

Buoni nonostante Darwin? L'etica di fronte alla sfida evuzionistica

di *George Levine*

One of the crucial points around which the polemics regarding Darwin have been revolving ever since the 19th century, regards the possibility of living a completely secular life; that is of understanding the functioning of nature in every minimal detail without losing the sense for the value of things, without losing faith in the possibility of an ethical life, and, lastly, without losing love for life itself. Taking Max Weber's famous thesis regarding the «Entzauberung der Welt» as a starting point, the author challenges the idea that the Darwinian discoveries necessarily entail the expulsion of morality and meaning from the world.

Lo scorso anno è uscito il mio libro *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, il cui titolo potrebbe essere tradotto così: «Darwin ti ama. La selezione naturale e il re-encantamento del mondo».¹ Nel libro ho parlato di Darwin come di un modello che può aiutarci a capire come sia possibile vivere una vita completamente secolare, fiduciosi nella possibilità di comprendere il funzionamento della natura nei suoi minimi dettagli senza perdere il senso del valore delle cose, senza perdere la fiducia nella possibilità di una vita etica e, infine, senza perdere l'amore stesso per la vita. La mia tesi, in sostanza, è questa: l'etica e il senso del valore e della bellezza non dipendono da una fonte sovranaturale e per sperimentare l'incanto del mondo non è necessario invocare un dio o uno spirito che vada oltre la natura. Il termine incanto o, più correttamente, «incantamento» deriva da Max Weber (che a sua volta l'aveva ripreso da Schiller) e in effetti il principale obiettivo del libro era contestare la sua idea che uno sforzo di intellettualizzazione e razionalizzazione del mondo comporti necessariamente la perdita dell'incantamento. Quella perdita dipenderebbe non dal possesso, di fatto impossibile, di una conoscenza razionale globale del mondo, ma, per citare lo stesso Weber, dalla «coscienza o convinzione che, in linea di principio, se solo uno lo volesse, la *potrebbe* ottenere in qualsiasi momento».² La perdita, cioè, è

Si pubblica qui, nella traduzione italiana curata da Paolo Costa, il testo della conferenza tenuta dall'autore il 21 settembre 2007, presso l'Aula Magna del Museo Tridentino di Scienze Naturali, in occasione della presentazione del volume di P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007.

¹ G. LEVINE, *Darwin Loves You: Natural Selection and the Re-enchantment of the World*, Princeton (NJ) 2006.

² M. WEBER, *La scienza come professione* (1917), in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Torino 1948, p. 20.

caratterizzata da una nuova fede nella capacità della ragione e dell'intelletto di spiegare tutto ciò che in precedenza appariva misterioso e dalla simultanea espulsione di tutti quegli aspetti di fede e mistero da cui sembrava dipendere il significato del mondo.

Secondo Weber, per sostenere un senso d'incantamento era necessario compiere un «sacrificio dell'intelletto», cioè ricadere nelle «antiche chiese» e nelle loro antiche mitologie.³ L'«integrità intellettuale», tuttavia, imponeva di prendere atto che «i valori supremi e sublimi si sono ritirati dalla vita pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità dei rapporti immediati e diretti tra i singoli».⁴ Nella prospettiva weberiana non è ammessa la possibilità di procedere dalla conoscenza prodotta dalla scienza ai valori che, attraverso la religione, sembravano avere dato senso alla vita. Ho sostenuto nel libro, e vorrei ribadire questa mia convinzione anche oggi, che tale possibilità esiste, sebbene non mi sfuggano le insidie e le difficoltà di un simile ragionamento. Personalmente vorrei evitare il «sacrificio dell'intelletto» descritto da Weber, ma non vorrei nemmeno rinunciare alla convinzione profonda che la vita abbia una sua forma d'incantamento e sia assolutamente degna di essere vissuta.

Il problema a cui mi sono trovato di fronte, e che ho in parte eluso sviluppando il mio ragionamento in ultima istanza antiweberiano, è la difficoltà di spiegare o teorizzare il passaggio dalla convincente spiegazione darwiniana del modo in cui la natura produce nuove specie alla tesi che ho appena avanzato, che sia cioè comunque possibile considerare il mondo pieno di significato e valore e, implicitamente, difendere degli ideali e delle norme etiche, senza invocare un qualche fondamento extrascientifico – senza, cioè, basare il valore e l'etica su un presupposto trascendente. La tesi mi lascia ancora un po' perplesso – non che abbia intenzione di rinnegarla, ma vorrei riuscire a compiere il passaggio dall'«essere» della teoria descrittiva ed esplicativa di Darwin, al «dover essere» delle mie deduzioni da quella teoria. Nel libro mi era parso sufficiente mostrare che per Darwin non esisteva un'incompatibilità di principio tra il senso del valore della vita e l'impegno in favore della migliore spiegazione razionale delle modalità di funzionamento della vita. Oggi, cercherò di compiere questo passo in parte attraverso una narrazione, sebbene alle sue spalle vi sia sempre la teoria darwiniana.

Il problema sembra effettivamente filosofico e dipende in una certa misura proprio da quella distinzione tra «essere» e «dover essere» che è stata discussa più o meno in ogni epoca storica, e certamente ha infiammato il dibattito nell'epoca moderna sin dai tempi di Hume. L'opinione più diffusa è stata ed è che da delle affermazioni di fatto non sia possibile ricavare degli enunciati etici. Io stesso l'ho condivisa e, in larga misura, continuo a dividerla. A maggior ragione, allora, non posso non chiedermi come

³ *Ibidem*, pp. 40, 42.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

si possa giustificare la tesi secondo cui Darwin, nei suoi scritti scientifici, sia riuscito a riempire il mondo di significato e valore, avvalorando così una relazione etica col mondo.

Vorrei cominciare la mia disamina di questo problema, gettando uno sguardo al modo in cui esso è stato affrontato dai contemporanei vittoriani di Darwin, al cui studio ho dedicato la maggior parte della mia vita di studioso. Per molti aspetti la letteratura dell'epoca conferma la correttezza della tesi di Weber secondo cui il mondo moderno è di fatto un mondo disincantato. Tra i vittoriani la dicotomia tra fatto e valore aveva una grande presa e perciò, malgrado la presenza di un'influente avanguardia intellettuale che difendeva le tesi della scienza e si opponeva all'autorità della chiesa e della religione, per la maggioranza era difficile credere che l'etica potesse sopravvivere in assenza di un'autorità trascendente che la sostenesse, o che fosse possibile giungere a un senso del valore delle cose, o della vita stessa, partendo dai fatti descritti dalla scienza. Weber, in maniera sprezzante, suggerisce che «chi non è in grado di affrontare virilmente questo destino della nostra epoca» dovrebbe tornare in silenzio a «una incondizionata devozione religiosa», ma questo ovviamente comporterebbe un «sacrificio dell'intelletto».⁵ Osservare il mondo con chiarezza significa viverlo come un mondo «disincantato». Non esistono «forze misteriose e incalcolabili».

Tra i vittoriani, tuttavia, e non solo tra di loro, la situazione non era poi così chiara e una «codardia» di questo tipo (se vogliamo adottare per un attimo il punto di vista weberiano) era comune, ed è ancor più diffusa nell'America contemporanea. Secondo Weber le opzioni erano solo tre: 1) la codardia del rifugio nella religione; 2) la perdita d'integrità intellettuale nel tentativo di mantenere un senso di mistero e meraviglia in un mondo in cui tutto è calcolabile; oppure 3) la virilità di perseguire la verità disincantante offerta dalla scienza. Non esistevano altre posizioni possibili. Sarebbe più corretto aggiungere che nell'Inghilterra vittoriana e, anche se un po' meno, nell'intero continente europeo, la «codardia» era il modello prevalente, perché la modernità non solo non aveva comportato la morte della religione, ma di fatto, durante tutto l'Ottocento, che in Inghilterra fu un periodo di modernizzazione furiosa, la religione e la religiosità continuarono a essere molto presenti. L'autorità della scienza, la razionalizzazione della vita e dell'esperienza, la regolazione delle nostre vite sociali ordinarie non avevano spazzato via la religione, e anzi, all'apparenza, avevano incoraggiato quanti si erano rifiutati di accettare la scienza come la forma predominante di conoscenza a dedicarsi a un'attività religiosa ancora più intensa.

Le scelte assolute previste da Weber sono inadeguate non solo rispetto al contesto storico, ma anche alle nostre stesse possibilità intellettuali. Esiste sempre una posizione intermedia che, senza scadere nel compromesso,

⁵ *Ibidem*, p. 42.

non comporta alcun «sacrificio intellettuale» della fiducia nei metodi e nei risultati della scienza, resta fedele a una concezione pienamente naturalistica della natura e della vita e prevede un senso d'incantamento. Non riesco ad accettare l'idea che la ricerca di questa posizione intermedia equivalga a una condanna della mia persona e del mio progetto come privi d'integrità intellettuale. Davvero la convinzione che il mondo sia traboccante di valore e ricco d'incanto, anche dopo che la scienza ha fatto del suo meglio per spiegarlo, implica una ricaduta nelle antiche mentalità e credenze religiose? La mia risposta a questo interrogativo è un 'no' appassionato e, almeno me lo auguro, intellettualmente fondato, sebbene non possa negare che l'integrità intellettuale esige un confronto con l'antico problema filosofico che ho appena menzionato. È possibile considerare i fatti come realtà cariche di valore e dotate di una forza morale implicita, anche in assenza di una fondazione metafisica?

Come ho detto, la maggioranza sta dalla parte di Weber e ritiene impossibile una soluzione del genere. Certamente, nel XIX secolo, quando la crisi della modernità stava raggiungendo il suo apice, ben pochi la ritenevano una via percorribile e i più optarono per un ritorno alla religione tradizionale. Al di là delle questioni epistemologiche o ontologiche, i grandi interrogativi etici sono stati posti dalle religioni e anche dai grandi filosofi, prima di tutto Platone. Weber menziona la questione probabilmente più decisiva quando, citando Tolstoj, si chiede: «Che dobbiamo fare? E come dobbiamo regolare la nostra vita?». ⁶ Secondo Weber, a dispetto della sua strenua fiducia nella scienza, non spettava alla scienza rispondere a questo tipo di domande. D'altro canto, il saggio in cui Weber si è posto questi interrogativi e ha formulato la sua teoria del disincantamento verteva proprio sul tema della responsabilità del maestro, la responsabilità cioè di insegnare come stanno le cose, senza assumere però l'atteggiamento del profeta o del visionario che ritiene di avere il diritto di spiegare ai suoi studenti come dovrebbero regolare le proprie vite. Un simile comportamento viene stigmatizzato eticamente come una fuga dal «dovere dell'integrità intellettuale». I docenti devono rimanere «obiettivi», senza confondere il proprio lavoro d'insegnanti con il compito di spiegare agli allievi «come regolare le loro vite». Quest'ultima è soltanto una falsa profezia destinata a «dar vita solo a sette fanatiche, mai però a un'autentica comunità». ⁷

La posizione intermedia che ho in mente non si traduce per forza nel tentativo d'insegnare agli studenti come dovrebbero regolare le proprie vite. In ogni caso, non vi è nulla di falsamente profetico nell'insegnare agli studenti che l'ideale dell'indagine obiettiva del mondo non è incompatibile con una relazione emotivamente intensa ed eticamente ricca con la realtà. Tradizionalmente, l'obiettività è stata associata al «disinteresse», cioè a un atteggiamento spassionato. Ma chiunque abbia lavorato con degli scienziati, o li conosca bene, può quasi certamente concordare con me sul

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 42.

fatto che è molto difficile realizzare la propria vocazione scientifica senza un coinvolgimento emotivo intenso col proprio oggetto di studio. Questo è vero sia per gli scienziati sia per gli studiosi di letteratura o storia. Se le norme scientifiche contemporanee non ammettono un'espressione esplicita della passione nel lavoro scientifico, non escludono però che dietro gli enunciati e le formule vi sia un entusiasmo per le idee e i fatti. E, nondimeno, un impegno appassionato con il mondo naturale può benissimo rimanere «obiettivo», in uno qualsiasi dei suoi importanti sensi.

Le regole dell'impersonalità non erano affatto così pervasive e rigide tra i vittoriani, in particolare tra i primi vittoriani, e ciò ha reso Darwin per molti aspetti il modello perfetto per il mio ragionamento. Come ho cercato di mostrare nel libro, l'entusiasmo per i fenomeni naturali è una componente essenziale della prosa delle *Origini delle specie*. Anche gli sforzi dei grandi artisti e intellettuali vittoriani di ripensare il mondo alla luce dei quesiti radicali sulle verità religiose mi sono stati di grande aiuto, *in primis* come conferma della serietà e difficoltà del problema, talvolta come modelli di tematizzazione della questione, altre volte solo come indicatori storici sulla via di una riformulazione del nesso tra «essere» e «dover-essere» nella prospettiva dell'identificazione di quella posizione intermedia che consenta di considerare «incantato» un mondo che cerchiamo quotidianamente di demistificare. Mi ha aiutato molto constatare come parecchi vittoriani reagirono alla crisi della fede in modi che anticipano completamente e almeno in parte confermano la tesi weberiana, ma anche riconoscere gli sforzi apparentemente vani di molti intellettuali vittoriani, in particolare dei positivisti comtiani, che non riuscirono ad affermare l'autorità della scienza collegandola ai supremi ideali etici.

Nel prosieguo, vorrei esaminare rapidamente tre reazioni esemplari dei vittoriani alla crisi descritta qualche decennio dopo da Max Weber. Queste differenti risposte a quella che potremmo definire la prima forte ondata dello scetticismo religioso ottocentesco sono accomunate dall'assunto weberiano secondo cui l'etica può poggiare solo su un fondamento trascendente, ossia religioso. Fu proprio questa ostinata serietà dei vittoriani nella ricerca di qualcosa che potesse restituire significato al mondo che provocò in seguito il rifiuto spesso canzonatorio dei modernisti. Io, al contrario, intendo prendere sul serio quelle risposte proprio perché, pur restando intrappolate nella dicotomia di fatto e valore, ci aiutano a delimitare con maggiore o minore successo quell'area intermedia che reputo essenziale per stabilire una relazione salutare con la vita e l'etica. I vittoriani hanno cercato con tutte le loro forze di venire a capo dei problemi che Weber descriverà come insormontabili. Per tutti questi autori, la scienza rappresentava un problema morale cruciale, quale che fosse il loro atteggiamento verso di essa. A loro avviso, nessuna comprensione naturalistica del mondo era in grado di spiegare o giustificare l'etica, e apparentemente questa idea non dipendeva dalle convinzioni personali dell'autore, fossero esse radicalmente secolari o devotamente religiose. La scienza può insegnarci come funziona

il mondo materiale, ma non può fungere da base per una «profezia», per usare l'espressione sprezzante di Weber: non può cioè avvalorare l'impegno a favore di un particolare stile di vita.

Per Matthew Arnold, la cui prima passione era la poesia, ma che divenne il più importante critico culturale dell'epoca vittoriana, la scienza rappresentava una realtà ineludibile, anche se sgradevole. Arnold esitava tra le credenze e le norme etiche tradizionali e il nuovo ordine scientifico in una società che egli considerava vittima di un individualismo radicale incurante delle norme etiche tradizionali. In una delle sue migliori poesie, *Stanzas from the Grande Chartreuse*, parlò del sentirsi sospeso «tra due mondi, uno morto, l'altro incapace di nascere».⁸ Mentre nel suo famoso saggio *Literature and Science* espone a grandi linee il ragionamento weberiano, ricollegandosi alle idee di Darwin circa le origini dell'umanità:

«Nella maggior parte degli uomini finirà per sorgere, allorché avranno debitamente assimilato l'idea che il loro antenato era 'un quadrupede peloso, provvisto di coda, probabilmente avvezzo a vivere sugli alberi',⁹ finirà per sorgere – dicevo – un desiderio irresistibile di associare questa affermazione al nostro senso della condotta, al nostro senso della bellezza. Ma esso non verrà appagato dagli uomini di scienza, che non fingeranno nemmeno di farsene carico. Essi ci forniranno altre conoscenze, altri fatti concernenti altri animali e i loro antenati, oppure le piante, le pietre o le stelle. E magari ci condurranno alla fine a quelle grandi 'concezioni generali dell'universo che ci sono imposte', come sostiene il professor Huxley, 'dal progresso della fisica'. Ma, di fatto, non ci daranno altro che *conoscenza*. Una conoscenza dissociata dal nostro senso della condotta, dal nostro senso della bellezza, e priva dell'emozione che quel legame suscita; dissociata e, perciò, per la maggioranza dell'umanità, dopo un po', insoddisfacente, tediosa».¹⁰

«Non ci daranno altro che conoscenza». Non potrebbe esserci una conferma più chiara della tesi weberiana. La «conoscenza» non è sufficiente per riuscire a raggiungere o apprendere il valore estetico e morale. E la conoscenza a cui Arnold sta pensando è proprio la conoscenza che, secondo Weber, ha prodotto il disincantamento moderno. Ecco, perciò, una formulazione perfetta del divario tra «essere» e «dover essere». Anche secondo Arnold, dunque, ricercare una guida etica in questa conoscenza equivaleva a un sacrificio della propria «integrità intellettuale».

Arnold desiderava trovare un modo per appagare il nostro senso della condotta che anch'egli – un sostenitore devoto della validità della nuova scienza – riteneva potesse essere sanzionato e reso possibile solo dalla religione. Si sforzò perciò di mantenersi fedele alla religione, malgrado la sua sfiducia nelle forme di religiosità allora dominanti. In termini weberiani questa scelta potrebbe essere definita «codarda», ma Arnold non era disposto a considerare la religione autentica come qualcosa di contrario alle scoperte della scienza. Di fatto, egli divenne uno dei primi sostenitori

⁸ K. ALLOTT (ed), *The Poems of Matthew Arnold*, London 1965, p. 288.

⁹ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, trad. it., Roma 1999, cap. 21, p. 245.

¹⁰ M. ARNOLD, *Literature and Science*, in R.H. SUPER (ed), *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, X, Ann Arbor (MI) 1974, p. 64.

di quella posizione intermedia che personalmente ho cercato di sviluppare servendomi proprio di quel Darwin che, secondo Arnold, non appagava la nostra sensibilità estetica ed etica. La sua ricerca di una posizione intermedia non passò attraverso Darwin proprio perché, a suo modo di vedere, Darwin poteva offrire solo «conoscenza». L'etica aveva bisogno della sanzione religiosa e per questo in una serie di libri interessantissimi – in particolare *Literature and Dogma*, *St. Paul and Protestantism*, e *God and the Bible* – Arnold cercò di ridefinire la religione in modo tale che divenisse un sinonimo perfetto di etica. Molte persone religiose, tuttavia, ebbero l'impressione che in questo modo non la stesse ridefinendo, ma la stesse semplicemente eliminando.

Sebbene non fosse particolarmente popolare né tra gli intellettuali laici né tra quelli religiosi, la posizione di Arnold ci fornisce un esempio caratteristico dello sforzo dei vittoriani per evitare la catastrofe del disincantamento che sembrava una conseguenza inevitabile della demistificazione della religione, nel rispetto delle sanzioni morali tradizionali che sembravano dipendere dalla religione. Egli respinge l'idea di un «Dio personale» e, sebbene insista sull'importanza di leggerla e comprenderla, rifiuta un'interpretazione letterale della Bibbia, che a suo avviso va considerato un testo poetico e retorico anziché scientifico. Così, mentre, da un lato, insiste sul fatto che le affermazioni della Bibbia e della religione devono essere «verificabili» (e invoca il linguaggio illuministico della scienza moderna), dall'altro sostiene che la Bibbia dice il vero – ma solo a condizione che i suoi termini vengano interpretati correttamente. Perciò, al posto di una definizione letterale di un Dio umanoide, Arnold sostiene che nella Bibbia «Dio» significa in verità «l'Eterno non noi stessi, che favorisce la rettitudine».¹¹ Diviso tra i due mondi, Arnold vuole la sua scienza, ma desidera ancora di più i valori etici tradizionali. La religione gli serve, allora, come la sanzione necessaria per l'etica e come freno sociale contro la trasformazione selvaggia della società che il capitalismo stava realizzando attorno a lui, una trasformazione che gli sembrava trascurare le norme etiche che promuovono lo sviluppo di una comunità florida. In effetti, Arnold negoziò il passaggio dal descrittivo all'etico riaffermando una sanzione religiosa ambiguamente trascendente della moralità.

Se prendiamo invece il caso di George Eliot, che nella giovinezza aderì con passione all'evangelicalismo per poi perdere la fede dopo il suo incontro con la critica biblica moderna, la religione in una qualsiasi delle sue forme moderne non era per lei più un'opzione percorribile. La Eliot trovò un modo per appagare la sua passione religiosa grazie alla visione secolare intensamente religiosa elaborata da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo*, di cui fece una traduzione inglese. Ma una volta posta di fronte a quello che, in termini filosofici astratti, sembrò anche a lei un divario incolmabile tra conoscenza ed etica, tra i fatti e le prescrizioni

¹¹ M. ARNOLD, *Literature and Dogma*, in R.H. SUPER, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, VI, p. 196.

morali, si schierò a favore dell'etica senza spiegazioni. Esiste un aneddoto famoso in proposito. Si narra infatti di un suo colloquio con un amico incentrato sulle tre parole che secondo lei erano servite a lungo nella civiltà occidentale come ispirazione e incitamento all'azione:

«Dio, immortalità, dovere», riguardo alle quali «affermò con terribile serietà quanto la *prima* fosse inconcepibile, la *seconda* incredibile, e nondimeno quanto perentoria e assoluta fosse la *terza*».¹²

L'«e nondimeno» rivela la sua consapevolezza della radicalità della sfida a cui stava sottoponendo l'assunto quasi universale della necessità di una sanzione religiosa dell'etica. Ma senza quella sanzione in cui avrebbe potuto credere solo a prezzo della propria integrità intellettuale, le restava solo la ricaduta nella sua caparbia affermazione «irrazionale».

Da un punto di vista filosofico, quantomeno, una mossa del genere non può che apparire insostenibile, e pochi, anche tra gli intellettuali, erano disposti a seguirla nell'affermazione della priorità assoluta del «dovere» a prescindere dalla sanzione religiosa. Si tratta però di una posizione che, in termini weberiani, si potrebbe definire «virile», in quanto accetta le spiegazioni naturalistiche fornite dalla scienza, ma non si aspetta che esse offrano anche una guida etica. Quella guida dev'essere semplicemente voluta, essendo essenziale per la vita. Anche se George Eliot smise di credere nella realtà del Dio cristiano sin dalla giovinezza, i suoi romanzi sono pieni di personaggi il cui stile di vita è imperniato sulla fede. Pur essendo personalmente in grado di sopportare gli effetti demoralizzanti della nuova scienza, molti dei suoi personaggi trovano nella fede religiosa un sostegno per vivere eticamente e con gioia nel mondo. Forse la più colta e brillante, e molto probabilmente la più severa ed esigente tra gli intellettuali vittoriani, George Eliot, a differenza di Arnold, non cercò di ridefinire la religione, ma era altrettanto consapevole delle enormi difficoltà connesse alla ricerca di un fondamento non religioso dell'etica. Il suo lavoro di scrittrice, concepito specificamente in vista di una rappresentazione accurata della realtà, fornisce le sanzioni implicite che la natura non può offrire; o forse la natura selvaggia da lei immaginata non era poi così selvaggia, dopo tutto.

In Feuerbach, la Eliot ritrovò un umanesimo religiosamente intenso, che considerava i grandi valori del cristianesimo come proiezioni in un contesto metafisico di ideali interamente umani. Dal canto suo, ella cercò anzitutto di dare una forma narrativa a questi contenuti morali ed emotivi, anche se le sue traduzioni, i suoi saggi e i suoi appunti rivelano un confronto filosoficamente intenso con tali temi. Ma è la narrazione a fare la differenza. Là le idee prendono corpo, e là le idee si dimostrano inadeguate alle realtà umane. Nei suoi romanzi, si può ritrovare a livello narrativo qualcosa di simile alla mossa compiuta da Arnold col ragio-

¹² F.W.H. MYERS, *Essays – Modern*, London 1885, p. 269.

namento astratto. L'esperienza stessa è la prova della rilevanza morale delle cose, quali che siano i problemi filosofici connessi alla transizione dall'etica alla scienza. Nei suoi romanzi la Eliot cerca di dimostrare che il mondo naturale stesso racchiude quegli elementi di ciò che lei stessa definì «Nemesi», la quale in ultima istanza conferma e sanziona la legge morale attraverso la legge naturale.

Tuttavia, l'opinione predominante era meno favorevole alla «natura» e meno disposta a immaginare l'esistenza di un'effettiva connessione tra la realtà concreta delle cose e gli ideali etici precedentemente sostenuti anche dal cristianesimo. Per farsi un'idea della serietà con cui il problema veniva affrontato basta pensare al titolo di un libro di W.H. Mallock, uscito nel 1879, *Is Life Worth Living?* (La vita merita di essere vissuta?). Alcuni anni dopo, anche William James scelse lo stesso titolo per un saggio che a sua volta si basava sull'idea che per sentire il valore della vita è necessario un fondamento religioso, soprattutto se si pensa a quelle persone la cui vita quotidiana è così infelice da spingerle a porsi la domanda formulata da Mallock. Coloro che Mallock bollava come «positivisti» – termine con cui indicava gli scienziati o quanti non credono nelle spiegazioni che trascendono il «naturale» e allo stesso tempo sostengono che la scienza può dischiudere una via verso l'etica – recitano la parte dei cattivi nel suo ragionamento. La loro idea che la moralità possa sopravvivere anche senza la religione suscita in lui le reazioni più feroci e sprezzanti. I positivisti che si comportano moralmente – e lui non nega che ve ne siano molti – non fanno altro che importare surrettiziamente i valori religiosi proprio mentre negano la religione.

L'esempio più eclatante del modo in cui Mallock separa completamente il secolare dal virtuoso compare quando egli si lamenta del fatto che per i positivisti il significato «non va ricercato in un futuro migliore o più vasto, dove l'ingiustizia verrà tramutata in giustizia, l'affanno in riposo e la cecità in una visione chiara, dato che un simile futuro non esiste. Va ricercato piuttosto nella vita stessa, in questa vita terrena, questa vita tra la culla e la tomba».¹³ Allora, il problema non è solo che la descrizione scientifica di ciò che è non può condurre ad alcuna prescrizione morale, ma che la vita stessa, una volta privata del suo fondamento trascendente, perde qualsiasi significato. I positivisti, secondo Mallock, «hanno sottratto alla vita tutto ciò che i sapienti di ogni epoca hanno pensato che potesse redimere dalla vanità».

Abbiamo qui una delle formulazioni più chiare della condizione di disincantamento e del suo legame, come avrebbe sostenuto successivamente Weber, con la perdita della religione. Secondo Mallock, un mondo privo di religione si trova in una condizione di radicale disincantamento, di assenza di significato, e la vita tra la culla e la tomba, il semplice fatto di esistere, di per sé non può avere alcun valore. Ma la cosa che più mi

¹³ W.H. MALLOCK, *Is Life Worth Living?*, London 1879, p. 9.

colpisce nella sua frase è il modo in cui mette a nudo l'odio e la sfiducia per le cose di questo mondo che sono in ultima istanza insiti nell'idea dualistica che non sia possibile colmare il divario tra scienza e valore. Tutte le cose di questo mondo sono semplicemente vane a meno che non esista un altro mondo. Perciò, teologicamente parlando, la divisione tra «essere» e «dover essere» potrebbe anche essere interpretata come la versione filosofica astratta di un'umanissima sfiducia nel mondo.

In termini secolari, la divisione tra fatto e valore, «essere» e «dover essere», normalmente assume una forma diversa. Si traduce, cioè, nell'idea che non possa esistere un discorso razionale sul «valore», essendo quest'ultimo qualcosa d'interamente soggettivo, l'espressione di meri desideri umani piuttosto che di proprietà reali delle cose. In ogni caso, questa variante tradizionale della dicotomia, discussa e contestata recentemente da Hilary Putnam,¹⁴ è a ben vedere solo un'altra versione della divisione più profondamente esistenziale. In altri termini, l'impossibilità di credere che il valore inerisca alle cose di questo mondo ha per conseguenza ancora l'idea che, senza origini trascendenti, la vita tra la culla e la tomba non possa essere altro che vanità. La ricaduta nella soggettività è la versione secolare della ricaduta in Dio. È la riedizione della tesi feuerbachiana secondo cui il cristianesimo consiste nella proiezione metafisica degli ideali umani, e anticipa il ragionamento weberiano secondo cui con la razionalizzazione e il trionfo della scienza il mondo perderebbe tutto il suo significato e il suo valore.

La tesi principale del mio libro è che il mondo non perse il suo valore per Darwin, il quale potrebbe essere perciò considerato come una prova vivente del fatto che la conoscenza più dettagliata del mondo naturale non è incompatibile con un senso del valore del mondo naturale. All'apparenza, Darwin sembra proprio uno studioso che ha compiuto il passaggio dall'«essere» al «dover-essere» nell'ambito di questa «vita tra la culla e la tomba». Il suo mondo si offre infatti al lettore come un mondo non solo di fatti, ma di valori, sebbene il processo naturale da lui descritto nella sua spiegazione dell'origine delle specie sia da qualsiasi punto di vista molto duro e disumano. D'altro canto, una caratteristica costante del lavoro degli scienziati sembra essere proprio la valutazione implicita di ciò che descrivono, malgrado il loro impegno weberiano a escludere ogni giudizio di «valore» dai loro ragionamenti e a mantenersi il più obiettivi possibile. Dal loro punto di vista, la vita tra la culla e la tomba è compatibile con l'attenzione più scrupolosa e l'analisi e verifica più rigorose e razionali. Il fatto di rimuovere da questa vita tutto ciò che non è stato creato umanamente o naturalmente, tutto ciò che non può essere compreso naturalisticamente – sentito, toccato, annusato, visto – non la priva di valore.

In un certo senso tutto il mio libro *Darwin Loves You* è stato scritto proprio per replicare alla frase di Mallock che ho appena citato. Ma

¹⁴ H. PUTNAM, *Fatto/valore: fine di una dicotomia*, trad. it., Roma 2004.

mentre desideravo insistere sul valore supremo di questa vita tra la culla e la tomba, volevo anche sottolineare quanto sia importante – e questo è sicuramente un grande pregio degli scritti di William James – riconoscere la profondità del bisogno umano di andare oltre il Sé, un bisogno che si esprime spesso attraverso domande sul senso della vita. Si potrebbe ridurre tutto il problema alla questione di ciò che dà «valore» alle realtà materiali di questo mondo e, filosoficamente, all'enigma del passaggio dall'affermazione di un fatto alla realizzazione di una relazione etica con la vita e di un sistema di norme etiche.

In alcuni scritti recenti, Hilary Putnam ha denunciato l'illegittimità della dicotomia tra fatto e valore. In particolare, egli ha cercato di mostrare che, per usare le sue stesse parole, «se è possibile fare scienza senza supporre di avere bisogno di una fondazione metafisica, è altrettanto possibile vivere una vita etica senza ritenere necessaria una fondazione metafisica».¹⁵ Secondo lui, la «vita etica» ha bisogno solo di «buona volontà, intelligenza e rispetto per quelle che possono essere considerate come buone ragioni e difficoltà restando all'interno del punto di vista etico».¹⁶ Il valore è una condizione della vita non meno di qualsiasi fatto descrittivo. In effetti, come Putnam ha sostenuto riallacciandosi a molti altri pensatori, pressoché tutti i fatti sono carichi di valore: «le valutazioni sono incessanti e inseparabili da tutte le nostre attività, comprese quelle 'scientifiche'».¹⁷ Anche l'esercizio descrittivo più semplice è infarcito di giudizi di valore, magari solo perché si tratta di decidere se valga poi davvero la pena di impegnarsi in una descrizione. La scelta è la condizione di qualsiasi azione volontaria, anche se le scelte sono spesso irriflessive.

Sebbene sia indubbiamente sempre legittimo chiedersi da dove derivi il punto di vista etico, l'etica può fiorire anche senza bisogno di riferirsi a origini o fonti trascendenti. Così come, senza necessariamente attaccare i fondamenti metafisici, la scienza ha risolto progressivamente molti dei problemi che da sempre erano stati ritenuti misteriosi o di natura divina (fino al punto che, con Darwin, persino il comportamento umano è stato sottoposto a una spiegazione naturalistica), alla stessa stregua, se si accetta l'analisi della dicotomia tra fatto e valore proposta da Putnam, è facile rendersi conto che non serve invocare il trascendente per sostenere e praticare l'etica.

Sin dai miei primi lavori mi sono interessato all'opera di Darwin perché mi era parso subito chiaro che il suo linguaggio – ancora sufficientemente non specialistico per poter essere compreso anche da un profano – era infarcito di valore, e che per quanto Darwin si sforzasse di essere «obiettivo», non aveva mai sentito la necessità di omettere dai suoi scritti i segni dell'entusiasmo che le sue osservazioni e i suoi esperimenti gli suscitavano. Darwin, inoltre, è famoso per aver proposto nell'*Origine*

¹⁵ *Ibidem*, p. 106.

¹⁶ *Ibidem*, p. 107.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

dell'uomo, l'argomento basilare per la spiegazione naturalistica di quella sfera che tradizionalmente era stata considerata un monopolio della religione. Né la teoria della selezione naturale, né l'idea che le facoltà spirituali dell'uomo fossero una conseguenza naturale della selezione naturale, «disincantarono» Darwin. In una lettera alla moglie scritta un anno prima della pubblicazione dell'*Origine delle specie*, Darwin scriveva:

«Il tempo è davvero delizioso. Ieri, dopo averti scritto, ho passeggiato un po' oltre la radura per un'ora e mezza, e mi sono divertito – il verde intenso eppure oscuro degli imponenti abeti scozzesi, il marrone degli amenti delle vecchie betulle, con i loro fusti bianchi, e un contorno di larici col loro verde distante, il tutto contribuiva a creare una vista sin troppo graziosa – alla fine mi sono addormentato sull'erba e mi sono svegliato con un coro di uccelli che canticchiavano intorno a me, con gli scoiattoli che saltellavano sugli alberi, e alcuni picchi che ridevano. Insomma, era una scena rurale quanto mai piacevole, e non mi è passato nemmeno per l'anticamera del cervello di chiedermi come si fossero formate tutte quelle bestie e uccelli».¹⁸

Sebbene Darwin non sia certamente famoso per i suoi passaggi lirici, e non è mia intenzione sostenere qui che questo tipo di scrittura fosse il suo forte, il brano citato può servire però per mostrare come la relazione di Darwin con il mondo naturale non fosse stata affatto turbata dalle sue idee circa le sue origini. Era solito dire, infatti, che la sua discendenza dai primati lo faceva sentire «migliore», e davanti alla natura era ancora capace di provare quel tipo di piaceri di cui si parla in questa lettera, senza curarsi delle origini.

Chiaramente, però, per avvalorare la mia difesa di una fondazione non trascendente dell'etica, è necessario fare un passo oltre la semplice assunzione di Darwin come modello. E il posto giusto verso cui dirigersi è proprio quello che ho ampiamente cercato di evitare nel mio libro, cioè la teoria stessa di Darwin. Infatti, sebbene sia opinione comune che una delle conseguenze della teoria darwiniana sia l'estromissione della moralità dalla natura, in quanto patina superficiale sovrapposta a una natura umana sostanzialmente egoistica, fu Thomas Huxley e non Darwin a sostenere questa tesi e a ipotizzare l'esistenza di una discontinuità radicale tra evoluzione ed etica. Come ha sostenuto Frans de Waal, di quel tipo di discontinuità non si trova invece traccia in Darwin. Mentre fu Huxley a sostenere nel saggio *Evoluzione ed etica* che la forza del cosmo era destinata alla fine a prevalere sugli sforzi umani di opporsi alla brutalità della natura, Darwin spiegò lo sviluppo della moralità alla luce della teoria della selezione naturale, nella convinzione, perciò, che la moralità umana fosse insita nella natura umana e fosse un prodotto diretto delle forze evolutive. Un'idea perfettamente darwiniana, a mio avviso.

Tutti i teorici dell'evoluzione concordano sull'esistenza in natura di manifestazioni (all'apparenza) autentiche di altruismo (non solo reciproco),

¹⁸ Lettera a Emma Darwin del 28 aprile 1858, in F.H. BURKHARDT - S. SMITH (edd), *The Correspondence of Charles Darwin*, VII: 1858-1859, Cambridge 1991, p. 84.

ma nei tentativi che sono stati fatti per spiegarle ha in larga misura prevalso la visione huxleyana. La posizione di Huxley, infatti, non era forte solo al suo tempo, ma è diventata fondamentale anche nella teoria evuzionistica contemporanea, ed è sfociata in concezioni come quella del «gene egoista» e in quella che de Waal ha definito la «teoria della patina», l'idea cioè che la moralità sia solo una sottile patina culturale sovrapposta a una natura umana fundamentalmente egoista e amorale. Alfred Russell Wallace, il cospiratore della «selezione naturale» e probabilmente il più darwiniano tra tutti gli scienziati dell'epoca, ruppe con Darwin proprio per questo motivo: non riusciva a credere che, sebbene tutti gli altri aspetti del mondo organico, compreso il corpo umano, fossero stati plasmati dalla selezione naturale, la mente e la moralità umane potessero essere il frutto di qualcosa di non sovrannaturale. Anche per lui, dunque, l'etica richiedeva un qualche tipo di fondazione religiosa. Nella teoria evuzionistica contemporanea, gli scienziati non invocano Dio, ma attribuiscono le qualità morali alle forze culturali che dipendono dallo straordinario sviluppo del cervello umano, pur essendo spiegabili tramite varie formule che dimostrano che, tutto sommato, la natura umana è ancora fundamentalmente egoista.

De Waal ci ricorda quello che qualsiasi lettore attento di Darwin dovrebbe sapere, cioè che «Darwin credeva fermamente che la sua teoria fosse in grado di rendere ragione delle origini della moralità e [a differenza di Huxley] non vedeva alcun conflitto tra la spietatezza del processo evolutivo e la gentilezza di alcuni dei suoi prodotti». ¹⁹ Il fondamento delle qualità morali umane va ricercato, secondo Darwin, «negli istinti sociali, tra i quali vanno inclusi i legami familiari. Questi istinti sono di natura molto complessa ... ma gli elementi più importanti sono l'amore e quella particolare emozione che è la simpatia». ²⁰ Sarebbe impossibile cercare di riassumere ora la discussione scientifica circa le possibilità di un altruismo autentico (non solo reciproco) tra gli umani (e gli altri animali). De Waal non crede che «abbiamo bisogno della selezione di gruppo» per poter stabilire con certezza la non incompatibilità tra l'altruismo autentico e la natura umana così come si è venuta sviluppando mediante la selezione naturale. Per lungo tempo l'idea della «selezione di gruppo», che la teoria di Darwin non escludeva completamente, è stata guardata con sospetto. In ogni caso, de Waal crede che le teorie della «kin selection» e dell'«altruismo reciproco» siano sufficienti per avvalorare quella «non incompatibilità». ²¹

Più recentemente, tuttavia, altri biologi evuzionisti come David Wilson, hanno proposto argomenti sempre più raffinati e convincenti a favore dell'esistenza di alcune forme di selezione di gruppo, e così facendo hanno fornito una quantomeno verosimile fondazione non trascendente,

¹⁹ F. DE WAAL, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton (NJ), 2006, p. 14.

²⁰ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cap. 21, p. 246.

²¹ F. DE WAAL, *Primates and Philosophers*, p. 16.

ma scientificamente sostenibile dell'etica umana. Darwin sapeva bene che per convincere i suoi lettori del fatto che la selezione naturale era attiva ovunque in natura doveva superare una difficoltà principale: mostrare cioè che anche le qualità umane più «spirituali», le qualità che ci distinguono più chiaramente dagli altri animali, come il linguaggio, l'etica e l'estetica, sono dei prodotti naturali e non l'effetto di un intervento divino. De Waal, Wilson e altri studiosi stanno cercando di provare quello che Darwin ha affermato, ovvero che gli istinti sociali, il fatto di trarre piacere dalla compagnia degli altri, di segnalarsi reciprocamente i pericoli, di difendersi e aiutarsi gli uni con gli altri in molti modi «sono altamente vantaggiosi per la specie» e perciò «sono stati con tutta probabilità acquisiti mediante la selezione naturale».

L'individualismo radicale di gran parte dell'ideologia (e anche della pratica) moderna ha contribuito a diffondere l'idea che l'egoismo sia il carattere morale dominante degli esseri umani, facendo leva sull'assunto che la vita sia molto più sostenibile in unità individuali. Tuttavia, gli sviluppi della teoria evoluzionistica postdarwiniana hanno dimostrato che l'immagine dell'isolamento individuale come condizione «naturale» è altrettanto mitica quanto qualsiasi altra religione. Wilson ha affrontato questo problema dal punto di vista dello sviluppo evolutivo nel suo recente libro *Evolution for Everyone*, dove mostra che persino gli individui possono essere considerati come «gruppi a pieno diritto». ²² A ogni livello della scala organica, dal più piccolo batterio ai mammiferi più complessi (come gli umani), gli organismi sono in effetti «organizzati», complessi d'individui che, come sostiene Wilson, sono riusciti a «risolvere il problema dei conflitti interni al gruppo» in modo da sostenersi come individui unificati. L'autore parla degli umani come «la più recente transizione dell'evoluzione dai gruppi di organismi ai gruppi come organismi» (si pensi solo alla natura organica di una colonia di formiche in cui nessun individuo determina la modalità di funzionamento della colonia, mentre ogni individuo funziona come parte dell'unità più ampia).

So bene di parlare senza l'autorità degli scienziati, per i quali alcuni di questi temi sono ancora controversi e bisognosi d'indagine, ma credo proprio che esista già una quantità sufficiente di onorevole lavoro scientifico in grado di confermare l'intuizione originaria di Darwin e mostrare che la moralità umana e la disposizione umana all'etica sono assolutamente «naturali», sono cioè il risultato di processi evolutivi e non l'opera di un pianificatore intelligente trascendente. In aggiunta a ciò – e qui ai «fatti» si sostituisce una speculazione un po' ardita basata sull'esperienza personale e sull'osservazione del comportamento e delle convinzioni di altre persone – la scoperta di tali origini naturali non è affatto una minaccia per la meraviglia e l'entusiasmo suscitati dalle conquiste umane, né produce alcuna forma di disincantamento, anche se questo è proprio uno degli esempi favoriti di

²² D.S. WILSON, *Evolution for Everyone*, New York 2007.

Weber, per il quale la certezza che le origini della moralità siano spiegabili naturalisticamente, pur in assenza dei dettagli precisi di questa spiegazione, appartiene a quella intellettualizzazione e razionalizzazione del mondo che culmina nel disincantamento. Darwin, al contrario, si sentiva nobilitato dalla scoperta della sua discendenza dai primati. E le spiegazioni offerte da Wilson al problema dello sviluppo della moralità (in sintonia con le sue convinzioni evuzionistiche), così come le osservazioni di de Waal circa il comportamento dei primati, sono davvero elettrizzanti.

Dopo aver soddisfatto, almeno spero, l'esigenza di capire come l'etica sarebbe potuta emergere da qualcosa di diverso da una fonte trascendente, dissentendo dal ragionamento di Mallock secondo cui non vi sarebbe nulla dotato di valore intrinseco nella vita «tra la culla e la tomba», devo tornare infine, anche se solo brevemente, sulla questione della distinzione tra «essere» e «dover essere». Se è vero che la moralità è insita nella natura umana allo stesso titolo dell'autoconservazione, se è anzi un aspetto distintivo di tale spinta all'autoconservazione, tutto ciò fa supporre che l'intelletto sia sempre stato qualcosa di intrinsecamente prezioso e che anche il mondo naturale che esso osserva e manipola sia dotato di valore. Secondo Darwin la fonte dell'autentica moralità negli uomini va cercata proprio nello sviluppo dell'intelletto, che è diventata l'arma più potente di cui l'umanità dispone nella sua lotta per la sopravvivenza in quanto specie. E ciò significa anche che l'intelletto è sempre stato tutto fuorché spassionato e distaccato, sebbene abbia col tempo scoperto la grande utilità del distacco e dell'impassibilità. Nessuna osservazione, nel racconto progressivo (*developing*) dell'evoluzione mediante selezione naturale, avrebbe potuto essere completamente priva di valore.

Il che non significa che io desideri negare totalmente l'importante distinzione tra affermazioni descrittive e prescrittive. Voglio però sostenere che la distinzione non può mai essere assoluta. L'esperienza, per citare l'efficace riepilogo della visione pragmatista proposto da Putnam, «giunge a noi intrisa di valori. Durante l'infanzia facciamo esperienza del cibo, delle bevande, dell'affetto e del calore come qualcosa di 'buono' e del dolore, delle privazioni e della solitudine come qualcosa di 'cattivo'».²³ Ma così come nessun organismo è un «individuo», ma soltanto un gruppo d'individui organizzato con successo, nessuna valutazione è mai qualcosa di unico, ma dipende sempre da un ampio aggregato di convinzioni e valutazioni contestuali, e dipende sempre da un grande complesso di criteri piuttosto che da un singolo criterio di valore. Ogni fatto giunge a noi, come ebbe a scrivere William Whewell all'inizio del XIX secolo, avvolto da una maschera teorica. Ciò non rende il fatto meno «reale», ma lo rende comunque notevolmente più complesso di quanto non potrebbe sembrare, sempre associato a un elemento dell'io percipiente, ovverosia sempre rivestito di un interesse umano.

²³ H. PUTNAM, *Fatto/valore*, p. 115.

I fatti registrati da Darwin nei suoi numerosi libri non sono mai solamente fatti. Il mondo che Darwin ci rivela non è morto e indifferente, ma carico di significato. Una volta spiegata alla luce della teoria evuzionistica, la dimensione etica appare una caratteristica essenziale della natura umana all'interno di un grande insieme di qualità tra le quali essa trova posto. L'etica non può essere slegata dalla nostra riflessione sull'opera della selezione naturale; né può essere completamente disgiunta dalla nostra relazione con gli stessi scritti di Darwin, il quale ha effettivamente compiuto il passaggio dalla conoscenza prodotta dalla scienza ai valori che danno significato alla vita. Così facendo, Darwin ci ha lasciato una teoria che non estromette il valore, ma lo incorpora nella vita. Ovviamente, sebbene abbia talvolta esortato i suoi lettori a comportarsi in un certo modo – ma questo capita solo nell'*Origine dell'uomo* – la forza etica della sua teoria e dei suoi scritti non risiede in tali sollecitazioni, ma nella sua riverente e sobriamente intelligente relazione con la natura, e nella sua scoperta di un fondamento non religioso del valore umano. Non solo un fondamento, ma un riconoscimento che la dimensione etica è essenziale per la fioritura umana.

Kropotkin non trovò nell'*Origine delle specie* una formula per spiegare la «lotta senza quartiere» e il trionfo dell'egoismo, un'idea che attribuiva soprattutto a Huxley, bensì la prova che la natura si fonda sul principio del «mutuo appoggio». Non dobbiamo essere anarchici alla stessa stregua del gentile Kropotkin per riconoscere che il valore è effettivamente insito nel nostro mondo, che la teoria della «patina», per usare ancora l'espressione di de Waal, sottovaluta completamente il fatto che, secondo Darwin, i processi della selezione naturale sono in larga misura compatibili, come dice de Waal, con gli atti di gentilezza. E, infine, dobbiamo riconoscere che, a lungo andare, l'atto di conoscenza è anche un atto di sentimento (un'idea, tra l'altro, difesa con vigore da George Eliot), e che l'etica non è una patina stesa su una natura «rossa, di zanne e di artigli», ma una condizione per la fioritura umana e per la nascita di quella civiltà che ha conferito all'umanità, nel bene e nel male, il potere sul resto del regno animale.

In conclusione, nel sostenere che Darwin stesso provava una forma d'incantamento verso il mondo e che anche il mondo descritto oggettivamente può essere una fonte di stupore e valore, ho effettivamente messo in dubbio un'ovvietà filosofica molto antica, secondo la quale sarebbe impossibile passare dai fatti ai valori e all'etica, non vi sarebbe cioè il modo di fondare le norme morali sulla forza dei meri fatti, risalendo così dall'«essere» al «dover-essere». Confutare questa «ovvietà», come ho detto, è molto difficile. Così, anche se spero di essere riuscito a dimostrare che Darwin può fungere da modello di una relazione non disincantata con una natura che non è di per sé progettata e compiutamente etica, non sono però riuscito nel libro ad avvalorare del tutto la possibilità di derivare un'etica dai fatti scoperti da Darwin.