

IL POSTO DELLA NATURA NELL'UOMO

LINDA REALI

Via Filippo Turati 16, 58100 Grosseto GR, Italia
musetti03@gmail.com

Abstract. The concept of Nature changes according to different philosophic and scientific positions, nourishing a not yet concluded debate that involves such reflections as the existence of soul in animals and the man's role in world. In one hand there is the concept of Guardian Man that, as God's supreme creature, takes care of world and uses natural resources, animals included, for his own needs. In the other hands there is the vision of Man as an Guest of an ecosystem, under the same conditions of animals. The settlement of the relationship between Man and Nature has not only philosophical but also economic and politic consequences, proving itself as a key reading of the human behaviour.

Riassunto. Il concetto di Natura muta secondo diverse posizioni filosofiche e scientifiche, alimentando un dibattito non ancora concluso che implica considerazioni come l'esistenza di un'anima negli animali e il ruolo dell'uomo nel mondo. Da una parte c'è la concezione dell'Uomo Custode che, in quanto creatura prediletta da Dio, si prende cura del mondo e utilizza le risorse naturali, animali compresi, secondo le proprie necessità. Dall'altra c'è invece la visione dell'Uomo come di un Ospite di un ecosistema, al pari degli altri animali. La definizione del rapporto fra Uomo e Natura ha conseguenze non solo sono filosofiche, ma anche economiche e politiche, dimostrandosi come chiave di lettura dell'agire umano.

NATURA, UNA PAROLA

La parola "Natura" è, nella storia del pensiero occidentale, uno strumento per spiegare non solo il soggetto, ma anche per legittimarlo o per denigrarlo, collocandolo ogni volta in contesti diversi dell'universo semantico e gnoseologico.

Le prime opere filosofiche, in seguito tramandate con il titolo "Sulla natura", vengono composte nelle colonie greche del Mediterraneo durante il VI e il V secolo a. C., dai cosiddetti "fisici ionici": Talete, Anassimandro, Anassimene. Pur nelle differenti conclusioni teoriche, le opere di questi filosofi greci erano accomunate dall'aver posto al centro della riflessione la Natura (fūsis), intesa come universo infinito regolato da un ordine necessario. Nasce così la prima accezione del termine "Natura", che equivale a "mondo", universo che tutto contiene. Anche l'uomo fa parte di questo ordine, implicando con ciò un rapporto di stretta relazione con gli animali e gli altri esseri naturali. Anassimandro, primo scrittore di testi filosofici in Grecia, fu anche il primo ad inserire nella teoria cosmologica il principio (arché) nel quale la materia nasce e si dissolve.

Anassimandro, che fu compagno di Talete, avrebbe affermato dell'indefinito che comprendeva l'intera causa della generazione come dell'estinzione del tutto; dal quale appunto egli afferma che si sarebbero distaccati i cieli come anche in generale tutti quanti i mondi che sarebbero di numero indefinito. E dichiarò che l'estinzione, e molto prima la nascita, avrebbe da perennità indefinita in quanto ricorrerebbero tutti ciclicamente. (TEOFRASTO, citato in DIELS: LAMI 1993).

La Natura è il soggetto della cosmologia dei filosofi-fisici ionici, al tempo stesso ne è condizione spaziale e temporale. I primi passi del pensiero filosofico occidentale partono dal *tutto* per arrivare alla *parte*, con un approccio sorprendentemente scientifico, pur nelle conclusioni per certi versi fantasiose. Esse erano influenzate dalla mistica di Zoroastro che identificava nella scienza una via per comprendere la vita. Per questo, a intuizioni nate da un'attenta osservazione della Natura nelle sue espressioni fisiche, si alternano suggestioni mistiche e religiose, avviando così la filosofia verso un sodalizio con la religione: un rapporto spesso ambiguo, che condurrà i filosofi a dover mediare tra la realtà manifesta e quella trasfigurata dall'uomo con la cultura dominante.

Per sfuggire a tale ambiguità e mantenere salda l'attenzione sulla Natura in quanto realtà, Democrito distingue tra ricerca naturalistica, avvertita mediante i sensi, e ricerca filosofica, condotta dall'intelletto umano.

Sebbene la [conoscenza intellettuale] sia soggetta alle condizioni fisiche che si verificano nell'organismo, è tuttavia superiore alla sensibilità, perché fa cogliere, al di là delle apparenze, l'essere del mondo: il vuoto, gli

atomi e il loro movimento. Là dove termina la conoscenza sensibile, quando la realtà si assottiglia e tende a dissolversi nei suoi ultimi elementi, diventa inefficace, comincia la conoscenza razionale (DEMOCRITO, citato in DIELS: ABBAGNANO 1993).

Dalle numerose opere di Democrito emerge un grande interesse verso la Natura, tanto da poter considerare il filosofo della Tracia, contemporaneo di Platone, il più grande naturalista del suo tempo. Ma nel passo riportato emerge il seme di una separazione fra realtà naturale e realtà intellettuale, che si farà ancora più esplicita con i filosofi del V secolo a.C. Con la filosofia greca sofistica, infatti, nell'uomo matura il concetto di *nòmos*: una legge etico-politica che si discosta dalle legge naturale. Per la prima volta "Natura" non basta più a identificare l'universo, e ad esso si contrappone il termine "Cultura", derivato dal mondo creato dalla razionalità umana.

Il concetto viene ripreso ed articolato da Platone che nel Dialogo "Timeo" definisce le conoscenze sulla natura come un racconto probabile, attribuendo al Demiurgo (la divinità creatrice) la creazione delle cose naturali. Si avvia così un percorso tortuoso lungo il quale la parola "Natura" diventa sinonimo di "cose visibili e opinabili", inferiori all'ordine della materia intellettuale e divina.

Tuttavia, malgrado l'evidente declassamento rispetto al concetto di "Natura" dei fisici ionici, la filosofia greca antica non diminuisce l'interesse per l'indagine dei fenomeni fisici.

Nelle opere di Aristotele, "Natura" diventa una parola per identificare l'insieme degli esseri viventi, compreso il corpo (esclusa l'anima) dell'uomo, le cose inanimate e l'insieme dei fenomeni fisici. Insomma, tutto tranne Dio e il mondo "artificiale" creato dall'uomo mediante la *techné*, cioè l'arte, la tecnica.

Le sostanze inferiori, essendo più e meglio accessibili alla conoscenza, vengono ad avere il sopravvento nel campo scientifico; [...] nello studio della natura, quel che interessa è la sostanza totale di un essere determinato e non le sue parti che, separate dalle sostanze che entrano a costituirle, neppure esistono (ARISTOTELE 350 a.C.).

Dunque da una parte c'è la "Natura", il mondo dei fenomeni fisici e degli esseri viventi, che risponde al principio della *teleologia*, per il quale ogni cosa tende alla riproduzione di un certo ordine.

Dall'altra parte, nel mondo non più fisico ma semantico, c'è l'"Artificiale", ove trova posto la *teologia*. Questa tendenza ideologica permane durante la filosofia classica greca, romana, ma soprattutto con l'egemonia del pensiero cristiano, che relega la "Natura" al mondo inferiore, dominato dall'uomo in quanto massima creatura di Dio.

Separando il naturale dall'artificiale, l'uomo divide sé stesso in due, impoverendo non solo il significato della parola "Natura", ma anche la propria identità, imprigionata in un corpo non più riflesso dell'ordine naturale, bensì fardello dal quale l'anima si deve liberare per aspirare alla vita eterna.

Questa divisione si riverbera nella dicotomia Natura-Anima, che nel Medio Evo diventano l'oggetto di un contendere tra Filosofia e Fede. Se infatti la Fede è fondata sull'accettazione della Verità Rivelata, la Filosofia cristiana insiste sulla necessità della ricerca del percorso che conduce l'uomo a Dio, nonché l'indagine delle dinamiche naturali che permeano il Creato. Una scelta non certo facile per i filosofi cristiani medievali, che per questo cercano conferma nel pensiero filosofico greco, in particolare Platone e Aristotele, mutuando dall'uno la teoria dell'Anima del Mondo, dall'altro la teleologia del Mondo.

Figura emblematica di questo periodo è senza dubbio Pierre Abélard, secondo cui l'atto di fede non è un impegno cieco, bensì un atto di vita sostenuto dalla ricerca razionale che dal dubbio conduca alla verità, attraverso un'interrogazione incessante e assidua. All'interno di questa logica, termine che Abélard identifica con l'azione della ragione umana nell'esercizio del libero arbitrio, la Natura ritrova lo spazio assegnato da Platone: è l'Anima del Mondo, creata da Dio (il Demiurgo platonico).

Che poi il filosofo francese faccia coincidere l'Anima del Mondo con lo Spirito Santo, fa parte di un'operazione razionale, estremo tentativo di coniugare dottrina cristiana e filosofia pagana. Paradossalmente il pensiero pagano, ossia la sapienza greca e in parte araba, riemergono proprio nel pieno dell'egemonia cristiana: i monaci amanuensi, nello scrigno silenzioso degli scritti di abbazie e monasteri, riportano alla luce la saggezza d'Ippocrate, Pitagora, dei filosofi ionici e ateniesi. Con essi, torna alla luce tutto quell'immenso patrimonio di sapere svincolato dai poteri e dalle ideologie, fedele soltanto alla volontà di ricerca e conoscenza. Dalle miniature emerge la Natura con la sua forza vitale e i suoi misteri, i codici medievali svelano bestie mostruose e meraviglie naturali. La "Natura" è così sospesa tra magia e scienza, compressa da interpretazioni ideologiche e dilatata dall'infinità dell'esperire.

A far tesoro di tutte queste pulsioni intellettuali e spirituali è il Rinascimento, periodo alquanto fecondo per quanto riguarda l'indagine e l'interpretazione della "Natura".

Nelle Corti e nelle Università maturano pensieri e concezioni della Natura tra le più disparate, ma tutte concordi nel porre al centro dell'indagine lo stretto legame fra Uomo e Natura.

Archimede, Pitagora e le teorie dei fisici come Anassimandro e Anassimene influenzano il pensiero di filosofi rinascimentali come Bernardino Telesio. Nella sua opera in nove libri "De rerum natura iuxta propria principia", il filosofo italiano dimostra interesse esclusivamente per la natura, un mondo separato dalla metafisica e regolato da principi propri: la determinazione dei fenomeni mediante l'azione dinamica di caldo e freddo; la sensibilità, connotato di tutte le cose naturali e presupposto per la loro interazione nella materia; la natura in quanto oggettività misurabile. Quella di Telesio si può considerare più un'opera scientifica che filosofica, a esclusione dell'ampia parte dedicata all'uomo e al suo ruolo nella natura. Soggetto naturale anch'esso, l'uomo è in grado di capire la natura attraverso la sensibilità, principio accennato sopra. Ma il vero soggetto è in realtà la Natura, che si manifesta attraverso un parte di sé: l'uomo. Non c'è l'antropocentrismo che pure caratterizza il Rinascimento, bensì un approccio metodologico che prelude alla scienza moderna, attraverso un metodo di riduzione naturalistica, distante dalle speculazioni metafisiche e dai dettami dottrinali. Questo aspetto viene ulteriormente sviluppato dalle scoperte e dalle intuizioni di Leonardo e Galilei, accomunati da un approccio diretto nello studio della Natura che si rivela all'uomo mediante l'esperienza.

La esperienza non falla, ma sol fallano i nostri giudizi [...] A torto si lamentano li omini della innocente esperienza, quella accusano di fallacie e di bugiarde dimonstrazioni (LEONARDO DA VINCI 1480-1518).

Leonardo pone al centro delle sue innumerevoli opere, intuizioni ed esperimenti, la Natura in quanto soggetto da studiare, esperire, sfruttare al fine dell'uomo.

Pittura e scienza sono dirette l'una a rappresentare la Natura, l'altra a rivelarne i principi. La pittura del Rinascimento, in Leonardo come negli altri artisti europei, raffigura il paesaggio e gli elementi naturalistici con dettagli disposti secondo armonia prospettica: la "Natura" si riafferma come ordine cosmico dominato dalla bellezza e dall'armonia. I paesaggi non sono più, come nelle pitture del Duecento e del Trecento, elementi per riempire una scena, disposti secondo un ordine gerarchico della narrazione, ma diventano soggetti della rappresentazione, collocando l'uomo in un contesto spazio temporale. Basti pensare agli elementi naturali che popolano le opere di Leonardo e Piero della Francesca, oltre a quelle di pittori fiamminghi, maestri nel rappresentare la natura nella bellezza e nell'oggettività dei suoi dettagli. Per conoscere e dimostrare l'oggettività della Natura l'Uomo si avvale non solo dell'esperienza, ma anche della matematica, che rivela l'ordinamento eterno e i rapporti di misura delle leggi naturali. Come per Leonardo, nell'opera "Il Saggiatore" di Galileo Galilei la matematica è la scienza in grado di fornire all'Uomo la chiave di lettura del libro "Natura":

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi. Ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intendere umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto (GALILEO 1623).

C'è anche un altro naturalismo rinascimentale, legato non alla scienza ma alla magia, espresso con passione nelle opere di Giordano Bruno, quella passione visionaria e rivoluzionaria tanto temuta dalla Chiesa, che lo fece ardere vivo a Roma. Il filosofo accusa la religione cristiana di fomentare la discordia fra i popoli e di creare un insieme di superstizioni che intralciano il cammino della conoscenza della Natura, la quale non è una creatura di Dio, ma Dio stesso:

La natura è o Dio stesso o è la virtù che si manifesta nelle cose stesse (BRUNO 1591).

Riprendendo le dottrine pitagoriche e antiche mediorientali, "Natura" diviene sinonimo di "causa" e "principio delle cose":

In ogni luogo la natura è tutta in tutto; quanto grande la sua bontà, tanto grandi sono la sua sapienza, la sua potenza, il suo atto, il suo amore, la sua vita, il suo dominio, il suo discorso, il suo potere (BRUNO 1591).

A cavallo tra il naturalismo rinascimentale e la nascita di una dottrina scientifica, che matura nelle aule di antiche università europee e nella corti d'Inghilterra, Danimarca, Francia e Prussia, il termine "Natura" assume un'importanza fondamentale per equilibrare l'Uomo e il mondo in cui vive.

La religione inizia a essere separata con determinazione dallo studio dei fenomeni naturali e la scienza si afferma come unico strumento d'indagine e comprensione del mondo.

In questo contesto si fa strada il pensiero di Francis Bacon. All'esperienza tanto declamata da Leonardo, Galilei e dagli scienziati del '500, il filosofo inglese, affianca con decisione la ragione, strumento mediante il quale l'uomo può realizzare il suo dominio sulla natura. Un passaggio logico e filosofico fondamentale, che prelude all'Illuminismo e che trasforma la parola "Natura" da soggetto a oggetto, da mondo a strumento al servizio dell'Uomo.

Nell'opera "Novum organum" del 1620, Bacon espone il metodo scientifico per osservare la natura e dominarla carpandone i principi, attraverso esperimenti e l'interpretazione dei risultati da esso rivelati.

"Natura" non ha più il fascino del mistero, come in Bruno, né racchiude l'armonia della bellezza, come in Leonardo: da Bacon in poi, complice l'entusiasmo per i grandi passi della scienza, è un fortino da espugnare, una belva da addomesticare, un mondo da dominare e piegare secondo il capriccio del Tiranno Uomo.

Quelle dell'uomo scientifico del Sei e Settecento sono tuttavia certezze che trovano nelle pieghe del pensiero dubbi e contraddizioni. Oggetto del contendere, la definizione del ruolo della "Natura" e di conseguenza di quello dell'Uomo e di Dio: tre soggetti legati fra loro dal doppio filo di filosofia e scienza. Nel lasso di tempo che abbraccia il XVII e il XVIII secolo, si assiste alle prese di posizioni più svariate.

Per Descartes l'esperimento è un metodo utile alla conoscenza della natura, ma ne è anche il limite, dato il numero dei fenomeni naturali, tale da non poter essere esperito da un uomo durante la sua vita. A completare la conoscenza del mondo sono l'*intuizione*, che coglie l'evidenza dei fenomeni al di là della percezione sensitiva, e la *deduzione*, che fa giungere alla certezza. Solo l'Uomo, suprema creatura di Dio, possiede la ragione, dunque la facoltà di capire il mondo e di essere cosciente del suo essere.

In Hobbes la ragione (che appartiene anche agli animali, seppur in misura minore) dimostra a priori i fatti umani, mentre quelli naturali li dimostra a posteriori, mediante la scienza. Al delirio d'onnipotenza dell'uomo del Seicento, si affianca un pensiero più cauto, tale da insinuare il sospetto che le certezze scientifiche possano essere limitate e arbitrarie:

[...] *La natura non ha alcun fine prefisso e tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane. [...] tutte le nozioni con le quali il volgo suole spiegare la natura, sono soltanto modi dell'immaginazione, e non rivelano la natura di alcuna cosa, ma solo la costituzione di ciascuna immaginazione [...]* (SPINOZA 1677).

In quest'ultima asserzione, la parola "Natura" appare sia come soggetto, che con l'accezione di "sostanza", "costituzione", divenendo da *insieme a parte di qualcosa*.

Se dunque al suo apparire nel lessico la parola "Natura" era legata al significato etimologico (dal verbo latino *nascor*, sono generato) e identificava il mondo nella sua interezza persino nella prospettiva di mondi infiniti, con l'avanzare dell'antropocentrismo e delle ideologie moderne, il suo ambito spaziale e semantico si restringe fino a identificare singoli aspetti di entità. Da *soggetto* diventa *predicato*.

Tale rimane durante l'Illuminismo e gran parte dell'Otto e Novecento, con sfumature di ordine morale, scientifico e filosofico tra le più disparate, ma mantenendo la sua caratteristica di predicato, lasciando il ruolo del soggetto a Dio e all'Uomo.

Nelle Accademie Europee, alimentata dal susseguirsi di esplorazioni e nuove scoperte naturalistiche e geografiche, esplose la mania di classificare e di collocare ogni cosa all'interno di un ordine naturale.

Alle cosmologie si affiancano i sistemi: il "Sistema naturae" di Linneo e la "Storia naturale" di Buffon saranno per tutto l'Illuminismo testi di riferimento imprescindibili per chiunque si dedicasse allo studio delle scienze naturali.

La nascita di teorie cosmologiche e sistemiche genera nel XVIII e XIX secolo un dibattito intenso ove trovano spazio, accanto alle nozioni naturalistiche, suggestioni ideologiche e implicazioni politico-sociali.

La parola "Natura" si afferma prepotentemente tra gli scritti di intellettuali e scienziati, accademici e poeti: è soggetto attivo, ma anche sfondo nel quale l'uomo opera con il proprio intelletto.

Come accadde agli esordi del pensiero filosofico occidentale, ci si torna a interrogare sul rapporto fra Uomo, Divinità e Mondo, assegnando alla Natura ruoli differenti e spesso contraddittori fra loro.

La religione cristiana preme sulla coscienza degli scienziati spingendoli a sostenere la teoria del Creazionismo e della fissità delle specie: Dio creò il mondo in un momento solo e l'ha dotato di leggi immutabili tali per cui a cambiare sono gli individui ma non le specie.

La Natura è legge immutabile di Dio e per essa ogni cosa è ciò che è e fa ciò che le è comandato di fare. Essa è artefice delle cose, delle sue proprie leggi, sapiente anche se mai istruita da alcuno; non ammette interruzioni; agisce di nascosto; in tutte le sue attività si attiene a ciò che è più vantaggioso; [...] segue scrupolosamente e soltanto la consuetudine (LINNEO 1735, citato in LA VERGATA 1979).

L'universo è un tutt'uno: è uno nel senso più filosofico. Il grande Artefice l'ha dunque formato tutto in una volta. [...] Il regno organico potrebbe essere passato attraverso una serie di rivoluzioni parallele e aver conservato costantemente quella sorta di unità che fa di ogni specie un tutto unico e sempre esistente, ma destinato ad assumere di periodo in periodo nuove forme e nuovi modi di essere (BONNET 1764).

Non pare di vedere passi avanti rispetto al pensiero medievale, eppure si ravvisa un nuovo elemento: l'uso di parole come "individuo" e "specie". Questi ultimi soggetti si affermano nelle riflessioni illuministe come identità separate. Così, accanto alla fissità del "sistema" di Linneo e al Creazionismo si afferma una nuova tendenza, che dal Mutazionismo, per cui le specie mutano nel tempo le loro caratteristiche, conduce fino alla teoria rivoluzionaria dell'Evoluzione delle specie.

La Natura è il sistema delle leggi stabilite dal Creatore, affinché le cose esistano e gli esseri si perpetuino. [...] Un individuo, a qualunque specie appartenga, è nulla senza l'universo; cento, mille individui sono ancora nulla: le specie sono gli unici esseri della Natura; esseri perpetui, antichi, permanenti quanto quella; e per meglio giudicarli, non li consideriamo più come una collezione o una serie d'individui simili, ma come un tutto indipendente dal numero, indipendente dal tempo; un tutto sempre vivente, sempre identico (BUFFON 1749-89).

La materia è eterna e necessaria, ma le sue combinazioni e le sue forme sono passeggera e contingenti, e l'uomo è forse altro che materia combinata, la cui forma varia ad ogni istante? [...] L'esistenza è essenziale all'universo, o alla riunione totale delle materie essenzialmente diverse che vediamo, ma le combinazioni e le forme non sono affatto essenziali. Posto ciò, benché le materie che compongono questa nostra terra siano sempre esistite, questa terra non ha sempre avuto la forma e le proprietà attuali (HOLBACH 1770).

La natura cosiddetta morta è legata attraverso una catena ininterrotta con la natura viva; vediamo gli elementi inorganici combinarsi per produrre vari corpi organizzati [...] date determinate condizioni la materia inanimata è capace di organizzarsi, di vivere, di sentire (CABANIS 1802).

[...] tra i suoi prodotti la Natura non ha in realtà formato né classi, né ordini, né famiglie, né generi, né specie costanti, ma soltanto individui che si succedono gli uni agli altri e che assomigliano a coloro che li hanno generati. Questi individui appartengono a razze infinitamente diversificate e che si conservano ciascuna senza modificazioni, fino a che una qualche causa di cambiamento non agisca su di esse (LAMARCK 1809).

La storia naturale dispone di un principio che le è peculiare e che impiega con vantaggio in numerose occasioni: è il principio delle condizioni di esistenza, detto comunemente delle cause finali. Come nulla può esistere se non riunisce in sé le condizioni che rendono possibile la sua esistenza, così le diverse parti di ogni essere devono trovarsi coordinate in modo da rendere possibile l'essere totale (CUVIER 1817).

Ogni specie ha iniziato la sua esistenza in coincidenza sia spaziale sia cronologica con una specie preesistente ad essa strettamente affine. [...] L'estinzione si attua nella maggior parte dei casi con una graduale scomparsa, ma in alcuni casi si poté avere la distruzione improvvisa di una specie di estensione limitata. Scoprire come le specie estinte siano state di tanto in tanto sostituite con le specie nuove fino al periodo geologico più recente è il più difficile e al tempo stesso il più interessante problema della storia naturale della terra (WALLACE 1855).

La struttura di ciascun essere vivente è correlata, nel modo più essenziale eppure spesso più occulto, con quella di tutti gli altri viventi con cui entra in concorrenza per l'alimento e lo spazio vitale, e con quelli che deve sfuggire o con quelli che deve catturare. [...] Grazie a questa lotta per la vita, qualsiasi variazione [...] contribuirà alla conservazione di quell'individuo e, in genere, sarà ereditata dai suoi discendenti (DARWIN 1859).

Con la teoria dell'evoluzione naturale delle specie la parola "Natura" acquista un significato quasi assoluto, diviene soggetto e luogo di azione del soggetto stesso.

Nella Natura avvengono i mutamenti genetici delle specie e le loro trasmissioni, ma la Natura stessa muta come in un gioco di specchi.

Anche in un Novecento immerso nella scienza e nella tecnologia, le ideologie e i dogmi religiosi continuano tuttavia a stratonare la parola "Natura" come una coperta troppo corta, che lascia scoprire le nudità di pensieri concentrati sull'unicità dell'uomo più che sulla straordinaria varietà delle forme viventi sulla Terra.

Ancora peggio, si fa strada nel pensiero occidentale la tendenza ad applicare sistematicamente le regole naturali ai comportamenti individuali e sociali dell'uomo, cercando nella Natura uno specchio consolatorio e una legittimazione dell'agire umano. Nascono così teorie psicoanalitiche, che riducono il comportamento alle pulsioni di un istinto non abbastanza represso, ed altre sociobiologiche, i cui assiomi conducono "natura" ad una similitudine forzata con "cultura". Il terreno filosofico si fa scivoloso, suscettibile di derive razziste e assolutiste.

Gli anni '70 del Novecento segnano invece una nuova era per il modo di pensare la Natura. Negli Stati Uniti prima e in Europa subito dopo, una nuova parola si fa strada nel lessico politico e sociale: "ecologia", termine coniato da Haeckel nel 1822. Sono gli anni del brusco risveglio dalle rovine della chimica (dalla bomba atomica all'uso massiccio dei pesticidi) e della nascita di una coscienza collettiva sensibile alle problematiche ambientali. "Ambientalismo", "Ecologia", "Biologico" risuonano nella comunicazione di massa come un mantra per scongiurare la rovina del mondo. La parola "natura" si svuota quasi di significato, dissolto nel vortice dei neologismi.

La rivoluzione ambientalista porta con sé le suggestioni del "Paradiso perduto", del "Buon selvaggio", della "Natura buona e sapiente", ereditando così tutto il meglio (e l'innocenza) del pensiero occidentale.

A fianco ad essa, rendendola ancora attuale e trasformandola da fenomeno sociale a strategia politica, si aggiunge la mole di scoperte scientifiche in campo biologico e climatico, che rivelano la fragilità, la variabilità e l'interrelazione degli ecosistemi.

Aldilà di ideologie e religioni e nonostante il delirio d'onnipotenza insinuato dalla tecnologia, l'Uomo contemporaneo si scopre parte di un mondo nel quale tutto è correlato, ogni sua azione ha la sua conseguenza diretta o indiretta sull'ambiente che lo circonda.

La "Natura", madre benevola e fertile grembo, si rivela ora una fragile creatura da accudire e preservare. Violata ma non corrotta, domata ma non sottomessa, si è spogliata del suo nome primigenio per vestirsi di nuove parole, nell'estremo, disperato tentativo di richiamare l'attenzione su di sé. Abbandonata la "legge naturale" e il "sistema naturale" di linneana memoria, l'Uomo contemporaneo risponde ora alla "legge del profitto": "eco" e "bio" appaiono come suffissi consolatori e assolutori di prodotti da consumare, di idee da adottare. Ma sono anche i vessilli di un movimento ecologista e animalista che in Peter Singer trovano un lucido e determinato portavoce: il libro "Animal Liberation", pubblicato a New York nel 1975 e tradotto ben presto in tutto il mondo, è ancora il manifesto della difesa degli animali e della natura nel suo insieme.

Attraverso la denuncia di raccapriccianti quanto inutili esperimenti condotti su animali nei laboratori statunitensi ed europei, Singer racconta al mondo la crudeltà e il delirio di onnipotenza di alcuni scienziati, complici il beneplacito e l'ignoranza dell'opinione pubblica.

[...] gli umani nella stragrande maggioranza sostengono attivamente, accettano e permettono che tramite le loro tasse si sovvenzionino pratiche che richiedono il sacrificio dei più importanti interessi dei membri di altre specie allo scopo di favorire i più futili interessi della nostra specie (SINGER 1975).

Perché l'etica torni a contare qualcosa nelle decisioni sociali, occorre che faccia i conti con le strategie di marketing. La società consumistica non ammette infatti rinunce: un prodotto cosmetico realizzato senza test su animali, o una località turistica "eco-sostenibile" vengono scelti a condizione che mantengano le loro caratteristiche dettate dalle regole di mercato e dalle mode. Il loro valore etico-ecologico è una variabile per differenziarsi nel mercato, un'alternativa che per essere competitiva deve fare affidamento sulla sensibilità verso l'ambiente da parte dei consumatori. Tale sensibilità, pur nelle sue svariate sfaccettature, si affaccia timidamente in questi anni, districandosi tra compromessi e sensi di colpa, tra eroiche prese di posizioni e vezzi modaioli.

Dal punto di vista filosofico, tuttavia, si fa strada nell'uomo del nuovo millennio qualcosa di più profondo rispetto all'"eco-friendly", del quale ne è poi il fondamento culturale: una visione non più antropocentrica ma *ecocentrica*. L'uomo è conscio non solo della gravità delle conseguenze delle proprie azioni artificiali, ma anche che il suo essere naturale si colloca non al di sopra, quanto all'interno di un mondo. Si sorprende non più padrone di casa, ma ospite all'interno di una dimora piccola, da condividere con gli altri esseri viventi.

Il pianeta è sovrappopolato, ci siamo presi troppo spazio, siamo penetrati troppo nell'ordine delle cose. Abbiamo turbato troppo l'equilibrio, abbiamo già condannato troppe specie all'estinzione. La tecnica e le scienze naturali ci hanno trasformato da esseri dominati dalla natura a dominatori della natura. [...] Non siamo forse chiamati, ora, a un tipo completamente nuovo di dovere, [...] ad assumere la responsabilità per le generazioni future e la condizione della natura sulla terra? (JONAS 1993).

UOMO CUSTODE

“Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, assoggettatelo e dominate sopra i pesci e a tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si muovono sopra la terra [...] incutete paura e terrore a tutti gli animali della terra e a tutti gli uccelli del cielo. [...] Tutto ciò che si muove e che ha vita vi sarà di cibo” (citato in “Genesis”).

Parola di Dio.

Gli animali non rendono grazie a Dio.

Dall'Antico Testamento l'uomo occidentale eredita una concezione antropocentrica e ancor più la convinzione di avere la Natura al proprio servizio: lo sviluppo stesso della civiltà passa attraverso l'agricoltura e l'allevamento, rispettivamente il dominio sulle piante e sugli animali.

Tolleranza e carità sono sentimenti umani destinati solo all'uomo. Non ci sono sentimenti da provare verso gli animali, che pure sono creature di Dio, ma in quanto prive di anima, sono poco più che oggetti, da usare e di cui abusare.

Quando poi l'animale assume al ruolo di simbolo, la religione cristiana non fa che peggiorare la situazione per gli animali, dal serpente tentatore all'agnello sacrificale. Bisogna attendere San Francesco perché carità e amore verso tutte le creature diventino sentimenti e valori della cultura cristiana. Ma quello del frate appare quasi un esempio isolato, o per lo meno mai veramente assunto a fondamento del rapporto tra il cristiano e l'animale.

Ancora oggi la Chiesa mostra un atteggiamento d'indifferenza o di flebile biasimo verso il maltrattamento di animali o la difesa dell'ambiente, continuando a concentrare la sua attenzione e carità verso l'Uomo, unica creatura dotata di un'anima.

Qui sta il nodo del problema: l'anima.

Averla significa provare dei sentimenti come l'amore e il dolore. Se si accetta che gli animali abbiano un'anima, si prende in considerazione il fatto che maltrattarli provoca loro sofferenza, separare le madri dai cuccioli provoca dolore, ucciderli significa infrangere un Comandamento.

Se gli animali non hanno un'anima, tutto è più facile per l'uomo, e l'interpretazione dei comportamenti dalle creature si distorce: l'amore è lussuria, il dolore è rabbia, la tenacia è testardaggine, la determinazione a vivere è crudeltà, l'intelligenza è automatismo.

Dalla "Genesi" a Hegel, passando per Aristotele e Descartes, il pensiero occidentale relega il mondo animale a un ruolo intermedio tra quello vegetale e quello dell'uomo.

Gli animali sono soggetti che hanno reazioni istintive, non sentimenti: si possono usare come le piante.

Perché su questi esseri è naturale che l'uomo abbia potere? Perché l'uomo deriva questo suo potere dal fatto che fu creato ad immagine di Dio. In che cosa fu fatto a immagine di Dio? Nell'intelligenza, nella mente, nell'uomo interiore, nel fatto che l'uomo capisce la verità, discerne la giustizia e l'ingiustizia (AGOSTINO D' IPPONA 418).

Sant'Agostino, uno dei Padri della Chiesa e pilastro del pensiero cristiano, si rifà dunque alla "Genesi", assumendo come postulato la gerarchia fra le creature di Dio: alla base le piante, poi gli animali e al vertice, immagine e somiglianza di Dio, l'Uomo.

Ben saldo sulla medesima posizione, forte anche della filosofia aristotelica, è un altro pilastro della teologia cristiana, San Tommaso:

Nella gerarchia degli esseri viventi, quelli meno perfetti son fatti per quelli più perfetti [...] le piante, son fatte ordinariamente per gli animali; e gli animali son fatti per l'uomo (TOMMASO D' AQUINO 1269).

Mentre le Sacre Scritture sono il cardine della teologia cristiana, la filosofia cristiana non trova un modello univoco, ma si biforca seguendo due correnti di pensiero, la platonica e l'aristotelica, imboccando così due strade parallele sull'atteggiamento dell'uomo verso l'animale. Se per Platone l'animale possiede

un'anima, dunque va trattato con il medesimo rispetto portato verso l'uomo, secondo Aristotele gli animali pur presentando alcune analogie comportamentali con gli umani (in particolare i bambini, le donne e... gli schiavi!) sono al servizio dell'uomo, il maschio dotato di parola e intelletto.

[Tutti gli animali esistono] *per l'uomo, quelli domestici perché lui li usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti* (ARISTOTELE IV sec. a.C.).

Prodigio del pensiero, capace di capovolgere gli effetti per giustificare le cause.

Nella logica aristotelica l'Uomo non solo è dominatore degli esseri naturali, ma è condizione d'esistenza degli stessi. Attraverso il bisogno dell'Uomo la Natura dà un senso alle proprie manifestazioni, altrimenti sarebbe condannata all'imperfezione.

Un pensiero logico e al tempo stesso ideologico come quello di Aristotele non poteva non sedurre i Padri della Chiesa, intenti com'erano a legittimare la supremazia umana non solo per legge divina, ma anche per necessità naturale.

Così tutto torna, sia che si consideri l'antropocentrismo dal punto di vista filosofico, sia che lo si collochi in un contesto naturale.

La scienza, osteggiata per certe posizioni dalla Chiesa, gode per altre di una notevole considerazione, in quanto può fornire una spiegazione razionale a quanto d'irrazionale c'è nella religione, rendere *postulati* gli *atti di fede*.

Nel XVII secolo lo studio dell'anatomia degli animali e degli uomini rivelano sconcertanti analogie, ma lasciano aperto il dibattito tra chi interpreta i moti degli animali come risultati di una forma di volontà, e chi come effetti di un automatismo tale da rendere gli animali simili alle macchine.

Massimo esponente di quest'ultima tesi è Descartes, filosofo e scienziato che nel suo "Discorso sul metodo" non esita a paragonare gli animali a degli automi, a un ingranaggio, pur se mirabile creazione divina.

Ciò non suonerà strano a quelli che, conoscendo quanti automi o macchine mobili l'industria umana può fare, impiegandovi ben pochi mezzi, in rapporto alla grande moltitudine di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e di tutte le parti che sono nel corpo di ogni animale, considereranno questo corpo come una macchina che, fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata e ha in sé i movimenti più mirabili di tutte le macchine che gli uomini possono costruire. [...] mai esse potrebbero far uso delle parole e di altri segni, componendoli, come facciamo noi per esprimere agli altri i nostri pensieri. [...] E non si debbono confondere le parole con i movimenti naturali, che rivelano passioni e possono essere imitati con le macchine esattamente come dagli animali; né pensare, come alcuni antichi, che le bestie parlano, quantunque non ne intendiamo il linguaggio (DESCARTES 1637).

Non suonerebbe strano dunque, credere che gli animali siano solo delle macchine sofisticate, dalle molteplici reazioni meccaniche, né pensare che in quanto privi di linguaggio, volontà e ragione, si discostino dalla natura umana e si avvicinino semmai alla natura delle cose.

Davanti all'ignoto l'uomo risponde con la mistificazione o la delegittimazione.

E allora sì che non sembrano strane le asserzioni di Descartes sugli animali come creature di Dio da una parte e automi dall'altra. La posizione di Descartes trova consenso in un'ampia ansa del pensiero filosofico e scientifico a cavallo tra Sei e Settecento, intrecciando le prime nozioni di fisiologia e anatomia con l'atavica convinzione che solo l'uomo sia dotato di anima. Ancora l'anima, dunque, come prova inconfutabile della superiorità dell'uomo sulle altre creature.

Nicolas Malebranche fu tra quelli che s'inserirono nel filone cartesiano, rafforzando la teoria per cui gli animali non provano dolore in quanto privi di anima:

Infine è evidente che [...] il sostenere che le bestie sentono, delirano, conoscono, benché le loro anime siano corporee, significa dire ciò che non si conosce affatto e che contiene una contraddizione manifesta (MALEBRANCHE 1675).

Con il trascorrere dei secoli il delicato rapporto tra ideologie (etiche, religiose e culturali in genere) e scienza non accenna ad affievolirsi.

Nella Germania a cavallo tra Sette e Ottocento, la filosofia e la scienza stringono uno stretto sodalizio, abbracciando temi come l'etica. Fino a che punto avrebbe dovuto spingersi lo scienziato per non urtare la

sensibilità religiosa e l'emergente opinione pubblica? Con il proliferare di aule di anatomia, ove vengono smembrati corpi di animali ancora vivi, s'insinua il sospetto che la scienza possa essere crudele. A sedare sul nascere tale sospetto interviene niente meno che Kant:

Quando i vivisettori si servono di animali vivi per i loro esperimenti, ciò è senza dubbio crudele, sebbene sia fatto in vista di qualcosa di buono. Si può ammettere che gli animali siano considerati come strumenti dell'uomo; ma è assolutamente inaccettabile che essi ne costituiscano il gioco. [...] In conclusione, i nostri doveri verso gli animali sono indirettamente doveri verso l'umanità (KANT, postumo).

Con la logica di un sistema etico fondato sulla ragione, Kant soppesa i fini e i mezzi dell'agire umano: assolve, in questo caso, l'utilizzo degli animali poiché il fine risponde alla ragione (scientifica) e legittima il rispetto verso gli animali non per motivi morali, ma in quanto conseguenza logica di un Uomo che esprime la propria superiorità anche grazie al razionale utilizzo del mondo che egli custodisce con saggezza.

Rimane tuttavia da risolvere la questione dell'anima negli animali.

Leibniz sposa parte della tesi cartesiana sulla distanza ontologica tra umani e animali, ma a questi ultimi riconosce una minima capacità di ragionamento e soprattutto li ritiene dotati di anima:

Le anime degli animali non conoscono ciò che sono né ciò che fanno e, per conseguenza, non potendo fare riflessioni, non possono scoprire verità necessarie e universali (LEIBNIZ 1686).

Nel pensiero di Leibniz la presenza dell'anima negli animali dipende dal fatto che sono creature di Dio, ma ciò non implica la razionalità, né tantomeno l'autocoscienza, prerogative umane. L'animale agisce a posteriori, reagendo agli stimoli del mondo circostante; l'uomo agisce a priori, utilizzando la ragione.

Il tema dell'autocoscienza umana e dell'inconsapevolezza ontologica animale, ritorna in Hegel, altro grande filosofo tedesco intriso di logica aristotelica:

Noi non possiamo mai tralasciare di pensare; è per questo che ci distinguiamo dall'animale: nel sentimento, nel conoscere e sapere, nell'istinto e nelle volizioni, in quanto che sono umane, non gioca che il pensiero. [...] L'animale compie presto la sua educazione: ma non si deve considerare ciò come un beneficio della natura per l'animale. Il suo crescere è solo rinforzarsi quantitativamente. L'uomo invece deve esso stesso fare di sé ciò che deve essere: deve acquistarsi tutto da sé; appunto perché è spirito: deve scrollarsi di dosso la sua naturalità (HEGEL 1826).

Nel suo strenuo tendere verso l'edificazione dello spirito, l'uomo si allontana dal suo essere naturale.

Quello che nell'Idealismo e nel Romanticismo europeo pare come un anelito all'Infinito non più così lontano da raggiungere, il Nichilismo rivelerà come un'illusione. La tracotanza, derivata dalla coscienza della propria razionalità, gli ha causato la cacciata dall'Eden. La stessa tracotanza, esaltata dall'idealismo, lo ha condotto lontano dalla Natura.

Ora l'uomo si trova sospeso nel non luogo della mente, troppo fiero per voltarsi indietro a riabbracciare il mondo che l'ha accolto, troppo limitato per raggiungere l'Infinito.

Gli rimane però l'illusione di vivere in un mondo creato per soddisfare le sue necessità e che, in virtù della *ratio* che gli è peculiare e della *gratia* ricevuta da Dio, ha il dovere morale di rispettare. Come un custode benevolo, un pastore del gregge animale, l'Uomo si prende cura delle creature e del mondo nel quale vivono, per conto proprio e per conto di Dio. Tale concezione, come si è visto, affonda le radici nella tradizione cristiana e si declina nelle forme filosofiche e scientifiche, tanto da far scrivere ad una delle voci scientifiche più importanti del Settecento:

La Natura è il trono esteriore della magnificenza divina; l'uomo che la contempla, che la studia, si innalza per gradi al trono interiore dell'onnipotenza; fatto per adorare il Creatore, egli comanda tutte le creature; [...] abbellisce la Natura stessa, la coltiva, l'amplia e la dirozza (BUFFON 1764).

All'entusiasmo e al delirio di onnipotenza dell'Uomo Illuminista segue poi quello dell'Uomo tecnologico. Le scoperte scientifiche, in particolare in ambito biogenetico, hanno innescato in un'influente parte dell'opinione pubblica, la convinzione che l'uomo del nuovo millennio sia in grado d'influenzare la Vita. Come un demiurgo d'eco platonica, lo scienziato crea in laboratorio i *presupposti* della vita, ne svela i meccanismi e le dinamiche.

La tendenza dell'uomo ad auto eleggersi custode del mondo, in virtù del suo intelletto e della posizione privilegiata che occupa nella piramide degli esseri viventi, ha permeato la storia dell'Occidente dalle origini a oggi. Legittimando la posizione di dominanza dell'Uomo sugli altri esseri per motivi biologici, etici e religiosi, automaticamente si promuove lo sviluppo di una società fortemente improntata sul dominio e sullo sfruttamento delle risorse naturali.

Il capitalismo stesso ha fatto della Natura un bene di consumo: la terra come un immenso orto o un pascolo per gli animali allevati per essere uccisi; il mare come una vasca per pesci da mangiare, o una pista per petroliere, o una fogna per i rifiuti da nascondere; il cielo come un serbatoio di smaltimento di gas, o come l'estremo spazio da occupare con aerei e onde elettromagnetiche.

Tutto pare esistere per l'Uomo, tutto può essere consumato, a dispetto della legge fondamentale della Natura, per la quale "nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma".

Eppure c'è chi di questa legge naturale ha fatto il postulato del proprio pensiero, il cardine etico del proprio agire. Come l'ideologia dominante di cui si è parlato, anche questa corrente di pensiero ha origini antiche, tra i frammenti risparmiati dalle censure monastiche o giunti dall'Oriente.

A raccogliere l'eredità del pensiero di grandi maestri come Zoroastro e Pitagora, diffondendola con enciclopedica perizia fu Plutarco, filosofo greco del II secolo d.C.. In alcune di queste difende il diritto degli animali a godere dello stesso rispetto tributato dagli uomini ai propri simili, in virtù della razionalità e della sensibilità che alberga in tutte le creature viventi. Anche ammettendo la mancanza d'intelligenza negli animali, sarebbe ancora più ingiusto, secondo Plutarco, maltrattarli o cibarsene.

Inoltre, ancora più incredibile sarebbe credere che i non umani siano privi d'intelligenza e sensazioni, elementi imprescindibili all'esistenza e alla sopravvivenza in un mondo in cui la vita è sottoposta a continue scelte e strategie.

La natura non ha creato l'essere vivente dotato di sensibilità semplicemente per percepire quando gli accade qualcosa. Ma siccome esistono molte cose a esso convenienti e molte, al contrario, ostili, l'essere vivente non potrebbe sopravvivere neppure per poco se non avesse imparato a guardarsi dalle une e giovare delle altre. Ed è proprio la sensazione a garantire a ogni essere vivente la possibilità di conoscere parimenti entrambe le alternative (PLUTARCO II sec. d.C.).

Ereditando da Pitagora e dai fisici greci la capacità di osservare senza pregiudizi, Plutarco si proietta secoli in avanti, anticipando i principi della selezione naturale come conseguenza (o motore) delle interazioni fra animali e ambiente, e quella tra specie e individui.

La riflessione sull'etica estesa anche al mondo animale, anticipata da Plutarco, viene ripresa da Erasmo da Rotterdam con conseguenze inedite. Mentre infatti fino ad ora l'uomo era descritto e raffigurato come essere razionale e virtuoso, nelle pagine del filosofo olandese appare come una creatura diversa sì dalle altre, ma per crudeltà:

Per l'uomo non c'è bestia più pericolosa dell'uomo. Gli animali, quando combattono, combattono con le armi che gli ha dato la natura. Noi uomini ci armiamo a rovina degli altri uomini di armi innaturali escogitate da arte diabolica. Gli animali non si scatenano per qualsiasi ragione, ma solo perché sono inferociti dalla fame, perché si sentono braccati, perché temono per i cuccioli. [...] gli animali conoscono solo scontri singolari e brevissimi. Per cruenta che sia una battaglia si scioglie quando uno dei contendenti viene ferito. Chi ha mai sentito dire che centomila animali si sono sterminati a vicenda? Eppure così fanno ovunque gli uomini (ERASMO DA ROTTERDAM 1526).

Prosegue poi con la spiegazione storica del processo che portò l'uomo a uccidere i propri simili:

Nel lontano passato, quando gli uomini primitivi vivevano nelle foreste, senza tutela di abiti né muraglie né case, succedeva ogni tanto che rimanessero vittime di animali e di bestie feroci. Proprio a queste l'uomo cominciò a far guerra. [...] Dagli animali feroci si passò alle bestie innocue [...] e la tirannide della gola arrivò a tal punto che nessun animale fu più in grado di sottrarsi alla caccia spietata dell'uomo [...] E a forza di sterminare animali, s'era capito che anche sopprimere l'uomo non richiedeva un grande sforzo (ERASMO DA ROTTERDAM 1526).

La concezione dell'uomo come carnefice e degli animali come vittime avanza nei secoli, silenziosa e tenace come i sensi di colpa, a fianco di una ben più consolante idea per cui l'uomo è parte allo stesso grado degli animali di un sistema naturale.

Un pensiero che accomuna intellettuali illuministi, come Voltaire, La Mettrie, Montaigne, Locke e Hume, a filosofi come Nietzsche, fino ai naturalisti inglesi dell'Ottocento, di cui Darwin è voce più nota e autorevole.

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. [...] È per la vanità di questa sua immaginazione che egli si eguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forza che gli piace (MONTAIGNE 1580).

Malgrado tutti i vantaggi che l'uomo ha sugli animali, è ancora un onore per lui metterlo nella loro stessa classe. È d'altronde innegabile che fino ad una certa età egli è più animale di loro perché nascendo porta con sé un minore istinto. [...] Ma guardiamo ora quel cane e quel bambino che hanno perduto il loro padrone sulla strada maestra. Il bambino non sa a che santo votarsi; il cane, meglio servito dal suo odorato che l'altro dalla ragione, lo ritroverà presto (LA METTRIE 1747).

Sembra che anche altri animali, oltre l'uomo, abbiano ad un grado notevole la facoltà di mettere da parte e ritenere le idee che sono trasmesse dallo spirito. Il fatto che gli uccelli imparino motivi musicali e che si possono osservare il loro sforzo di renderne esattamente le note, pone fuori dubbio per me che essi abbiano percezioni, che ritengano idee della memoria e che le utilizzino come modelli (LOCKE 1690).

Nulla dimostra di più la forza dell'abitudine nell'accettare qualunque fenomeno del fatto che gli uomini non si stupiscono delle operazioni della loro stessa ragione, allo stesso tempo si meravigliano dell'istinto degli animali, e trovano difficile spiegarlo, semplicemente perché non può essere ricondotto agli stessi principi. Per considerare le cose come stanno, la ragione non è che un mirabile e incomprensibile istinto del nostro animo. [...] C'è la stessa relazione di idee derivata dalle cause stesse, nella mente degli animali e in quella degli uomini (HUME 1739).

[...] gli animali inferiori manifestano piacere e dolore, felicità e tristezza esattamente come l'uomo. La felicità non è mai tanto dimostrata quanto ne dimostrano i giovani animali, quali i cuccioli, i gattini, gli agnelli ecc. quando giocano insieme, esattamente come i nostri bambini (DARWIN 1871).

Riconoscere negli animali la sensibilità, l'intelligenza e soprattutto la medesima natura fondamentale dell'uomo, innesca anche il dibattito sui diritti degli animali. Uno dei più ferventi assertori di questa teoria è Jean-Jacques Rousseau:

Così si concludono anche le dispute sulla partecipazione degli animali alla legge naturale; è chiaro infatti che, partecipando in qualche modo alla nostra natura per via della sensibilità di cui son dotati, è da ritenere che debbano anch'essi partecipare al diritto naturale e che l'uomo sia tenuto nei loro riguardi a taluni doveri (ROUSSEAU 1754).

Quella che nei dibattiti fino al Seicento veniva indicata come anima, il Settecento d'orientamento laico definisce sensibilità, ad esprimere una facoltà più che una caratteristica ontologica, comune a tutti gli esseri viventi.

Rimane a questo punto da valutare la possibilità di comprendere nel quadro etico e normativo anche gli animali, permettendo che anch'essi, come la comunità civile, possano godere dei medesimi diritti. Il vento fresco che soffia sull'Europa dell'Illuminismo, dall'austera Svizzera alla vivace Francia, non risparmia l'Inghilterra, ove persino la morale diventa una scienza: Jeremy Bentham, filosofo ed economista teorizzatore dell'Utilitarismo, auspica un miglioramento della condizione sociale umana anche attraverso il riconoscimento della dignità animale.

Verrà il giorno in cui gli animali del creato acquisiranno quei diritti che non avrebbero potuto essere loro sottratti se non dalla mano della tirannia (BENTHAM 1789).

Eppure, cento anni dopo, quello del rispetto per gli animali è ancora un annoso problema, complice l'antropocentrismo cristiano, come già denunciò Arthur Schopenhauer:

Un errore fondamentale assolutamente inspiegabile del cristianesimo [...] è il fatto che esso, contrariamente alla natura, ha staccato l'essere umano dal mondo degli animali, al quale esso essenzialmente appartiene,

dando valore esclusivamente all'uomo e considerando gli animali addirittura come cose; [...] purtroppo le conseguenze di ciò si fanno sentire fino ad oggi [...] Perciò ora, per proteggere le bestie contro la massa rozza e insensibile, [...] si stanno formando ovunque in Europa e in America società per la protezione di animali (SCHOPENHAUER 1851).

La protezione degli animali rimane una questione aperta, da Pitagora a Schopenhauer, fino ai giorni nostri. Dietro quello che potrebbe essere un mero dibattito intellettuale si riflette, come spesso accade, un *modus operandi* sociale e politico, e in questo caso l'oggetto del contendere non sono tanto gli animali in sé, bensì le modalità del rapporto fra essi e l'uomo, con svariate conseguenze: culturali, certo, ma anche economiche, basti pensare al peso che l'allevamento, lo sfruttamento e il consumo di animali hanno sulla società umana.

Dunque la questione non è di poco conto: la "gestione" degli animali da parte dell'uomo comporta l'analisi della società stessa. Nella camera degli specchi della storia l'uomo vede la condizione delle minoranze sociali riflettersi in quella delle maggioranze animali:

L'attuale condizione degli animali domestici più altamente organizzati è sotto molti aspetti analoga a quella degli schiavi neri di cent'anni fa: guardate indietro e vedrete nel loro caso la stessa esclusione dal comune ambito dell'umanità, gli stessi ipocriti sofismi per giustificare tale esclusione [...] Se esistono dei "diritti" non possono essere coerentemente accordati agli uomini e negati agli animali, dato che lo stesso senso di giustizia e di compassione si applica a entrambi i casi (SALT 1892).

Sono le riflessioni di Henry Stephen Salt, uno dei primi ambientalisti inglesi, paladino dei "Diritti Animali". La nuova sfida per l'uomo è così affermare sé stesso non sugli altri ma con gli altri, allargando lo spettro d'azione del diritto civile e della morale.

Nella stessa corrente di pensiero contemporanea s'inserisce anche Tom Regan, strenuo difensore dei diritti degli animali in un'ottica non solo ambientalista ma sociale in senso ampio, attribuendo agli animali la stessa tendenza nel soddisfare preferenze e bisogni.

Animali e umani hanno interessi di tipo biologico, sociale e psicologico. E la qualità della loro vita è in relazione all'armoniosa soddisfazione di quelle preferenze che è loro interesse soddisfare (REGAN 1983).

QUANDO L'UOMO CERCÒ IL SUO POSTO NELLA NATURA

Per l'Umanità, il problema per eccellenza, il problema sopra il quale tutti gli altri poggiano, e che ci interessa più profondamente di ogni altro, è lo stabilire quale posto l'uomo occupi nella natura e quale rapporto egli abbia con ciò che lo circonda. [...] Ma in ogni epoca, rari spiriti senza riposo, favoriti da quel genio costruttivo che solo permette di edificare su fondamenta sicure, o afflitti da uno spirito di mero scetticismo, non riescono a seguire la comoda strada già calpestata dagli antenati e dai contemporanei, e, incuranti di ogni ostacolo, si avventurano su una nuova via. [...] La storia mostra che la mente umana, nutrita da continui apporti di conoscenza, diventa di volta in volta troppo grande, non entra più nei paludamenti teoretici e li lacera bruscamente per rivestirne di nuovi, come fa la larva che si nutre ed accresce, e che periodicamente rigetta la sua pelle troppo stretta per assumerne un'altra, destinata anch'essa a durare solo per un certo tempo (HUXLEY 1863).

Con queste parole Thomas Henry Huxley apre il suo libro "Il posto dell'uomo nella natura", un saggio principalmente noto per la posizione in favore delle tesi evoluzionista di Darwin. Ma non lo si pensi come un corollario all'"Origine della Specie", quanto a un testo dall'eminente valore scientifico e culturale, per certi versi persino filosofico.

Quella di Huxley nei confronti della teoria darwiniana non è una mera accettazione, bensì un atteggiamento di apertura verso quella che egli considerava al tempo la teoria più plausibile sull'origine delle specie.

L'"Origine della Specie" di Charles Darwin, venne alle stampe nel 1859 e subito destò un vespaio di polemiche nell'Inghilterra vittoriana conformista e puritana, ma anche un coro di ammirazione presso una larga fetta di comunità scientifica europea.

La teoria oggi universalmente nota è di per sé rivoluzionaria, oltre che pregna di intuizioni che la genetica e le recenti scoperte paleontologiche hanno avvalorato. Eppure il germe della grande rivoluzione non solo scientifica ma anche culturale, è solo accennato nell'"Origine della Specie", per fiorire in tutta la sua

sconvolgente vitalità nell'"Origine dell'uomo": la discendenza della razza umana dal gruppo dei Primati, evidenziandone analogie fisiologiche e istintive.

Nella sua Autobiografia, Darwin giustifica così il lasso di tempo trascorso tra la prima pubblicazione della sua teoria e l'approfondimento riguardante la razza umana:

L'"Origine dell'uomo" vide la luce nel febbraio 1871. Non appena mi convinsi, nel 1837 o '38, che le specie erano mutabili, non potei fare a meno di credere che l'uomo dovesse essere regolato dalla stessa legge. [...] Sarebbe stato inutile e dannoso al successo del libro far sfoggio delle mie opinioni sull'origine dell'uomo senza darne alcuna prova. Ma quando vidi che molti naturalisti accettavano completamente la dottrina dell'evoluzione delle specie, mi sembrò opportuno sviluppare i miei appunti e pubblicare un trattato a sé sull'origine dell'uomo (DARWIN 1887).

Così, un po' per prudenza, un po' per fiuto editoriale, Darwin frammenta il suo vasto e complesso quadro teorico scientifico in numerose opere, alimentando per anni il dibattito tra i Creazionisti e gli Evoluzionisti.

L'uomo in Darwin non è il soggetto dell'indagine scientifica, bensì uno dei tanti elementi naturali da indagare e capire.

Non è ancora stata data nessun'altra spiegazione del fatto meraviglioso che l'embrione umano, quello del cane, della foca, del pipistrello, del rettile ecc. inizialmente si possano difficilmente distinguere l'uno dall'altro. Per poter capire l'esistenza di organi rudimentali abbiamo solo supposto che dei progenitori primitivi possedessero le parti in questione ad uno stadio perfetto, e che col mutare del costume di vita, questi si venissero gradatamente riducendo, sia per semplice disuso, sia per selezione naturale di quegli individui meno oberati di parti superflue, con il concorso di altri agenti precedentemente indicati. Possiamo così capire come si sia giunti ad ammettere che l'uomo e tutti gli altri vertebrati siano stati strutturati sullo stesso modello generale (DARWIN 1871).

Poi Darwin rincara la dose, passando da analogie morfologiche tra uomo e animali, a implicazioni di ordine morale:

Poiché l'uomo possiede i medesimi sensi degli animali inferiori, le sue intuizioni fondamentali debbono essere le stesse. L'uomo ha anche alcuni istinti in comune, come quello dell'auto-conservazione, dell'amore sessuale, dell'affetto della madre per i neonati, del desiderio di questi ultimi di essere allattati e così via (DARWIN 1871).

Il tema delle facoltà mentali, dell'istinto e della sfera emotiva di uomini e animali, trova un ulteriore approfondimento in "L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali". Darwin racconta di aver iniziato a stendere appunti sul tema nel 1839, quando gli nacque il primo figlio. Le osservazioni di un tenero padre si alternano a quelle dell'acuto scienziato, maturando la teoria per cui animali e uomini recano importanti analogie nell'esprimere emozioni e sentimenti.

La teoria di Darwin, chiude così il cerchio, comprendendo in esso tanto l'uomo quanto gli animali, da quelli a lui più prossimi, come i Primati, ai vertebrati più umili, in una scala evolutiva che non ha nulla della gerarchia cristiana, e che risponde alla complessa legge naturale dell'evoluzione e della selezione sessuale.

Ai vivaci dibattiti suscitati nelle Accademie dalla teoria dell'evoluzione della specie, Darwin rispondeva, dalla sua villa immersa nella campagna di Dawn, con edizioni rivedute e aggiornate delle sue opere principali e con altre opere meno note al grande pubblico ma di grande valore nel panorama della biologia.

Chi invece non si stancava mai di tenere orazioni pubbliche sulla teoria dell'evoluzione della specie fu il già menzionato Thomas H. Huxley. Di lui Darwin scrisse:

La sua intelligenza è rapida come un lampo e tagliente come un rasoio. [...] In Inghilterra egli è stato il grande sostenitore del principio dell'evoluzione graduale degli esseri viventi. (DARWIN 1887).

Se le teorie del prudente Darwin sono ancora oggi note si deve anche al contributo del brillante e instancabile Huxley. Egli trascorse la sua vita in studi paleontologici, biologici e geologici, animato da uno spirito di apertura verso nuove teorie, convinto com'era che come le forme di vita sulla Terra, anche il pensiero umano evolve, per cui ogni teoria nasce e si sviluppa in un determinato contesto storico e solo la sua permanenza nel tempo può confermare la sua eventuale attendibilità.

Più che di relativismo siamo davanti ad un approccio che Huxley stesso definì "agnostico". Con questo termine lo scienziato inglese volle indicare un atteggiamento di apertura e continua ricerca della verità. Nell'agnosticismo di Huxley si ode l'eco del "So di non sapere" socratico: la consapevolezza della propria ignoranza in relazione alla vastità dell' universo diventa lo stimolo per aprirsi a nuove teorie, senza accettarle in modo acritico, anzi considerandole come passi nel lungo cammino della conoscenza.

In seno a questa concezione del sapere e ad un approccio metodologico scientifico, Huxley recupera l'antica sapienza dei fisici greci e di Pitagora, ricollocando l'Uomo nella Natura. Non in un posto qualsiasi, né all'interno di un sistema gerarchico dal sapore teologico. Il sistema all'interno del quale colloca l'Uomo è semmai quello di Linneo, al quale riconosce l'intuizione di aver inserito l'Uomo nell'ordine dei Primati.

Sembra quasi che la natura stessa abbia preveduto l'arroganza dell'Uomo, e con romana severità abbia provveduto affinché l'intelletto, per i suoi stessi trionfi, mettesse in chiara evidenza gli schiavi, ammonendo il conquistatore che egli non è che polvere (HUXLEY 1863).

Vi rileggiamo il biasimo di Montaigne per l'arroganza umana, così come l'idea linneana di una Natura che regola le dinamiche fra esseri viventi. E vi leggiamo anche la fiducia di un uomo d'ingegno verso la Natura che, benevola come una madre, provvede a sedare la prepotenza del figlio verso i propri fratelli. Infine, un riferimento, paradossale ma non insolito nel pensiero laico di Huxley, al monito cristiano "polvere sei e polvere tornerai" (Genesi).

Proprio lo stesso pensiero cristiano che ha contribuito a innescare nell'uomo il sentimento di superiorità verso le altre creature, con l'abile gioco dialettico di Huxley svela l'altro lato della medaglia: l'Uomo sarà anche creatura prediletta da Dio, ma conserva nella sua corporeità lo stesso destino degli animali più infimi. Il laicismo di Huxley, unito alla profonda conoscenza dell'essere umano come specie e come individuo, cerca incessantemente e con tenacia il posto dell'Uomo nella Natura e quello che trova è non una posizione, ma una condizione d'esistenza che restituisce all'essere umano la propria specificità e al tempo stesso l'appartenenza genetica all'interno del sistema naturale.

In fondo, dopo un lungo viaggio dalle antiche colonie greche alle basiliche cristiane, dalle terre appena scoperte alle accademie europee, l'Uomo non aveva fatto altro che cercare un posto in cui vivere, sentirsi a casa.

E la sua casa l'ha trovata: la Natura.

BIBLIOGRAFIA DELLE CITAZIONI

- ABBAGNANO N., 1993 – Storia della Filosofia. *UTET*, Torino.
- AUGUSTINUS AURELIUS HIPONENSIS, 413-418 – Epistolam Ioannis ad Parthos. In: MANDURINI G. (ed), 2000, Meditazioni sulla Lettera dell'amore di san Giovanni. *Città nuova*, Roma.
- ARISTOTELE, IV sec. a.C. – Parti degli animali. In: VEGETTI M. & LANZA D. (ed), 1973, Opere, vol. V. *Laterza*, Bari.
- ARISTOTELE, IV sec. a.C. – De Politica. In: GIANNANTONI G. & LAURENTI R. (ed), 1983, Politica, Opere vol. 9. *Laterza*, Bari.
- BENTHAM J., 1789 – Introduction to the principles of morals and legislation. *Clarendon Press*, Oxford. LECALDANO E. (ed), 1998, Introduzione ai principi della morale e della legislazione. *UTET*, Torino.
- BONNET C., 1764 – La palingénésie philosophique. Lyon. ANFOSSI F. (ed), 1820, Le fisiche rivoluzioni della natura. *Mordacchini*, Roma.
- BRIZIO A.M., 1952 – Leonardo, scritti scelti. *UTET*, Torino.
- BRUNO G., 1591 – Summa terminorum metaphysicorum. Zürich. MONTI C. (ed), 1980, Opere latine. *UTET*, Torino.
- BRUNO G., 1591 – De immenso et innumerabilibus. Frankfurt. MONTI C. (ed), 1980, Opere latine. *UTET*, Torino.
- BUFFON G.L. DE, 1749-89 – Histoire naturelle, générale et particulière, vol XII e XIII. *De L'Imprimerie Royale*, Paris. CANPI R. (ed), 2008, Ritratti di animali. *Medusa*, Milano.
- CABANIS P.-J. G., 1802 – Rapports du physique et du moral de l'homme. *Bailliere*, Paris. MORAVIA S. (ed), 1973, Rapporti fra il fisico e la morale dell'uomo. *Laterza*, Bari.
- CUVIER G., 1817 – Le règne animal distribué d'après son organisation. *Belin*, Paris. DE CRISTOFORI G. (ed), 1832, Il regno animale distribuito secondo la seconda la sua organizzazione. *Carmignani*, Parma.
- DARWIN C., 1887 – The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. *Murray*, London. 1964, Autobiografia di Charles Darwin 1809-1882. *Einaudi*, Torino.
- DARWIN C., 1859 – On the origin of the species, or preservation of favoured races in the struggle for life. *Murray*, London. 1985, L'Origine della Specie. *Boringhieri*, Torino.
- DARWIN C., 1871 – The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. *Murray*, London. 1972, L'Origine dell'Uomo. *Newton Compton*, Roma.
- DARWIN C., 1871 The expression of the emotions in man and animals. *Murray*, London. 1992, L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali. *Boringhieri*, Torino.
- DESCARTES R., 1637 – Discours de la méthode. *Jan Maire*, Leyde. 1968, Discorso sul metodo. *Rizzoli*, Milano.

- ERASMUS D., 1526 – Dulce bellum inexpertis. *Manutius*, Venice. MENCHI S.S. (ed), 1980, Adagia. *Einaudi*, Torino.
- GALILEI G., 1623 – Il Saggiatore. *Accademia dei Lincei*, Roma. FLORA F. (ed), 1977, Il Saggiatore. *Einaudi*, Torino.
- HEGEL G., 1826 – Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. *Duncker & Humblot*, Berlin. MARINI G. (ed), 2010, Lezioni sulla storia della filosofia. *Laterza*, Bari.
- HOLBACH P. H. D. DE, 1770 – Système de la nature. London. NEGRI A. (ed), 1978, Sistema della natura. *UTET*, Torino.
- HUME D. 1739 – Treatise of Human Nature. London. LECALDANO E. (ed), 1982, Trattato sulla natura umana. *Laterza*, Bari.
- HUXLEY T. H., 1863 – Evidence as to Man's Place in Nature. *Williams & Norgate*, London. PADOA E. (ed), 1956, Il posto dell'uomo nella natura e altri scritti. *Garzanti*, Milano.
- JONAS H., 1993 – Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. *Suhrkamp*, Frankfurt.
- BECCHI P. (ed), 2000, Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura. *Einaudi*, Torino.
- KANT I., 1924 (postumo) – Vorlesungen über Ethik. *Pan Verlag R. Heise*, Berlin. GUERRA A. (ed), 1971, Lezioni di etica. *Laterza*, Bari.
- LA METTRIE J. O. DE, 1747 (1960) – L'Homme machine. *Vartanian*, Princeton. In: MORAVIA S., 1974, Opere filosofiche. *Laterza*, Bari.
- LAMARCK J.B.M.DE, 1809 – Philosophie zoologique. Paris. BARSANTI G. (ed), 1976, Filosofia zoologica. Prima parte. *La Nuova Italia*, Firenze.
- LAMI A., 1991 – I presocratici: Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle. *Rizzoli*, Milano.
- LA VERGATA A., 1979 – L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin. *Loescher*, Torino.
- LEIBNIZ G. W., 1686 (1907) – Discours de métaphysique. *Henri Lestienne*, Paris. MUGNAI M. & PASINI E. (eds), 1967, Discorso di metafisica. In: Scritti filosofici. *UTET*, Torino.
- LOCKE J., 1690 (1894) – An Essay Concerning Human Understanding. *Campbell Fraser*, Oxford. ABBAGNANO A. (ed), 1971, Saggio sull'intelletto umano. *UTET*, Torino.
- MONTAIGNE M.E. DE, 1580 – Apologie de Reymond Sebond in Essais. *Paris*. GARAVINI F. (ed), 1994, Saggi. *Adelphi*, Milano.
- PLUTARCH, II secolo d.C. – De sollertia animalium. DEL CORNO D. (ed), 2001, L'intelligenza degli animali di terra e di mare. In: Trattati sugli animali. *Adelphi*, Milano.
- REGAN T., 1983 – The case for Animals Right. *University of California Press*, Berkeley. VECA S. (ed), 1990, I diritti degli animali. *Garzanti*, Milano.
- ROUSSEAU J-J., 1754 – Discours sur l'origine de l'inégalité. In: BERNARDI B. & BACHOFEN B. (eds), 1995, Discours sur l'origine de l'inégalité. *Flammarion*, Paris. GERRATANA V. (ed), 1998, Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini. *Laterza*, Bari.
- SALT H. S., 1892 – Animal's Right considered in relation to Social Progress. *Centaur Press*, New York. In: REGAN T. & SINGER P., Animal rights and human obligations. *Englewood Cliffs*, New York. 1987, Diritti animali, obblighi umani. *Gruppo Abele Edizioni*, Torino.
- SAVOCA G., 1995 – Genesi. *Edizioni Paoline*, Novara.
- SCHOPENHAUER A. 1851 – Parerga und Paralipomena. *Druck und Verlag von A. W. Hayn*, Berlin. COLLI G. (ed), 1981 Parerga e Paralipomena. *Adelphi*, Milano.
- SINGER P., 1975/1990 – Animal Liberation. *Cape*, London. CAVALIERI P. (ed), 2003, Liberazione animale. *Net*, Milano.
- SPINOZA B. DE, 1677(postumo) – Ethica ordine geometrico demonstrata. SOSSIO G. (ed), 1973, Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico. *Boringhieri*, Torino.
- TOMMASO D'AQUINO, 1265-74 – Summa Theologiae. DOMENICANI ITALIANI (eds), 1964, Somma Teologica di S.Tommaso d'Aquino. *Salani*, Firenze.
- WALLACE A. R., 1855 – On the law which has regulated the Introduction of New Species. *Annals and Magazine of Natural History*. *Taylor & Francis*, London.