzione in vista di scopi voluti da qualcuno. E si tratta di scopi e propositi che non sono affatto voluti dalla pura e semplice natura inerte. Una macchina si può costruire e strutturare solo «grazie ad un principio strutturale che sta oltre il regno della fisica e della chimica»⁴⁵.

Oggi sembra saldamente acquisito il concetto fondamentale secondo cui la conoscenza è un processo vitale, e si innesta nell’organizzazione biologica del vivente. Il vivente, mostrano Maturana e Varela, è un “sistema autopoietico”, perché “fa” continuamente se stesso, riproduce incessantemente la propria struttura, che non gli è mai semplicemente data e precostituita indipendentemente dal suo agire⁴⁶. Se l’autopoiesi è anche “cognizione”, la coscienza, come ha detto con profondità Bergson, «è coestensiva alla vita»⁴⁷.

Il pensiero di Scheler è perfettamente in linea e in sintonia con le prospettive innovative più recenti. La sua ricerca e i suoi sviluppi non si presentano unicamente come intuizioni episodiche ed isolate di un precursore, ma rivelano un’interna ed articolata sistematicità.

5. L’origine della vita. La teoria dell’evoluzione

I riduzionismi della scienza contemporanea e delle filosofie che su di essa si appoggiano si richiamano alla teoria darwinista dell’evoluzione per riuscire a giustificare in ogni modo la riduzione della vita a materia inorganica. Questo orientamento ritiene di trovare nella genetica e nella biologia molecolare i fondamenti della propria esattezza. Ora, se è incontestabilmente vero che dopo Darwin non è assolutamente possibile ritornare al fissismo e all’immutabilità delle specie è però dubbio che si riesca a risolvere il problema dell’origine della vita come una derivazione puramente casuale e meccanica dell’animato a partire da una complicazione assolutamente fortuita degli stati di aggregazione della “materia” allo stato microscopico (molecole, atomi, particelle subatomiche). In fondo la teoria dell’evoluzione, sostengono oggi autorevoli studiosi, non sospetti di inclinazioni teologico-metafisiche può anche essere in grado di spiegare la sopravvivenza di una specie la cui esistenza sia già data; può anche spiegare come un vivente si sia estinto in luogo di

44 M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX (*Späte Schriften*); tr. it. di F. Bosio, *Idealismo-Realismo*, Il Tripode, Napoli 1991, specialmente p. 75 e ss.

45 M. Polányi, *Conoscere ed essere* (titolo originale *Knowing and Being*, 1969), tr. it. di A. Rossi, Armando, Roma 1988, p. 266 e ss. Rinviamo in proposito al nostro *Natura, mente e persona*, cit., p. 48.

46 *Ibidem*.

47 H. Bergson, *L’energia spirituale e la realtà*, (traduzione parziale di *L’energie spirituelle*), a cura di F. Bosio, Il Tripode, Napoli 1991, p. 45.

altri, ma non potrà mai spiegarci nulla sulle ragioni ultime del suo essere apparso sulla scena della vita universale. In fondo l'evoluzionismo deve già presupporre pur sempre il grande evento della vita; la sua dottrina prende le mosse dalle fasi in cui essa si configura e si specifica, ma non può dir nulla sul momento precedente alla sua nascita⁴⁸. La dottrina evoluzionistica confonde spesso le "condizioni" della vita con le sue "cause" (luce, calore, terreno, ecc.). Nulla può dunque escludere con la più assoluta certezza che l'origine della vita richieda un "principio interno" capace di cooperare con il mondo ambientale proprio del vivente⁴⁹. Seguiamo ora il pensiero di Scheler in proposito. Egli ravvisa nella configurazione che il mondo e la natura vengono via via assumendo nel tardo Ottocento e nel secolo successivo significativi mutamenti di immagine che ripropongono possibilità conoscitive ben diverse dal riduzionismo classico. Innanzitutto la microfisica contemporanea e la teoria della relatività hanno dissolto l'immagine statica dell'universo che ancora persisteva nel meccanicismo classico, vale a dire di una realtà in cui regna un perfetto equilibrio di forze, ed in cui è possibile, almeno in linea di principio, perfetta reversibilità degli stati fisico-chimici. Lo sviluppo contemporaneo della termodinamica, si è visto, sembra dargli ragione. Ricordiamo come nei fenomeni più complessi che sono poi quelli che riguardano il vivente, la direzionalità del tempo assume un ruolo preponderante. Scheler ha compreso che l'immagine più vera dell'universo è quella che lo dipinge come un processo, come una storia, sebbene essa non sia in grado di determinare all'inizio del suo principiare una direzione ed un fine⁵⁰. Se l'universo è una storia, lo slancio di un divenire, nulla può impedirci di pensare che la vita e la materia inanimata siano due direzioni divergenti di un'unica e medesima energia che è "teleoclinia", e lo è internamente; non è "teleologica" perché obbedisce ad una volontà esterna. "Teleoclinia" significa impulso non conscio orientato verso un "più" e verso un "meglio" di armonia, di successo, di compatibilità e di accordo di risultati e di effetti, ottenuti anche a prezzo di fallimenti e di insuccessi⁵¹. Non dunque un "migliore dei mondi possibili" nel senso leibniziano di una combinazione di enti e di eventi che presenti già in sé *ab aeterno* una compagine sistematica assolutamente più perfetta di tutte le altre, e che dunque è meritevole della scelta esclusiva dell'attuazione divina. La storia dell'universo perviene invece a configurazioni di processi il cui successo è il risultato di una vera e propria "divinazione" inconscia.

La "metabiologia" o "biologia filosofica" ci conduce verso un'ardua e audacissima prospettiva metafisica, contro cui il mondo della scienza può anche avere molte riserve da avanzare. Secondo Scheler l'ipotesi migliore per comprendere sia la nascita, sia l'unità della vita, non meno che la stessa sua evoluzione, è quella che prospetta un "agente unico sovrasingolare" e "sovraspecifico" della vita, un *All-leben* universale che non è un organismo e una specie, ma che piuttosto ne è il loro fondamento produttivo, è sorgente primigenia di

48 Cfr. in proposito il nostro *Natura, mente e persona*, cit., pp. 103-104.

49 Cfr. E. von Hartmann, *Le darwinisme*, cit., specialmente p. 110 e ss. Il problema che qui sorge però consiste nell'evitare la confusione di siffatto "principio interno" con un agente vitalistico simile all'"entelechia" di Hans Driesch.

50 M. Scheler, *Idealismo-Realismo*, tr. it. cit., pp.84-85.

51 M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, cit., p. 161 e ss.; rinviando inoltre al nostro *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, cit., cap. VI, p. 77 e ss.

tutte le specie e di tutte le forme viventi, dalle più rudimentali alle più complesse.⁵² Gli esiti metafisici della “metabiologia” diventano tuttavia più comprensibili e più giustificabili se si accetta la prospettiva dell’originarietà e dell’irriducibilità dell’animato all’inanimato. Secondo Scheler

[...] c’è un’idea di vivente che è presupposta ad ogni organismo fattuale che si incontra, un’idea che non deriva dall’osservazione e da confronti induttivi, e che dunque non dipende dalla quantità delle nostre esperienze; tale idea prescrive e definisce i quadri delle leggi essenziali per ogni vivente fattuale, contingente ed empirico⁵³.

L’enorme incremento del mondo dell’inerte, dell’inanimato e del meccanico rispetto al mondo delle realtà viventi è la conseguenza dello sviluppo tecnico-meccanico della civiltà, e non una direzione obbligata del sapere oggettivamente rispondente ad una realtà indipendente dall’autocomprensione umana. Che una “biologia filosofica” sia inevitabilmente condotta a sconfinamenti metafisici è provato inoltre dal caso di un altro grande pensatore dei nostri giorni, non da molto scomparso e che dunque è più vicino a noi nel tempo di Max Scheler. Parliamo di Hans Jonas, morto nel 1993. La sua “biologia filosofica”, proprio come la “metabiologia” di Scheler è centrata sul riconoscimento delle irriducibili differenze di essenza tra la vita e l’inanimato, quell’irriducibilità su cui la genetica e la biologia molecolare tendono a sorvolare con disinvoltura perché frapporterebbero enormi barriere e problemi insormontabili al progetto di un’ingegneria genetica che si erige a signora incondizionata della vita e che vuole alterarla a suo piacimento. È ben strano che Jonas non ricordi mai espressamente Scheler. Anche Jonas alla fine del suo percorso fa sfociare le prospettive ultime del suo pensiero nell’immagine di un Dio che si cala nell’avventura del mondo e del divenire e che non può dunque non essere altro se non un “Dio vivente”. Jonas ripercorre l’itinerario metafisico di Scheler, delle sue suggestive e affascinanti prospettive di una coappartenenza originaria a Dio (che Scheler intende come *Deitas*, divinità impersonale e sovraperonale che si personalizza nell’uomo), dell’“impulso”, della “tensione di bramosia” verso l’essere e dello spirito come forza e potenza di sublimazione contemplativa.

Per quanto riguarda la filosofia dell’evoluzionismo Jonas aveva rivolto critiche molto significative al darwinismo nei suoi scritti anche se non delinea la concezione dei rapporti fra Dio, l’uomo e il mondo con la stessa nitidezza esplicita di Scheler⁵⁴. Quest’ultimo nei suoi scritti sull’“antropologia filosofica”, il più notevole dei quali, come si è visto, è *La posizione dell’uomo nel cosmo*, denuncia l’errore capitale dell’evoluzionismo darwiniano per quanto concerne la genealogia dell’uomo dai primati superiori. L’evoluzionismo infatti ha ritenuto, a torto, che il segno distintivo della differenza tra uomo e animale consista nello sviluppo umano dell’intelligenza di carattere tecnico-pratico. Ora, dal momento che tale intelligenza è concepita solamente come il risultato dell’adattamento all’ambiente

52 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, pp. 91 e ss., 98 e ss., 102 e ss.; Id., *Erkenntnislehre und Metaphysik* in Id., *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 157 e ss., 180 e ss., 185 e ss., 191 e ss.

53 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, p. 267.

54 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., cap. XII, specialmente pp. 298-304.

e della selezione naturale, ne deriva una conseguenza cui è impossibile sfuggire: che anche l'uomo, come gli altri prodotti della natura, rientra per intero nella dinamica di un'evoluzione che avrebbe condotto la vita attraverso un cammino tortuoso di sviluppi a differenziazioni che da forme rudimentali ed elementari è sfociato nelle forme più complesse e più perfezionate. Ma, dal punto di vista strettamente evolutivo, se ci si attiene ad una prospettiva squisitamente biologica, la specie meglio riuscita è più adattata. La regressione degli istinti, l'ipertrofia dell'intelligenza operativa, la culturalizzazione e la socializzazione si intendono e si comprendono molto meglio come rimedi ad un'evoluzione vitale manchevole ed insufficiente, che avrebbe provocato, anziché un migliore adattamento alla vita, una prematura scomparsa della specie umana. Le vedute di Scheler su questo punto sono ormai completamente accettate dalla più recente "antropologia filosofica" (Gehlen, Plessner) e non mancano di produrre un non piccolo imbarazzo tra i sostenitori dell'evoluzionismo darwiniano. Al di là de *La posizione dell'uomo nel cosmo* Scheler rivede e approfondisce nei suoi ultimi anni di attività gli stessi presupposti del darwinismo ortodosso anche per quanto riguarda la genesi delle specie viventi nel mondo animale. Innanzitutto egli nega il valore del presupposto di un'"origine della specie" a partire da viventi non specificati. Per lui si dà solo una "trasformazione di specie" (*Artenwandel*), non una nascita (*Artenstehung*) di specie da viventi privi di specificazioni o da specie inferiori⁵⁵. La teoria dell'evoluzione a suo avviso conclude da ciò che si può identificare e riconoscere come più semplice ad una realtà onticamente originaria e rudimentale ma non sembra in grado di fornire prove convincenti della sua tesi. Non è infatti per nulla provato che forme più complesse non siano altrettanto originarie di quelle più semplici. Perfezionamenti e progressi nella morfogenesi dei viventi si possono dare all'interno di specie affini, mentre appare improponibile ricostruire sulla base di vere e proprie mutazioni qualitative una vera e propria nascita e formazione di specie superiori a partire dalle inferiori. Il darwinismo non tiene conto della scoperta delle "mutazioni brusche" di De Vries, e crede di poter fare affidamento su un progresso continuo e lineare nell'evoluzione della vita. Ed ancor più debole esso si dimostra nella stima e nel calcolo dei tempi necessari per la produzione di uno sviluppo orientato secondo le direzioni da esso prospettate. Si deve inoltre considerare che l'evoluzione di una specie esige e comporta una coevoluzione di tante altre specie, una loro necessaria "dipendenza reciproca di carattere teleocline", senza contare poi la necessità di trasmutazioni della configurazione della Terra nel corso delle ere geologiche⁵⁶. Sicché la varietà delle specie viventi, vegetali e animali, che nascono, fioriscono e muoiono sulla Terra mal si spiega tramite i concetti eccessivamente riduttivi di carattere causalmeccanico di "adattamento", di "lotta per la vita", di "selezione naturale" e di "sopravvivenza del più adatto". Anche sotto questo aspetto si deve riconoscere che le vedute di Scheler sono

55 M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, specialmente p. 85 e ss.

56 Si veda in proposito il mio saggio *Antropologia filosofica e metafisica della persona nel pensiero di Max Scheler*, in «Magazzino di Filosofia», 2002, n. 7, pp. 29-88, specialmente p. 52 e ss.; inoltre M. Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. XII, (*Schriften aus dem Nachlass III*), specialmente pp. 83-88-89 e ss. e p. 102.

di un'attualità sorprendente e che la loro ripresa è sicuramente molto fruttuosa per un compito quanto mai invitante che si rivela sempre più importante e necessario, qual è la costituzione di una "biologia filosofica". E possiamo a questo punto concludere con un'indicazione che riteniamo di primaria importanza: l'innesto e la cooperazione tra la "biologia filosofica" e la revisione delle prospettive delle filosofie dell'"intelligenza artificiale", troppo angustamente legate al riduzionismo fisicalistico oppure ad una ristretta concezione "computazionale" dell'intelligenza e della mente. Ma questo è un discorso che oltrepassa i limiti del presente lavoro, e del quale ci siamo occupati⁵⁷.

57 Cfr. il mio saggio *Natura, mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale*, Il Poligrafo, Padova 2006.