

Fondazione Bruno Kessler
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

17

PAOLO COSTA

Un'idea di umanità

Etica e natura dopo Darwin

LOGO DEHONIANE

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm Merks,
Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian Troll,
Lorenzo Zani

COSTA, Paolo

Un'idea di umanità : etica e natura dopo Darwin / Paolo Costa. - Bolo-
gna : EDB, 2007. - 302 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 17)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze Reli-
giose

ISBN 978-88-10-41506-1

1. Darwinismo e etica 2. Filosofia - Influssi del darwinismo 3. Filosofia
della natura 4. Uomo e natura

146. Scheda a cura della Biblioteca della Fondazione Bruno Kessler

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria della Fondazione
Bruno Kessler

© 2007 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 978-88-10-41506-1

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2007

Indice

Introduzione	7
Capitolo primo: Di fronte alla natura	17
1. Dilemmi moderni	17
2. Alla ricerca della natura umana	27
3. Fallacie naturalistiche	40
4. Tra natura e identità	58
Capitolo secondo: Dopo Darwin	71
1. Prologo: l'importanza di Darwin per la filosofia	71
2. Specie	82
3. Tempo	103
4. Mente e natura	120
5. Moralità	154
6. Epilogo: il nostro contemporaneo vittoriano	179
Capitolo terzo: Naturalismi	191
1. La posta in gioco	191
2. Darwinismo	204
3. Darwin e la religione	221
4. Noi, animali	247
Bibliografia	263
Indice dei nomi di persona	299

Introduzione

«Philosophy is often a matter of finding a suitable context in which to say the obvious».

Iris MURDOCH, *The Sovereignty of Good*

Darwin e la sua teoria evolutiva dell'origine delle specie sono tuttora al centro di un infuocato dibattito pubblico che si estende ben al di là dei confini, di per sé vaghi, della comunità scientifica. Nonostante i ripetuti inviti a considerarla soltanto un corpo di tesi circoscritte e, per altro, ampiamente suffragate dai dati empirici di cui disponiamo, essa continua a essere oggetto di una contesa le cui implicazioni oltrepassano di gran lunga la tutto sommato pacata controversia teorica cui ha dato origine. Non è difficile capirne il motivo profondo. Molto più di altre teorie scientifiche, le tesi darwiniane hanno infatti una ricaduta diretta e rilevante sulla nostra stessa autocomprensione. Pongono cioè le premesse per rispondere alle domande tradizionali sulla nostra origine e destinazione e in questo senso investono frontalmente gli immaginari religiosi, metafisici, antropologici e morali, e di conseguenza gran parte delle pratiche sociali su cui si fonda la nostra civiltà. Con e in Darwin è giunto a compimento un lungo e tortuoso processo culturale di definizione della relazione tra l'uomo e l'universo naturale il cui esito primario consiste in una concezione storicamente inedita della natura umana, più specificamente in una radicale naturalizzazione della comprensione della nostra forma di vita. In particolare, dopo Darwin anche ciò che ha

La letteratura sul tema della natura umana, su Darwin e, più in generale, sul rapporto tra biologia ed etica è ormai sconfinata. In particolare negli ultimi quarant'anni c'è stata una vera e propria fioritura di studi storici e teorici sulla dottrina dell'evoluzione e sulla sua influenza sulla nostra comprensione dell'uomo. In un panorama così variegato è vano proporsi di offrire una rassegna esaustiva. Anche preso atto di ciò, i riferimenti restano comunque sterminati e il desiderio di corroborare le proprie affermazioni con gli opportuni rimandi bibliografici rischierebbe di soffocare il testo e di renderne la lettura inutilmente faticosa. Di conseguenza, per favorire la leggibilità del libro le note di contenuto strettamente bibliografico sono state limitate allo stretto necessario. Nella bibliografia finale è contenuta una selezione significativa degli scritti consultati durante la preparazione e stesura del libro, compresi quelli non menzionati direttamente nelle note.

sempre suscitato nell'uomo un istintivo moto di meraviglia – l'ordine, l'organizzazione, la finalità della natura – è apparso per la prima volta integralmente svincolato da una mente ordinatrice, da un'intenzione cosciente, ovvero da qualcosa di familiare e riconoscibile.

In proposito sarebbe opportuno parlare di esiti filosofici. D'altro canto quando si fa riferimento alla «natura» o alla «natura umana» si chiamano implicitamente in causa delle immagini mentali che racchiudono in sé quadri concettuali, dimensioni dell'esperienza (fatti e interpretazioni di fatti), impegni ontologici, orientamenti di valore. Si potrebbe anche parlare di schemi attraverso cui la realtà viene messa in prospettiva, viene vista come qualcosa in cui è possibile orientarsi e, in senso lato, agire. In fondo l'immagine è di per sé il prodotto di un'operazione astrattiva che ritaglia una figura schematizzata dai singoli fenomeni sensoriali, contribuendo a rendere la percezione della realtà esterna qualcosa di meno puntiforme e labile. L'immagine metafisica, a sua volta, è una visione prospettica della totalità della realtà, un certo modo di vedere noi stessi e le cose che ci circondano, ed è proprio con questi oggetti che tradizionalmente ha fatto *in primis* i conti la riflessione filosofica. Da questo punto di vista, dunque, la posta in gioco del dibattito è anzitutto l'immagine (o le immagini) di noi stessi e del cosmo implicite nell'indagine darwiniana.

Se è in generale improbabile che le visioni scientifiche del mondo possano prescindere *in toto* dalle immagini «manifeste» dell'universo alla luce delle quali ciascuno di noi (ivi compresi gli scienziati) vive e agisce, questa regola sembra valere tanto più nel caso di una teoria come quella darwiniana, che ha rivoluzionato (o avrebbe dovuto rivoluzionare) i nostri processi di riconoscimento intra e interspecifici, la nostra percezione degli orizzonti temporali, la nostra comprensione del rapporto tra le funzioni/capacità mentali e il mondo e/o gli altri. Le principali questioni filosofiche che emergono dalle indagini di Darwin non vertono dunque tanto sul fatto se egli avesse o meno ragione (cosa che solo la comunità scientifica potrà stabilire esercitando pienamente e liberamente le proprie prerogative), quanto piuttosto sulle implicazioni dell'immagine dell'uomo e della natura che essa veicola per la nostra autocomprensione più ampia che, come detto, coinvolge inesorabilmente, oltre ai nostri immaginari metafisici, antropologici, morali, sociali, anche le nostre concezioni

filosoficamente più sofisticate della natura umana, della moralità, della razionalità ecc.

Tali questioni hanno evidentemente un risvolto storico e politico, oltre a quello più strettamente teorico. I nostri immaginari metafisici, antropologici, morali costituiscono infatti lo sfondo che dà senso e rende perciò possibili molte delle pratiche intorno a cui si strutturano le nostre società. È ad esempio difficile capire come potrebbe esistere una democrazia liberale senza una certa visione della dignità della persona e della sua capacità di agire e scegliere in piena autonomia. O come potrebbe sopravvivere la cultura dei diritti umani in assenza di un'immagine dello *status* morale speciale che tocca per principio agli uomini nel regno animale. O come potrebbero essere difesi gli ideali umanistici di una vita buona o degna in assenza di una visione ontologicamente impegnativa di ciò che ha davvero valore nelle nostre esistenze. L'immagine dell'inferno evocata dai totalitarismi novecenteschi deriva non poca della propria forza di suggestione dall'impressione che tali esperienze storiche hanno suscitato in molti di una dissoluzione epocale del senso della pregnanza e della forza vincolante di alcuni ineludibili impegni ontologici e morali, il presagio di una «disumanizzazione» senza fondo. D'altro canto, l'efferato cinismo di cui hanno dato prova personalità storiche inquietanti come Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot, racchiude in sé qualcosa di familiare. L'indifferenza, o meglio la perdita del senso delle differenze realmente significative, è un rischio a cui ciascuno di noi è potenzialmente esposto di fronte alla dismisura del cosmo e alla fragilità delle nostre risorse motivazionali nelle situazioni di crisi. Perturbante, per dirla con Freud, è proprio il riemergere di questa possibilità incombente di una radicale perdita di contatto con tutto ciò che ci è familiare e che può farci sentire a casa nel mondo.

Benché i quadri di riferimento morali che guidano e orientano le nostre vite godano di uno statuto ontologico debole, legati come sono ai nostri sforzi interpretativi e alla capacità individuale di assumerli come impegni fondanti, essi rappresentano a tutti gli effetti la forza di gravità spirituale dell'esistenza umana. La definisco «spirituale» in omaggio a una tradizione di pensiero dualistica profondamente radicata nella nostra mentalità, anche se la capacità di agire alla luce di distinzioni qualitative essenzialmente cruciali è tutto fuorché qualcosa di innaturale ed è anzi

un requisito tipico di esseri che agiscono in ambienti intenzionali. A questa abilità che condivide con molti altri animali, l'uomo aggiunge una capacità di focalizzazione e di articolazione che costituisce la precondizione indispensabile per poter accedere a un vero e proprio spazio delle ragioni, ovvero per poter cogliere le relazioni normativamente vincolanti tra le componenti della propria esperienza e, più in particolare, tra i diversi desideri o impulsi che si contendono l'attenzione dell'agente.

Da un punto di vista storico è interessante allora chiedersi come si collochi Darwin e più in generale il darwinismo rispetto ad alcuni pilastri dell'autocomprensione dell'individuo moderno. Sino a che punto, cioè, le nostre difficoltà a venire completamente a patti col naturalismo darwiniano, ma anche il fascino che esso esercita su molti dei nostri contemporanei, non appartengano in fondo a una vicenda tipicamente moderna, non siano cioè comprensibili alla luce di quella profonda tensione identitaria che attraversa in lungo e in largo la modernità sin dalle sue origini. Chi siamo noi, tenuto conto dei diversi orizzonti morali e culturali, religiosi e intellettuali, che reclamano e si contendono la nostra adesione e cura? Eredi dei greci, dei romani o degli ebrei; monisti, dualisti o pluralisti; utilitaristi, aristotelici o kantiani; teisti, deisti o atei; cattolici, protestanti o agnostici; liberali comunitari o repubblicani; cosmopoliti, individualisti o nazionalisti; illuministi o romantici; naturalisti o antinaturalisti; materialisti o idealisti; meccanicisti o vitalisti; razionalisti o empiristi: nella civiltà moderna si può essere e sentirsi molte cose diverse, spesso anche incompatibili. Tutto fa supporre che anche una professione di fede darwinista sia destinata a incappare in un analogo senso di incertezza e spaesamento (o di reattiva risolutezza). Ha perciò senso cercare di esplorare alcuni aspetti di questo complicatissimo scenario, e ancor più ha senso farlo riallacciandosi alla questione tradizionale della natura umana e, dunque, del rapporto tra antropologia ed etica, tra i fatti che concernono la nostra forma di vita e i nostri giudizi, deliberazioni e scelte morali. È soprattutto lì, infatti, in questo complesso crocevia teorico e pratico, che agisce la forza persuasiva, ma al contempo dirompente del naturalismo darwiniano con la sua visione unitaria, dinamica, contingente e antiantropomorfa della vita e della natura.

Da un punto di vista più strettamente teorico, privilegiare il tema della natura umana significa anzitutto sforzarsi di capire come

sia possibile conciliare un'interpretazione naturalistica dell'origine, funzione e sviluppo delle facoltà umane con una comprensione dall'interno, fenomenologica, del loro funzionamento. In altri termini, si tratta di ricondurre entro un orizzonte unitario tanto l'origine storico-naturale quanto la fonte normativa della moralità, della razionalità, della intenzionalità, ossia il fatto, a prima vista paradossale, che siamo creature la cui natura presenta una dimensione duplice, che si muovono cioè a cavallo tra lo spazio logico delle ragioni e lo spazio logico della natura (o, altresì, tra la sfera della spontaneità e il regno della legge e della determinazione estrinseca). Quando parlo di «conciliare» o «ricondurre entro un orizzonte unitario» non intendo però prospettare uno scenario di completa pacificazione e armonia, soltanto esortare a non tollerare semplificazioni tutt'altro che disinteressate o sguardi non casualmente selettivi. Non è sufficiente, infatti, avvalorare o accettare il fatto che siamo un «frammento» di natura. È necessario anche chiarire che cosa mai significhi, che cosa concretamente comporti avere una «natura» umana.

Il libro è suddiviso in tre capitoli distinti e autonomi. Il primo affronta in termini molto generali la questione della natura umana abbinando un approccio storico a uno più sistematico. Li definisco in questi termini, attenendomi a una consuetudine ormai invalsa soprattutto nella letteratura filosofica tedesca, anche se in realtà i due piani del discorso si intrecciano costantemente nel libro e sono di fatto indistinguibili. Non credo che un simile accavallamento sia di per sé un difetto, ma in ogni caso ho fatto del mio meglio affinché i diversi passaggi dell'argomentazione non venissero offuscati dall'intersezione frequente dei diversi piani. D'altro canto, sarebbe pressoché impossibile spiegare perché mai sia così difficile oggi impostare la questione dei nessi tra la nostra concezione dell'uomo e i nostri giudizi morali senza fare riferimento alla piega particolare che ha assunto il dibattito filosofico (e, più in generale, la cultura moderna) a partire dal XVII secolo. In questo capitolo introduttivo ho cercato pertanto di esporre nella maniera più diretta possibile le ragioni che a mio avviso militano a favore di una riflessione filosofica sulla natura umana che si situi a cavallo del supposto iato o *split* tra fatti e valori, e che, pur non trascurandolo, non se ne faccia intimidire eccessivamente.

Nel secondo capitolo viene discussa invece la questione della rilevanza di Darwin per la filosofia. Un problema classico che attende ancora una risposta soddisfacente. Sebbene sia forse presuntuoso aspirare a giungere a un verdetto definitivo, mi pare tuttavia ragionevole sforzarsi quantomeno d'impostare la domanda nella maniera più ampia e pertinente possibile. Contrariamente a quanto ha sostenuto Wittgenstein in un celebre passo del *Tractatus*, è difficile infatti negare che Darwin sia importante per la riflessione filosofica. Non tanto perché nel suo arsenale si nascondano le risposte definitive alle domande tradizionali dell'indagine filosofica, ma perché le sue teorie rappresentano una sfida alla sua stessa esistenza o ragion d'essere. Per molti aspetti l'intento di naturalizzare la filosofia non significa in effetti altro che auspicare un congedo finale dagli interrogativi filosofici e in particolare dall'aspirazione alla totalità della filosofia, dal suo desiderio di far tornare sinotticamente i conti nella nostra relazione riflessiva col mondo di cui facciamo esperienza.

Ma a parte ciò, Darwin è di per sé un oggetto filosofico stimolante. La sua levatura intellettuale appare persino ingigantita dalla sua collocazione storica in un'epoca di confine in cui l'indagine scientifica poteva ancora avere luogo in una dimensione casalinga, dove i confini tra le discipline erano tutt'altro che rigidi e l'esperienza diretta e personale del mondo naturale svolgeva ancora un ruolo essenziale nell'elaborazione delle teorie e contribuiva a conferire alla ricerca empirica un respiro oggi impensabile. In questo senso Darwin è stato forse l'ultimo dei naturalisti, in grado di coniugare nella propria indagine l'aspirazione conciliatrice della teologia naturale e lo sguardo spassionato della nascente biologia sperimentale. Il fatto, poi, che fosse dotato di una capacità di osservazione fenomenale e di un'ambizione teorica tutt'altro che angusta lo ha reso una delle personalità intellettuali più importanti e influenti degli ultimi due secoli. In questo senso, sebbene per sua stessa ammissione le sottigliezze e le astrazioni filosofiche gli risultassero per lo più indigeste, la sua riflessione resta un termine di confronto inaggirabile per qualsiasi filosofo contemporaneo. E, non foss'altro, i temi discussi nel capitolo sono lì ad attestare la rilevanza filosofica del suo pensiero.

L'obiettivo principale del terzo capitolo è quello di riprendere i diversi fili del discorso e intrecciarli nell'intento di capire meglio quale sia il significato (o i significati) e la portata storica

della *Weltanschauung* naturalista e/o darwinista. Qual è la reale posta in gioco in quella sorta di *Kulturkampf* che prosegue con alterne vicende ormai da oltre due secoli? È sensato auspicarne una soluzione o una qualche forma di composizione? La risposta a queste domande che si troverà nel testo è affermativa anche se tutt'altro che trionfalistica nei toni. Non si tratta infatti di aggiudicare la contesa stabilendo una volta per tutte chi ha vinto la partita *weltgeschichtlich*, come se la storia umana fosse davvero un tribunale e le aspirazioni profonde di cui le sue vicende si nutrono potessero mai scomparire dal suo scenario senza lasciare traccia alcuna. Il punto è piuttosto cercare di delineare uno scenario in cui il conflitto culturale, che pure esiste e ha la sua profonda ragion d'essere, possa avvenire nella consapevolezza e nel rispetto della posta effettivamente in gioco. Questo dovrebbe consentire di capire che non esistono vittorie senza perdite e che qualsiasi scenario prospettabile comporterà in ogni caso dei guadagni e dei costi. In gioco, in fondo, non c'è soltanto la verità ma anche il significato che attribuiamo alla verità e questo è un tema tutt'altro che scontato, soprattutto se accettiamo la lezione di Darwin e cominciamo a pensarci come esseri che nascondono nella loro esistenza e forma di vita una profonda dose di contingenza.

A prima vista, gli obiettivi del libro possono forse apparire sin troppo ambiziosi. Dietro di essi, in realtà, si nasconde un modesto e preliminare bisogno di comprensione: la volontà, cioè, di decifrare per quanto possibile il succo e la rilevanza delle questioni dibattute. In questo senso, l'aspirazione a una qualche forma di sguardo d'insieme precede la ricerca delle possibili risposte e non equivale in alcun modo alla speranza velleitaria di pronunciare l'ultima parola. L'intento è più quello di proporre un temporaneo punto della situazione che non esaurire l'argomento. Nella sostanza, ciò ha significato cercare di collegare dei tasselli nel modo in cui tradizionalmente gli uomini hanno messo ordine nelle loro esperienze: raccontando una storia, la storia altalenante delle relazioni tra etica e natura nella modernità. Come ogni storia che si rispetti, anche questa, pur nella sua parzialità e lacunosità, ha delle lezioni da insegnare e dei consigli da offrire. Nessuno, tuttavia, può rivendicarne il monopolio, né è in grado di comprenderne *in toto* il significato. Nemmeno l'autore. Almeno da questo punto di vista, perciò, si tratta di una storia autenticamente darwiniana.

Il volume è il principale frutto di una borsa di studio triennale (2003-2005) finanziata dalla Provincia autonoma di Trento all'interno del progetto «Filosofia, religione, scienze della natura nel XIX secolo». In un periodo storico in cui è scontato e doveroso dolersi del declino della ricerca in Italia, fa doppiamente piacere constatare che esistono ancora luoghi nel nostro paese in cui viene prodigata ogni energia per assecondare il lavoro intellettuale. In questo senso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, il luogo in cui ho svolto fisicamente la mia ricerca, rappresenta un'istituzione probabilmente senza eguali per la ricerca in campo umanistico in Italia. La mia gratitudine verso il suo direttore Antonio Autiero, il personale della segreteria (Laura Boschetti, Michela Chistè, Clara Zeni), Alessandro Genovese (che ha curato la veste editoriale del libro) e l'intera comunità di ricerca del Centro è dunque tutt'altro che formale.

Il disegno, la struttura e lo stile del volume devono molto agli scritti di Charles Taylor e al suo intento di comprendere la modernità come una costellazione culturale a sé stante. Negli anni che ho dedicato allo studio e alla diffusione del suo pensiero in Italia ho sempre interpretato quel lavoro esegetico anche come la partecipazione a un progetto più complessivo di analisi della società contemporanea. Con questo testo mi auguro di aver aggiunto un tassello, per quanto piccolo, a quel mosaico interminabile di cui conosciamo per ora soltanto il contorno e alcune parti disseminate. La mia gratitudine verso Charles Taylor è da ogni punto di vista quella di un discepolo verso il proprio maestro.

In questi anni di intenso lavoro e di ordinarie vicissitudini professionali ho accumulato debiti intellettuali e umani di cui mi piacerebbe riuscire a sgravarmi qui almeno in parte. Il mio primo grazie va alle persone con cui in questi anni ho discusso quasi quotidianamente le questioni che ho affrontato al meglio delle mie capacità nel libro. Anzitutto a Francesca Michellini, con cui ho condiviso in questi anni le fatiche, le ansie e le soddisfazioni di un progetto di ricerca molto impegnativo, ma anche a Tristana Dini, Lucia Galvagni, Davide Zordan. Un rapporto consolidato negli anni mi lega poi a due gruppi di ricerca – il Seminario di Urbino e il Seminario permanente di teoria critica e filosofia sociale – la cui esistenza è stata e continua a essere per me un sostegno fondamentale e un'incessante fonte di ispirazione. In particolare, vorrei ringraziare calorosamente qui Alessandro

Bellan, Matteo Bianchin, Matteo Bortolini, Marina Calloni, René Capovin, Lucio Cortella, Enrico Donaggio, Alessandro Ferrara, Walter Privitera, Massimo Rosati, Italo Testa. Tra le persone il cui appoggio è stato per me in questi anni prezioso mi preme nominare almeno Ferruccio Andolfi, Ronald Beiner, Luisa Capelli, Grazia Cassarà, Albertine Cerutti, Simona Del Bono, Umberto Galeazzi, Emilia Massari, Paola Moretti, Tullio Niceforo, Michele Nicoletti, Gian Luigi Perissinotto, Giuseppe Pirola, Vittorio Possenti, Giovanni Vivenzi, e, per la loro spontanea generosità, Charles Larmore e Martha Nussbaum. Con Daniela Bellomo ho avuto degli intensi scambi epistolari e le sono grato per aver messo disinteressatamente a mia disposizione la sua competenza di biologa, sorvolando con magnanimità sulla mia predisposizione filosofica a costruire «castelli in aria». Infine, la collaborazione con Kurt Bayertz e il Zentrum für Interdisziplinäre Forschung di Bielefeld ha reso possibili alcune preziose occasioni di discussione e approfondimento.

Al centro di questo libro campeggia l'idea di natura. Poche nozioni hanno un analogo potere evocativo e testimoniano la matrice in ultima istanza personale di ogni forma di conoscenza. Nel concludere questa introduzione, il mio pensiero va perciò con gratitudine a tutte le persone che negli anni hanno contribuito a plasmare quella *Naturanschauung* che sta alle spalle di ogni parola che ho scritto in questo volume. È grazie agli enormi sacrifici dei miei nonni materni che ho avuto la possibilità di trascorrere l'infanzia e l'adolescenza a contatto con un angolo di natura senza rivali nel mondo per bellezza e fascino. È con Fabiano che ne ho condiviso negli anni la esaltante scoperta. È a mia nonna Gianna, ai miei genitori Dina e Vincenzo, a mia sorella Barbara, ad Angelica, Nino, Martina, Margherita che devo l'esperienza diretta di quanto possano estendersi i confini della simpatia e della solidarietà umana. È verso la mia famiglia allargata (non esclusi i molti animali non umani che ci hanno accompagnato e ammaestrato negli anni), dunque, che sento il debito di riconoscenza più alto.

Questo libro, però, è dedicato a mia moglie Cecilia che in questi anni ha dovuto sopportare con sconfinata pazienza il fardello più pesante. È lei, in fondo, a incarnare al meglio la mia idea di umanità.

Di fronte alla natura

1. *Dilemmi moderni*

Non è scontato comprendere la modernità come una cultura storicamente e geograficamente specifica, il prodotto originale e contingente di una serie di eventi e processi economici, sociali, intellettuali che avrebbero potuto anche avere un esito diverso. Non è scontato, ma è il modo migliore per venire a capo del problema ermeneutico che la modernità ha rappresentato sin dai suoi esordi e che continua a rappresentare ancora oggi, nell'epoca della moltiplicazione delle modernità.

Tracciare un ritratto completo ed esauriente della cultura moderna è ovviamente un compito improbo, ma molti degli sforzi che sono stati prodigati per delinearne il profilo hanno prodotto dei risultati che possono essere considerati ragionevolmente certi. È difficile negare, ad esempio, che uno dei tratti distintivi della modernità sia l'affermazione del principio d'individualità. Al centro dell'immagine moderna del mondo si staglia anzitutto l'individuo. Quando volgiamo lo sguardo attorno a noi vediamo in primo luogo individui, con le loro storie particolari, la loro vita interiore unica, i loro diritti inalienabili, la loro aspirazione alla libertà. E questo è tutt'altro che ovvio. Questi individui si muovono, poi, in società in cui il sacro, per la prima volta nella storia umana, ha cessato di svolgere un ruolo pubblico e sociale preminente. La cosiddetta secolarizzazione è un'altra delle indiscutibili prerogative della cultura moderna. Il mutamento non è consistito tanto nel fatto (per altro difficile da comprovare) che la fede in Dio dei moderni, singolarmente presi, sia inferiore rispetto a quella dei loro predecessori, quanto nei modelli e nei

principi che regolano la loro convivenza, la cui validità e forza vincolante operano a prescindere dall'esistenza di una sanzione divina: «Etsi deus non daretur», per menzionare una proverbiale formula groziana.¹ Nemmeno questo è qualcosa di ovvio. Un terzo aspetto peculiare della modernità è il modo in cui gli individui si rapportano alla natura. I progressi scientifici e tecnologici hanno contribuito infatti in maniera essenziale a oggettivare e disincantare la natura: a trasformarla, cioè, agli occhi dei moderni in un meccanismo anonimo, inerte, regolare, privo, per così dire, di aura. In questa ottica i processi naturali appaiono come null'altro che fenomeni dotati di una regolarità investigabile, matematicamente rappresentabile e potenzialmente manipolabile in vista di un miglioramento delle condizioni di vita sulla terra.

In tutti questi casi è più corretto rappresentarsi questi sviluppi non tanto come processi aspecifici di razionalizzazione o sviluppo cognitivo, quanto come concrete e sostanziose trasformazioni culturali, che non possono essere ridotte senza residui a modelli evolutivi lineari e culturalmente neutri. Abbiamo a che fare, piuttosto, con l'emergere di nuove forme di vita, nuove pratiche sociali, nuovi immaginari metafisici, morali, sociali. È con l'atteggiamento dell'antropologo culturale, dell'etnografo, dello storico delle mentalità, più che con quello del filosofo della storia o dello psicologo evolutivo, che conviene quindi accostarsi a queste complesse vicende storico-culturali.

Probabilmente l'aspetto più caratteristico e al contempo più generale della civiltà moderna destinato a emergere in questa prospettiva è rappresentato dalla natura fratturata, scissa, non coesa dei suoi orizzonti o quadri di riferimento. Non a caso la modernità è raffigurata di sovente e a ragione come l'epoca del binomio critica/criasi. Lo squilibrio è d'altronde la sua condizione naturale. L'irrequietezza tipica dell'eroe moderno, la sua insaziabilità, si esprime al meglio in una situazione di equilibrio precario gravida di potenzialità (la «criasi» per l'appunto) in cui è richiesto l'esercizio di una capacità di giudizio dispensata dal peso della

¹ H. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres* (1625), Prolegomena, XI, p. 10 (trad. it. in U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, p. 38): «Et haec quidem quae iam diximus, locum habent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana» (e tutto ciò che abbiamo detto finora sussisterebbe in qualche modo ugualmente anche se ammettessimo – cosa che non può farsi senza empietà gravissima – che Dio non esiste o che Egli non si cura dell'umanità).

tradizione, libera di identificare e affermare i propri criteri. È in fondo nel futuro – qualcosa d'indeterminato, che ancora non è – che s'impenna il fulcro di un'identità, come quella moderna, soggetta a un continuo processo di ridefinizione. Non a caso i moderni si qualificano mediante un indicatore temporale: essi sono i *novissimi*, coloro che si trovano all'apice del processo storico, prima ancora che gli abitanti di uno spazio storico, geografico, politico definito. Alla stregua di un infaticabile corridore, la loro stessa stabilità dipende dal mantenimento di un dispendioso slancio in avanti.

Tuttavia, l'eroe moderno non è solo un inguaribile ottimista, ma è spesso anche un individuo disorientato, esitante di fronte alle scelte da compiere, spaesato in un mondo che si trasforma con una rapidità che non gli dà requie e non gli permette di sentirsi a casa in nessun luogo. Un essere preda di ogni genere di fantasmi e fantasie, di nostalgie e ansie impalpabili, di sentimentalismi, fanatismi e desideri inestinguibili. La modernità, per altro, ha prodotto anche degli antidoti tipicamente moderni ai suoi caratteristici disagi e malesseri. Anzitutto una fiducia, storicamente inedita, nel progresso e nella capacità dell'uomo di plasmare il proprio destino servendosi, da un lato, dei poteri infiniti della conoscenza, dall'altro, dell'attitudine virile a padroneggiare la propria vita interiore ed esteriore, le proprie emozioni e impulsi, ma anche i casi e le contingenze fortuite. A ciò va aggiunta la propensione a rinvenire nella natura un rifugio alle proprie inadeguatezze nel duplice e contrastante senso di una fonte inestinguibile di creatività e fecondità (*natura naturans*) o di un sobrio ricettacolo di forze e leggi prive di una qualsivoglia foggia umanamente riconoscibile: una natura opaca, sorda e smisurata. Una sorta di monismo (più o meno) naturalistico è per molti aspetti il minimo comune denominatore delle *Weltanschauungen* moderne. Tra i rimedi moderni vanno annoverati, infine, anche i persistenti tentativi di escogitare forme di spiritualità compatibili o adeguate alle impetuose trasformazioni sociali e culturali in atto. La vita religiosa dei moderni è tutt'altro che scialba: dai primi fiduciosi tentativi di teodicea alle più scaltre riflessioni sull'*intelligent design* la riflessione teologica non è stata forse mai così ingegnosa e creativa come nella modernità.

Anche nei suoi momenti di maggiore autocompiacimento, la cultura moderna non ha però mai perso il suo carattere disorganico,

frammentato. Se la si paragona all'epoca che l'ha storicamente preceduta – l'età di mezzo – se ne ricava la vivida impressione di una progressiva perdita di centro. Non è che la modernità, come hanno sostenuto alcuni suoi avventati apologeti, manifesti il suo tratto distintivo proprio nell'assenza di una qualsivoglia forma di baricentro spirituale. Nessuna cultura o società può sopravvivere in mancanza di un pur esile immaginario metafisico e sociale condiviso che dia senso alle pratiche collettive che la costituiscono. Il fatto è, piuttosto, che nella civiltà moderna questo centro è diventato un luogo conteso, instabile, temporaneo: uno spazio soggetto a una continua lotta per l'egemonia. Si tratta, con tutta probabilità, di una novità nella storia dell'uomo. L'elemento inedito non consiste tanto nella capacità di convivere con la diversità (dote in cui la modernità si è tutt'altro che distinta), quanto nella pluralizzazione delle fonti della normatività e, quindi, dell'ordine politico e sociale. È un po' come se la nostra civiltà avesse barattato la stabilità per il dinamismo, accettando che tutto fosse sempre sul punto di «dissolversi nell'aria» pur di riapparire continuamente sotto spoglie rinnovate. In questo senso, l'età nuova è davvero l'epoca della «sovraabbondanza del significato».²

Nella storia del pensiero occidentale i primi inequivocabili segni di una profonda fenditura nel mondo chiuso dei nostri antenati si sono manifestati nel corso del xv secolo. Limitandosi all'ambito filosofico, è sufficiente menzionare l'originale riflessione di Nicola Cusano, con i suoi continui richiami alla natura infinita di Dio e a una modestia fallibilistica delle pur autonome pretese conoscitive umane,³ o il celebre ritratto dell'uomo, creatura instabile e proteiforme, delineato da Pico della Mirandola nella sua *Oratio de hominis dignitate*.⁴ Ma è l'intero Rinascimento ad apparire nel suo complesso come un'epoca in cui si compie un progressivo, originale e impreveduto rimescolamento di molti elementi tipici della civiltà precedente. Come ha osservato una volta Ernst Cassirer, «il carattere di ogni cultura risiede nell'equilibrio tra

² Cfr. G. GUSDORF, *Les origines des sciences humaines*, p. 300 (trad. it. *Origine delle scienze umane*, p. 339).

³ La *docta ignorantia* di cui si fa portavoce Cusano è infatti al contempo «ignoranza cosciente» (*wissender Nicht-wissen*) e «sapere ignorante» (*nicht-wissender Wissen*); cfr., in proposito, E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), p. 24 (trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, p. 43).

⁴ N. CUSANO, *De docta ignorantia libri tres* (1440) (trad. it. *La docta ignorantia*, cap. 26); G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate* (1496).