

M. RHONHEIMER, *Homo sapiens: die Krone der Schöpfung*. Springer, Wiesbaden 2016, pp. 286.

Publicato su *Acta Philosophica*, 26 (2017), pp. 407-410.

Le pubblicazioni sul rapporto tra evoluzione e creazione divina sono numerose. Questo volume presenta la particolarità di situarsi in una prospettiva metafisica, intento a soddisfare le esigenze filosofiche contenute nelle scienze naturali, concretamente nella teoria evolutiva. Il libro è sorto, spiega l'autore, in occasione di uno scambio di pareri con il cardinale Schönborn (tra il 2005 e il 2009), il quale in un primo momento sembrava vicino alla teoria dell'*Intelligent Design* (ID), per poi distanziarsene come risultato in parte dall'amichevole discussione con l'autore.

Lo studio di Rhonheimer presuppone la distinzione tra scienze naturali e filosofia nel senso della filosofia tomista e una conoscenza di base della biologia dell'evoluzione. Le tesi principali sostenute lungo i sette capitoli del libro sono le seguenti:

1. Fisica e biologia costituiscono un ambito di spiegazione coerente e valido, parziale perché limitato al mondo fisico in quanto interrogato nella prospettiva dei suoi aspetti osservabili e quantificabili. Quindi sono un sapere metodologicamente riduttivo, dove si escludono spiegazioni e domande che trascendano l'ambito della materialità o delle cause naturali. La teoria evolutiva sull'origine dei viventi, nonostante lacune e punti ancora da approfondire, è una proposta seria, credibile, ormai accertata e quindi senza alternative.

2. L'inferenza che porta alla tesi di Dio come creatore di un mondo evolutivo nasce da una domanda metafisica ineludibile che conferisce all'universo una piena intelligibilità. È questo il senso delle vie tomistiche –non dimostrazioni nel senso moderno, e neanche aristotelico–, in particolare la quinta via, basata sull'esperienza della teleologia presente in un mondo non intelligente.

3. Dio crea il cosmo e i viventi costituendo una natura dotata di proprie forze di auto-organizzazione, insite nelle potenzialità della natura. Il creazionismo e la teoria dell'ID sbagliano quando cercano interventi divini nella natura che privano

quest'ultima di una causalità seconda intesa seriamente. Rhonheimer si rifà con frequenza a un testo di Tommaso nel suo commento al libro II della *Fisica* di Aristotele, dove si afferma che la natura è come una razionalità o arte divina intrinseca alle cose stesse (*ratio artis divinae insita rebus*), non però operante sul modello della tecnica umana. L'operare di Dio nel mondo è l'atto creativo dell'essere, non da intendersi in un senso temporale.

L'autore non condivide il modo di interpretare l'atto creativo di Rahner e altri autori –Kessler, Kummer–, i quali cercano di spiegare l'emergenza di novità nell'evoluzione come un auto-trascendimento naturale dovuto ad un influsso divino nella natura, una sorta di creazione continuata che riesce a superare l'indeterminazione della natura, ovvero la sua incapacità di produrre un'autentica novità ontologica. Tale interpretazione non rispetta la vera portata della causalità seconda, rendendola strumentale.

Sia il DS che il creazionismo, in un modo forse più rozzo, si oppongono direttamente all'evoluzione e anche al naturalismo metodologico delle scienze naturali. L'intervento di Dio si pretende situato sullo stesso piano della spiegazione scientifica, per cui entra in concorrenza con la teoria evolutiva. L'idea dell'ID è una degradazione della quinta via tomistica. L'intelligenza creatrice dell'universo viene intesa come pianificazione specifica delle singole complessità irriducibili delle cose naturali in modo tale da escludere la possibilità di una reale evoluzione emergente. Dio è postulato come se fosse un ingegnere o un costruttore di un mondo concepito in maniera meccanica, senza forze naturali.

4. La fisica e la biologia dell'evoluzione non giustificano la conclusione atea, la quale nasce dalla falsa convinzione secondo cui la spiegazione scientifica sarebbe ultima o totale. In realtà, le scienze lavorano contando con presupposti e non danno mai una risposta ultima e tanto meno offrono una visione auto-autosufficiente della natura. La domanda metafisica è semplicemente: da dove viene tutto questo? La scienza lascia sempre aperta questa domanda. Alcune obiezioni contro l'esistenza di Dio sorgono in quanto motivate dall'esistenza del male nel mondo (malattia, sofferenza, morte). Secondo Rhonheimer, il problema del male, anche fisico, riguarda l'uomo, e può essere risolto soltanto sul piano teologico. La teologia naturale non può spiegarlo, eppure l'esigenza del Creatore rimane una necessità metafisica assoluta.

5. Nelle versioni più recenti della teoria evolutiva si riconosce un ruolo al caso, ma all'interno di una logica della vita, contando con le condizioni imposte dalle leggi fisico-chimiche. Il caso non è un fattore strutturante dell'evoluzione, ma rende conto delle sue variabilità e contingenze. Le mutazioni casuali favorevoli all'emergenza di novità evolutive sono quelle che risultano adeguate all'insieme di condizioni della strategia globale del fenomeno evolutivo. È stata importante in questo senso l'epigenetica e la combinazione tra biologia dell'evoluzione e biologia dello sviluppo: *evolutionary developmental biology* ("evo-devo"). L'evoluzione è limitata dai "vincoli di sviluppo" (*developmental constraints*).

Di conseguenza, nel suo insieme l'evoluzione presenta un quadro intelligibile e con evidenti progressi. Ma non appare programmata o univocamente indirizzata a determinati fini. Eppure i suoi risultati si comprendono teleologicamente – teleonomia –, benché la spiegazione scientifica si collochi sul piano delle cause materiali ed efficienti. Le incertezze della biologia evolutiva –non sappiamo fin dove arriva il caso, o se ci sono fattori a noi ignoti che potrebbero spiegare meglio l'origine dei viventi– non privano di forza la quinta via e non giustificano filosofie biologiche riduzionistiche che poi si collegano a modi insoddisfacenti di impostare l'argomento teleologico dell'esistenza di Dio (a questo riguardo l'autore non considera valida la soluzione proposta da Swinburne). Tali incertezze neanche possono essere una scusa per invalidare la biologia evolutiva, come fa l'ID.

6. L'uomo, dal punto di vista organico, è risultato dell'evoluzione e delle sue leggi, senza escludere le circostanze casuali che possono aver facilitato la comparsa contingente dell'organismo umano. La dimensione spirituale dell'uomo –libertà, moralità, linguaggio associato al pensiero astratto, scienza, ecc.–, in definitiva la persona umana, non può comunque essere spiegata con le risorse e la metodologia delle scienze naturali. Queste ultime spiegano la formazione delle condizioni fisiche, climatiche, geografiche, organiche, ecc., adeguate per la possibilità dell'esistenza dell'uomo come persona dotata di un corpo spiritualmente animato. Sul mondo umano –arte, scienze, politica, ecc.– le scienze biologiche sono del tutto incompetenti. Qualcosa di analogo si può dire in riferimento al cervello umano. La neurobiologia non spiega, nel senso forte di spiegare, la parte spirituale della persona –ragione,

volontà, libertà–, anche se rende ragione delle condizioni materiali necessarie per l'esistenza dello spirito umano e del suo operare.

7. La tesi principale di questo libro è anche la più audace: la persona umana è la finalità dell'evoluzione, formulata altresì con l'espressione del titolo di questo volume: l'uomo “corona della creazione”. Rhonheimer la propone in base a una premessa che mi sembra molto suggestiva: il principio metodologico da lui chiamato *antropocentrico* (p. 168), secondo il quale non dobbiamo interpretare filosoficamente l'uomo alla luce dell'evoluzione, bensì l'evoluzione a partire dall'uomo, cioè dalla persona umana. Non però secondo una determinata “visione” dell'uomo, neanche filosofica, bensì a partire dalla nostra auto-esperienza come essere liberi e spirituali.

Se guardiamo i diversi indirizzi dei processi evolutivi, non riusciremo a trovare una finalità, tranne forse l'esistenza stessa della vita, la sua conservazione, con i suoi tipici processi adattativi. L'uomo –*homo sapiens*– non si staglia particolarmente in questo scenario biologico, se non come una forma organica complessa solo leggermente più ricca rispetto alle scimmie antropomorfe o agli altri ominidi ora scomparsi. Ma se guardiamo la persona umana come animale razionale, in mezzo all'insieme del quadro biologico terrestre che conosciamo, allora appare naturale concludere che il senso dell'evoluzione è proprio l'uomo. È lui l'unico essere dell'universo capace di interrogarsi sul senso e sulla possibile finalità di tutti i processi evolutivi sia cosmologici che biologici. Questa tesi non sminuisce l'autonomia delle scienze biologiche. Non è necessaria per spiegare niente del mondo fisico, neanche del corpo umano. Naturalmente è in contraddizione con il riduzionismo che vede l'uomo come un organismo in più tra tanti che popolano il nostro pianeta, un riduzionismo possibile solo se si ritiene che le scienze naturali siano la spiegazione di tutta la realtà.

8. La tesi “antropocentrica” appena menzionata è collegata alla visione filosofica –antropologica– dell'uomo come essere personale costituito da un organismo animato, nel senso ilemorfico aristotelico dell'anima come forma del corpo. Il dualismo secondo cui la mente umana sarebbe una sovrastruttura al di sopra del corpo non consente di vedere l'uomo come fine della creazione. Piuttosto lo ritiene esterno al mondo, portando così a concepire la mente, persa ormai la nozione di forma, come estrinseca al cervello.

Se invece l'anima spirituale umana è ritenuta non solo principio dell'operare spirituale, ma anche dell'attività sensitiva e vegetativa dell'uomo, allora possiamo concepire il cervello umano come organo dell'anima personale. Non organo nel senso di strumento estrinseco, bensì in quanto vivificato e trasfigurato dall'anima spirituale. È in questo senso che il cervello umano possiede una ricchezza qualitativa inesistente nel cervello delle scimmie, un punto che non si vede se analizziamo il sistema nervoso nell'orizzonte metodologico della biologia.

La soluzione ilemorfica del problema "mente-corpo" non è per Rhonheimer vicina al materialismo. Quando la Chiesa nel XIV secolo portò questa tesi a livello dogmatico (cfr. pp. 188-189), nel concilio di Vienna, opponendosi alla prevenzione delle correnti platonico-agostiniane, forse compì la decisione magisteriale più moderna e d'avanguardia di tutti i tempi.

Con questo stesso spirito la visione evolutiva, insieme alle scoperte delle neurobiologia, possono essere accolte da una filosofia della creazione e della persona in coerenza con la concezione ilemorfica del rapporto tra l'anima spirituale e il corpo elevato al livello dello spirito e non per questo motivo diminuito come organismo fisico. L'ilemorfismo non apporta alcuna soluzione specifica ai problemi strettamente biologici dell'uomo (non riempie lacune della scienza biologica). Ma getta una luce d'intelligibilità che consente la comprensione dell'uomo come essere spirituale/fisico in mezzo a un mondo materiale di cui è il signore. Una neuroscienza non riduzionistica consente peraltro di capire meglio il gioco della volontà e delle virtù nei diversi strati della personalità umana.

Il libro di Rhonheimer è molto convincente e lo ritengo importante nel quadro del dibattito contemporaneo sulla filosofia dell'evoluzione. La tematica dei "mali fisici" in natura, specialmente nei viventi, del loro senso e del loro significato per l'uomo, anche alla luce della realtà del peccato, è toccata più brevemente in questo volume, e lo stesso si può dire della questione dell'ominizzazione e delle sue tappe. Questo studio è stimolante per continuare nella ricerca dei punti toccati e accennati, una ricerca in cui scienza e antropologia si possono arricchire vicendevolmente.

JUAN JOSÉ SANGUINETI