

La natura umana dopo Darwin

di *Paolo Costa*

The question about human nature has been cyclically eyed with suspicion by philosophers. The reasons for this diffidence are multiple. On the one hand, the notion of nature is ambiguous right from the start. It can indicate both the principle of what it is or, better, becomes and the world as it is: the physical universe. Of course, modern science is interested in nature, but does not know what to make of its essence. On the other hand, the concept of human nature cannot and need not be validated only from the outside, because human nature is just an inside perspective, not a thing at all. In this sense, it is and is bound to be an essentially philosophical notion or, better, image.

È risaputo che la nozione di natura umana non ha goduto di una grande fortuna nella filosofia del Novecento. I motivi di questa diffidenza sono molteplici e alcuni di essi non sono legati a questioni strettamente teoriche. Per certi aspetti il concetto di natura umana era semplicemente troppo ingombrante per chiunque fosse stanco del mondo che aveva di fronte e ne desiderasse uno nuovo di zecca. Le affermazioni drastiche inanellate da Sartre nel suo pamphlet *L'esistenzialismo è un umanismo* si spiegano ovviamente anche con l'inebriante clima postbellico. Ne rammento alcune:

«il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente del fabbricante, e Dio crea l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi a una determinata concezione, così come l'artigiano che produce il tagliacarte. In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è nell'intelletto di Dio. Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza. Questa idea la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot, in Voltaire e nello stesso Kant. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo ... Così anche nel pensiero di Kant l'essenza di uomo precede quell'esistenza storica che incontriamo nella natura. L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo ... Cosa significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa».¹

¹ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it., Milano 1984, pp. 48-51.

Il passo è noto, così come lo stile seducente di Sartre, insuperabile nella sua capacità di riassumere le parole d'ordine di un'intera generazione. Idee analoghe, tuttavia, si possono ritrovare negli scritti di una pensatrice tutt'altro che indulgente verso i vezzi intellettuali dei suoi contemporanei: Hannah Arendt. Nel capitolo introduttivo di *Vita activa* l'autrice si sforza di spiegare perché l'oggetto del suo libro è la «condizione umana» (come recita il titolo dell'originale inglese) e non, invece, «la natura umana»:

«La condizione umana non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana ... non costituiscono caratteristiche essenziali dell'esistenza umana nel senso che, se non ci fossero, quest'esistenza non sarebbe più umana ... Il problema della natura umana ... pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra. Per di più, nulla ci autorizza a ritenere che l'uomo abbia una natura o un'essenza affini a quelle delle altre cose. In altre parole, se abbiamo una natura o un'essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un 'chi' come se fosse un 'che cosa'. La difficoltà sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità 'naturali', compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie più altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate quando ci chiediamo: 'E chi siamo noi?'».²

Il tono dell'argomentazione arendtiana riecheggia il passo di Sartre citato in precedenza. Spicca in particolare l'identificazione tra l'idea di natura e quella di essenza intemporale e obiettiva. Per entrambi gli autori – come per gran parte della filosofia postkantiana – il rischio principale cui va incontro ogni riflessione sulla natura dell'uomo è quello di reificare l'umanità, negando quello status ontologico *sui generis*, quella libertà e plasmabilità che sono considerati i suoi tratti distintivi. In quest'ottica definire la natura umana equivarrebbe a fissare l'uomo, a cristallizzarlo in un'identità (*idem* e non *ipse*, per dirla con Ricoeur)³ soggiogante. Trasformare il «chi» di un potenziale interlocutore, nel «che cosa» di un oggetto inerte, non rispondente.

L'aspetto paradossale di questa preoccupazione è che essa derivava da un'interpretazione del concetto di natura che non era affatto quella della scienza moderna che è ovviamente interessata alla natura, ma non sa che farsene delle essenze. È noto, d'altro canto, che la nozione di natura è sin dalle sue origini ambigua. Essa può indicare sia l'*arché*, il principio di ciò che è o, meglio, diviene, sia semplicemente la totalità degli enti, l'universo fisico.⁴ Tra le due accezioni del termine, nella modernità ha sicuramente prevalso la seconda, per cui per natura s'intende in genere il mondo così com'è, nella regolare processualità delle sue manifestazioni, non di certo l'essenza delle cose. La natura è semplicemente quello che è o, come dice

² H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it., Milano 1989², pp. 9-10.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. it., Milano 1993, pp. 76-79.

⁴ Cfr. R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford 1945, parte I, cap. 1.

George Edward Moore nei *Principia Ethica* (§ 26), «essa include tutto ciò che è esistito, esiste o esisterà nel tempo».⁵ In quest'ottica, la natura umana non sarebbe nient'altro che la manifestazione dell'umano nelle sue regolarità più o meno riconducibili a leggi. Un sinonimo inutilmente complicato di «uomo», così come la natura gattesca è un sinonimo inutilmente complicato di «gatto». Da questo punto di vista, la natura umana non sembra potersi distinguere dalla condizione umana: noi siamo ciò che «ci accade» di essere. La natura umana è quello stato di cose con cui dobbiamo fare i conti.

In questa accezione non problematica, l'idea di natura umana non ci restituisce però l'alone semantico che tale nozione ha incarnato storicamente.⁶ Quando andiamo alla ricerca della natura umana, ci prefiggiamo ben altro scopo che una semplice presa d'atto della varietà più o meno regolare e più o meno significativa delle manifestazioni dell'umano. Anche nella recente rinascita d'interesse per il concetto di natura umana all'interno del naturalismo filosofico contemporaneo è riconoscibile, tutto sommato, un'eco dell'approccio tradizionale. In fondo, coloro che posti di fronte al binomio natura/cultura, o *nature/nurture* come dicono gli inglesi, propendono per il primo dei due termini sono a loro volta in qualche modo interessati a rispondere all'interrogativo agostiniano, e prima ancora socratico, «chi sono io?». E la loro risposta è: io sono ciò che la natura, nel suo processo evolutivo, ha fatto di me al pari di tutti gli altri esseri viventi e spetta alle diverse scienze spiegarmi in che cosa esso consista.⁷ Ed è proprio a questo punto che si scatenano le controversie, esattamente come capitò al tempo della pubblicazione dell'*Origine delle specie*: è infatti sempre la questione della natura umana che, adesso come allora, infiamma gli animi. È la reificazione di quel «chi» che molti nella nostra società non riescono proprio a digerire. Ma se non è più in discussione l'essenza intemporale dell'uomo, a cui quasi nessuno tra i filosofi contemporanei pare più interessato, qual è la vera posta in gioco del dibattito? Che cosa si nasconde dietro la ricerca della «natura umana»?

La mia impressione è che in gioco resti comunque sempre il modo in cui descriviamo, circoscriviamo o identifichiamo la specificità della nostra condizione e quindi come interpretiamo la nostra umanità. Trattandosi di una disputa interpretativa, però, non ci troviamo di fronte né a una questione meramente di fatto né a una questione puramente normativa. Chiedendoci chi siamo, vogliamo infatti sapere che cosa possiamo/dobbiamo essere alla luce della comprensione di ciò che siamo, dei nostri limiti, dei nostri desideri e delle nostre capacità. La domanda ha un chiaro risvolto pratico e chiama in causa un intero immaginario antropologico. Resta perciò ampio spazio per la controversia filosofica e, cosa ancora più interessante, i fronti e gli

⁵ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, p. 40; cfr. anche J.S. MILL, *Natura*, trad. it. in P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme* (Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose. Nuova Serie, 14), Bologna 2006, pp. 295-334.

⁶ Cfr. M. MIDGLEY, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Ithaca (NY) 1978.

⁷ Cfr. S. PINKER, *Il puzzle natura-cultura*, e R. RORTY, *Invidia della filosofia*, entrambi in «MicroMega», 4 (2005) (Almanacco di filosofia: la natura umana, 1), pp. 110-134.

schieramenti appaiono tutt'altro che ben delineati. Abbiamo, certo, conservato alcune polarità tradizionali: spirito/materia; natura/storia; libertà/necessità; ragione/passione e le diverse concezioni della natura umana in parte si dispongono ancora secondo queste grandi divisioni. Ma queste coppie antinomiche complicano prima ancora che semplificare le cose.

È un fatto noto, d'altronde, che nella nostra tradizione intellettuale i dualismi hanno più spesso rappresentato un problema che una risorsa e che sono ormai molti, a prescindere dalle diverse appartenenze di scuola, ad auspicare un loro superamento. Per di più, una delle grandi sfide della visione darwiniana della natura è proprio l'invito a pensare l'umanità in continuità con la restante parte del mondo animale, a intendere e indagare naturalisticamente la natura umana. Resta un problema, tuttavia. Quando si proviene da una tradizione intellettuale dominata da una visione dualistica, spesso il dualismo sopravvive anche dopo che uno dei due antagonisti è apparentemente uscito di scena. È un'osservazione che notoriamente dobbiamo a Nietzsche e che non ha perso con il tempo alcuna della sua pregnanza. Se in passato abbiamo pensato la natura in antitesi alla cultura (o alla storia), e a un certo punto abbiamo trovato inadeguata tale contrapposizione, dobbiamo fare molta attenzione che il superamento del dualismo non vada a discapito della nostra comprensione del fenomeno (in questo caso la storia naturale dell'uomo). Se non ci soddisfa la contrapposizione rigida tra ragione ed emozioni, dovremo nondimeno trovare una concezione della ragione ospitale alle emozioni e una concezione delle emozioni ospitale alla ragione. La nostra insoddisfazione nei confronti dell'approccio dualistico non è infatti motivata tanto dalla sua incapacità di cogliere aspetti significativi della realtà, ma dalla sua difficoltà a riconciliarli in una visione unitaria. Ricorrendo a un'espressione classica, potremmo definire questo aspetto della questione come il problema del «salvare i fenomeni».⁸ L'eliminazione dei dualismi non deve cioè andare a discapito di una rappresentazione adeguata del fenomeno – in questo caso umano – che renda giustizia a entrambe le prospettive che hanno dato origine alla visione dualistica. In caso contrario, non avremmo superato davvero il dualismo, ma resteremmo con un dualismo senza uno dei due estremi. Nel caso specifico della natura umana, il rischio principale connesso al superamento naturalistico dei dualismi è che se per lungo tempo l'uomo è stato compreso nei termini del connubio instabile tra una componente puramente attiva e una puramente passiva, una spontanea e una inerte, una razionale e una passionale, una spirituale e una materiale, di colpo venga persa di vista non solo l'ineludibilità, ma la pervasività con cui la dimensione normativa informa il modo d'essere dell'uomo. In altri termini, abbiamo bisogno di una visione della natura umana e, più in generale, della natura ospitale nei confronti della normatività, della mente, del pensiero.

⁸ Per un approfondimento di questo tema cfr. P. COSTA, *Natura e identità umana*, in P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine*, pp. 119-150, dove cerco di chiarire in che senso le posizioni dualiste o riduzioniste naufragano di fronte al problema dell'identificazione del fenomeno che si propongono di spiegare.

Recentemente John McDowell ha proposto in *Mente e mondo* di recuperare la nozione anch'essa antichissima di seconda natura per pensare la condizione di naturale apertura alla normatività tipica dell'essere umano, la sua ricettività (*responsiveness*) alle ragioni.⁹ A suo avviso il tratto distintivo della natura umana è proprio il modo in cui attraverso la cultura o, come la chiama lui, la *Bildung*, gli uomini hanno 'naturalmente' accesso a uno spazio delle ragioni che è uno spazio ideale governato da una logica diversa da quella del regno della legge, ovvero delle spiegazioni causali. Il riconoscimento preliminare di questo aspetto della condizione umana dovrebbe consentire di fare spazio nella nostra immagine della natura a un resoconto non estrinseco della conoscenza, del ragionamento morale, delle valutazioni estetiche, insomma di tutto ciò che chiama in causa dei giudizi e delle giustificazioni argomentabili sulla base di ragioni non riducibili a fatti bruti o relazioni causali contingenti. Una mossa del genere dovrebbe permetterci, inoltre, di aggirare il celebre «orrido dubbio» di Darwin che spesso si ritrovò a domandarsi negli ultimi anni della sua vita se fosse poi davvero il caso di fidarsi di una mente come quella umana, pur sempre evoluta dal cervello degli animali inferiori, o se le nostre più elevate riflessioni non andassero trattate alla stessa stregua dei patetici tentativi di un cane di «speculare sulla mente di Newton».¹⁰ La soluzione del dilemma va ricercata allora, forse, in una visione realistica o quasi-realistica dello spazio delle ragioni quale quella suggerita da McDowell nel suo libro.

Resta il fatto che è impossibile comprendere questo punto se si pretende di adottare verso i contenuti mentali uno sguardo puramente oggettivante. La mia tesi, dunque, è che, se attraverso la nozione di natura umana vogliamo identificare chi noi siamo, non possiamo prescindere da una visione della nostra natura che sia parzialmente interna, prospettica, e che rinunci pertanto a un'impossibile pretesa di assoluta oggettività. Qualsiasi teoria empiricamente adeguata della natura umana conterrà dunque sempre anche un'interpretazione appropriata della nostra seconda natura.

Per natura umana intendo perciò una descrizione in parte interna e in parte esterna della forma di vita umana, ovvero delle qualità, capacità, funzioni tipicamente umane. Ovviamente, per poter essere significativa, una descrizione del genere dovrà contenere una componente indessicale (non potrà cioè non incorporare un riferimento spazio-temporale che articoli in segmenti umanamente significativi il *continuum* graduale dell'evoluzione biologica) e comporterà inoltre l'uso di un vocabolario ricco di distinzioni valutative che consentano di operare una selezione, quantomeno in termini di significatività, tra le numerose capacità umane e i modi più o meno adeguati di realizzarle. Tutto ciò non inficia però in alcun modo la rilevanza cognitiva

⁹ Cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it., Torino 1999, capp. 4 e 6.

¹⁰ L'espressione «orrido dubbio» compare in una lettera a William Graham (Down, July 3, 1881), pubblicata per la prima volta in F. DARWIN (ed), *The Life and Letters of Charles Darwin*, I, New York 1898, p. 285; l'immagine del cane che specula sulla mente di Newton appare in una lettera a Julia Wedgwood (cfr. *The Correspondence of Charles Darwin*, IX, Cambridge 1985 ss., p. 200). L'idea dell'inaffidabilità della mente umana ricorre, infine, anche nella *Autobiography*.

dell'elaborazione di un ritratto della natura umana: non c'è infatti un modo puramente oggettivo e avalutativo per stabilire o quantomeno delineare «chi» noi siamo. Come ha osservato Martha Nussbaum:

«La natura umana non può e non ha bisogno di essere convalidata dall'esterno, in quanto la natura umana è proprio una prospettiva interna, non è affatto una cosa, ma piuttosto le esperienze più fondamentali e ampiamente condivise degli esseri umani che vivono e ragionano insieme».

E ancora:

«Scoprire che cos'è la nostra natura sembra essere un tutt'uno con la scoperta di ciò che riteniamo nel profondo essere più importante e indispensabile».¹¹

Non credo ci siano alternative a questo sforzo di combinare un punto di vista di prima e di terza persona nell'indagine sulla natura umana che ci consenta di giungere a una visione sufficientemente complessa della nostra animalità, che renda giustizia del fatto che siamo animali normativi: animali, cioè, che hanno accesso a uno spazio delle ragioni. Se Darwin ci ha insegnato a guardare all'uomo senza perdere di vista la sua natura animale, dobbiamo a maggior ragione evitare di rimanere prigionieri dell'immagine dell'animalità tramandataci da Cartesio, e sforzarci di elaborarne un'altra conciliabile col fatto della nostra apertura allo spazio delle ragioni. In caso contrario saremmo ancora preda delle maglie anguste dei dualismi.

In conclusione, la prima lezione che possiamo imparare da Darwin ai fini di una comprensione non essenzialistica della natura umana va dunque nella direzione dell'elaborazione di una variante non riduzionistica di naturalismo. La seconda lezione, a cui posso qui fare solo un rapido cenno, è che dell'identità umana non è lecito avere una visione eccessivamente armonica. Se davvero l'*homo sapiens*, al pari di tutte le altre specie viventi, non è altro che l'espressione provvisoria di una processualità temporalmente sterminata, il cui unico principio regolatore è l'autoconservazione degli individui o, meglio, i meccanismi di replicazione della vita in tutte le sue variegata e più o meno complesse forme, non possiamo aspettarci che l'umanità incarni una forma perfettamente coesa o equilibrata. Questa presa d'atto è importante perché serve a metterci in guardia da usi troppo disinvolti della natura umana in ambito etico. Dal modo in cui gli uomini sono fatti non è lecito derivare conclusioni etiche immediate. L'umanità dell'uomo non ci insegna una lezione etica inequivocabile. È in questa chiave antifondazionistica che interpreterei il senso del (forse abusato) argomento della fallacia naturalistica.¹² Il che non significa, però, che la riflessione su chi noi siamo

¹¹ M. NUSSBAUM, *Aristotle on Human Nature*, in J.E.J. ALTHAM - R. HARRISON (edd), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1995, pp. 86-131, qui pp. 121, 106. A proposito del carattere non definito, «vago» e «graduabile» della nozione di identità umana cfr. anche D. HEYD, *Die menschliche Natur: ein Oxymoron?*, in K. BAYERTZ (ed), *Die menschliche Natur: Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005, pp. 52-72, in particolare p. 65.

¹² Per una disamina più approfondita di questo tema cfr. P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, cap. I., in preparazione.

non abbia alcuna rilevanza per le nostre deliberazioni morali. Tutt'altro. L'immagine che ci facciamo di noi stessi e della nostra collocazione nel mondo animale definisce il contesto entro cui trovano senso i nostri giudizi, obblighi, impegni morali.

Tale immagine, a mio avviso, non è estranea alla scienza, ma in un certo senso la eccede. La natura umana è stata, è e rimarrà una nozione tipicamente filosofica che si pone a cavallo tra descrizione e prescrizione, tra il punto di vista disincarnato del regno della legge e quello impegnato dello spazio delle ragioni. Essa resterà perciò un oggetto intellettualmente interessante sintanto che alla filosofia verrà riconosciuto uno spazio specifico, se non autonomo, nell'indagine sulla realtà. In questo senso un'esplorazione naturalistica della natura umana non potrà mai comportare una liquidazione della filosofia pena la perdita stessa del suo oggetto. Per dirla con uno slogan, la naturalizzazione dello studio della natura umana non equivale affatto alla fine della filosofia. Tutt'altro. Essa ripropone, piuttosto, il compito filosofico di capire come sia possibile pensare entro un quadro concettuale non dualistico un animale aperto e suscettibile alle ragioni.

Detto ciò, viene spontaneo chiedersi se l'immagine dell'uomo che ho proposto in questo intervento sia poi molto diversa da uno dei ritratti più celebri dell'umanità che la nostra tradizione ci ha tramandato: quella proposta da Pico della Mirandola nella sua *Oratio de hominis dignitate*. In fondo, l'immagine di un animale che trova nello spazio delle ragioni al contempo un fattore di orientamento e di dinamicizzazione ricorda molto quell'«opera di natura indefinita» a cui l'«ottimo artefice» si rivolge con queste parole:

«Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quei posti, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata (*definita*) degli altri è contenuta entro leggi (*leges*) da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine». ¹³

Nemmeno Darwin, con il suo nuovo sguardo sull'origine delle specie, è riuscito a rendere inattuale questo ritratto della nostra camaleontica natura.

¹³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di E. GARIN, Pordenone 1994, pp. 7-9. Per un'immagine analoga cfr. A. POPE, *An Essay on Man*, 1734, Epistle II, vv. 1-18: «Know then thyself, presume not God to scan; / The proper study of Mankind is Man. / Placed on this isthmus of a middle state, / A Being darkly wise, and rudely great: / With too much knowledge for the Sceptic side, / With too much weakness for the Stoic's pride, / He hangs between; in doubt to act, or rest, / In doubt to deem himself a God, or Beast; / In doubt his Mind or Body to prefer, / Born but to die, and reas'ning but to err; / Alike in ignorance, his reason such, / Whether he thinks too little, or too much: / Chaos of Thought and Passion, all confused; / Still by himself abused, or disabused; / Created half to rise, and half to fall; / Great lord of all things, yet a prey to all; / Sole judge of Truth, in endless Error hurled: / The Glory, jest, and riddle of the world!».