

Eco-apparenza e umiltà antropologica. La difficile eredità di Darwin

Cristian Fuschetto

Nell'idea darwiniana di continuità tra uomo e natura è implicito un concetto di appartenenza dell'uomo alla natura e non, come siamo stati abituati a pensare sulla scorta della tradizione antropocentrica, del mondo all'uomo.

Una rappresentazione ancora oggi difficile da accettare, perché ridimensiona i privilegi di cui l'uomo si crede titolare

ECO-APPARTENENZA: L'ORIZZONTE BIO-ETICO DELLA LEZIONE DARWINIANA

“Chi oggi pensa - ha osservato una volta Karl Löwith - può prescindere da Darwin tanto poco quanto da Marx, Freud e Einstein”¹. Ciò vale anche per il pensiero ecologista. Nel trasformare la nostra idea di natura, Darwin ha trasformato anche il modo di pensare i nostri rapporti con essa. O, perlomeno, così avrebbe potuto essere. Così avrebbe potuto (e dovuto) essere, se solo si fosse inteso che la sostanziale continuità tra uomo e natura tracciata dall'evoluzionismo darwiniano non chiama soltanto in causa, per smentirla, la *vexata* questio sull'esistenza o meno di qualche “disegno intelligente” e, di qui, di qualche inorgogliente ascendenza divina, ma anche la questione molto meno discussa ma non per questo meno importante dell’eco-appartenenza”, cioè dell'appartenenza dell'uomo al mondo che lo circonda e non, come siamo stati abituati a pensare sulla scorta di una tradizione a dir poco antropocentrica, dell'appartenenza del mondo all'uomo. Si tratta di un autentico rovesciamento di prospettiva, di una vera e propria rivoluzione, cui spesso, a parole, si fa pure finta di aderire, ma che nella realtà dei fatti rimane placidamente ignorata. La ragione di tanta indifferenza è relativamente semplice: ne va dei nostri privilegi!

Orlando Franceschelli, docente di Teoria dell'evoluzione e politica presso La Sapienza di Roma, ha messo bene in luce questi passaggi osservando che “Concepire l'uomo e la sua storia come parte *della natura*, ancorché senza proporre alcun esaurimento del loro significato da parte della ‘riduzione scientifica’, risulta arduo da accettare e coltivare poiché, più che la dimensione anche culturale, porta a sminuire i privilegi di cui l'uomo si ritrova titolare fino a che è concepito come *altro dalla natura*”². Ma di quali privilegi si parla? Innanzitutto è fin troppo chiaro che se l'uomo è “altro dalla natura”, il modo di interpretare i suoi rapporti con essa possono anche configurarsi come quelli di un ospite “particolare”, magari

come di un suo *titolare*; cosa ovviamente assai più difficile da pensare se si cominciasse per davvero a fare i conti con la scomoda prospettiva di essere una specie che, come tutte le altre, è in tutto e per tutto “parte della natura”. Se si è parte di una realtà, se a questa realtà si *appartiene*, risulta infatti assai difficile pensare di metterne a rischio il destino. Certo, sembra un'ovvietà, accettata dalla coscienza raffinata delle élite come dal più grossolano senso comune, eppure nel profondo delle nostre convinzioni continua a giocare un ruolo determinante quella fortissima tradizione per cui, in fondo, tra noi e la natura si staglia una discontinuità essenziale o, come dicono i filosofi, persiste una diversità ontologica. Ma come spesso accade, dietro a parole difficili si nascondono sentimenti elementari. E questo è di certo il caso: in fondo si tratta di narcisismo. Come è noto, Sigmund Freud, che di narcisismo se ne intendeva, proprio sulla rivoluzione darwiniana ha costruito una delle più riuscite metafore dell'ultimo secolo. Dopo le scoperte cosmiche di Copernico e quelle naturalistiche di Darwin, quelle psicologiche avrebbero dovuto, a suo giudizio, mettere la parola fine a ogni pretesa megalomania umana. “Nel corso dei secoli l'umanità ha dovuto sopportare due grandi mortificazioni che la scienza ha recato al suo ingenuo narcisismo. La prima quando mostrò che la terra, lungi dall'essere il centro dell'universo, è solo un frammento insignificante del sistema cosmico [...]. La seconda mortificazione fu inflitta all'umanità dalla ricerca biologica, quando essa ha ridotto a nulla le pretese dell'umanità a un posto privilegiato nell'ordine della creazione. [...] Ma la terza scottante mortificazione, la megalomania dell'uomo è destinata a subirla da parte dell'odierna indagine psicologica, la quale ha intenzione di mostrare all'Io che non solo non è padrone in casa propria, ma anche che deve affidarsi a poche e fragili notizie per capire quel che avviene inconsciamente nella sua psiche”³. Capacità di sintesi impeccabile, tuttavia non altrettanto impeccabile è stata la sua capacità di previsione. Infatti, né la sco-



perta freudiana dell'inconscio, né la precedente scoperta darwiniana di una filiazione genealogica scimmiesca - per tacere poi della scoperta già da tempo metabolizzata di non godere più di un posto in prima fila nello scenario cosmico - hanno impedito all'uomo di continuare a concepirsi in tutto e per tutto distinto da ogni altra forma di vita. Insomma, quel che il giovane Darwin scrive nei suoi taccuini quando osserva che "L'uomo nella sua arroganza concepisce se stesso come un capolavoro degno dell'intervento di una divinità. Più umile e, io penso, più ragionevole sarebbe considerarsi proveniente dagli animali (*created from animals*)"⁴, risulta ancora tutt'altro che acquisito. Di questa ostinazione sarebbe stato felice l'arcivescovo Wilberforce che, come molti suoi attuali epigoni, non riuscì mai a mandar giù l'idea di una così vergognosa genealogia. Tuttavia, ciò che ci preme di sottolineare è che le parole del padre dell'evoluzionismo non rappresentano soltanto la cruda presa d'atto scientifica di una realtà di fatto, ma possono considerarsi anche la traccia di un autentico e rinnovato orizzonte etico e bio-etico. Sono infatti parole che invitano a una "umiltà antropologica" che va di pari passo con un'"etica della solidarietà ambientale"⁵ la quale, per usare le parole di Edward Wilson, uno dei più grandi naturalisti viventi, ci può rendere attenti e interessati "non solo e sciovinisticamente al pool genetico dell'uomo ma veramente a tutta la natura sul nostro fragile globo"⁶. Ma il ritardo con cui stentiamo a recepire l'eco-appartenenza consegnataci dalla natura darwiniana ha una lunga e robustissima storia.

L'INEBRIANTE SOGGETTIVISMO DI UNA LUNGHISSIMA TRADIZIONE

L'intronizzazione dell'uomo al centro del mondo e della natura non è cosa che riguardi solo i tempi successivi alla "morte di Dio". Anzi, si può dire che la prospettiva del dominio dell'uomo sul mondo viene inaugurata proprio dalla tradizione biblica. Se infatti la concezione greca del cosmo rimandava a una realtà assolutamente autosufficiente, che trovava in sé il principio della propria sussistenza e che, proprio per questo, si *imponneva* come il limite invalicabile dell'attività umana⁷, tutto questo non vale più nella visione biblica. Diversamente da quella greca, la concezione biblica del mondo rimanda a una realtà intrinsecamente insussistente, che trova nell'atto volontario di un dio creatore e non in sé la propria ragion d'essere. Il mondo viene dal nulla (*ex nihilo*) e ritornerà nel nulla

(*ad nihilum*), cioè è *sostanzialmente nulla*⁸. Alla precarietà del mondo - *nichilismo cosmico* - fa da contrappunto l'onnipotenza di Dio e, di riflesso, dell'uomo. Il perché di questi passaggi di potenza è piuttosto semplice: lo scopo della creazione divina è nient'altro che l'uomo. Certo, la volontà divina continua a rappresentare per l'uomo un limite. Ma questo limite verrà superato. L'antropocentrismo biblico verrà infatti coerentemente sviluppato dalla filosofia moderna fino ad eroderne i presupposti creazionistici. Benché con toni un po' troppo carichi di enfasi, Umberto Galimberti esprime efficacemente il moderno processo di secolarizzazione osservando che «La secolarizzazione prende avvio nell'età moderna, quando l'uomo si fa garante della propria salvezza, seguendo lo schema della redenzione cristiana che prevede nell'*incarnazione* il farsi uomo da parte di Dio, e quindi come suo implicito, la *deificazione* dell'uomo. L'implicito diventa esplicito con Galilei e Cartesio in termini di *conoscenza* e con Bacone in termini di *potenza*»⁹. Nel mondo moderno la verità si fonda sulla certezza della rappresentazione scientifica e

Se si è parte di una realtà, se a questa realtà si appartiene, risulta assai difficile pensare di metterne a rischio il destino

non più sulla certezza della rivelazione, mentre la natura diventa campo di conoscenza, il cui interesse non sta più in sé, ma si esaurisce nelle sue capacità di rispondere alle esigenze di dominio - conoscitivo e pratico - dell'uomo. È in questa prospettiva che si palesa in tutta la sua importanza l'affermazione di Bacone secondo cui "*scientia est potentia*". Infatti, essendo la natura diventata esclusivamente campo di conoscenza, ed essendo la conoscenza umana diventata "divina", l'uomo diventa titolare a tutti gli effetti di quella onnipotenza che prima era di Dio. È in questo senso che Bacone può dire che al regno di Dio subentra quello dell'uomo. Con il successivo impallidirsi della fede in Dio e, tuttavia, con il permanere dell'idea biblica, sebbene secolarizzata, dell'uomo come scopo della natura, l'assoggettamento umano del mondo non conoscerà più ostacoli. Al progressivo depotenziamento di Dio corrisponderà un altrettanto progressivo potenziamento dell'uomo. È a partire da qui che il mondo si mostra apertamente come oggetto, calcolo e pianificazione in

vista del controllo di tutte le cose, dove l'unico limite all'utilizzazione della natura potrà essere soltanto quello di fatto. Sulla strada di una così evidente secolarizzazione dell'antropocentrismo biblico si sono incamminate, tranne qualche rara eccezione (Spinoza e Hume sopra tutti), tutte le principali filosofie moderne che, come puntualizza Franceschelli, "hanno preso la 'strada sbagliata' di una qualche sostituzione della fede in Dio con quella nell'uomo concepito appunto come Io, sé, soggettività estranea e superiore alla natura e agli altri animali: un'autentica ideologia di egoismo, fonte non solo di infelicità esistenziale, ma alla lunga anche notevolmente distruttiva, come ben comprendiamo ogni giorno di più sotto l'incalzare della più grave crisi ecologica che l'umanità e, per sua responsabilità, anche tutti gli altri ospiti della terra, abbiano mai conosciuto"¹⁰. Un farmaco possibile a questo autodistruttivo e paradossale egoismo sta, allora, proprio nella comprensione del legame, per dirla con il grande antropologo Edgar Morin, non semplicemente "filiativo"¹¹ ma "affiliativo" che tiene insieme l'uomo alla natura. La natura che un giorno lo ha partorito e che ora se ne deve difendere.

Riferimenti Bibliografici

¹ K. LÖWITZ, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), tr. it. di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2002, p. 107.

² O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli, Roma 2007, p. 162.

³ S. FREUD, *Introduzione alla psicanalisi* (1915-17), Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 258-259.

⁴ C. DARWIN, Notebook C, 197, in P.H. BARRETT et al (ed. by), *Charles Darwin's Notebooks 1836-1844*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1987, p. 300.

⁵ Cfr. O. FRANCESCHELLI, *op. cit.*, pp. 164-165.

⁶ E. O. WILSON, *The Creation. An Appeal to Save Life on Earth*, Norton & Company, New York, 2006, p. 167.

⁷ Quello che per i Greci era il *cosmo* diventa, con la tradizione ebraico-cristiana, il *mondo*. Tra i due concetti c'è una profonda differenza. Umberto Galimberti mette in risalto proprio questo quando dice: "Il *cosmo* diventa *mondo* da dominare, da assoggettare. Non appartiene a se stesso, ma a Dio che l'ha evocato e all'uomo a cui è stato affidato. Il suo significato non è *cosmologico* (cioè che dischiudendosi, autorevolmente si annuncia), ma *atropo-teologico*, subordinato cioè all'uomo che è immagine e somiglianza di Dio". U. GALIMBERTI, *Psiche e tèchne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 286.

⁸ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1999.

⁹ U. GALIMBERTI, *Nessun Dio ci può salvare*, in «MicroMega», Almanacco di filosofia 2/2000, p.196.

¹⁰ O. FRANCESCHELLI, *op. cit.*, p. 81

¹¹ Edgar Morin critica gran parte del pensiero antropologico del Novecento proprio sulla base di questa manifesta incapacità di superare il dualismo che ha sempre tenuto separati uomo e natura, come se la complessità di quest'ultimo potesse e dovesse essere spiegata solo in antitesi ai presunti automatismi della realtà naturale. Morin, infatti, osserva che l'antropologia ha ridotto l'uomo a una «dimensione insulare» in cui il «legame di *filiazione* che lo congiunge a una classe e a un ordine naturali, i mammiferi, i primati, non viene per nulla concepito come *affiliazione*». E. MORIN, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001, p. 20.