



L'UOMO NELL'EVOLUZIONE

Paolo Costa
Fondazione B. Kessler, Trento

Si può sollevare l'uomo all'idea, ma non si può abbassare l'idea all'uomo.
(G. Simmel)

Human nature is something that in principle – and not just de facto – cannot be conceived as existing in a single individual.
(C. Taylor)

A distanza di qualche anno dal picco di interesse per la figura e il pensiero di Charles Darwin, che ha coinciso con il bicentenario della sua nascita (2009), possiamo dire con ragionevole sicurezza che il tentativo di importare in Italia dagli Stati Uniti l'accesa disputa fra creazionisti ed evoluzionisti è sostanzialmente fallita.

In effetti, per motivi su cui non c'è tempo per soffermarsi qui, ma che hanno evidentemente a che fare con le profonde differenze nella vita religiosa dei due paesi, sembra che in Italia non esista un terreno fertile per una guerra culturale incentrata sul racconto della *Genesi*.

Il giudizio va tuttavia precisato e qualificato allorché si restringe l'attenzione alla questione dell'uomo e della sua supposta natura speciale. In questo caso, il potenziale conflittuale appare più alto e le sensibilità e suscettibilità più vive.

Essendo stato testimone diretto (e, se vogliamo, attore non protagonista) di una delle rare scaramucce italiane tra evoluzionisti e creazionisti, penso di poter parlare in proposito con cognizione di causa. Nel 2007 è stata organizzata a Trento, dove vivo e lavoro, dal locale Museo di Scienze Naturali una mostra sull'evoluzione della specie umana intitolata «La scimmia nuda». L'omonimo libro di Desmond Morris – *The Naked Ape* – era già stato un caso negli anni Sessanta, quando era fiorito un vero e proprio genere letterario che viene talvolta definito «pop-ethology», e che rappresenta solo una porzione del più ampio fenomeno noto come «pop-science». Questo tipo di libri, che ancora oggi gode dei favori di una fetta considerevole dei lettori, assolve un compito importante nelle nostre società: attraverso formule, immagini, metafore azzeccate contribuisce infatti a trasformare le scoperte scientifiche in prodotti culturali largamente fruibili, includendole così – debitamente sfrondate – in quell'opera interminabile di comprensione della condizione umana e della nostra collocazione nel cosmo che affianca e rende possibili molte delle nostre

pratiche sociali¹. Esempi celebri di questo tipo di opere, oltre al lavoro di Morris, sono *Il caso e la necessità* di Jacques Monod, *Il gene egoista* di Richard Dawkins, o più recentemente, *Il terzo scimpanzé* di Jared Diamond o *Naturalmente buoni* di Frans de Wal.

Probabilmente a causa della loro consuetudine con questo tipo di letteratura, gli ideatori dell'esposizione non si aspettavano che l'immagine evocata da Desmond Morris avesse ancora una forza dirompente tale da provocare l'acceso dibattito che ha infuriato sui giornali locali (con qualche flebile eco anche sulla stampa nazionale) per più di un mese dopo l'apertura della mostra. Tutto ha avuto inizio con le rimostranze pubbliche di un'associazione culturale cattolica – «Libertà e persona» – i cui principali esponenti hanno sostanzialmente accusato gli organizzatori della mostra di avere commesso un'«invasione di campo», di avere cioè oltrepassato i confini legittimi della scienza facendosi promotori di un'ideologia materialistica, ostile verso la religione (in particolare verso il cristianesimo) e incline a spacciare per verità scientifiche ipotesi teoriche ancora non pienamente suffragate dai fatti o mere teorie filosofiche contro cui per di più militerebbe gran parte della tradizione intellettuale occidentale. Alcuni esponenti del comitato scientifico (Telmo Pievani, Guido Barbujani, Giorgio Manzi) hanno risposto a queste critiche difendendo il valore scientifico della mostra (e più in generale la fondatezza della teoria dell'evoluzione) e ribadendo a più riprese il diritto/dovere di un'istituzione pubblica di offrire alla cittadinanza una rassegna delle opinioni prevalenti nella comunità scientifica su temi pur così complessi e controversi come l'origine e il posto dell'uomo nella natura e la nostra presunta unicità (tradizionalmente collegata al possesso di mente, moralità, linguaggio, religione, estetica, ecc.).

A questo punto, come prevedibile, la discussione pubblica (che ha avuto per lo più come sfondo la rubrica delle lettere dei quotidiani) ha finito per concentrarsi su alcuni temi classici: la possibilità di conciliare o far convivere fede e scienza; la natura scientifica o ideologica del darwinismo; i doveri delle istituzioni pubbliche (comprese quelle scientifiche) nei confronti della cittadinanza; i rischi etici e politici di una «esaltazione» della Natura e del ridimensionamento dell'«eccezionalità» umana; l'attendibilità, dati i mezzi scientifici attuali, delle indagini sulle facoltà umane superiori (intelligenza, senso morale, gusto estetico, ecc.). Il tono della discussione è stato in genere accorato e appassionato, e non sono ovviamente mancate le frecciate ironiche e le reciproche accuse di oscurantismo, diletterantismo e superficialità.

Un simile episodio, probabilmente, non merita di essere annoverato tra le cosiddette «Darwin Wars», ma dimostra che anche in Italia ci si può accapigliare sul significato culturale più ampio, non strettamente scientifico, della teoria dell'evoluzione in quella terra di nessuno che è la sfera pubblica «letteraria» o massmediatica (o ciò che rimane di essa nel nostro mondo ormai iperfratturato). E, almeno nel nostro paese, il nervo scoperto è in genere l'uomo e l'immagine che ci facciamo di esso, della sua statura, dignità, posizione più o meno eccezionali nel cosmo naturale. Il problema, cioè, sono le cose preziose e irrinunciabili che siamo soliti collegare alla presenza della specie umana sulla terra: i valori, la moralità, la civiltà, il senso del bello, il pensiero, il linguaggio: tutte realtà la cui consistenza fragile appare a molti minacciata da una spiegazione naturalistica delle dotazioni speciali della mente e del cuore umani che, una volta private del loro carattere misterioso, sarebbero destinate *tout court* a una forma di radicale misconoscimento (è il processo che la lingua inglese riesce a cogliere semplicemente aggiungendo un avverbio al verbo spiegare: da *explain* a *explain away* – dalla spiegazione alla spogliazione, per così dire).

¹ Cfr. A. BROWN, *The Darwin Wars. The Scientific Battle for the Soul of Man*, Simon & Schuster, London 1999, 196: «l'aspetto più straordinario del mercato dei libri di divulgazione scientifica (*pop-science-book market*) è che non è affatto alimentato dalla curiosità scientifica. Ciò che le persone davvero desiderano è una scienza che sembri rispondere alle domande religiose».

Personalmente, mi sembra difficile negare che il problema esista. Tanto più che esso non riguarda esclusivamente le visioni religiose del mondo, che, anzi, talvolta hanno meno problemi degli umanesimi secolari a fare i conti con una concezione pessimistica, deflazionistica, avvilita della natura umana e della sua perfettibilità. In fondo, le «guerre» combattute contro o nel nome di Darwin sarebbero solo una curiosità storica, se attraverso di esse non fosse possibile mettere a fuoco uno degli aspetti più caratteristici della dialettica dell'illuminismo: il sommovimento provocato dalla progressiva secolarizzazione e naturalizzazione della comprensione della nostra origine e identità di specie e la difficoltà di conciliare queste conoscenze con alcuni capisaldi delle grandi narrazioni emancipative moderne (ideali di autodeterminazione, autonomia, moralità, individualità, progresso, ecc.).

Per riassumere il nocciolo filosofico della questione, potremmo dire che nella diatriba sulla continuità o discontinuità tra la mente umana e il cosmo fisico, tra il pensiero e la materia, la posta in gioco è rappresentata da beni contrastanti che reclamano con pari legittimità l'adesione dei contendenti. E interpreti equilibrati della disputa, come Orlando Franceschelli e Vittorio Hösle, hanno riconosciuto con lucidità e onestà intellettuale questo punto, invitando le parti in causa a un dialogo autentico, fondato cioè sul riconoscimento reciproco della plausibilità dei rispettivi punti di vista.² In questo ambito è vano aspirare a un colpo da k.o. argomentativo, ai cosiddetti *knock-down arguments*. Ci si deve, piuttosto, armare di pazienza e prepararsi a una controversia lunga e dall'esito incerto.

Personalmente, quando rifletto sulla natura intricata di questa controversia e alle virtù intellettuali che sarebbero necessarie per non farla degenerare in una sterile guerra di posizione, in prima battuta non mi viene in mente un testo filosofico, ma un'opera letteraria. Nello specifico, un racconto del Premio Nobel per la Letteratura 2013, Alice Munro, intitolato semplicemente *Comfort – Conforto*.

Questa *short story*, contenuta nell'antologia del 2001 *Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage* (nella traduzione italiana *Nemico, amico, amante...*), potrebbe essere descritta come la traduzione narrativa di una condizione di perplessità.³ Come sempre nel caso della scrittrice canadese lo spunto narrativo è molto semplice. Una donna anziana, Nina, torna a casa dopo una partita di tennis e trova nel letto il corpo senza vita di suo marito Lewis. Il fatto non la allarma più di tanto: è un suicidio ampiamente preannunciato. Col procedere della storia veniamo a sapere infatti che il marito, un ex insegnante di scienze nelle scuole superiori, era gravemente malato di sclerosi laterale amiotrofica. Il perno del racconto, però, è la notizia che i suoi ultimi anni di lavoro sono stati turbati da una contestazione, prima blanda poi sempre più veemente, da parte di studenti, genitori e gruppi confessionali favorevoli all'introduzione del creazionismo nel programma scolastico, richiesta a cui Lewis reagisce con crescente vis polemica e aperto, irrefrenabile disprezzo (persino l'ultima nota, scritta di suo pugno e infilata nella tasca della vestaglia, non è un messaggio per Nina, ma una poesiola satirica contro i creazionisti).

In questa escalation conflittuale Nina si muove con l'esitazione tipica dei personaggi che incarnano lo stupore con cui Alice Munro osserva la realtà e che si trova condensato in questa sua affermazione pronunciata nel corso di un'intervista: «La complessità delle cose – delle cose dentro le cose – mi sembra infinita. Voglio dire che non c'è niente di facile, niente di semplice».⁴ Questo scrupolo che, se dobbiamo prestare fede alla suggestiva etimologia proposta da É. Benveniste nel

² Cfr. O. FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005; V. HÖSLE, C. ILLIES (edd.), *Darwinism and Philosophy*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2005.

³ A. MUNRO, *Conforto*, in ID., *Nemico, amico, amante...*, trad. it. di S. Basso, Einaudi, Torino 2003, pp. 117-151.

⁴ Citata da J. FRANZEN in *What Makes You So Sure You're not the Evil One Yourself?*, in ID., *Farther Away*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012, 290.

suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*,⁵ potremmo tranquillamente definire «religioso», è la reazione legittima della protagonista di fronte all'incertezza suscitata dalla scelta tra la fermezza su principi come la probità intellettuale o il rispetto per la persona e un senso quasi soffocante della complessità, anzi della confusione, in cui per lo più trascorre le vite delle persone in carne e ossa. Più precisamente, la tensione massima derivante dal senso di una lealtà contesa scaturisce dallo scontro tra l'esigenza di non distogliere lo sguardo di fronte alla realtà e il bisogno, non meno pressante, di conforto. Non nel senso di una consolazione a buon mercato, ma della necessità di fare spazio nell'arredo della realtà anche allo sforzo prodigato dalle persone, di ogni età, ceto, talento, per ritagliarsi un posto nel mondo e sentirsi almeno un po' a casa in esso.

In quest'ottica, umiltà – la virtù tanto apprezzata da Darwin e dai suoi ammiratori – non significa soltanto inchinarsi di fronte alla semplicità, brutalità, durezza, impassibilità, smisuratezza della natura, ma anche fare i conti con la stoffa di cui sono fatte le esistenze umane che per il 99% consistono di cose apparentemente prive di importanza, e che a prima vista non sembrano rientrare nel grande schema degli eventi dotati di una ragion fisica sufficiente (come, ad esempio, preparare un caffè per un ospite inatteso, soprattutto quando il gesto non viene spontaneo, come capita a Nina in occasione della visita inattesa del suo impresario funebre e vecchio spasimante Ed).

Evidentemente, una simile difficoltà non dovrebbe essere una novità per un cristiano e, più in generale, per una persona cresciuta all'interno di una delle grandi religioni universali post-assiali, dove il problema più pressante è proprio trovare un punto di equilibrio soddisfacente tra le istanze ideali (il divino) e il non-divino (che è sempre subottimale), tra infinito e finito, sacro e profano, perfetto e imperfetto. E qual è stato il problema dominante della riflessione teologica cristiana se non l'interpretazione corretta dell'evento dell'Incarnazione e del suo ruolo nel gettare un ponte solido tra il divino e l'umano?

La mia impressione è che, dopo Darwin, le arcate di questo ponte non possano più poggiare sui classici piloni filosofici, solo apparentemente stabili, della tesi dell'eccezionalità umana o dell'esistenza di un presunto abisso ontologico tra il genere umano e la restante parte del mondo animale. Troppe differenze che potevano apparire abissali un tempo, lo sembrano molto meno oggi, dopo che l'ipotesi darwiniana dell'origine della biodiversità per differenziazione e adattamento ha ampiamente dimostrato di avere delle potenzialità esplicative rivoluzionarie.

Inevitabilmente, se si considera questa tesi come un o addirittura *il* baluardo contro ogni possibile deriva nichilistica, la Rivoluzione darwiniana finirà per apparire come il colpo di grazia inferto ai pilastri stessi della cultura umanistica (antropocentrismo e armonizzabilità di mente e natura sopra ogni altro). Chi, al contrario, ritiene che una drammatizzazione del genere non sia inevitabile, sarà spinto piuttosto a esaminare quanta varietà esista anche all'interno del fronte naturalistico e se a questa differenziazione interna corrisponda una pluralità di risorse e antidoti rispetto alle implicazioni fortemente controintuitive delle varianti più monolitiche e meno ospitali di fysicalismo eliminativista o di monismo materialista.

In ogni caso, resta valida l'intuizione di fondo secondo cui non si può chiedere a una teoria del Tutto, sia essa a base scientifica o teologica, di fare piazza pulita di problemi così intricati come la relazione tra mente e natura o tra il tempo della vita e il tempo del cosmo. In primo luogo, perché in questo caso non sono in gioco solo teorie, cioè rappresentazioni più o meno adeguate di una realtà

⁵ É. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 489: «la religio è un'esitazione che trattiene, uno scrupolo, e non un sentimento che dirige verso un'azione, o che incita a praticare il culto [...] ricominciare una scelta già fatta (*retractare*, dice Cicerone), rivedere la decisione è il senso proprio di *religio*. Indica una disposizione interiore e non una proprietà oggettiva di certe cose o un insieme di fede e pratiche».

contemplata in una prospettiva frontale, ma una fitta rete di pratiche personali e sociali, mediante le quali il soggetto agente realizza una forma dinamica, esplorativa, di sintonia con il mondo circostante.⁶

Il nostro rapporto con l'ambiente naturale, per esempio, non sarà mai totalmente riducibile a una indagine tematica, organizzata attorno a principi espliciti, epistemici o morali che siano, ma resta soprattutto una faccenda di forme di vita pratica, e dei relativi immaginari, in condizioni di relativa confusione e parziale opacità. È a questo livello intermedio tra ideale e materiale, libertà e necessità, spontaneità e meccanismo, che l'enigma della forma di vita umana trova quelle soluzioni indirette o oblique che fungono da sfondo mai interamente tematizzato degli esercizi di problematizzazione esplicita. In altri termini, una risposta soddisfacente alla domanda «che cos'è l'uomo?» non potrà mai essere una definizione tassonomica preliminare, ma – per evocare fuori contesto Kant – emergerà tutt'al più da una rete di pratiche che inquadrano e delimitano le possibili soluzioni ai quesiti più generali con i quali è chiamata a fare i conti ogni esistenza personale: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa ho diritto di sperare? E da ultimo: che cos'è l'uomo?⁷

Così quando ci chiediamo se noi esseri umani siamo animali o meno e, nell'eventualità, che tipo di legami con le altre creature viventi dovrebbero derivare dal riconoscimento di tale comunanza, non possiamo attenderci dalla risposta a questo quesito una rappresentazione cartografica dei nessi inferenziali tra i vari impegni normativi od ontologici implicati dalle diverse opzioni in campo. (Pensiamo, per esempio, alla questione inderogabile per chiunque di decidere ciò che è lecito o non è lecito mangiare: chi può con tutta sincerità confidare nella possibilità di giungere a una soluzione definitiva del problema?)

Le risposte pratiche – cioè in termini di *know-how* – a simili questioni di cornice costituiscono il livello basilare a cui si definisce lo stile di parzialità in cui si incarna il senso (in larga misura inarticolato) dell'importanza o serietà delle scelte che facciamo e delle azioni che compiamo, che, se vogliamo, è anche interpretabile come l'impronta lasciata dal 'sacro' nell'età secolare (l'età della profanizzazione totale). Le pratiche, in fondo, non sono altro che modi regolati di fare le cose che dipendono da una certa comprensione o immaginazione del mondo sociale e naturale, di ciò che è giusto o sbagliato, di ciò che è umano o disumano, di ciò che ha importanza e di ciò che non lo ha. In questo senso, le pratiche tracciano dei confini, ovvero marcano delle differenze qualitative, di fronte alle quali è normale esitare e sviluppare l'intuizione dell'esistenza di un valore «forte», non puramente ipotetico o strumentale.

Per rendere intelligibile, o quantomeno meno opaco, questo aspetto non ulteriormente riducibile delle vite degli agenti e pazienti morali, suggerirei in conclusione un paio di piste esplorative, che mi paiono promettenti.

Sulla prima mi sono già soffermato estesamente altrove.⁸ In termini molto generali, il suggerimento è di non intestardirsi nel tentativo di attribuire alla specie umana uno status storico speciale in quanto tale, come se tutto ruotasse attorno all'esigenza sovradimensionata di sostituire un prodotto storico contingente con un significato ideale eterno, immunizzato rispetto a qualsiasi possibile tentativo di decostruzione o smascheramento genealogico. Importante, persino sacro nella forma di

⁶ Per un'analisi del concetto di posizione esistenziale (*Stance*) rinvio al mio saggio *Che cosa significa amare l'umanità? Charles Taylor legge Dostoevskij all'ombra degli anni di piombo*, in «Annali di Studi Religiosi», 2014 (in preparazione).

⁷ I. KANT, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 19.

⁸ P. COSTA, *Un'idea di uomo dopo Darwin: dall'eccezionalità all'eccentricità umana*, in ATI, *La teologia nel tempo dell'evoluzione*, a cura di G. Accordini, Glossa, Milano 2010, 3-33 (vedi appendice).

vita umana, non è ciò che possediamo come proprietà esclusiva e inalienabile (la nostra presunta «essenza» intemporale), bensì quei contenuti ideali dell'esperienza a cui i membri non deprivati della specie umana hanno un accesso spontaneo che, anche se non nasconde alcunché di miracoloso, non per questo manca di suscitare in chi lo osserva con il giusto distacco filosofico una reazione giustificata di stupore. Chi ha a cuore la grandezza della specie umana non dovrebbe dannarsi l'anima per esaltare o trasvalutare le sue miserie, ma piuttosto riconoscere la fonte reale della sua eccezionalità. Proust l'ha descritta nell'ultimo volume della *Recherche* come la capacità di: «ritrovare, riafferrare, farci conoscere quella realtà da cui viviamo lontani, da cui ci scostiamo sempre più via via che acquista maggior spessore e impermeabilità la conoscenza convenzionale che le sostituiamo: quella realtà che noi rischieremmo di morire senza aver conosciuta, e che è semplicemente la nostra vita».⁹

Come ha notato Charles Taylor, anche in una prospettiva teologica cristiana ha poco senso cristallizzare in un'ottica monologica la nostra comprensione della *natura* o presunta *essenza* intemporale umana: «essere fatto a immagine di Dio, in quanto caratteristica di ogni essere umano, non è qualcosa che possa essere specificato solo in riferimento a questo singolo essere. Il nostro essere fatti a immagine di Dio significa anche il nostro stare tra gli altri in quella corrente d'amore, che è l'aspetto della vita di Dio che cerchiamo di cogliere, in maniera molto inadeguata quando parliamo della Trinità ... Dietro questa assunzione si nasconde un'immagine eroica dell'essere umano, che idealmente potrebbe essere l'epitome di una singola vita umana, vissuta in completa solitudine (i riferimenti alla retorica della virilità sono tutt'altro che casuali). È un po' come se la natura umana che condividiamo fosse una potenzialità pienamente dispiegata in ogni individuo (come essere un genio scientifico o un eroe morale), e non qualcosa che somiglia più alla potenzialità di fare la propria parte in un certo tipo di danza. Sbarazzarsi di questo assunto significa concepire la pienezza della vita umana come qualcosa che accade *tra* le persone anziché *all'interno* di ciascuno. In questo senso, la natura umana è qualcosa che per principio – e non solo *de facto* – è inconcepibile come qualcosa che esiste in un singolo individuo».¹⁰

Se con il termine 'creazione' ci si riferisce alla matrice 'divina' o 'sacra' di alcune delle cose di cui gli esseri umani fanno esperienza nelle loro esistenze, allora, per ritrovare una relazione tra essa e l'evoluzionismo, più che di una nuova disputa all'ultimo sangue tra cosmologie o cosmogonie antitetiche, abbiamo bisogno di una cornice teorica sufficientemente ospitale per 'salvare' quei fenomeni che faticano a trovare posto nell'inventario degli enti dotati di potere causale efficiente – e che, di conseguenza, nell'ottica delle scienze naturali, appaiono ontologicamente 'fragili' o relativi-al-soggetto – e nondimeno costituiscono spesso la parte preponderante nella vita quotidiana e nell'educazione sentimentale delle persone.

Al sospetto contro ogni forma di ansia fondazionalista o essenzialista è opportuno, quindi, affiancare un sano scetticismo verso le spiegazioni eccessivamente parsimoniose (tanto più se monocausali o monofattoriali). Per quanto sia a prima vista elettrizzante, la pretesa di spiegare la varietà delle espressioni dell'umano sulla base di una prospettiva genocentrica guidata dalla logica inesorabile del «replicati o soccombi!» non sembra rendere giustizia al carattere intellettualmente avventuroso, per molti aspetti persino immaginifico, della nuova visione della natura darwiniana. Da questo punto di vista, una pista di ricerca promettente potrebbe consistere nello studio dell'evoluzione umana che incorpori anche il concetto di una lotta per il riconoscimento non

⁹ M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, trad. it. di G. Caproni, 2 voll., Einaudi, Torino 1991, p. 227.

¹⁰ C. TAYLOR, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with Responses by W.M. Shea, R.L. Haughton, G. Marsden, J.B. Elshtain*, a cura di J.L. Heft, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 35 e 113 (trad. it. parziale in C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, p. 107).

puramente orizzontale, prevaricatrice, esclusivamente hobbesiana. Le frontiere dell'identità umana sono mobili anche perché la lotta per la sopravvivenza finisce per assumere una piega inedita nel momento in cui si inserisce in un campo di forze entro cui esercitano un'influenza determinante anche i contenuti ideali dell'esperienza accessibili solidalmente, appropriabili riflessivamente e cumulabili in habitus, pratiche, istituzioni e depositi metaindividuali di intelligenza e pensiero (memoria e mente esterna). In quest'ottica, dovrebbe smettere di essere aporetico il progetto di estendere anche alla natura la nozione di un progresso morale verso forme di vita, socialità, consumo e produzione eticamente decenti. Il legame che abbiamo con la restante parte della natura non è solo una realtà di fatto, ma è anche intessuto di principi, beni e valori.

Ritornando, in conclusione, sulla questione delle difficoltà che molte persone incontrano nel far coesistere la visione darwiniana della natura con le loro convinzioni religiose o etiche, mi sembra giusto insistere su quanto sia importante mantenere viva la tensione che scaturisce dalla sfida lanciata da Darwin, e più in generale dal naturalismo moderno, agli autoritratti più indulgenti della specie umana. In questo senso, è vero che la spiegazione della discendenza umana adombrata nel 1859 dall'*Origine delle specie* ha avuto su molte persone l'effetto di una secchiata di acqua gelida (e su alcuni continua ad averlo ancora oggi). Ma anche nel caso delle 'secchiate' metaforiche, l'effetto paralizzante non può durare in eterno. Dopo lo shock viene sempre il momento di trovare un nuovo equilibrio termico confortevole. È questo equilibrio riflessivo che stiamo cercando ancora oggi, ma questa ricerca può andare a buon fine solo se restiamo fedeli al senso intimo di questo che, sulla scia di Kant, potremmo comprendere come un risveglio da un sonno dogmatico millenario.

Anche in proposito vale la pena di evocare il racconto di Alice Munro menzionato in precedenza. Nella scena finale Nina, dopo aver congedato Ed, al termine di una conversazione surreale sull'arte di preservare i cadaveri, si reca appena fuori città per disperdere le ceneri del marito. Il gesto per eccellenza religioso del congedo dal defunto è descritto dalla scrittrice canadese ricorrendo a una similitudine che assume una rilevanza particolare alla luce di quanto sostenuto sopra:

«Aprì la cassetta e infilò la mano nelle ceneri fresche prima di rovesciarle a terra – insieme a brandelli minuscoli e resistenti di materia – tra le piante cresciute lungo la strada. Compiere quel gesto era come mettere le gambe in acqua e infine tuffarsi nel lago per la prima gelida nuotata di giugno. Da principio, un brivido nauseante, poi lo stupore di riuscire comunque a muoversi, sollevata da una corrente di ferrea devozione, calma sullo specchio d'acqua della vita, sebbene il dolore del freddo continuasse a entrarle a ondate nel corpo».¹¹

¹¹ A. MUNRO, *Conforto*, p. 151.

APPENDICE (brano tratto da P. Costa, *Un'idea di uomo dopo Darwin: dall'eccezionalità all'eccentricità umana* (in ATI, *La teologia nel tempo dell'evoluzione*, a cura di G. Accordini, Glossa, Milano 2010, 19-26).

L'eccezionalità umana

Quando ci chiediamo se ci sia qualcosa di unico, di speciale, di oggettivamente inestimabile nella specie umana avvertiamo nella domanda un'urgenza, una rilevanza e una densità su cui vale la pena di soffermarsi. In effetti, mentre ci arroveliamo su una questione apparentemente così astratta, ci stiamo anche tacitamente domandando se esista davvero qualcosa di speciale in noi stessi (su cui magari fare leva quando sentiamo l'esigenza di rimotivarci o di dare un senso ai nostri sforzi) o nelle persone che ammiriamo o amiamo e che vorremmo avessero dalla vita tutto ciò che meritano: magari l'eternità stessa. In casi come questo è legittimo chiedersi se l'urgenza con cui si manifesta il quesito non sia già di per sé il sintomo di un desiderio infantile di autoaffermazione e se dietro di esso non si nasconda un eccesso di autoindulgenza o, come dicono gli inglesi, un "self-serving bias". Non dovremmo perciò giudicare con maggiore distacco e severità le nostre pretese di superiorità?

Questa era sicuramente l'opinione di Darwin quando annotava con audacia nei suoi taccuini giovanili che «la gente parla spesso del meraviglioso evento della comparsa dell'uomo con il suo intelletto, ecc., ma in verità la comparsa degli insetti con i loro sensi è qualcosa di ben più stupefacente. La loro mente segna con tutta probabilità una discontinuità maggiore e la comparsa dell'uomo non è nulla in confronto a quella del primo essere pensante, sebbene sia difficile tracciare un confine».¹² D'altro canto, nemmeno Darwin era completamente insensibile ai cliché della retorica umanistica. Così, chiudendo il suo diario di viaggio e ripensando alle sensazioni provate al momento del suo primo impatto sensoriale con la profusione e l'eccesso delle foreste vergini, non seppe resistere alla tentazione di osservare che «nessuno può sostare in quelle solitudini senza commozione, e senza sentire che nell'uomo alberga qualcosa di più del semplice respiro del proprio corpo».¹³ La tensione dialettica tra il sentimento di umiltà e la percezione del proprio valore, tra «grandeur et misère», per citare Pascal,¹⁴ è d'altronde uno stato d'animo familiare per i moderni e, più in generale, rappresenta una reazione legittima di fronte alla coesistenza nella specie umana di pregi e difetti, di punti di forza e carenze, che rendono complicato, incerto e rischioso ogni giudizio perentorio e globale.

Prima di esaminare nel dettaglio la questione della supremazia umana, è importante perciò richiamare l'attenzione su un pericolo insito in ogni riflessione sull'umanità e che, per altro, come ben sapeva Montaigne, è conaturato a qualsiasi esercizio di autocomprensione o autorappresentazione (essendo ogni indagine antropologica, in fondo, solo un caso limite del genere autobiografico). Il pericolo a cui sto alludendo è ovviamente quello di costruire un'immagine edificante, idealizzata di sé, facendosi abbagliare dalla propria differenza specifica e specchiandosi in essa senza senso delle misure e del contesto. Un simile atteggiamento, benché comprensibile alla luce della logica binaria e contrastiva di ogni processo di identificazione, legittima però i sospetti circa la motivazione psicologica profonda e il deficit di oggettività di ogni appello alla "differenza" o alla "eccezionalità" umana.

Tale diffidenza è forse ancora più legittima quando l'enfasi sulla *Sonderstellung* umana si traduce nella ricerca ossessiva di un tratto, una caratteristica, un elemento, che dovrebbe fungere da garanzia incontestabile della eccezionalità della nostra specie. Significativamente, questa garanzia identitaria è stata in genere concepita come un "bene" interno, isolabile, universalmente ed esclusivamente posseduto da tutti i membri della specie: l'anima, la ragione, la coscienza, il linguaggio, la cultura, i pollici opponibili o, più

¹² C. DARWIN, *Taccuini 1836-1844*, B 207, 208, trad. mod. (orig.: «People often talk of the wonderful event of intellectual Man appearing. The appearance of insects with other senses is more wonderful; its mind more different probably & introduction of Man nothing compared to the first thinking being, although hard to draw line»).

¹³ C. DARWIN, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, 549. E nell'ultimo capoverso dell'*Origine delle specie* (a cura di G. Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009, 515) Darwin descrive «la produzione degli animali più elevati» come «l'oggetto più straordinario che possiamo concepire» (*the most exalted object which we are capable of conceiving*).

¹⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1993, § 314, 173.

recentemente, un frammento del genoma. È inutile che mi soffermi sugli ostacoli insormontabili che hanno incontrato tutti i tentativi di identificare empiricamente questo tipo di possesso esclusivo e, soprattutto, sulle ricadute negative che l'idealizzazione dell'umano, l'esigenza cioè di differenziarsi a tutti i costi dal resto della natura spacciando un'immagine esemplare come norma statistica, hanno avuto anche sulla sfera etica e sui codici giuridici.¹⁵ Se non altro, basta la storia del concetto di "atto contro natura" per dimostrarlo.¹⁶

I rischi speculari del perfezionismo e della futilità sono notoriamente le minacce che incombono su ogni applicazione approssimativa o concretistica del concetto di natura umana. Tuttavia, pur condividendo il sospetto verso i ritratti troppo armonici o rigidamente normativi dell'umanità, diffidenza che Helmuth Plessner giustificava appellandosi al «principio dell'imperscrutabilità umana»,¹⁷ nella parte conclusiva del saggio vorrei provare ad abbozzare una personale ed esitante opinione circa i motivi che militano a favore o contro l'attribuzione di un significato o un valore speciale e comparativamente superiore alla forma di vita umana. Più in particolare, vorrei suggerire una modalità di applicazione del concetto in grado di salvaguardarne il potenziale epistemico, riducendone al minimo gli inconvenienti e, possibilmente, gli abusi. A tal scopo, è essenziale anzitutto affrancarsi dall'ingiunzione epistemologica moderna a pensare sempre e comunque la realtà alla luce della distinzione tra interno ed esterno, tra mentale ed extramentale (o fisico).¹⁸ Con ciò intendo dire che la natura umana non va necessariamente concepita come qualcosa di interno all'uomo, come un bene incastonato nella sua sfera più intima, secondo l'immagine tradizionale dell'essenza quale proprietà inalienabile, principio causale che opera dall'interno producendo degli effetti esteriori. Meglio, piuttosto, pensare la natura umana come una specifica forma di vita, un modello d'interazione con il proprio ambiente vitale che, in quanto tale, non è una cosa che si possa possedere, se non in un senso molto lato.

Tutto ciò, tra l'altro, presenta subito un risvolto interessante: la scoperta, cioè, che per sopperire ai difetti dell'essentialismo idealizzante del passato, non è necessario rinunciare all'idea che nella forma di vita umana, per come la conosciamo dal nostro punto di vista al contempo privilegiato e parziale, esista qualcosa di speciale, qualcosa dotato di un valore irriducibile. Semplicemente questa qualità non va immaginata come un possesso che può essere empiricamente constatato o metafisicamente postulato, ma come una dimensione dell'esperienza a cui si ha accesso in quanto creature dotate di una seconda natura pienamente dispiegata. In altri termini, è questo peculiare "spazio della presenza" (Arendt)¹⁹ o "campo fenomenico" (Merleau-Ponty)²⁰ o "spazio delle ragioni" (Sellars e McDowell)²¹ a rappresentare l'elemento più caratterizzante e irrinunciabile di un'adeguata comprensione del fenomeno umano. L'essere umano è speciale in quanto sono speciali alcuni contenuti della sua esperienza (contenuti indipendenti, anche quando esistono soltanto in relazione a un soggetto che li intenziona). E, a ben vedere, è proprio il loro valore che si riverbera sulla specie umana, magnificandone anche gli aspetti più contingenti e producendo una risposta di giustificato, ma talvolta arrogante orgoglio.

Il riconoscimento di questa qualità intrinseca dell'esperienza è il vero elemento irrinunciabile, la proverbiale linea del Piave teorica, rispetto a ogni forma di riduzionismo, sia esso naturalistico o soprannaturalistico. Ed è essa a indicare, seppure in maniera vaga, la soglia minima di complessità o densità a cui le nostre ontologie non dovrebbero rinunciare. Non è, infatti, sulla postulazione sciovinistica del valore incomparabile della

¹⁵ Cfr. in proposito D. HULL, *La natura umana*, in «La società degli individui» 10 (2007) 1, 109-125.

¹⁶ Cfr., in proposito, il bel libro di L. DASTON - F. VIDAL (ed.), *The Moral Authority of Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 2004.

¹⁷ Citato in H.-U. LESSING, *L'eccentricità della posizione umana e le sue conseguenze. Caratteri dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, in G.F. FRIGO (ed.), *Bios e anthropolos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano 2007, 219.

¹⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Foundationalism and the Inner-Outer Distinction*, in N.H. SMITH (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002, 106-119; A. NOË, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill & Wang, New York 2009.

¹⁹ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989², cap. 5.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1972, Introduzione, cap. 4.

²¹ W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004; J. MCDOWELL, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.

specie umana che può poggiare la difesa degli ideali “umanistici” di benevolenza, civiltà, forza d’animo, compassione, raffinatezza, prontezza di spirito, ecc., già celebrati nell’epoca classica (si pensi solo a Cicerone). È piuttosto sul riconoscimento e sulla chiarificazione della loro natura non proiettiva o illusoria che bisogna scommettere teoricamente.

Questa scommessa teorica può assumere molte forme. Una direzione di indagine che personalmente mi sembra promettente punta a esplicitare e articolare le condizioni “abilitanti”, naturali e biologiche, che rendono possibile l’accesso a un simile spazio della presenza o dell’apparenza. È ragionevole, cioè, ipotizzare che esista un nesso tra la forma specifica dell’esperienza umana e quella particolare modalità di realizzazione della logica del vivente, sulla cui descrizione converge – pur nella pluralità delle immagini e dei quadri di riferimento teorici escogitati – la migliore antropologia filosofica moderna, da Pico Della Mirandola a Plessner, passando per Herder.

Particolarmente persuasivo, malgrado le rinomate oscurità stilistiche, è l’apparato categoriale approntato da Helmuth Plessner ne *I gradi dell’organico e l’uomo*, e soprattutto la sua insistenza sulla dialettica del limite nel vivente e la tensione tra centricità ed ec-centricità nell’animale.²² Una caratteristica generale degli organismi, secondo Plessner, è che essi non si limitano a occupare una porzione di spazio come gli altri oggetti fisici, ma si posizionano in esso e ciò dipende essenzialmente dalla particolare relazione dialettica di appropriazione e superamento (o, come dice l’autore, di «realizzazione»)²³ che intrattengono con il confine che li separa dal loro ambiente circostante e che al contempo li pone in una relazione asimmetrica con esso. L’appropriazione del limite in questo caso diventa la condizione per una nuova modalità dinamica di esistenza che rende possibile al contempo l’individualità, l’azione e forme crescenti di indipendenza e, infine, di libertà. I limiti nell’organismo sono quindi le condizioni per una forma dinamica di permanenza che, volendo, può essere vista anche come una sorta di autotrascendimento, di dinamismo, d’irrequietezza: «La forma come manifestazione del limite è un indice essenziale della vitalità».²⁴

L’organismo vivente è dunque al contempo posizionato, ma anche sospeso in una condizione solo precariamente stabile. Né completamente libero né totalmente vincolato, è piuttosto aperto allo sviluppo di diverse varianti di posizionalità (e quindi di relazione col proprio limite e col proprio centro) che Plessner identifica nella forma aperta della pianta, in quella chiusa dell’animale e in quella “eccentrica” dell’uomo. Non a caso il filosofo e sociologo tedesco ha architettato con la sua nozione di ec-centricità uno dei tentativi più originali e fecondi di pensare in una chiave non mentalistica la peculiare natura de-centrata e riflessiva della forma di vita umana.²⁵ Per eccentricità bisogna intendere una non perfetta adesione o coincidenza col proprio centro vitale che, però, non è nemmeno un totale affrancamento da esso. La potremmo anche considerare, in effetti, come un eccellente sinonimo di libertà situata, in quanto ha il vantaggio di rendere più perspicuo il ruolo che la riflessività (che intendo qui essenzialmente come un potere puramente negativo, una facoltà per così dire di “smarcamento” dai contenuti determinati, una sorta di sospensione temporanea dell’arco riflesso) svolge nel definire il carattere e la natura della libertà umana. Un altro esempio di adesione non integrale al proprio centro vitale è riconoscibile nella duplicità con cui l’animale, e in particolare l’animale umano, sperimenta il proprio corpo, magistralmente tematizzata da Merleau-Ponty nella sua analisi del corpo vissuto nella *Fenomenologia della percezione*.²⁶

Riassumendo, se si condivide il giudizio sui pregi e i difetti della concezione occidentale dell’essere umano che è servita da sfondo alla discussione precedente, ha senso identificare ciò che vi è di speciale nella natura umana più con una relazione che non con un possesso. È infatti l’accesso a una particolare dimensione, immateriale e metaindividuale, dell’esperienza a fare della vita umana un fenomeno naturale innegabilmente ricco di valore.

²² H. PLESSNER, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

²³ *Ivi*, 130.

²⁴ *Ivi*, 24.

²⁵ *Ivi*, cap. 7.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, parte I.