

Ermenegildo Conti

NATURA, TECNICA, CULTURA:
PER UNA RIFLESSIONE FILOSOFICA SULL'ECOLOGIA

SOMMARIO: I. IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE – II. L'ECOLOGIA, TRA DISCIPLINA E MOVIMENTO – III. IL RUOLO DELLA FILOSOFIA – IV. I MODELLI FILOSOFICI DEL RAPPORTO TRA UOMO E NATURA – V. L'UOMO E LA COSIDDETTA NATURA UMANA – VI. L'APPORTO DELLA TECNICA

I. IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE

Il presente contributo si colloca sullo sfondo di alcuni eventi e di una sensibilità diffusa che ha portato il tema dell'ecologia all'attenzione delle opinioni pubbliche e della cultura riflessa.

L'evento più significativo è la recente Conferenza sul clima di Parigi¹. L'incontro e le problematiche affrontate, anche per la significativa copertura mediatica, hanno suscitato una vasta eco nelle opinioni pubbliche mondiali, ben al di là del gruppo di esperti, di un piccolo numero di attivisti o di sostenitori di un partito politico velatamente monotematico: forse più che in altre circostanze, è emersa in forma pubblicamente rilevante la condizione drammatica del nostro pianeta e del suo futuro; inoltre, a detta della maggior parte dei commentatori, è stato siglato un buon accordo, anche se evidentemente la prova effettiva della sua efficacia non può che essere la realizzazione di ciò che finora è una serie di dichiarazioni d'in-

¹ Svoltasi dal 30 novembre all'11 dicembre 2015, è denominata ufficialmente «XXI Conferenza delle parti» (abituale è indicata con la sigla COP21). La numerazione e la dizione fanno riferimento alla «Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici» (UNFCCC) stabilita a Rio de Janeiro (Brasile) nel 1992 (cf <http://newsroom.unfccc.int/>). Tali incontri periodici sono promossi dalla Conferenza sull'Ambiente e sullo Sviluppo delle Nazioni Unite (UNCED), in stretta collaborazione con il paese ospitante, in questo caso la Francia. Maggiori informazioni si possono trovare sul sito ufficiale: <http://www.cop21paris.org/>.

tenti degli Stati, in particolare di quanti hanno più inquinato o lo stanno facendo negli ultimi anni².

L'attenzione suscitata per l'evento e le sue deliberazioni è stata favorita da molti documenti e lavori comuni svoltisi nei mesi precedenti, che hanno coinvolto anche gruppi di base e istituzioni di ispirazione cristiana³. L'apporto del mondo cattolico è stato più consistente e vistoso rispetto al passato, anche a seguito del forte impegno personale e ufficiale di papa Francesco, culminato nell'enciclica *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune*, primo pronunciamento del magistero pontificio dedicato interamente all'ecologia⁴.

La risonanza del tema investe anche i cultori delle materie umanistiche, compresa la filosofia. Benché una simile dizione non sia esente da possibili riserve e valutazioni critiche, per l'endemica moltiplicazione delle filosofie al genitivo⁵ e per la genericità del significato frequentemente attribuito al termine, spesso preso come semplice equivalente di teoria, idea, riflessione, si può considerare il fenomeno come un segno emblematico che anche a livello accademico si prendono in considerazione i problemi ecologici non solo come una questione meramente tecnico/scientifica, ma inserendoli nell'orizzonte più ampio di discipline che

² Cf l'equilibrato commento di C. TINTORI, «Cambiamenti climatici, la partita inizia ora», *Aggiornamenti sociali* 67 (2016) 13-16.

³ Si vedano, ad esempio, il *position paper* «Il cambiamento climatico come sfida etica e politica» elaborato dalla Rete nazionale dei Centri per l'Etica Ambientale (CepEA), presentato il 7 ottobre 2015 in Senato in un evento organizzato con l'Intergruppo GLOBE Italia (cf http://aspopoli.voxmail.it/rs/content/2015_10_07_-_position_paper_con_adezioni_al_5_ottobre.pdf) e il XII Forum internazionale Greenaccord per la comunicazione ambientale (<http://www.greenaccord.org/wp-content/uploads/2015/08/PROGRAMMA-ITA-leggero.pdf>).

⁴ Cf FRANCESCO, Lett. enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015. Cf http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Non sono mancate aperte contestazioni dell'enciclica, soprattutto da parte dei conservatori statunitensi (cf ad esempio <http://www.conservativehq.com/node/20485>), anche se in realtà sono state molto spesso l'occasione per una polemica più generale contro il papa e il suo operato. Per un'idea delle posizioni critiche, cf <http://www.lanuo-vabq.it/it/articoli-laudato-si-un-dialogo-sulla-dottrina-sociale-14598.htm>, http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351226?refresh_ce. Dà resoconto degli interventi del papa (e della Chiesa) in vista della Conferenza di Parigi J.I. GARCIA, «COP 21: il clima tra questioni economiche e contributi ecclesiali», *Aggiornamenti sociali* 67 (2016) 203-205.

⁵ Cf le interessanti osservazioni di F. VOLPI, *Il nichilismo*, Nuova ed. riveduta e accresciuta (= Biblioteca Universale Laterza 560), Laterza, Roma-Bari 2005, 146-147.

tradizionalmente sono considerate lontane o esplicitamente escluse dalle trattazioni e dai tavoli di discussione delle scienze naturali. L'attenzione al tema è di qualche decennio e tocca diverse aree culturali e geografiche; per attinenza alla sede della Conferenza ricordiamo che, da ormai qualche anno⁶, l'«Institut d'écologie et des sciences de l'environnement» di Parigi organizza un seminario dal titolo *Histoire, philosophie et sociologie de l'écologie (HPSE)*⁷.

Anche solo da simili sollecitazioni esteriori deriva la provocazione che vogliamo raccogliere nel presente contributo: ci sembra necessario infatti che la filosofia si prenda carico del problema per sviluppare in forma argomentata alcuni presupposti della questione ecologica e più in generale l'incidenza dell'uomo sulla natura e sui suoi delicati equilibri.

II. L'ECOLOGIA, TRA DISCIPLINA E MOVIMENTO

L'approfondimento del tema non può che prendere avvio dalla precisazione della nozione. Essa ci pare attualmente assestata su un duplice significato, ristretto e lato; il primo considera l'ecologia come uno studio in cui confluiscono i contributi di diverse materie che indagano i rapporti degli organismi con l'ambiente, tenendo conto sia dei fattori chimico-fisici sia di quelli biologici (parassitismo, simbiosi...); il secondo, il significato lato del termine, raggruppa le riflessioni e le spinte motivazionali per la difesa della natura, in particolare dagli interventi umani.

Oggi il significato corrente e più consueto è il secondo. Espresso perlopiù in termini negativi (nel vocabolario Treccani si parla di «conservare e difendere», «eliminare quanto può turbare»)⁸, il senso esteso del termine introduce una decisa connotazione etico-politica alla definizione più fedele all'etimologia: oltre alla dimensione descrittiva è presente come parte integrante (e non accessoria) l'indicazione prescrittiva per il comportamento dei singoli e l'intervento delle istituzioni pubbliche.

⁶ Il primo incontro si è tenuto il 4 aprile 2012.

⁷ Cf <http://ieesparis.ufr918.upmc.fr/spip.php?article476&lang=fr>.

⁸ Cf il secondo significato della voce «ecologia» in *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987: «Il termine è spesso adoperato per indicare la necessità di conservare e difendere la natura, e l'insieme dei provvedimenti rivolti a eliminare quanto può turbare l'equilibrio dell'ambiente naturale».

Per chiarire la compresenza dei due significati attuali, è istruttivo ripercorrere rapidamente le tappe fondamentali dell'uso del termine e della risonanza pubblica che ha via via assunto con il passare del tempo⁹. Il nome viene coniato da Ernst Haeckel (1834-1919) nel 1866¹⁰, che lo elabora congiungendo i greci *oīkos* (casa) e *lógos* (discorso), intendendo raggruppare sia lo studio dell'*habitat* naturale sia l'insieme dei rapporti tra le specie e l'ambiente¹¹. Concentratasi in un primo tempo sullo studio dei vegetali, la nuova disciplina entra direttamente nel campo delle scienze naturali verso la fine dell'Ottocento, quando negli Stati Uniti, oltre ad ampliarsi, prendendo in considerazione anche l'interazione degli animali, si dota delle strumentazioni e delle metodiche sperimentali proprie delle scienze naturali. Intorno agli anni Trenta del secolo scorso, gli studi sugli animali e i vegetali confluiscono in unità e la materia comincia ad assumere una configurazione sempre più funzionale alla gestione pratica dell'ambiente. È in questo contesto che, mentre nel 1935¹² Arthur George Tansley (1871-1955) elabora la nozione di «ecosistema», la trattazione diventa sempre più interdisciplinare, assumendo al proprio interno anche l'apporto della fisica. Intorno agli anni Cinquanta, Eugene Pleasants Odum (1913-2002) integra l'aspetto informazionale nella dinamica energetica dell'ecosistema, portando a compimento lo sviluppo dell'ecologia come scienza naturale¹³. Il tratto interdisciplinare comporta un'impresione nel metodo, che si riflette in una diversificata e molteplice configurazione delle relazioni e della «gerarchia» delle materie implicate.

La storia del termine trova una nuova dimensione in un'evoluzione culturalmente interessante – anche se limitata e non del tutto riuscita – avvenuta con l'interazione con la sociologia, nella cosiddetta «ecologia

⁹ Per quanto segue, abbiamo tenuto come riferimento R. STRASSOLDO, «Ecologia», in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1993, vol. III, *Dirigenti-Fantascienza*, 281-290.

¹⁰ Cf E.H. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin 1866.

¹¹ La problematica è già stata proposta come «economia della natura» da Carl von Linné, Charles Darwin e Thomas Huxley.

¹² Cf A.G. TANSLEY, «The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms», *Ecology* 16 (1935) 284-307.

¹³ Cf E.P. ODUM - G.W. BARRETT, *Fondamenti di ecologia*, Piccin, Padova 2007³ (or. 1953).

umana»¹⁴ e poi nella «scuola del complesso ecologico». La prima configurazione è frutto del tentativo, intrapreso nell'università di Chicago, di elaborare una trattazione della materia che tenga conto dell'uomo, in particolare della sua presenza sul pianeta, accreditando la sociologia con il supporto degli studi sperimentali svolti dai colleghi della stessa università: la dipendenza dal darwinismo sociale e l'appiattimento della sociologia sul metodo delle scienze naturali riduce di fatto l'ecologia umana a un caso particolare di quella generale. La «scuola del complesso ecologico», invece, si deve ad Amos Hawley (1910-2009), il quale, prendendo in considerazione l'organizzazione della popolazione umana (sia nell'ambito rurale che in quello urbano), mostra come la società si sia trasformata secondo le stesse dinamiche del processo evolutivistico. In seguito, negli autori che a lui si sono ispirati, viene invece rimarcata la differenza dell'ecosistema umano a motivo dell'organizzazione sociale e della tecnologia¹⁵.

Lo sviluppo, l'ampliamento di prospettive e la diffusione delle conoscenze ecologiche avviene per fattori esterni alla materia, ultimamente riconducibili alla crescita economica delle società industriali del secondo dopoguerra: riaffiorano i problemi per le conseguenze dell'inquinamento e assumono una fisionomia inedita i movimenti ecologisti nati sul finire dell'Ottocento. L'impatto sul grande pubblico si deve a Rachel Carson (1907-1964) e al suo *Silent Spring* (1962)¹⁶ a cui si è soliti far risalire l'ini-

¹⁴ Il significato del sintagma è evidentemente diverso da quello formulato recentemente, che mira a difendere la natura dell'uomo dalle variazioni proposte e «sponsorizzate» dalla cultura postmoderna: si veda, ad esempio, il *Courant pour une écologie humaine*, un movimento che si è fatto paladino della difesa dell'uomo contro quanto è riconosciuto come manipolazione ideologica e pratica dell'essere umano. Cf <http://www.ecologiehumaine.eu/>.

¹⁵ Cf in particolare O.D. DUNCAN - L.F. SCHNORE - P.H. ROSSI, «Cultural, Behavioral, and Ecological Perspectives in the Study of Social Organization», *American Journal of Sociology* 65 (1959) 132-153: Duncan e Schnore in particolare qualificano il complesso ecologico come determinato da quattro variabili: la popolazione, l'organizzazione sociale, l'ambiente e la tecnologia (indicati con l'acronimo inglese POET); un ruolo centrale è attribuito all'ambiente da R.E. DUNLAP - W.R. CATTON, «Environmental Sociology», *Annual Review of Sociology* 5 (1979) 243-273. Su ciò, cf J.-G. VAILLANCOURT, «Sociologie de l'environnement: de l'écologie humaine à l'écologie sociale», in R. TESSIER - J.-G. VAILLANCOURT (edd.), *La Recherche sociale en environnement. Nouveaux paradigmes*, Les Presses de l'Univ. de Montréal, Montréal 1996, 19-47.

¹⁶ Cf R. CARSON, *Primavera silenziosa* (= *Universale Economica Feltrinelli*), Feltrinelli, Milano 1999 (or. 1962).

zio della cosiddetta «rivoluzione ecologica», intrecciatasi profondamente con i movimenti giovanili studenteschi degli anni Sessanta del Novecento. L'attenzione al tema ecologico trova terreno fertile nella consapevolezza dell'enorme variazione dell'ambiente ad opera delle società industriali, nella crescita di attenzione per i bisogni secondari (tra cui la qualità della vita), nell'esaltazione della democrazia come opportunità per scoprire e vivere la personale responsabilità nei confronti del pianeta, nell'interazione con l'economia e la demografia. L'assunzione del tema da parte dei movimenti giovanili, nell'effervescente stagione culturale e politica, porta non solo alla sensibilizzazione di diversi strati sociali, prima lontani dal problema, ma anche alla pretesa di un riconoscimento pubblico e un agire conseguente delle istituzioni¹⁷: così, dagli anni Settanta del secolo scorso del tema comincia ad occuparsi la politica, al livello dei singoli Stati e negli organismi internazionali, istituendo, ad esempio, un ministero *ad hoc* per l'ambiente, elaborando programmi di intervento di portata mondiale¹⁸... fino a quanto è ora sotto i nostri occhi.

In questo nuovo contesto, gli esperti del settore, spiazzati dalla popolarità assunta dalla problematica da loro studiata, si dividono, alcuni rifiutando la collaborazione per evitare che la scienza venga «sfruttata» da interessi di parte, altri proponendosi come fornitori di un supporto teorico per le battaglie culturali e politiche.

III. IL RUOLO DELLA FILOSOFIA

Da quanto brevemente accennato si possono ricavare alcuni elementi strutturali in grado di evidenziare le specificità dell'ecologia così com'è andata configurandosi nel tempo. Nel campo più strettamente scientifi-

¹⁷ Per una prima inquadratura generale del movimento ecologista, cf M. SINIBALDI, «Ecologisti, Movimenti», in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. XXI secolo. Quinta appendice. 1979-1992*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1992, vol. II, E-Is, 10-12. Per quanto riguarda l'Italia, cf R. DELLA SETA, *La difesa dell'ambiente in Italia. Storia e cultura del movimento ecologista* (= La società. Saggi 20), Angeli, Milano 2000; D. DELLA PORTA - M. DIANI, *Movimenti senza protesta? L'ambientalismo in Italia* (= Il Mulino/Ricerca), Il Mulino, Bologna 2004; G. DELLA VALENTINA, *Storia dell'ambientalismo in Italia. Dall'Unità ai nostri giorni* (= Sintesi), Mondadori Bruno, Milano 2010.

¹⁸ La «Prima conferenza delle Nazioni Unite sulla protezione dell'ambiente naturale» si tenne a Stoccolma nel 1972.

co, è predominante una visione naturalistica degli studi sull'ambiente: per quanto diversificati tra loro e unificati successivamente in un insieme che a fatica trova consenso per l'articolazione interna e l'ordine con cui vengono riconosciute e collocate le singole competenze e disposti i saperi attorno alla nozione-perno di ecosistema, le ricerche trovano come comune denominatore un modello ultimamente positivistico. Il prevalere di una tale visione porta conseguentemente a ridimensionare o a espungere l'apporto della sociologia, che invece, nelle intenzioni dei promotori, avrebbe dovuto mirare all'elaborazione di una visione ampia, capace di integrare i dati a disposizione e soprattutto inserire l'uomo e le sue dinamiche sociali entro le considerazioni complessive sull'ambiente.

Al contrario della tendenza più diffusa, ci pare doveroso riconoscere la bontà di una simile intuizione, benché la considerazione antropologica sottesa al progetto sia stata anch'essa troppo spesso debitrice delle scienze naturali, poco propensa a riconoscere l'originalità dell'umano. Inoltre, la delega all'impostazione scienziata dell'ecologia ha comportato l'inevitabile chiusura entro l'angusto ambito del supporto esterno, pensato come imparziale e inappuntabile. Tuttavia, una volta che il tema ha coinvolto le opinioni pubbliche, è venuta meno l'esigenza di un distacco dell'osservatore, per nulla ipotizzato né preteso, dal momento che, perfino nell'elaborazione teoricamente più impegnata dei movimenti ecologisti, non manca un tratto ideale, per certi aspetti perfino utopico, che esula radicalmente dalle ristrette prospettive di una scienza pensata come asettica¹⁹: inevitabilmente infatti si mira alla delineazione di una situazione, possibilmente perfetta, in cui la natura possa esplicarsi al meglio, in una condizione di pacificazione universale dei viventi²⁰.

La delineazione di un compito etico, la configurazione politica del problema, il rimando all'utopia o la sua implicazione (anche non esplicita o voluta) sono operazioni di carattere filosofico nella misura in cui investono e rinviando a problemi, argomentazioni e teorie che trascendono il

¹⁹ Sulla distinzione e i rapporti reciproci tra scienza e attivismo si sofferma J. DELORD, «La crise écologique: de la science à l'idéologie», *L'art du comprendre. Deuxième série* 21 (2012) 103-119. Il fascicolo si intitola significativamente «La Nature et son souci. Philosophie et écologie».

²⁰ Molto spesso un simile immaginario assume i contorni romantici di una visione arcadica o bucolica, in cui il traguardo proposto è la restaurazione della condizione che ha preceduto l'intervento umano (qualche volta preteso con notevole radicalità, giustificata da visioni apocalittiche).

contributo della scienza²¹ o i circoscritti ambiti della risoluzione di un problema parziale o settoriale. La filosofia è dunque implicata nello specifico dell'ecologia, specie nelle sue versioni più orientate alla sensibilizzazione dell'opinione pubblica e alla mutazione delle condizioni attuali del pianeta. Tuttavia il suo apporto può risultare più pertinente e utile, nella misura in cui è esplicitamente dichiarato e svolto seguendo alcune direttive fondamentali: l'individuazione delle coordinate teoriche e degli ambiti entro i quali i contributi delle singole scienze potrebbero condurre a un sapere più argomentato e consapevole²²; l'elaborazione di un sapere finalmente integrativo delle diverse componenti implicate, superando la separazione e la contrapposizione tra il sapere scientifico, formale e asettico, e il sapere etico-politico, sintetico e implicato nella questione del senso; l'esplicitazione del compito e del ruolo della sociologia, anche in riferimento allo sviluppo di una coscienza civile in grado di intervenire nei processi decisionali riguardanti il futuro dell'umanità e dell'intero pianeta; infine, la delineazione delle condizioni reali e ideali della presenza dell'uomo sulla terra, valutando i modelli e le infrastrutture teoriche che giustificano un determinato modo di pensare e di agire sulla natura.

Tali obiettivi potranno essere raggiunti soltanto oltrepassando il semplice confinamento della filosofia in un'asettica indicazione metodologica e contemporaneamente modificando il modo con cui è intervenuta sull'argomento: essa, infatti, si è concentrata perlopiù nell'esplicitazione di alcune norme etiche, volte a stabilire quale comportamento possa e debba essere richiesto per raggiungere la meta indicata dai competenti in materia o dagli attivisti²³. Pur ritenendo pertinente e indispensabile un simile approccio, ci pare necessario elaborare una riflessione di carattere più radi-

²¹ Non discutiamo in questa sede se mai sia possibile un'esclusione della filosofia da questo settore, anche se riteniamo del tutto pertinente l'obiezione e necessaria una profonda revisione di un pregiudizio arbitrario e infondato.

²² All'individuazione critica dei presupposti teorici dell'ecologia è dedicato il lavoro di N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche* (= Strumenti e ricerche 1), Guida, Napoli 2000, che giudica riduzionistico il progetto di valutare l'ecosistema a partire dai principi della termodinamica. Nella stessa direzione si muove E. DI RONZA, *Scienza infelice. Filosofia ed ecologia, oggi*, presentazione di F. LOMONACO (= Ars inveniendi 35), Aracne, Roma 2015.

²³ Si veda, per esempio, l'elaborazione di una «filosofia pubblica per l'ambiente» proposta da S. MAFFETTONE, «Una filosofia per l'ambiente», in *Valori comuni* (= Theoria 28), Il Saggiatore, Milano 1989, 182-212.

cale, tesa a rintracciare da un lato i tratti fondamentali del modo ottimale in cui può darsi il rapporto dell'uomo con la natura, dall'altro mirando a trarre qualche indicazione su come si debba descrivere l'uomo a partire da tale relazione; infatti solo in relazione a tale disegno si potrebbe poi adeguatamente comprendere il senso di un'etica e di una politica all'altezza dei problemi sollevati, impegnate fattivamente a portare a compimento il rapporto ideale tra uomo e natura. La filosofia dovrebbe dunque intervenire in tutti gli ambiti, teorici e pratici, in cui si affronta la problematica ecologica: innanzitutto, precisando in linea di diritto la configurazione del rapporto tra uomo e natura, qualificando i modi in cui tale disegno teorico può prendere forma concreta e infine determinando i criteri specifici per un agire pratico coerente.

Naturalmente ciò potrà essere svolto soltanto con le infrastrutture concettuali e le forme argomentative proprie del sapere filosofico, benché la prospettiva ecologica, nelle modalità in cui si è presentata sulla scena del dibattito scientifico (in sintesi, come studio dell'ecosistema) e politico (come difesa del pianeta dalle molte forme dell'inquinamento industriale), sia pressoché assente dalla tradizione speculativa: il livello fondamentale, del resto, non è assicurato dalla continuità terminologica, quanto piuttosto dalla plausibilità delle riflessioni svolte e dalla capacità di assumere le problematiche concrete, aiutandone la risoluzione.

Da qui l'inevitabile salto di registro che il nostro testo deve compiere.

IV. I MODELLI FILOSOFICI DEL RAPPORTO TRA UOMO E NATURA

La natura e il suo rapporto con l'uomo sono presi in considerazione e trattati in filosofia secondo modalità molto differenti. Senza alcuna pretesa di esaustività, tentiamo un elenco schematico e approssimativo di quanti riteniamo siano i principali modelli teorici, riunendoli in alcuni gruppi più o meno omogenei e coerenti.

1. Il termine «natura»²⁴ è stato spesso usato per descrivere un'entità unitaria, equivalente al mondo sensibile o indicante una realtà inco-

²⁴ Non ci occupiamo qui dei molteplici significati del termine lungo il corso della storia, dal momento che esso ha prevalentemente indicato per molti secoli l'essenza degli enti: per uno sguardo sintetico a una tale vicenda, cf R. BONDI - A. LA VERGATA, *Natura* (= Lessico della filosofia), Il Mulino, Bologna 2014. Invece, per una storia del concetto di natura nell'antichità, intesa come personificazione dell'insieme di realtà animate e

scibile e inafferrabile ad esso sottesa, che tuttavia dà origine o determina ciò che appare; non raramente è stata precisata come una sorta di ente personale, identificato con il *lógos*, dotato di libertà e capace di volontà, un'ipostasi equiparata di fatto alla/e divinità o ad essa sostituita. È stata così raffigurata come Artemide o Iside, qualche volta velata per indicare i segreti che custodisce gelosamente²⁵; nel mondo latino antico si è parlato di dea madre (*alma mater*), qualche volta in termini naturalistici, sempre come realtà sovrastante e unificante gli enti fisici. La sua attività, vista come prova ed espressione di volontà autonoma, ha portato a usare la dizione *natura naturans*, distinta e contrapposta alla *natura naturata* (l'insieme degli enti esistenti), per indicare quell'entità vivente, da cui germina ogni cosa, secondo l'etimologia originaria del termine «natura», rintracciata nel verbo greco *phúo*. L'elaborazione di una simile idea ha dato vita a riflessioni colte e raffigurazioni popolari, che ne hanno favorito la diffusione e accreditato la plausibilità: la descrizione della natura come madre o matrigna (Lucrezio, Leopardi)²⁶ ancor oggi catalizza spesso la simbolica e sostiene l'immaginazione di molti discorsi. In particolare, la qualifica «matrigna» sembra necessaria non solo per equilibrare una visione altrimenti eccessivamente irenica, ma soprattutto perché offre elementi per pensare come l'armonico equilibrio complessivo sia raggiunto al prezzo di una brutale violenza che sacrifica non solo i singoli nella spietata lotta per la sopravvivenza, ma che distrugge anche intere popolazioni vittime dei cataclismi più diversi: di fronte all'inspiegabilità della sofferenza o alla difficoltà di reperirne le cause o accettarne le giustificazioni in nome di un equilibrio superiore, si fa della natura l'accusato principale, dal momento che gestisce e governa tutti i fattori fisici.

2. Una variante della figura precedente è quella in cui Dio viene pensato come ente trascendente, superiore agli esseri viventi, di cui è creatore e signore ultimo, e la natura appare talora come sottostante e sottomessa, talora come riottosa e ribelle, desiderosa di ribaltare l'ordine gerarchico in cui si trova inserita: nonostante le variazioni non siano irrilevanti, le due versioni concordano nell'attribuirle una notevole autonomia d'azione.

inanimate, cf P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (= Biblioteca Einaudi 215), Einaudi, Torino 2006 (or. 2004).

²⁵ Sulle raffigurazioni artistiche, cf P. HADOT, *Il velo di Iside*, in particolare 223-241.

²⁶ Cf T. LUCREZIO CARO, *De rerum natura*, V, 195-234; cf «Madre di parto e di voler matrigna» (G. LEOPARDI, *La ginestra*, v. 125).

Così determinata, la natura (come nel caso precedente) è una vera e propria ipostasi²⁷, pensata come pari all'uomo (e pertanto sua alleata o perlomeno compagna di sorte, nel bene e nel male) oppure come superiore, quindi in grado di condizionarlo; quest'ultima descrizione pensa la natura quasi come una divinità intermedia, sovrastante un'umanità del tutto incapace di arrestarne l'azione. Benché l'affermazione della differenza dalla trascendenza divina sia teologicamente più fondata, la caratterizzazione della natura come entità unitaria autonoma e capace di azione volontaria decade spesso in un immaginifico mitologico poco giustificabile sotto il profilo filosofico, nella misura in cui pretende di offrire una riflessione argomentata e non semplicemente una suggestione allusiva.

3. La superiorità dell'uomo rispetto alla natura è invece rivendicata da diversi filosofi dell'epoca moderna, in particolare da coloro che vogliono fondare razionalmente il nuovo metodo scientifico affermatosi nel Seicento. Il desiderio di indagare il funzionamento della natura è sorretto dalla tesi secondo cui essa può svelare i propri segreti soltanto se interrogata in modo opportuno dall'uomo: la natura può essere governata e dominata dall'uomo quando, conoscendo e sfruttando il comportamento regolare dei singoli agenti (dunque rispettandone il ritmo e il concatenamento causale), la piega a compiere quanto sembra semplicemente impossibile o perlomeno a permettere ciò che è escluso per una particolare combinazione di fattori occasionali o secondari. Pensata come scolara, testimone o imputata in tribunale²⁸, la natura in simili teorizzazioni è marcatamente segnata da un'inferiorità o una subordinazione che fanno dell'uomo un padrone, nella misura in cui riesce a sfruttarne a proprio vantaggio i segreti, secondo l'aforisma di Francis Bacon: «La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa»²⁹. In una simile impostazione, è del tutto evidente – anche se valutato poco criticamente – il vincolo tra scoperta o invenzione scientifica e applicazione tecnica: la scienza moderna non culmina in una teoria ultimamente contemplativa (come nell'antichità, se-

²⁷ Pur essendo distante, la nozione di natura/essenza è molto legata a una simile visione.

²⁸ Cf I. KANT, «Prefazione alla seconda edizione», in *Critica della ragion pura* (= Biblioteca Universale Laterza 19), Laterza, Roma-Bari 1987^t, t. I, 18-19.

²⁹ F. BACONE, «La grande instaurazione», Aforismi sull'interpretazione della natura e sul regno dell'uomo, l. I, 3, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi (= I classici del pensiero 44), Mondadori, Milano 2008, 552.

condo l'impostazione aristotelica)³⁰, ma mira, per esplicita dichiarazione, a favorire una prassi, che sia in grado di elaborare strumenti adeguati, modificare i processi in atto, sfruttare gli oggetti naturali o gli elementi ricavati da precedenti modifiche. Il nesso tra scienza e tecnica diventa in alcuni casi particolarmente stretto³¹, tanto da indurre a compiere ricerche soltanto nella misura in cui se ne vede il possibile utilizzo nella produzione; in altri casi è addirittura il desiderio di poter realizzare un ipotetico strumento o di raggiungere un vantaggio tecnologico (ed economico) a formulare ipotesi e imporre indagini scientifiche. Di fatto si ottiene così un esito contraddittorio: proprio quella scienza che si è voluta autonoma in nome della libertà della ricerca (da vincoli metafisici e dogmatici giudicati insopportabili) è finita a dover tenere conto degli utilizzi pratici delle sue scoperte o addirittura ad esserne dipendente.

4. Apparentemente una variante della precedente, in realtà uno schema sensibilmente alternativo, la visione della natura come di una riserva di oggetti da utilizzare, di opportunità da sfruttare modificandone alcune caratteristiche, ricavando materiali semplici con radicali modifiche dell'esistente, induce a pensare il rapporto dell'uomo con il mondo circostante in termini tendenzialmente tecnologici: la ricerca scientifica diventa prevalentemente secondaria o marginale; l'opportunità di una relazione di utilizzo o di sfruttamento è il centro di una teoria della natura che porta inevitabilmente l'uomo a pensarsi in una posizione di dominio, incurante – nonostante l'apparenza – dei beni a sua disposizione e della loro salvaguardia: la preoccupazione per l'immediato non lascia spazio a domande sulla disponibilità futura delle riserve. A differenza della precedente visione, la natura è pensata come un insieme di beni (eventualmente misurabili in termini economici) e non come un'entità unica, personalizzata

³⁰ Secondo Hadot, anche nell'antichità esiste una tendenza prometeica, preoccupata di sfruttare a proprio piacimento i segreti della natura; ad essa si contrappone l'atteggiamento orfico, in cui l'approccio alla natura è impostato da uno stile poetico: cf P. HADOT, *Il velo di Iside*, 97-222 (le due parti sono intitolate rispettivamente «L'atteggiamento prometeico. Lo svelamento dei segreti tramite la tecnica» e «L'atteggiamento orfico. Lo svelamento dei segreti tramite il discorso, la poesia, l'arte»).

³¹ Il motivo è anche di natura teoretica, dal momento che si ritiene che la vera conoscenza si ha quando si è in grado di costruire: è il principio teorizzato da Vico secondo cui «il vero è il fatto stesso» (G. VICO, *La scienza nuova e altri scritti* [= *Classici della filosofia*], UTET, Torino 1976, 195); ne consegue che il vero conoscitore è il costruttore. L'idea è già presente in Hobbes e Gassendi.

(magari anche soltanto in forma di immagine evocativa): se ciò comporta indubbiamente il vantaggio di un'impostazione meno sacrale e più disincantata, una tale spersonalizzazione porta a escludere ogni forma di responsabilità, dal momento che un insieme di oggetti non richiede una particolare presa di coscienza e assunzione di responsabilità, non essendo un interlocutore a cui dover rispondere, né un'entità del cui trattamento si deve rendere conto. In una simile mentalità possiamo annoverare personalità e pensieri molto diversi tra loro, dai maghi ai promotori dell'idea di progresso, agli illuministi; secondo molte ricostruzioni storiografiche, anche una distorta interpretazione del cristianesimo ha favorito una logica di dominio e sfruttamento della natura, dal momento che la concomitante desacralizzazione del mondo circostante ha spinto a interpretare il comando di Gen 2,15 come un'autorizzazione dell'uomo affinché gestisse da padrone indiscusso il creato a lui affidato³².

5. La progressiva diffusione della sensibilità ecologica ha favorito il sorgere di diverse etiche pubbliche intenzionate ad aggiornare i valori e i doveri con le nuove esigenze sorte nel frattempo. Senza entrare nel merito dei contenuti di queste proposte, ma rimanendo nell'orizzonte fondativo di cui ci stiamo occupando, ricordiamo due impostazioni del problema molto differenti tra loro, la prima risalente al principio responsabilità di Hans Jonas (1903-1993)³³, la seconda a una variegata costellazione culturale, unificata dall'intento di contestare e scardinare l'umanesimo, di fatto identificato con l'antropocentrismo. Nel primo caso siamo di fronte al tentativo di elaborare un'etica delle collettività e, ultimamente, dell'intera umanità, che tenga conto delle conseguenze delle azioni sul futuro dell'intero pianeta: i principi guida sono l'uso euristico della paura in vista del riconoscimento degli atti prudenziali da compiere, la responsabilità nei confronti delle generazioni successive non ancora nate e il primato ontologico della vita e dell'essere sul nulla. Al di là del rilievo propriamente etico della riflessione, il fondamento teorico è rintracciato nella classica

³² Il testo «classico» è: L. WHITE, «The historical roots of Our Ecologic Crisis», *Science* 155 (1967) 1203-1207 (cf <https://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>); tr. it. «Le radici storiche della nostra crisi ecologica», *Il Mulino* 22 (1973) 251-263. Sul tema, cf nel presente dossier il contributo di Scanziani.

³³ Cf H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. PORTINARO (= Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Filosofia 468), Einaudi, Torino 2009 (or. 1979).

riflessione dell'essere, che non fa variare nulla dell'impianto complessivo della filosofia. Nel secondo caso, l'umanesimo è considerato la causa ultima e accomunante molte teorie e prassi insensibili alla difesa e valorizzazione della natura: la distinzione dalle altre specie e la dichiarata superiorità in nome della ragione, coscienza e libertà, ha posto l'uomo non solo al vertice dei viventi, ma lo ha reso anche l'unico in grado di agire con cognizione di causa, nella presunzione – infondata, ma del tutto pacifica – che quanto compiuto per sé fosse inevitabilmente una miglioria per ogni altra specie. La contestazione di un simile approccio alla vita ha portato, anche a seguito dell'evoluzionismo darwiniano, ad affermare la perfetta uguaglianza o parità tra le specie (antispecismo), i doveri dell'uomo nei confronti delle altre specie, i diritti degli animali (intesi anche nella loro accezione soggettiva e individuale)³⁴.

6. Nella stessa direzione di una valorizzazione della natura si muovono diverse teorie che pensano il rapporto con l'uomo in termini, più o meno esclusivamente, fusionali. Hanno radici culturali molto diverse tra loro: la forma più accreditata può essere rintracciata nel buddismo e più in generale nelle religioni e tradizioni orientali; alcune recenti elaborazioni teoriche, derivanti dalle sollecitazioni del movimento ecologista, sono di fatto approdate a posizioni molto simili, in sintonia con tali mentalità antiche; la consonanza evidenzia che l'approccio non equivale semplicemente al desiderio di contrastare una visione eccessivamente sbilanciata sullo sfruttamento degli enti presenti in natura. Una variante meritevole di attenzione è la cosiddetta «ipotesi *Gaia*» di Lovelock (1979)³⁵, secondo cui l'interdipendenza delle specie viventi e degli eventi naturali porta a un equilibrio complessivo nella biosfera, secondo una prospettiva irenica e

³⁴ Cf P. SINGER, *Liberazione animale* (= Net), Il Saggiatore, Milano 2002 (or. 1975). Secondo l'autore, i diritti degli animali non sono soggettivi, perché sono attribuiti dall'uomo alla totalità del mondo animale e non all'animale nella sua individualità; possono dunque essere esigiti solo all'uomo: un animale, infatti, può ucciderne un altro senza che possa essere ritenuto colpevole; non esiste pertanto per l'animale ucciso un diritto che lo tuteli. Così intesa, l'espressione «diritti degli animali» non può che essere intesa come un'estensione analogica dell'originaria «diritti dell'uomo»; inoltre, indicando ultimamente i «doveri dell'uomo nei confronti dell'animale», rimarca implicitamente la differenza dell'uomo, perlomeno perché solo a lui si può chiedere di osservare il dovere etico. In forma larvata, riemerge una mentalità antropocentrica.

³⁵ Cf J. LOVELOCK, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1981 (or. 1979).

tranquillizzante: anche gli interventi negativi dell'uomo sono comunque compensati dalla natura, tanto che alla fine non si può mai parlare di veri e propri disastri ambientali se non in modo circoscritto e occasionale; per esempio, l'innalzamento della temperatura per l'inquinamento permette di attenuare le conseguenze di una probabile glaciazione, prevedibile per gli studi attualmente a disposizione sulla base del ricorrente fenomeno del riscaldamento globale poco prima dell'inizio di un brusco raffreddamento. Considerando ancora una volta il dato fondamentale di queste visioni del mondo, riteniamo che l'aspetto filosofico più interessante sia il diverso tipo di rapporto tra uomo e natura, non più inteso come un «fronteggiarsi da estranei», quanto piuttosto il totale inserimento del primo nella seconda, delineando una vera e propria concezione olistica³⁶, culminante in alcuni casi in una figura indistinta, dove si perde lo spazio di autonomia dell'uomo e la volontà della persona, dando origine a un flusso indistinto, ultimamente riconducibile a una sorta di energia vitale, di volontà che per l'individuo equivale alla capacità di annullare sé in una *noluntas* che lascia esprimere solo il tutto di ciò che esiste (sul modello di quanto prospettato soprattutto da Schopenhauer).

Da quanto ora brevemente accennato, le questioni teoretiche più rilevanti sottese ai modelli filosofici esposti ci sembra siano fondamentalmente due. La descrizione della natura si trova confinata entro un'alternativa che non sembra lasciare spazio ad altre possibilità: una visione unitaria, prevalentemente determinata nella forma dell'ipostasi, e una descrizione di un insieme disarticolato di oggetti a disposizione esclusiva dell'iniziativa umana. Il rapporto dell'uomo con la natura sembra anch'esso sottoposto ad una scelta che non prevede mediazioni, tra l'umanesimo, identificato *sic et simpliciter* con l'antropocentrismo, e l'annullamento della specificità umana nelle forme dell'antispecismo o dell'olismo. In molti casi le due scelte sono attuate a partire dall'unico principio derivato dall'ecologia, come se la risoluzione dovesse funzionare in modo deduttivo senza che la comprensione dei problemi possa essere affrontata attraverso una metodo-

³⁶ In quest'ambito si può collocare anche la cosiddetta ecologia profonda, una corrente di pensiero che, proponendosi di affrontare le questioni fondamentali del problema, delinea una relazione tra uomo e ambiente in termini di ecocentrismo. Cf soprattutto A. NAESS, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. VALERA (= Philosophica. Serie Rossa 154), ETS, Pisa 2016; ID., «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi (1973)», in *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, a cura di M. TALLACCHINI (= Filosofia morale 2), Vita e Pensiero, Milano 1998, 143-149.

logia più accurata e capace di integrare tutte le problematiche e i valori in gioco, specialmente quelli direttamente implicati nei temi evocati.

La via che intendiamo percorrere prende spunto invece dallo specifico delle questioni sollevate, tenendo conto di tutti gli elementi in gioco, per offrire un'interpretazione complessiva e non unilaterale dell'uomo in relazione alla natura.

V. L'UOMO E LA COSIDDETTA NATURA UMANA

Per tratteggiare in positivo come dovrebbe essere pensata la natura e il suo rapporto con l'uomo, ci pare innanzi tutto indispensabile prendere l'avvio dalla descrizione della natura come di ciò in cui l'uomo vive e si accasa: è l'*habitat*, cioè, letteralmente, il luogo da lui abitato, dove trascorre l'esistenza, con cui interagisce e in cui incontra le cose, i viventi e i propri simili, a loro volta, tutti parte integrante ed espressione della natura stessa³⁷; è la realtà all'interno della quale reagisce agli stimoli esterni e in cui intrattiene relazioni con tutto ciò di cui è composto il territorio da lui frequentato, in cui soddisfa i bisogni primari e vive i secondari³⁸.

Pertanto, in una progressiva estensione della definizione in senso analogico, si può intendere con natura innanzitutto l'ambiente (*Umwelt*), così come definito dall'antropologia filosofica (Gehlen)³⁹, la quale a sua volta lo mutua dalla biologia novecentesca (von Uexküll), in secondo luogo con l'ecosistema (la definizione ecologica) e infine con tutto quanto è esistente e rilevabile con i sensi (l'accezione più filosofica). In riferimento alla natura, le condizioni di vita e di azione dei viventi sono, nella loro formalità⁴⁰, tutto sommato equivalenti: l'equilibrio complessivo è dato dall'interazio-

³⁷ «La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene» (M. MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, testo stabilito e annotato da D. SÉGLARD, a cura di M. CARBONE [= Scienza e idee 24], Cortina, Milano 1996 [or. 1996]).

³⁸ Si tratta dell'esperienza ritenuta capace di sintetizzare un aspetto della ricerca di P. HADOT, *Il velo di Iside*, 314.

³⁹ Cf A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1990, 106 (or. 1940).

⁴⁰ Evidentemente gli animali hanno modi specifici per interagire con l'ambiente circostante, che dipendono dalla loro configurazione morfologica e dai conseguenti comportamenti abituali.

ne delle specie con i fattori fisici e chimici riguardanti l'intero pianeta⁴¹; l'insediamento in un territorio di una famiglia di viventi è assicurato dalla possibilità di soddisfare i bisogni primari del gruppo; la presenza dei viventi, in particolare l'intreccio tra le diverse specie, modifica progressivamente l'ecosistema; la vita del singolo individuo è determinata dalla lotta per la sopravvivenza, che lo coinvolge tanto contro i predatori quanto contro i concorrenti⁴².

Una tale definizione giustifica il compito riservato all'ecologia, come studio degli equilibri tra i vari organismi e l'ambiente e come intervento mirato affinché le conclusioni raggiunte diventino prassi conseguente nei singoli e nell'intera collettività; anche in riferimento alla conclamata crisi ecologica, occorre riconoscere sia la responsabilità umana nell'aver prodotto una situazione planetaria particolarmente grave sia la necessità di un cambio di rotta, ancora una volta richiesto all'uomo. Pertanto, la consapevolezza, l'indagine e il rilievo etico dell'ecologia, nella sua valenza formale come nei suoi contenuti espliciti, nella valutazione del passato come nella prospettiva del futuro, rivelano il compito esclusivo riservato e assunto deliberatamente dall'uomo nella salvaguardia e nell'orientamento dell'equilibrio complessivo della natura e dei suoi componenti. Così, proprio in questo contesto si evidenzia il ruolo e il posto peculiare dell'uomo nella natura: ciò non significa necessariamente affermare la sua superiorità sulle altre specie (e quindi il suo dominio sulla natura), ma la diversità del suo comportamento, sia perché è differente il rapporto, sia perché ci può essere (e di fatto c'è) in lui la consapevolezza dello «stato di salute» dell'ambiente e dei suoi componenti.

La responsabilità dell'uomo nei confronti della natura è determinata anche e soprattutto dalle modalità con cui vive questo rapporto, fin nelle sue dinamiche più semplici ed elementari. È infatti facile constatare, anche solo a livello superficiale, quanto sia un legame molto intenso, addirittura

⁴¹ A differenza di quanto sostiene l'evoluzione costruzionista (Lewontin), occorre riconoscere che è prevalente la pressione del contesto ambientale sulle specie viventi, le quali a loro volta esercitano però certamente un influsso in direzione opposta in grado di modificare in parte la realtà circostante.

⁴² Per questo motivo, mentre l'ecosistema risulta in armonia, la singola specie o l'individuo animale può subire vicende estremamente dannose o addirittura letali; anzi, in alcuni casi, la fine di una specie è addirittura motivo sufficiente e adeguato per riportare in equilibrio l'intero sistema. Pertanto, non è detto che il bene dell'insieme equivalga a quello dei suoi componenti (o perlomeno di alcuni di essi).

un'intersezione stretta, in cui per certi aspetti non sembra possibile operare un'adeguata distinzione (se non a livello logico). Tali forme si estendono in diversi ambiti della vita, dalla necessità biologica, all'utilizzo funzionale, alla manifestazione espressiva: per il proprio mantenimento infatti l'uomo «piega» gli enti naturali al soddisfacimento dei bisogni corporei, per esempio, cuocendo il cibo; usa, trasforma o costruisce un oggetto come strumento; crea prodotti artistici, modificando le cose naturali senza una necessità stringente. Ne consegue che la natura sia anche quell'insieme di enti che fa essere l'uomo in quanto tale, fisicamente, quantitativamente e qualitativamente: consente infatti all'uomo la sua alimentazione, permettendogli la sopravvivenza; l'utilizzo della natura incrementa e agevola le potenzialità e le funzioni dell'uomo, in alcuni casi fino a mutarne l'esistenza e la percezione, specie quando lo strumento è assunto come parte del corpo⁴³; il rapporto con la natura è tuttavia anche «gratuito», ovvero non finalizzato: lo si registra nelle due direzioni, sia perché il benessere psico-fisico arrecato dall'ambiente non è strettamente limitato alla sopravvivenza, sia perché l'azione umana può essere in favore della natura, senza che vi sia un tornaconto diretto e immediato.

In sintesi, il rapporto tra uomo e natura non può essere inteso come una relazione tra due entità distinte, più o meno alla pari, legate da una relazione successiva al costituirsi dei due; anzi, il fatto che la natura sia l'ambiente in cui l'uomo vive pone già da subito e più profondamente, il problema di come l'uomo si relazioni ad essa.

Il rapporto tuttavia non è solo estrinseco, come le osservazioni precedenti hanno delineato: la riflessione filosofica e scientifica dell'ultimo secolo ha permesso di compiere un ulteriore passaggio, portando a pensare l'interazione con la natura in termini più radicali.

Infatti, nel Novecento, il rapporto dell'uomo con la natura viene caratterizzato dalla questione della «posizione dell'uomo nel cosmo», così come formulata da Scheler e ripresa dalla corrente che si autodefinisce «antropologia filosofica»: in particolare, la diversità del comportamento umano rispetto agli altri animali è rintracciata da Gehlen nell'«antropologia della carenza», secondo la quale alla scarsa (o nulla) presenza di istinti biologici nel corpo umano corrisponde un incremento della ragione, fi-

⁴³ Cf M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (= Studi Bompiani. Filosofia), Bompiani, Milano 2003 (or. 1945), 216-217.

nalizzata all'autoconservazione⁴⁴; infatti, mentre gli animali riescono a muoversi con sicurezza entro il proprio ambiente chiuso, grazie agli istinti di cui sono dotati, che permettono loro un immediato contatto con quanto li circonda, l'uomo compensa il deficit istintuale grazie alla ragione, con la quale, pur prendendo le distanze, riesce a vivere nel proprio *habitat* naturale elaborando una visione d'insieme che gli permette di vivere in un mondo aperto, pur in una porzione spazio-temporale inevitabilmente circoscritta. La configurazione concreta di un simile atteggiamento si registra nelle molteplici forme di mediazione con il mondo circostante, dalla conoscenza della natura, al suo utilizzo, alla sua trasformazione: l'uomo infatti non riconosce immediatamente il cibo che per lui è commestibile; coltiva il terreno per trarne il nutrimento; copre il corpo con l'abbigliamento; costruisce abitazioni, non semplici ripari per le intemperie o tane in cui rifugiarsi.

Simili tesi, benché per certi aspetti risultino affascinanti, mal si accordano con le scoperte e le teorie dell'evoluzionismo, soprattutto nel momento in cui sono fatte valere come occasione per sostenere la radicale imparagonabilità e quindi la non derivazione dell'uomo dagli altri animali⁴⁵. Perciò, nonostante l'impianto sia in ultima istanza attento a collocare l'uomo in un contesto complessivo di cui è parte integrante, la netta distinzione rispetto agli altri animali sembra introdurre una visione umanistica in cui, nonostante l'attenzione ai dati scientifici, i valori distintivi dell'uomo sono enfatizzati in modo addirittura pregiudiziale⁴⁶.

Nel frattempo, però, le conoscenze scientifiche hanno permesso di valutare altrimenti e in modo più articolato la differenza tra uomo e animale: mentre pare non ci siano fondamentali critiche all'assenza di istinto nell'uomo (o perlomeno alla sua scarsa incidenza), il centro degli studi e degli interessi della biologia e della zoologia è andato progressivamente

⁴⁴ Cf A. GEHLEN, *L'uomo*, 89-100.

⁴⁵ Un tentativo di conciliazione tra la teoria darwiniana e la tesi della superiorità della specie umana su quella animale è proposta da Paul Alsberg (1883-1965), il quale ritiene, lamarckianamente, che l'introduzione sistematica dello strumento abbia bloccato nell'uomo l'adattamento all'ambiente fermando lo sviluppo degli organi e ridimensionando l'importanza delle difese naturali. Cf M. MARINO, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco* (= Studi per le scienze della cultura. Fondazione S. Carlo di Modena 7), Il Mulino, Bologna 2009, 159-186.

⁴⁶ Cf A. GEHLEN, *L'uomo*, 40-41.

spostandosi sui geni, arrivando alla mappatura del genoma, con sorprese non previste né anticipate in precedenza: da un lato, infatti, la differenza tra animali complessi e organismi molto più piccoli non appare quantitativamente rilevante come le diversità esteriori, dall'altro il legame tra il gene e le forme specifiche di adattamento non appare più vincolante e imm modificabile, dal momento che nella costituzione dei caratteri generali del singolo animale interagiscono in modo molto intenso l'ambiente e le sollecitazioni esterne, così da modificare anche vistosamente i tratti fisici tanto della specie, quanto dell'individuo. Da ciò si ricava la diversa descrizione dei processi naturali e delle teorie scientifiche attinenti: una tale sintesi determina anche una variazione dell'interpretazione antropologica, in cui risalta l'interazione tra uomo e ambiente secondo un'ottica di passività e attività, che si nota nella configurazione anche fisica dell'individuo.

In ogni caso, i due saperi convergono nel rifiutare ogni forma di determinismo stringente tra l'apparato fisico e il comportamento umano (e animale in genere, perlomeno nella ricerca sui geni): la natura non si comporta dunque in modo meccanicistico, né può essere presa come un punto di riferimento per decidere il comportamento umano abituale («naturale», si direbbe), né tantomeno morale, poiché si deve riconoscere che l'uomo riesce a sopravvivere soltanto nella misura in cui è in grado di trasformare gli enti naturali che lo circondano.

Tuttavia, simili osservazioni non ci sembrano del tutto conclusive: piuttosto, l'assenza di determinismo orienta verso un approfondimento di riflessione, invitando a ritrovare nella libertà il nucleo caratterizzante non solo il comportamento umano, ma ultimamente l'uomo in sé. Infatti, la chiave di volta del modo con cui l'uomo vive è la libertà, da intendersi come quell'esercizio di decisioni e azioni, svincolate da pressioni costringenti, anche se comunque capaci di condizionare e influenzare orientamenti e motivazioni, tanto da limitarne le potenzialità senza per questo annullarle completamente⁴⁷. In altri termini, le forme del vivere umano rivelano la libertà, come quella capacità di comportarsi in modo non rigi-

⁴⁷ Benché in apparenza l'argomentazione dell'«antropologia della carenza» (Gehlen) sembri più efficace perché capace di mostrare una relazione necessitante, in grado di porre un sapere costringente, in filosofia – mentre è certamente auspicabile il rigore logico – non è corretto (né indispensabile) pretendere che vi sia una causalità necessitante in antropologia, dal momento che ciò comporterebbe una caduta nel determinismo e di conseguenza un'implicita negazione della libertà.

do, standardizzato, funzionale alle esigenze o esclusivamente ripiegato sui bisogni; nel contempo, un tale rilevamento della libertà *in actu exercito* esplicita il senso autentico del vivere dell'uomo, il cui essere trova il suo compimento nella possibilità di trasfigurare sé e il mondo, dando pienezza a ciò cui da sempre aspira⁴⁸. È quanto si registra nell'arte e più in generale in tutte le attività espressive (anche non eccellenti) con cui l'uomo manifesta sé, senza apparente tornaconto, se non il desiderio di comunicare sé e la propria visione del mondo.

Da quanto detto consegue che l'uomo non può vivere il rapporto con la natura in modo «naturale», spontaneo o dettato da un cieco determinismo: poco o niente in lui è frutto di automatismo; di conseguenza, il rapporto con la natura non può avvenire come se quest'ultima fosse per lui «allo stato puro», senza alcun apporto o mediazione umana, senza interpretazione complessiva o modifica pratica, in termini sintetici senza che vi sia l'intervento caratteristico della sua umanità, rintracciabile nell'elaborazione culturale, che per lui funge da seconda natura⁴⁹.

VI. L'APPORTO DELLA TECNICA

La forma culturale con cui l'uomo stabilisce il suo rapporto con la natura – la più rilevante per il tema ecologico – è la tecnica, descrivibile in prima battuta come la produzione degli strumenti necessari per il vivere quotidiano e comune degli uomini⁵⁰. Tale trasformazione del mondo «naturale» ha un rilievo consistente, permanente e pervasivo: non è semplicemente la modifica minimale, attuata dall'animale, che si limita a fabbricare tane o nidi, raccogliendo o sistemando quanto è già a sua disposizione, ricercando e utilizzando, per lo più occasionalmente, quanto trova. Al contrario, l'uomo costruisce la sua abitazione in modo sensibilmente diverso dell'animale: fin dall'antichità ha edificato palazzi e città. Da quando non si è più nutrito soltanto della raccolta dei frutti sponta-

⁴⁸ Sulla necessità di integrare la libertà nel disegno dell'uomo delineato dall'antropologia filosofica novecentesca, ci sia consentito rinviare a E. CONTI, «Questioni aperte nell'antropologia filosofica del Novecento», *ScC* 138 (2010) 589-592.

⁴⁹ L'espressione risale a B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA (= Testi a fronte 5), Rusconi, Milano 1993, 89 [ed. Brunschvicg, 120; ed. Chevalier, 93].

⁵⁰ Sul limite che distingue e unisce natura e tecnica, cf l'interessante raccolta di articoli R. CALDERONE (ed.), *Natura della tecnica e tecnica della natura* (= Biblioteca del Giornale di Metafisica 11), Morcelliana, Brescia 2015.

nei e della caccia degli animali, introducendo l'agricoltura e la pastorizia, ha notevolmente alterato i ritmi della natura. Fabbrica gli oggetti che gli servono e soprattutto ne forgia alcuni con lo scopo di produrre altri strumenti⁵¹. Lo scopo attribuito alla tecnica non è la sola sopravvivenza, ma anche il soddisfacimento dei bisogni secondari (istruzione, comunicazione, arte..., ogni sorta di miglioria); in tutto ciò inoltre dà forma a stili di vita che esprimono in modo culturale il senso condiviso del vivere. L'abito è l'oggetto che meglio esemplifica tutti i livelli fin qui ricordati.

La tecnica ha da sempre segnato la vita e la società degli uomini, modificando di conseguenza il rapporto con la natura e la connotazione complessiva dell'ambiente: anche sotto il profilo evolutivo, la progettualità e il simbolismo, in cui si può identificare la cultura e che sono i tratti che segnano il comparire dell'uomo sulla terra, hanno una componente tecnica non indifferente⁵². In termini generali e astratti, la tecnica è dunque la forma propriamente umana in cui viviamo il rapporto con la natura, una modalità da sempre presente nella storia dell'umanità, seppure in forme e con caratteristiche diverse nei secoli e nei gruppi sociali⁵³.

L'affermazione, tutto sommato condivisa e condivisibile, è tuttavia contestata a partire dall'attuale condizione storica dell'uomo occidentale, perché il livello tecnico raggiunto nelle nostre società non pare confrontabile né quantitativamente né qualitativamente con altre situazioni, di ieri e di oggi.

Per cogliere appieno il significato della constatazione – difficile da smentire –, occorre verificare i tratti di una cesura tanto profonda, individuando il carattere della differenza tra la situazione attuale e quella che si ritiene essere la condizione originaria; il momento, le modalità e le cause del suo darsi; le ricadute sperimentate e ipotizzabili per il comportamento (ed eventualmente l'essere) dell'uomo.

⁵¹ Secondo H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. POLIDORI (= Saggi), Cortina, Milano 2002 (or. 1907), 117, l'uomo si distingue dall'animale perché non semplicemente utilizza le cose come strumenti, ma perché costruisce degli strumenti, cose cioè che hanno come unico motivo d'esistere di servire agli scopi prefissi dall'uomo.

⁵² Cf F. FACCHINI, *Le sfide della evoluzione. In armonia tra scienza e fede* (= Già e non ancora 458), Jaca Book, Milano 2008, 63-66.

⁵³ La pervasività della tecnica varia per composizione sociale e condizione storica: per un'illustrazione esemplificativa, cf U. COLOMBO - G. LANZAVECCHIA, «Ecologia. Sviluppo sostenibile», in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1998, vol. X, *Supplemento II. A-G*, 489-490.

Al riguardo, rinviando a una descrizione più approfondita delle teorizzazioni in merito⁵⁴, elenchiamo a mo' di indice le descrizioni più significative. Mumford identifica la nostra condizione attuale come «neotecnica»: iniziata con il XX secolo e caratterizzata da una forte spersonalizzazione che piega l'uomo a un agire privo di fini, può essere arginata soltanto se si riesce a elaborare un'etica universalistica⁵⁵. Ellul descrive il mondo tecnico come il nuovo ambito naturale in cui noi, in una condizione di disagio pari a quella dell'uomo primitivo nella natura, ci troviamo a dover gestire i pericoli e gli imprevisti di realtà sconosciute e ingovernabili⁵⁶. Anders distingue tre rivoluzioni industriali, segnate rispettivamente dalla costruzione meccanica delle macchine, dalla creazione dei bisogni e dalla produzione artificiale degli uomini⁵⁷; l'aspetto più rilevante ed angoscioso di una simile tendenza è il «dislivello prometeico», la percezione che l'uomo ha di non essere all'altezza della macchina⁵⁸. Jonas rileva il salto di qualità della tecnica nella minaccia atomica e nella crisi ecologica: è ormai più che concreto il rischio di una radicale alterazione della vita o della distruzione dell'intero pianeta; perciò è indispensabile impostare un comportamento etico a partire dalle conseguenze prevedibili, lasciando che la paura per l'ignoto aiuti a frenare ingenui entusiasmi e azzardi sconsiderati⁵⁹. Agazzi pone la distinzione tra tecnica e tecnologia: il passaggio è dato dalla creazione di macchinari tecnici non più per un'invenzione occasionale, ma come conseguenza di un'operazione razionale e scientifica

⁵⁴ Cf A. CERA, «Sulla questione di una filosofia della tecnica», in *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, a cura di N. RUSSO (= Strumenti e ricerche 38), Guida, Napoli 2007, 41-115.

⁵⁵ Cf L. MUMFORD, *Tecnica e cultura* (= Storia, critica, testi 34), Il Saggiatore, Milano 1961 (or. 1934).

⁵⁶ Cf J. ELLUL, *La tecnica, rischio del secolo* (= Valori politici 7), Giuffrè, Milano 1969 (or. 1954), VI.

⁵⁷ Cf G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* (= Gli archi), Bollati Boringhieri, Torino 2003, vol. II. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (or. 1980), 9-26.

⁵⁸ Cf G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* (= Gli archi), Bollati Boringhieri, Torino 2003, vol. I. *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* (or. 1956), 55-120.

⁵⁹ Cf H. JONAS, *Il principio responsabilità*. La considerazione della paura come consigliera avveduta è stata ripresa in molte varianti: merita di essere ricordato il «principio precauzione», adottato nella risoluzione dell'incontro di Rio (1992) e ripreso da FRANCESCO, *Laudato si'*, 186.

che dà luogo a un vero e proprio sistema che trasforma la vita umana⁶⁰. Galimberti (che riprende e approfondisce le tesi di Severino)⁶¹ sostiene che l'incremento quantitativo dei prodotti ha comportato un cambio di qualità della presenza della tecnica nelle dinamiche delle società evolute, determinando una tirannia tale per cui tutti gli altri agenti presenti in società (in particolare scienza, economia e politica) sono ad essa sottomesse: il prodotto tecnico impone la sua evoluzione secondo una logica consequenziale che nessuno riesce a contrastare⁶². Infine, Costa propone di identificare le tappe della storia della tecnica a partire dai prodotti: si ha così il periodo tecnico, caratterizzato dagli utensili; tecnologico, segnato dallo sviluppo delle macchine; neo-tecnologico, imperniato sull'elettromagnetismo; post-tecnologico, in cui si dà forma a una macchina di tutte le macchine⁶³.

Negli ultimi anni, l'enorme sviluppo degli studi e delle sperimentazioni sulla vita, culminanti nelle biotecnologie, ha dato adito a preoccupazioni e critiche – la più significativa quella di Habermas, che certamente non può essere qualificato come antimoderno⁶⁴ –: ciò che viene adombrato in simili considerazioni è una sorta di mutazione antropologica radicale (quasi un salto di qualità dell'evoluzione dell'uomo)⁶⁵, derivante da fattori esterni alla specie e alla sua configurazione fisica e capace di segnare non semplicemente il comportamento, ma il corpo del singolo e dell'intera umanità.

Sul versante opposto, ma senza lo stesso spessore speculativo, si collocano autori che perseguono il sogno di una trasformazione, giudicata

⁶⁰ Cf E. AGAZZI, «La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo», in *La tecnica, la vita, i dilemmi dell'azione. Seconda navigazione. Annuario di filosofia 1998* (= Leonardo Saggistica), Mondadori, Milano 1998, 74-90.

⁶¹ Cf in particolare E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza* (= Problemi attuali), Rusconi, Milano 1979.

⁶² Cf U. GALIMBERTI, *Psiche e techne* (= Universale Economica Feltrinelli. Saggi 1704), Feltrinelli, Milano 2004³ (or. 1999), 37; 351-353; per il rapporto tecnica-natura, cf 475-487.

⁶³ Cf M. COSTA, *Dopo la tecnica. Dal chopper alle simlucose. Seguito da: «Il sublime tecnologico» trent'anni dopo* (= Script), Liguori, Napoli 2015, 78-86.

⁶⁴ Cf J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPEA (= Biblioteca Einaudi 142), Einaudi, Torino 2002 (or. 2001).

⁶⁵ Cf A. SCHIAVONE, *Storia e destino* (= Vele 31), Einaudi, Torino 2007.

pregiudizialmente positiva e codificata nell'espressione «postumano»⁶⁶, la cui innovazione è salutata dai sostenitori come la possibilità di oltrepassare i limiti fisici e mentali dell'uomo, assicurandogli un progresso luminoso grazie alle potenzialità dell'ibrido tecnologico.

Il salto di qualità che tutti notano, pur descritto con caratteristiche diverse e collocato storicamente in tempi differenti, porta a pensare la tecnica come una sorta di ipostasi (al pari della natura nell'antichità classica): essa è vista come un'entità capace di autonomia, perfino dalla scienza da cui molti autori della modernità la vedevano dipendente; anzi, è protagonista assoluta, in grado di condizionare l'evoluzione della stessa scienza, dell'economia e della politica, in una parola delle società occidentali, arrivando in modo pervasivo a trasformare le abitudini dei singoli e i rapporti tra gruppi e componenti sociali.

Tuttavia, questa volta le dinamiche sembrano accresciute e rese più problematiche rispetto a quanto detto in precedenza sulla natura, perché gli oggetti tecnici, comunque vengano descritti, sono frutto dell'attività umana e ultimamente ad essa fanno riferimento, sia come origine che come scopo: in un certo senso, la tecnica in quanto tale, diventando un'ipostasi, sembra seguire le orme degli automi, anzi si mostra capace non solo di riprodurre fedelmente quanto programmato, ma addirittura di oltrepassarne il limite, sganciandosi da ogni legame con il suo «inventore». In secondo luogo, la qualità del rapporto che l'uomo intesse con la tecnica è più sottile della relazione vista prima con la natura, dal momento che la tecnica abitualmente si mostra benevola nei confronti dell'uomo, concedendo a lui un potere maggiore rispetto a quello sperimentato in precedenza, fino addirittura a una trasformazione delle capacità in suo potere. Inoltre, a differenza della natura, la tecnica assume un tono più rassicurante, dal momento che esclude tendenzialmente ogni spazio alla casualità, si presenta come manipolabile a piacere dal singolo individuo, toglie ogni difficoltà e incertezza presenti nelle decisioni umane perché induce a trattare i problemi come circoscritti e immediati, positivi e settoriali, senza che si avverta la necessità di porre le domande sul tutto e sul suo senso: la risposta è standardizzata, il referente ultimo cui rendere ragione del comportamento è assente o lontano, la decisione può facilmente essere revocata e privata di ogni conseguenza antropologica ed etica. In sintesi, a

⁶⁶ Non riprendiamo qui le caratteristiche di tale fenomeno culturale. Rinviamo a E. CONTI, «Il postumano: domande per l'antropologia», *ScC* 142 (2014) 563-586.

differenza della natura, l'«ipostasi-tecnica» concede più potere all'uomo, sottraendogli spazi di libertà: l'operazione, strutturalmente ambivalente, è tuttavia percepita positivamente sia perché consente di sperimentare delle potenzialità impensabili, sia perché, sottraendo la fatica di dover decidere, genera il sollievo di un'esistenza spensierata.

Tuttavia, pensare un'attività o dimensione della vita umana reificandola o innalzandola al rango di ipostasi significa produrre semplificazioni molto problematiche che risultano ancora più vistose nel caso della tecnica. Infatti, limitatamente al nostro tema, se da un lato si ha il vantaggio di rendere consapevole l'uomo dei pericoli cui va incontro, perché si esplicita la sensazione che ha di essere tenuto in pugno da forze misteriose e ingovernabili, dall'altro si suscita l'effetto opposto, deresponsabilizzando il singolo (ma non solo), perché gli si toglie il peso della decisione, favorendo l'impressione di essere di fronte a un destino ineluttabile. È proprio ciò che invece deve essere evitato: la tecnica, invenzione dell'uomo, all'uomo deve rispondere. In altri termini, il volto assunto dalle iniziative umane non è altro che il frutto della sua libertà, codificato in decisioni, valori, significati, interpretazioni... che sono elaborati dalle società, con il concorso di diversi agenti, dai singoli ai gruppi, alle *lobby*, alle istituzioni... Pertanto, se la tecnica ha assunto un ruolo invadente e oppressivo all'interno delle nostre società, dipende da come i centri di ricerca scientifici, i luoghi di potere economico e finanziario, le agenzie di informazione, gli *opinion maker*, le istituzioni politiche... hanno favorito, orientato, interagito o prodotto le mentalità e le decisioni che hanno dato forma all'attuale situazione: la tecnica infatti è motivata nel suo darsi, qualificata nelle sue forme, giustificata nel suo significato ultimo da un orizzonte culturale senza il quale non troverebbe senso, non ottenendo ascolto e seguito in tanti individui e nelle comunità. Soltanto riprendendo coscienza dell'apporto della libertà e quindi dello spessore etico, da parte del singolo come delle società, nel determinare il volto della tecnica nel nostro mondo contemporaneo, sarà possibile un'inversione di tendenza, che, pur non negando il suo ruolo insostituibile nell'approccio alla natura e all'esistenza, elabori una visione e produca una diversa configurazione della tecnica⁶⁷.

⁶⁷ Un esempio in questo senso è offerto da G. GIRAUD, *Transizione ecologica. La finanza a servizio della nuova frontiera dell'economia* (= Cittadini sul pianeta), EMI, Bologna 2015.

Qui si apre lo spazio per il dibattito pubblico, in cui devono convergere tutti gli attori poco sopra evocati, offrendo gli strumenti per un'adeguata conoscenza e fornendo spunti per istruire la riflessione, dando l'opportunità ai singoli e ai soggetti sociali di assumersi la propria responsabilità in pienezza: le condizioni perché si crei un tale ambito devono essere monitorate con cura, affinché la partecipazione di tutti sia effettiva. Perciò è indispensabile che siano coinvolti tutti i livelli in cui si formano (e si devono formare) le decisioni amministrative e politiche, da quelli sovranazionali – perché la questione ambientale è planetaria – a quelli nazionali e locali, curando in modo appropriato la documentazione e l'informazione di tutti, in particolare di coloro che si trovano a subire interventi invasivi sul proprio territorio⁶⁸.

È indispensabile infatti sia l'incremento di una sensibilità diffusa, che sappia essere promotrice di una cultura rinnovata, in grado di integrare il rapporto con la natura come parte decisiva dell'essere umano, sia la codificazione di indirizzi e norme entro scelte politiche, industriali, economiche, sociali e giuridiche, capaci di rendere operative intuizioni e orientamenti, che altrimenti rimarrebbero semplicemente sulla carta, come troppo spesso è accaduto per tante dichiarazioni universali, restate lettera morta per incapacità o disimpegno dei diversi attori. È il salto di qualità che ci si augura avvenga a seguito della recente conferenza sul clima di Parigi.

18 maggio 2016

ERMENEGILDO CONTI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁶⁸ Sotto questo profilo, la riflessione offerta da FRANCESCO, *Laudato si'*, in particolare il cap. IV, è particolarmente illuminante anche al di là dell'ambito ecclesiale.