

Naturalità dell'artificiale. Ambientalismo e antropologia filosofica

Cristian Fuschetto

Il confine concettuale fra natura e artificio ha da sempre accompagnato la riflessione dell'uomo. Un confine che, oggi può stimolare nuove risposte alle grandi questioni ambientali



L'IRRESOLUBILE DIADE

Sono davvero pochissime le parole innocenti, si sa. E tra di esse di certo non figura la parola "artificiale". Come proiettata attraverso un'atmosfera di emotività, allorché la si pronuncia essa infatti non si limita a renderci consapevoli di uno stato, di una cosa, di una situazione, ma ci trasmette un'immediata sensazione di diffidenza, di apprensione, se non addirittura di pericolo. Volenti o nolenti, nel dire che una cosa è "artificiale" non la si descrive per quella che è ma si finisce per gettare su di essa anche un'irriflessa aura di negatività. È un'esperienza frequente. Così come la parola "naturale" ci fornisce un senso di quiete e pacificazione, la parola "artificiale" ci suggerisce un vago senso di estraneità. Di certo la psicologia del profondo potrebbe dirci delle cose molto interessanti in proposito, ma sia per intenzioni sia per incompetenza (dello scrivente), non pare qui il caso di scomodare né Freud né Lacan. Oltre che sull'onirica e inafferrabile dimensione dell'inconscio il concetto di artificio, insieme a tutto il suo corredo di subdole e persuasive emozioni, può infatti tornare utile anche a proposito della più prosaica dimensione della riflessione ecologica. Se è vero che ogni epoca ha la sua propria idea di natura e quindi una sua propria cognizione del naturale e dell'artificiale, è altresì vero che mai prima d'ora, cioè prima della diffusione pressoché planetaria di un'economia massicciamente orientata alla produzione di merci e alla moltiplicazione dei consumi e quindi prima delle relative emergenze ambientali, il termine "artificiale" è apparso così prepotentemente prioritario rispetto al suo partner naturale. Viviamo, cioè, in un'epoca in cui non sembra così ovvio definire l'artificiale in opposizione al naturale ma, piuttosto, comincia a sembrare possibile il suo contrario. Già il continuo reclamare e parlare di agricoltura "biologica", già l'esigenza di definire un prodotto di natura, un frutto come un ortaggio, tanto per fare un esempio, con un aggettivo *naturalizzante* mi pare possa essere in questo senso considerato come un segnale assai chiaro dei tempi che stiamo attraversando: i prodotti della terra,

vale a dire quelli che dovrebbero essere considerati dei prodotti naturali per eccellenza, vengono percepiti come dei prodotti "normalmente" artificiali e per questo, laddove lo si ritiene necessario, occorre specificarne e reclamarne la naturalità, la loro "naturale" biologicità. Si può dire che nella coppia concettuale natura/artificio oggi sembra prevalere senza alcun dubbio l'artificio. Non è più la natura l'elemento primario rispetto al quale diventa possibile definire, per opposizione, il secondo ma è esattamente il contrario.

La ragione di questo rovesciamento di prospettiva è piuttosto banale: l'uomo ha ormai *artificializzato* il mondo con una pervasività che probabilmente nemmeno il Rifkin de *Il secolo biotech* ha saputo descrivere. Meglio dell'analista statunitense, è stato forse Paul J. Crutzen lo scienziato che ha saputo fornirci, in proposito, l'immagine più utile e rappresentativa. Come è noto, Crutzen, Nobel nel 1995 per i suoi studi sulla chimica dell'atmosfera e sul buco dell'ozono, in base ai quali è stato successivamente bandito a livello internazionale l'uso dei clorofluorocarburi, ha definito la nostra epoca come l'epoca in cui ha inizio l'"Antropocene". Secondo lo scienziato olandese a partire dalla rivoluzione industriale è addirittura possibile parlare dell'inizio di una nuova era geologica, che si distinguerebbe dalle altre, dal Pleistocene e dall'Olocene, per esempio, per l'impatto determinante dell'uomo sull'ambiente. Negli ultimi due secoli, osserva Crutzen, si sono registrati i più elevati livelli di anidride carbonica e di metano degli ultimi 15 milioni di anni e il pianeta Terra, mite e ospitale da circa 10 mila anni, sta trasformando in modo significativo i suoi equilibri strutturali in seguito a fattori interamente antropogenici, ovvero a causa dell'uso abnorme che la specie *Homo sapiens* sta facendo dei combustibili fossili come carbone, metano e petrolio, e della combustione di biomasse, come foreste, rifiuti e materiali organici². L'uomo, come disse già nella seconda metà dell'800 il geologo italiano Antonio Stoppani, è una «nuova forza tellurica» e, come tale, ha dato avvio a un'era a sua immagine e somiglianza, un'era interamente

artificiale, l'«era antropozoica»³. Di fronte a questo indiscutibile, letteralmente epocale, mutamento delle stesse condizioni di esistenza e di sopravvivenza del nostro pianeta, è naturale che il “naturale” (mi si passi il gioco di parole) sia stato considerato da parte del pensiero ambientalista come l'unica dimensione verso cui tendere in opposizione alla diabolica ingerenza dell'artificio, quasi si trattasse di una lotta senza quartiere tra la Natura e la «nuova forza tellurica» in cui l'uomo dell'era industriale si è progressivamente trasformato. Di fronte all'atteggiamento energivoro dell'uomo del XIX e del XX secolo è apparso ovvio, cioè, trovare una possibile risposta al problema ambientale nell'estremizzazione dei due poli della diade natura/artificio: in questo gioco di opposti, si è detto e ribadito, la minaccia dell'artificio non può che essere vinta puntando tutto sull'assolutezza del naturale. Aldo Leopold, per esempio, il padre della *Land ethics*, già alla fine degli anni Quaranta del secolo scorso esprimeva bene questa posizione quando nel definire la massima della nuova etica della Terra affermava che «una cosa è giusta quando tende a preservare la stabilità, l'integrità e la bellezza della comunità biotica, è sbagliata quando tende altrimenti»⁴. È facile capire come secondo questa impostazione, seguita negli anni a venire da radicali dell'ecologismo come Rachel Carson o Barry Commoner, ogni azione umana finirebbe per essere ingiusta! O perlomeno, nella misura in cui gran parte delle azioni umane sprigionano una forza alterativa e non semplicemente preservativa nei confronti dell'equilibrio della

natura, esse andrebbero considerate intrinsecamente sbagliate perché intrinsecamente contrarie all'etica (omeostatica) della Terra. Nell'ottica della cosiddetta ecologia profonda l'uomo avrebbe quindi diritto di abitare la Terra solo nella misura in cui rinunciasse al suo potenziale modificativo nei confronti dell'ambiente che lo circonda, e cioè, si potrebbe dire, solo a patto di rinunciare alla sua artificialità. Ma è davvero possibile scindere, nell'uomo, in modo così netto i due poli del naturale e dell'artificiale? È davvero possibile pensare l'umano senza la sua dimensione artificiale? È davvero possibile immaginare un uomo naturale, bio-eticamente integerrimo, in contrapposizione a un uomo artificiale, bio-eticamente riprovevole? Va da sé che tali interrogativi non hanno nulla a che spartire con la dimensione della volontà, non è

È possibile scindere nell'uomo in modo netto i due poli del naturale e dell'artificiale?

cioè una questione di buoni propositi da mantenere, non si tratta di chiedersi se l'uomo sia o no realisticamente in grado di rinunciare a logorare e distruggere il pianeta in cui vive. Se l'uomo del XXI secolo sia o no capace di evitare di corrodere la biosfera e, tanto per fare dei riferimenti concreti, di mantenere gli impegni dell'ormai celebre protocollo di Kyoto, è un problema che attiene

la sua intelligenza e il suo (un po' appannato?) istinto di sopravvivenza. Quel che qui interessa capire è, per così dire, se sia davvero possibile concepire l'uomo senza la sua artificialità.

ARTIFICIO DELLA NATURA E NATURA DELL'ARTIFICIO. GELHEN, PLESSNER E UN PO' DI RAGIONEVOLEZZA

Nel dare uno sguardo all'antropologia filosofica novecentesca ci si rende immediatamente conto che la questione implicitamente posta da Leopold e dall'ambientalismo professato in suo nome, ovvero quella di una rinuncia all'artificio antropogenico in ossequio all'imperativo preservazionista della «stabilità della comunità biotica», viene completamente rovesciata. Per l'antropologia filosofica, infatti, la questione da risolvere non è la possibile rinuncia, da parte dell'uomo, del proprio potenziale "artificializzante", quanto piuttosto la comprensione dell'origine di questo potenziale, cioè la spiegazione del perché l'uomo e soltanto l'uomo possa apparire come l'unico essere vivente che non si limita a vivere nel mondo ma che, nel farlo, costruisce strumenti adatti a dominarlo e modificarlo. Se per un certo ecologismo la questione è stata e continua tuttora a essere quella della rinuncia, da parte dell'uomo, a una sua prerogativa, per una parte importante del pensiero del 900 la questione è stata invece quella di comprenderne l'origine e, in qualche modo, di darne. È allora evidente che se una qualche risposta si può dare all'interrogativo se sia possibile scindere, nell'uomo, i due poli del naturale e dell'artificiale, ciò risulterà possibile soltanto incrociando queste due prospettive. Proviamo a farlo attraverso due giganti dell'antropologia filosofica come Arnold Gehlen e Hel-

L'uomo è l'unico essere vivente che non si limita a vivere nel mondo, ma che costruisce strumenti per modificarlo

mut Plessner. Secondo Gehlen (1904-1976) è strutturalmente impossibile concepire l'uomo al di fuori dell'artificialità. Richiamandosi a Schiller e a Herder, egli infatti ritiene che l'uomo sia un «progetto particolare della natura» nel senso che, mentre tutti gli animali godono di strumenti organici altamente specializzati per l'offesa e per la difesa e inoltre sono finemente dotati di precisi

istinti che li ragguagliano *automaticamente* su da farsi per sopravvivere, l'uomo è l'animale organicamente *carente*: «Dal punto di vista morfologico, a differenza di tutti i mammiferi superiori – scrive Gehlen nel suo capolavoro *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940) – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze, le quali di volta in volta vanno definite nel senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, [...], cioè come carenze di sviluppo; e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero e pertanto la protezione naturale alle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto ad acutezza dei sensi è superato dalla maggior parte degli animali e difetta di istinti autentici. In altre parole, in condizioni naturali, trovandosi, lui terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra»⁵. Eppure, è ancora vivo e vegeto. Anzi è fonte di minaccia per tutti gli altri animali oltre che per la Terra medesima. Come mai? Perché l'uomo, sebbene nudo di istinti e di organi specializzati, è dotato di capacità previsionale, cioè riesce a prevedere, pianificare e modificare le proprie condizioni di sopravvivenza. L'uomo, dice Gehlen, va considerato come un «novello Prometeo», la cui intraprendenza e creatività gli consentono di compensare con le stampelle offertegli dalla tecnica le proprie deficienze biologiche, per cui ogni volta è capace di sfuggire ai diktat imposti dall'ambiente "naturale" in direzione di un ambiente "artificiale" a sua immagine e somiglianza: «Egli vive, per così dire, una natura artificialmente disintossicata, manufatta e da lui modificata in senso favorevole alla vita. Si può anche dire che egli è biologicamente condannato al dominio della natura»⁶. Anche da questi pochi cenni appare evidente come nell'impostazione gehleniana la natura non possa che apparire come una sorta di nemico che l'uomo, come tale, non ha che da combattere e vincere. Quest'essere biologicamente carente, così distante dalla completezza istintuale e organica degli animali, sarà allora tanto più se stesso quanto più si allontanerà dalla natura. E l'artificio tecnico è la via di questo allontanamento: l'uomo per essere se stesso deve realizzarsi come l'essere *anti-naturale*. Può apparire paradossale, ma questa impostazione non è poi così lontana da quella che Leopold avrebbe formulato da lì a qualche anno. Il naturalista Leopold e l'anti-naturalista Gehlen esprimono infatti due posizioni speculari. Independentemente dal "partito" di appartenenza, in entrambi i casi si ipotizza una sorta di scontro tra il naturale



e l'artificiale. Molto probabilmente qualche passo in avanti può aiutarci a compierlo Plessner (1892-1985). Ne *e l'uomo*, Plessner mette a punto una delle più influenti fenomenologie dell'essere vivente del secolo appena trascorso. In modo molto originale rispetto agli studi che l'avevano preceduto, egli si impegna a rendere la specificità dell'uomo sulla base di un unico principio di riferimento comune a tutti i viventi, dalle piante al resto degli animali. Questo principio è la *posizionalità*, vale a dire il grado o livello con cui ogni singolo vivente può porsi in relazione al proprio ambiente. Così, mentre per la pianta e per l'animale risulta impossibile cogliersi nell'ambiente nel quale vivono e – nel caso dell'animale – si muovono, per l'uomo è invece possibile vedersi in questo ambiente e così distinguere tra il proprio corpo e il proprio *io*. In altri termini, dice Plessner, mentre l'animale coincide sempre con il proprio corpo, grazie a cui, per esempio, recepisce gli stimoli che gli provengono dall'ambiente e, di conseguenza, agisce in esso, l'uomo è in grado di prendere distanza dalla propria corporalità, per cui egli è sia *il* proprio corpo sia nel proprio corpo, cioè è contemporaneamente un corpo che come tanti altri occupa semplicemente uno spazio nell'ambiente ma è anche un *io* che dispone di questo corpo. «L'animale vive a partire dal suo centro, all'interno del suo centro ma non vive come centro»⁷, l'uomo invece riesce a vivere anche come centro, riesce cioè a esperire la propria posizione nell'ambiente anche al di là dalla coincidenza con i propri confini organici. Per questo motivo, suggerisce suggestivamente il filosofo tedesco, l'uomo è un «essere eccentrico», è cioè un essere capace di «porsi alle proprie spalle»⁸. Ma se l'uomo, proprio in forza di questa sua eccentricità, è sia corpo che nel corpo, è sia oggettività che soggettività, sia pura materia vivente che puro spirito, in base a quale principio o struttura potrà assumere la sua giusta posizione nella natura? Se nell'uomo agisce questa sorta di opposizione tra eccentricità e vitalità, su cosa potrà mai fondarsi il suo proprio *modus vivendi*? Ed eccoci di nuovo alla coppia natura/artificio, ovvero alla nostra questione. Per Plessner così come per Gehlen, l'uomo vive quindi una situazione di profondo contrasto e lacerazione poiché a differenza dell'animale non coincide con sé e con il proprio ambiente ma se ne distacca. In alcuni passaggi le due posizioni sembrano addirittura indistinguibili, come quando Plessner dice che l'uomo per sentirsi sicuro e protetto ha bisogno di uscire dalla natura per seguire «la strada più lunga delle cose artificiali»⁹. Tuttavia, a differenza di Gehlen, l'autore de *I gradi dell'organico* mette in luce il fatto che il contrasto caratte-

ristico dell'esistenza umana (soggettività vs. oggettività, eccentricità vs. centricità) rimane decisamente all'interno della sua naturalità e non è in alcun modo assimilabile a quella sorta di acceleratore di distanze tra l'uomo e la natura quale è la tecnica gehleniana. L'uomo descritto dall'antropologia filosofica di Plessner non potrà mai apparire come un essere *anti-naturale* perché la sua artificialità non è uno strumento di allontanamento dall'ambiente ma è il modo attraverso cui quest'essere vivente risponde al suo messaggio *naturale* di essere eccentrico, cioè è il modo attraverso cui l'uomo vive il proprio ambiente. L'uomo, dice Plessner, è *naturalmente artificiale* e questa viene da lui giudicata come la prima *legge antropologica fondamentale*¹⁰. L'artificio tecnico, in questa prospettiva, è il modo attraverso cui l'azione dell'uomo risponde alla sua natura e non è affatto il modo attraverso cui egli si allontana da essa: «Soltanto perché l'uomo è per metà natura e sta (cosa essenzialmente connessa con quest'ultima) oltre se stesso, l'artificialità costituisce il mezzo attraverso il quale mettersi in equilibrio con il mondo»¹¹. In base a queste parole si potrebbe dire che nell'uomo l'artificio è il nome della naturalità.

È evidente come, a differenza che in Gehlen, nella prospettiva aperta da Plessner l'uomo per essere se stesso non deve affatto allontanarsi dalla natura ma deve semplicemente realizzare la propria (eccentrica) naturalità. È evidente, inoltre, come in questa prospettiva perde ogni significato la possibilità di pensare di scindere, nell'uomo, i due poli del naturale e dell'artificiale e quindi di immaginare una sorta di moralismo dialettico ambientalista in base a cui opporre un uomo «naturale» e buono a un uomo «artificiale» e cattivo. Del resto basta un po' di ragionevolezza per rendersene conto, quella che non a caso anima le ultime pagine del libro di Crutzen, quan-

L'animale coincide sempre con il proprio corpo, mentre invece l'uomo è in grado di prenderne distanza

do scrive che «l'Antropocene è l'unica epoca geologica in cui la natura non è una forza esterna che domina sul destino degli uomini, ma siamo noi, al contrario, a determinare i suoi equilibri e pertanto siamo tutti chiamati a comportarci con saggezza e responsabilità». Con saggezza e con responsabilità significa, per Crutzen, con gli strumenti *artificiali* della scienza e della tecnologia.



^
Riferimenti bibliografici

¹ Rimane utilissimo al riguardo, per suggestioni e analisi, il lavoro di P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, 2006.

² Cfr. P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, tr. it. a cura di A. Parlangeli, Mondadori, 2005.

³ Cfr. S. Pisani, *L'Antropocene*, in «*Scienza e Società*», n. 1-2/2007, pp. 6-11, in part. cit. p. 8.

⁴ A. Leopold, cit. in S. Bartolommei, *Etica, filosofia e coscienza ecologica. Introduzione a Leopold*, in «*Critica Marxista*», 4, 1987.

⁵ A. Gehlen, *L'uomo. La sua Natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. a cura di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

⁶ *Id.*, *Prospettive antropologiche*, tr. it. di S. Cremaschi, Il Mulino, Bologna 1987, p. 69.

⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 360.

⁸ *Ibid.*, p. 419.

⁹ *Ibid.*, p. 367.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 334 e ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 344.