

TECNOLOGIA ED ECOLOGIA. DALL'ETICA ALLA METAFISICA, DALLA NEGAZIONE DEL LIMITE ALLA NEGAZIONE DELL'UOMO

LUCA VALERA

Istituto di Filosofia dell'Agire Scientifico e Tecnologico (FAST)
Università Campus Bio-Medico di Roma

RESUMEN: El impacto de las nuevas tecnologías en la acción humana es un tema de fundamental importancia en la filosofía contemporánea. En el presente artículo se subrayarán algunas de las principales cuestiones metafísicas y éticas relacionadas con esta revolución tecnológica en continuo desarrollo, destacando un importante cambio de paradigma del pensamiento: la cuestión metafísica parece ser ahora hija de los interrogantes de pertinencia de la ética. Las posibilidades tecnológicas contemporáneas proceden en la dirección no tanto de exaltar el sujeto humano, cuanto de aniquilarlo: el ser humano se considera «anticuado», profundamente afectado por sus limitaciones, y por esto ha de ser superado. La categoría de la dependencia se sustituye así con la de la auto-póiesis, orientando la reflexión hacia una búsqueda de la perfección que elimine radicalmente todo límite. Al revés, se pondrá de relieve que el concepto de límite puede ser un buen punto de partida para reconstruir una ontología de la diferencia y de la identidad: es precisamente el límite lo que nos permite reconocer la identidad (y con ello la diferencia). En cambio, en el ecologismo contemporáneo podemos observar la tendencia opuesta: todo individuo —el ser humano también— es funcional para la conservación de la vida del ecosistema, y puede, así, ser sacrificado. En este sentido la superación de la naturaleza humana puede coincidir con la victoria de la Naturaleza, es decir de la Vida: la vida es un bien que hay que salvaguardar, siempre y en cualquier caso, tanto en lo humano como en otras especies. Las principales razones de este hecho radican en una concepción ingenua de Naturaleza y en la consideración del ser humano como amenaza; la conciencia de haber conseguido un gran poder destructivo, no puede ser un motivo suficiente para reducir el ser humano a cáncer del planeta. Si se desea restablecer una correcta relación del hombre consigo mismo y con el mundo, aparece pues necesario elaborar una antropología adecuada, que tenga en cuenta la dimensión natural y espiritual de la persona humana, su límite (ontológico) y sus límites (morales).

PALABRAS CLAVE: ecología; ética del ambiente; naturaleza humana; tecnología; límite; dependencia.

Technology and ecology. From ethics to Metaphysics, from negation of limits to the disclaimer of man

ABSTRACT: The impact of technologies on human action is a main issue in contemporary philosophy. In this paper I point out some of the key metaphysical and ethical issues of this ongoing technological revolution, highlighting an important change of paradigm: the metaphysical issue now arises within ethics. Today's technology, indeed, opens up new possibilities: a man overcoming it is now at least conceivable, if not fully viable. The category of dependence is thus replaced by that of auto-poiesis, in order to achieve perfection and to eliminate boundaries. In this regard, the technological possibilities are annihilating the «outdated» human subject, as it is profoundly determined by its limits. On the contrary, I show how the concept of limit may be a good starting point for an ontology of difference/identity: the limit, thus, allows us to recognize the identity and the difference. In contemporary environmentalism we can observe the opposite tendency: every individual —even the human being— is functional to the preservation of life (Ecosystem), and it can be, thus, sacrificed. In this regard, the overcoming of human nature coincides with the victory of Nature, i.e., of Life: life is to be protected, at all times, whether it is human or non-human life. The main reason of this fact is our naïve concept of Nature and our conception of the human being as a dangerous agent; the awareness of a great destructive power gained, however, cannot be a sufficient reason to consider the human being a cancer on the planet.

In order to reestablish a proper relationship of man with himself and with the world, we finally need to develop an adequate anthropology, which takes into account the human person's natural and spiritual nature, its limitations and its limits.

KEY WORDS: ecology; environmental ethics; human nature; Technology; Boundary; Dependence.

1. INTRODUZIONE. DALL' ETICA ALLA METAFISICA.

Il contesto attuale è certamente caratterizzato da un potente sviluppo delle tecnologie, sia in ambito medico che informatico, sia in campo ingegneristico che microbiologico (per citare solo alcuni tra gli esempi più significativi). Tra le tecnologie più rilevanti, soprattutto per quanto riguarda l'impatto sull'essere umano, vi sono le cosiddette biotecnologie e l'ingegneria genetica, che, allo stato attuale delle cose sembrano aver abbastanza vigore da poter cambiare radicalmente le caratteristiche dell'uomo e mettere così in discussione la sua natura¹. Come sottolinea Hans Jonas: «Il controllo biologico dell'uomo, in particolare il controllo genetico, solleva questioni etiche del tutto nuove alle quali né la pratica né il pensiero precedenti ci hanno preparato. Dal momento che è nientemeno la natura dell'uomo a ricadere nella sfera di potere degli interventi umani, la prudenza diviene il nostro primo precetto morale e un'approfondita riflessione sulla base di ipotesi il nostro primo compito»².

La questione dell'impatto della tecnologia contemporanea sulle possibilità di azione umana è sicuramente molto rilevante e non può essere risolta integralmente in questa sede: ci interessa, per ora, evidenziare gli aspetti determinanti a livello metafisico (o perlomeno cosmologico), per poi rischiarare le principali questioni etiche che da questi derivano. I recenti sviluppi tecnologici, difatti, non solo chiedono all'uomo di far ricorso ad una rinnovata responsabilità³ nel rapporto con gli altri esseri viventi, con le risorse a disposizione e con se stesso, ma anche modificano in larga parte il contesto metafisico entro il quale lo stesso essere umano si trova ad agire. Scrive ancora Jonas: «Il potenziale apocalittico della tecnica —la sua capacità di mettere in pericolo la sopravvivenza del genere umano o di danneggiare la sua incolumità genetica, di modificarla arbitrariamente o persino di distruggere le condizioni che consentono una vita superiore sulla terra— pone infine il problema metafisico, con il quale l'etica non si è mai confrontata in precedenza, e cioè *se e perché debba esistere un'umanità*; perché dunque l'uomo debba mantenersi così come l'evoluzione lo ha portato ad essere, perché si debba rispettare la sua identità genetica; *perché addirittura debba esserci vita*»⁴.

Il passaggio qui evidenziato da Jonas è particolarmente interessante in quanto rivoluziona la prospettiva filosofica comunemente intesa: la questione metafisica diviene ora figlia di un certo interrogare proprio dell'etica filosofica. Sono, infatti, i problemi posti dalla tecnica come prassi di responsabilità a interrogare le visioni del mondo, le

¹ Per comprendere appieno gli ultimi sviluppi in ambito di ingegneria genetica (e in particolare di ingegneria umana) si veda il recente articolo: LIAO, S. M., SANDBERG, A., ROACHE, R. (2012): *Human engineering and climate change*, «Ethics, Policy & Environment», vol. 15/2, pp. 206-221.

² JONAS, H. (1997): *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, p. 122. Per una bella illustrazione del principio responsabilità come forma contemporanea della prudenza aristotelica si veda: MARCOS, A. (2012): *Postmodern Aristotle*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 25 e ss.

³ Cfr. JONAS, H. (1993): *Il principio responsabilità*, P.P. Portinaro (a cura di), Einaudi, Torino.

⁴ JONAS, H. (1997), op. cit., p. 33. Corsivo proprio.

interpretazioni che si danno della totalità della realtà. La contemporaneità ha visto più volte la comparsa di tale ordine di idee: le possibilità pratiche interpellano nuovamente l'uomo sulle realtà meta-pratiche, e, in ultimo, meta-fisiche. Il capovolgimento qui prospettato non è di poco conto in quanto dice di un rovesciamento consolidato di un paradigma, ossia del primato della ragion pratica su quella speculativa. Si realizza così quanto prospettato da Kant: l'intera metafisica coinciderà un giorno con la morale.

Le possibilità tecnologiche odierne interrogano così l'umano su una questione che si manifesta solo *prima facie* come domanda etica, e che in realtà riguarda la costituzione ontologica del mondo, la stoffa della realtà. Più in particolare, poi, le stesse questioni riguardano anche la stoffa umana come oggetto privilegiato di intervento e di indagine: la natura umana diviene, in questo senso, un modello di riferimento per caratterizzare l'impatto tecnologico sulla Natura. Anche nel ristretto campo della natura umana, infatti, le questioni metafisiche si trovano celate dietro quelle più marcatamente etiche: le domande «si può fare?», «si deve fare?» precedono sempre ed allo stesso tempo offuscano le domande «che cosa è questo?», «chi (o che cosa) cambia?», e simili.

Il dibattito contemporaneo sulla natura umana si è per troppo tempo concentrato sulle possibilità di intervento dischiuse dalla odierna forma della tecnica, creando troppe volte schieramenti ideologicamente cristallizzati sulle prese di posizione e dimenticandosi, al tempo stesso, di interrogare a fondo il dato che diviene oggetto di quello stesso intervento: tradendo la domanda metafisica, anche la domanda etica si perde inevitabilmente in proceduralismi (si veda l'utilitarismo) o in fideismi (ad esempio il dibattito tra «sacralità della vita» e «qualità della vita»).

2. IL LIMITE COME QUESTIONE ONTOLOGICA (ANZICHÉ MORALE) SUSCITATA DALLA TECNOLOGIA

Le possibilità tecnologiche contemporanee procedono nella direzione non tanto di un'esaltazione del soggetto umano, quanto di un suo annichilamento: l'essere umano è antiquato⁵, profondamente determinato dai suoi limiti, e, per questo, da superare. La tecnologia odierna apre scenari prima (e altrimenti) impensabili: un superamento dell'uomo si rende ora quantomeno concepibile — se non realizzabile integralmente. La categoria della dipendenza (la dipendenza dal fato, dal caso, da Dio) viene così sostituita da quella dell'auto-poiesi, spostando la riflessione verso la ricerca della perfezione, verso un'eliminazione totale del limite. Scrive infatti Habermas: «Non c'è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire come verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa da quella causale qualora - cancellata la differenza implicita nell'idea di creazione - al posto di Dio subentrasse un *peer* eguale a noi, qualora cioè un uomo fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali, senza dover presupporre nessun consenso, neppure controfattuale, dall'altra persona interessata. Questo esempio suggerisce la domanda di cui mi sono già occupato per esteso. Il primo uomo che determinasse a propria discrezione un altro uomo nella sua costituzione naturale, non distruggerebbe forse anche quelle uguali libertà che sussistono tra *peer* proprio per assicurare la loro diversità?»⁶.

Il nuovo potere tecnologico pone paradossalmente in evidenza così la categoria di limite, di confine, di perfettibilità. Ciò che è in sé perfetto, difatti, non ha alcun limite,

⁵ ANDERS, G. (1963): *L'uomo è antiquato*. Milano: Il Saggiatore.

⁶ HABERMAS, J. (2002): *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, p. 112.

non ha niente che lo limiti o che possa de-limitarlo. È per questo motivo che fin dall'antichità il sommamente perfetto è stato pensato ed immaginato con forme e con fattezze che non lasciassero trasparire la possibilità di completamento, di miglioramento. Così, ad esempio, Empedocle interpretava il Tutto dell'Essere come lo Sfero: «Così sta saldo, nei fitti ricetti di Armonia lo Sfero ben tondo, il quale gode della sua avvolgente solitudine»; nelle sue «membra [...] non esiste discordia né infausta contesa»⁷. Ma la vita umana —si dirà— è profondamente differente da quella dello Sfero: è costantemente segnata dalle imperfezioni, dai limiti, dalle mancanze e dalla possibilità della fine. Dice infatti il Qoheleth: «Vanità delle vanità, il tutto è vanità. Che resta all'uomo di tutto il suo affanno in cui s'affanna sotto il sole? Generazione che va, generazione che viene e la terra nel suo ciclo rimane. E sorge il sole e il sole tramonta anelando al suo luogo dov'egli risorge. Soffia a mezzogiorno poi gira a tramontana e volgendo, volgendo il vento se ne va e sopra le sue spire ritorna il vento. Tutti i fiumi se ne vanno al mare e il mare non è mai pieno: là donde scorrono i fiumi, là essi ritornano a scorrere. Ogni parola vien meno né sa l'uomo parlarne: non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è pieno di udire. Ciò che è stato è quello che sarà e ciò che si è fatto è quello che si farà: niente di nuovo avviene sotto il sole»⁸.

La vita umana —così si è pensato sin dall'antichità— non ha in sé il principio dell'autoconservazione perenne: è infatti sottoposta e influenzata dal divenire, dal mutamento, e dunque dalla corruzione. La vita umana è vanità. È proprio il divenire la cifra della carenza, della debolezza di cui è investita la vita umana: di qui sorge anche il senso del limite. Un limite che non è solo limite temporale (la mia vita non dura eternamente), ma anche spaziale (esiste l'altro da me che mi invade e che mi «ruba spazio»), cognitivo/intellettuale (non posso conoscere tutto), fisico (non posso vedere gli infrarossi e gli ultravioletti o sentire gli ultrasuoni), e così via.

Un limite che non è, ultimamente, solo un limite morale. Non ha a che fare, ossia, in primo luogo con la possibilità di compiere o non compiere un'attività moralmente connotata (un atto umano⁹, insomma), ma dice di una carenza strutturale dell'essere umano, al di là di come questo decida di comportarsi. Non è un limite che trova risposte nelle domande: «cosa devo fare?», «cosa posso fare?», «come è bene che io agisca?», ma, piuttosto, nella domanda di gran lunga precedente a queste: «come sono fatto io?». Si tratta di ristabilire la gerarchia delle realtà: il limite ontologico (sono fatto in questo modo) fonda il limite morale (posso agire in questo modo). Ecco che le nostre manchevolezze nell'agire, le nostre imperfezioni comportamentali si rivelano essere nient'altro se non il riverbero di una carenza più radicale della quale siamo totalmente investiti: agiamo in maniera non perfetta in quanto noi stessi siamo perfettibili.

Riconoscere la presenza del limite nella vita dell'uomo, tuttavia, non significa ancora sminuire le sue possibilità di realizzare il bene o giustificare ogni suo sopruso o malvagità; anzi, proprio il contrario: significa accettare realisticamente la possibilità che —assieme alla fioritura dell'essere umano— si dia anche un suo appassimento. Appassisce, infatti, solo ciò che è vivo. Sono proprio i concetti di limite e di confine, infatti, a rappresentare —secondo noi— un buon il punto di partenza per un'ontologia della differenza e dell'identità: è il limite che permette di riconoscere l'identità (e con esso anche la differenza).

⁷ EMPEDOCLE, fr. 27, vv. 3ss., Diels-Kranz.

⁸ *Qoheleth* 1, 1-9.

⁹ Sulla distinzione «atto umano/atto dell'uomo» si veda: VENDEMIATI, A. (2008): *In prima persona. Lineamenti di etica generale*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, p. 70.

Nell'ontologia contemporanea (se così si può chiamare) si può osservare, invece, un rovesciamento della posizione qui riportata: si tende a disincarnare alcune qualità presenti nell'uomo e ad attribuirle ad entità che umane non sono¹⁰. L'obiettivo, anche qui, è più che chiaro: se, da una parte, l'incarnazione di alcune qualità nell'umano mette in evidenza la manchevolezza e la limitatezza della carne (l'intelligenza, proprio perché incarnata, è limitata, e così la volontà, i sensi, etc.), dall'altra l'ipostatizzazione delle medesime garantisce la negazione della dipendenza e della finitezza dell'essere umano e, allo stesso tempo, il trionfo di un'autonomia che non ha nulla di reale¹¹.

3. L'ELIMINAZIONE DEL LIMITE. IL TRIONFO DELLA VITA

Negare la realtà del limite significa anche, inevitabilmente, negare la realtà umana. Per motivare adeguatamente tale affermazione occorre tuttavia, prima di proseguire, distinguere opportunamente i due significati che si celano dietro tale significante. Se, fino ad ora, abbiamo cercato di rendere evidente la limitatezza della vita umana, mantenendo congiunti i differenti significati (ontologico: temporale, fisico, spaziale, cognitivo; e morale), ora ci concentreremo su due di questi aspetti sopra menzionati (ben coscienti che uno include l'altro): il limite ontologico e quello spaziale. Se il primo dice di una carenza intessuta nella stoffa umana, e quindi inerisce al livello antropologico in senso stretto («Come sono fatto? Sono un essere finito»), l'altro descrive una carenza che si origina a livello relazionale («Ci sono solo io? No: tu mi limiti»). Anche in quest'ultimo caso la realtà del limite non deve essere letta in senso negativo, come di un ostacolo alla mia esistenza; tutt'altro: sono-proprio-io in quanto io-non-sono-te; sei-proprio-tu in quanto tu-non-sei-me. È il limite stesso, inteso come confine, che permette di riconoscere le differenti identità: non si dà ricchezza e diversità senza confini. Così quel primo uomo che tracciò un confine nel terreno, delimitando e recintando il proprio campo, non stabilì primariamente una disuguaglianza tra gli uomini a causa dell'invenzione della proprietà privata, come vorrebbe Rousseau¹², ma segnò le diversità: questo è il mio campo, questo *non* è il mio campo. La linea di confine, il limite, insomma, individua la diversità e segna la ricchezza (si parla, infatti, di *questo* campo, di *quel* campo, di *quell'altro* campo, e così via): nel tutto indistinto non vi può essere ricchezza.

Ecco così che la condizione essenziale per la diversità diventa l'identità, e dunque il limite, segnaposto di tale identità. Solo grazie alla presenza del limite si realizza così quel terzo principio del manifesto della *Deep Ecology* che riconosce l'importanza dei principi di diversità e di simbiosi: la sopravvivenza è necessariamente legata alla ricchezza e alla diversità delle culture e delle forme di vita¹³. Così è, o almeno così dovrebbe essere: ma l'ecologismo radicale rinnega proprio l'importanza del limite (e dunque dell'identità) come condizione essenziale per la ricchezza e la diversità. Il punto di arrivo di un ecologismo compiuto, è infatti l'adeguamento alla coscienza comune

¹⁰ Si pensi, a titolo di esempio alla speculazione di Peter Singer e al suo utilizzo del concetto di persona — cfr. SINGER, P. (1996): *Ripensare la vita*, a cura di S. Rini. Milano: Il Saggiatore, pp. 208 e ss.

¹¹ Cfr. MARCOS, A. (2012): «Dependientes y racionales: la familia humana», *Cuadernos de bioética*, vol. XXIII/1, pp. 83-95.

¹² Cfr. ROUSSEAU, J. J. (2001): *Origine della disuguaglianza*, a cura di G. Preti. Milano: Feltrinelli.

¹³ Cfr. NAESS, A. (1998): *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in TALLACCHINI, M. (1998), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*. Milano: Vita & Pensiero, p. 144.

del Superorganismo/Gaia, la fuoriuscita da sé e l'annullamento del proprio *ego*. Dice infatti Trevize a Dom, protagonisti del romanzo di Asimov, *Fondazione e Terra*: «“Ho scelto Gaia, un superorganismo; un intero pianeta con una mente ed una personalità in comune, che obbliga a ricorrere a un pronome inventato ‘Io/noi/Gaia’ per esprimere l'inesprimibile. [...] Io/noi/Gaia non sappiamo in che modo tu giunga alla decisione giusta. È proprio importante saperlo, dal momento che abbiamo comunque la decisione necessaria?”. “Parli per l'intero pianeta, vero? Per la coscienza comune di ogni goccia di rugiada, di ogni sasso, persino del nucleo liquido del pianeta?”. “Sì, potresti ottenere la stessa risposta da qualsiasi parte del pianeta in cui l'intensità della coscienza comune sia abbastanza grande”»¹⁴.

Una tale visione —ben presente nella contemporaneità, e non solamente in paradigmi ecologici¹⁵— riconosce il valore supremo del Tutto-vivente proprio in quanto vivente: ciò che è vivo è degno. Avere vita vuol dire avere dignità: ecco l'estrema sintesi del pensiero di alcuni vitalismi contemporanei. Il concetto di vita si estende oltre i singoli enti (che non esistono più, di fatto, come singole entità individuali) e diviene, così, eterno, immutabile e infinito (si dirà: «Ma la vita finisce in questo o in quell'ente». «Certo: in questo o in quell'ente. Ma continua in un altro ente ancora... è il cerchio della vita!»). Il concetto di vita assume oggi i caratteri propri dello Sfero empedocleo: eterna, immutabile ed infinita.

A livello pratico, poi, quest'ultimo si incarna nell'ecosistema, il quale ottiene, così, la dignità propria del concetto di vita. Sono ancora gli ecologismi contemporanei a ricordarci la necessità della sopravvivenza dell'ecosistema —la sua autoconservazione— quale fine primario del vivente: tutto concorre al mantenimento della vita nell'ecosistema. Se tutto è funzionale al mantenimento della vita nell'ecosistema e se questo è il principale «imperativo morale» per ogni essere vivente, allora ogni singola parte del tutto è dotata di valore inerente e, al tempo stesso, è sacrificabile per il mantenimento del tutto. In una logica prettamente sistemica, così, le parti —i sistemi-parte— sono funzionali al Tutto: di questo vivono e in questo muoiono. Nel Tutto, infatti, non c'è discordia, ma solo il divenire: la singola parte muore, la singola parte nasce e si sviluppa. È il tradimento dell'identità, che si dissolve nel flusso diveniente dell'unica sostanza, l'ecosistema vivente.

Si chiude dunque nell'ecosistema il cerchio della vita, quasi a segnare un panenteismo immanente di matrice spinoziana: esiste solo —ed è necessario— l'ecosistema, o il *Deus sive Natura*. È Arne Naess a ricordarci, in un bell'articolo del 1977, come gli ecologismi contemporanei siano debitori al pensiero del filosofo olandese: «Nessun grande filosofo ha così tanto da offrire al fine di una chiarificazione e articolazione degli atteggiamenti ecologici fondamentali quanto Baruch Spinoza»¹⁶. La Natura, infatti, così come è concepita dall'ecologista «non è la natura passiva, morta, neutra (in quanto a

¹⁴ ASIMOV, I. (1987), *Fondazione e Terra*, a cura di P. Anselmi. Milano: Mondadori, pp. 5-6.

¹⁵ Ci riferiamo qui alle speculazioni del postumano, che contemplano come fine ultimo degli esseri viventi la contaminazione totale delle specie (in particolare di quella umana con le altre specie), come sottolinea Pepperell: «Prendo in prestito il termine “estensionismo” per descrivere questa tendenza verso l'estensività nel pensiero contemporaneo. In breve, l'estensionismo esamina gli oggetti e gli eventi alla luce di come si estendono dall'uno all'altro piuttosto che come devono essere distinti l'uno dall'altro. Ho infatti altrove sostenuto che non esistono realmente distinzioni essenziali tra gli oggetti o gli eventi del mondo al di fuori delle distinzioni generate dalla cognizione umana. Di conseguenza, ribadiamo, gli oggetti e gli eventi in realtà non hanno confini o limiti (ad eccezione di quelli che noi imponiamo su di loro), e quindi, essendo senza limiti, si estendono in maniera indefinita» - PEPPERELL, R. (2005), «Posthumans and Extended Experience», *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, p. 32. Trad. propria.

¹⁶ NAESS, A. (1977), «Spinoza and Ecology», *Philosophia*, vol. 7/1, p. 54. Trad. propria.

valore) della scienza meccanicistica, ma è simile al *Deus sive Natura* di Spinoza. Omnicomprensiva, creativa (come la *natura naturans*), infinitamente ricca, e viva nel senso più ampio del pansichismo, ma che manifesta anche una struttura, le cosiddette leggi di natura»¹⁷. La Natura autosufficiente (*causa sui*) e «fuori dal tempo» spinoziana costituisce così il modello filosofico del Super-Organismo ecologico, nel quale ogni entità è connessa con le altre, e tutto è in rete. La vicinanza tra la visione spinoziana e quella ecologista contemporanea è anche riscontrabile nella condizione degli esseri viventi che «abitano» la Natura: se quest'ultima è necessaria, le diverse entità —«manifestazioni di Dio o della Natura»¹⁸— sono contingenti, sebbene tutte quante mirino a «preservare e realizzare la propria natura o essenza»¹⁹, con una fragile consapevolezza del Tutto. Questa spinta auto-realizzativa —che deve sempre far conto anche di quella altrui²⁰— ha come fine ultimo «la conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura»²¹ e l'adeguamento alle Sue leggi, che oltrepassano le leggi particolari, in quanto contingenti (quali le leggi umane).

Il passaggio compiuto dall'ecologismo contemporaneo si rende così evidente grazie al recupero di Spinoza: l'ecosistema coincide con la Natura, la quale è Dio, e ha come carattere essenziale l'attributo della vita. Quest'ultimo coincide infine con l'essenza della Natura, diventando carattere primario e necessario del Tutto-vivente. La Natura è in quanto è viva.

La Natura, poi, è viva in quanto è relazione (ecco giustificata la rilevanza del concetto di rete —*web*— negli ecologismi contemporanei), e la relazione è eliminazione dei confini, come specifica Naess: «Il nostro io ecologico non è limitato dai confini della nostra pelle»²².

Un'operazione simile, a ben vedere, altro non è se non una rivoluzione nella gerarchia delle anime aristoteliche: il progetto ecologista coincide con il trionfo dell'anima vegetativa (e con essa del principio di autoconservazione) e con la svalutazione delle altre due, sintetizzate, per l'occasione, in una sola anima.

4. UN PROGETTO ANTI-ANTROPOCENTRICO... IN UN'OTTICA ANTROPOGENICA

L'ascesa dell'anima vegetativa, come sottolineato, coincide con la messa tra parentesi delle altre due anime: la sensitiva e l'intellettiva. O meglio: le due anime vengono istantaneamente inglobate nella prima, quali fossero prodotti di questa, avallando ingenuamente una certa deriva filosofica di matrice darwiniana; ecco che la coscienza diviene un prodotto biologico, così come l'intelletto, il senso, le emozioni e così via. La riduzione delle anime alla sola anima vegetativa sostiene, oltre che l'ecologismo, numerose interpretazioni riduzioniste e biologiste dell'uomo e degli altri esseri viventi, quali una certa tendenza neuroscienista e le filosofie del postumano e del transumano.

¹⁷ *Ibi*, p. 46. Trad. propria.

¹⁸ *Ibi*, p. 48. Trad. propria.

¹⁹ *Ibidem*. Trad. propria.

²⁰ In questo senso «gli uomini non hanno speciali diritti di uccidere o nuocere: la Natura non appartiene a loro» — *Ibi*, p. 50. Trad. propria.

²¹ SPINOZA, B. (2010): «Trattato sull'emendazione dell'intelletto», in SPINOZA, B. (2010): *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo. Milano: Bompiani, § 13, p. 117.

²² NAESS, A. (1988): «Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza», in CERUTI, M. e LASZLO, E. (a cura di), *Physis: abitare la terra*. Milano: Feltrinelli, p. 461.

Il punto di comunanza di tutte queste filosofie consiste in una visione anti-antropocentrica, o che, quantomeno, tende a ridimensionare la posizione dell'uomo nel cosmo²³.

Ancora una volta, tuttavia, è la questione morale a determinare l'interpretazione metafisica e cosmologica: «Varcando l'orizzonte della prossimità spazio-temporale l'ampliato raggio d'azione del potere umano spezza il monopolio *antropocentrico* della maggior parte dei precedenti sistemi etici, religiosi o secolari che siano. È sempre stato il bene *dell'uomo* a dover essere promosso, gli interessi e i diritti dei propri simili a dover essere rispettati, un torto da loro subito a dover essere riparato, le loro sofferenze a dover essere lenite. Oggetto del dovere umano erano gli uomini, in caso estremo l'umanità, e nient'altro su questa terra. [...] Ma ora l'intera biosfera del pianeta con tutta la ricchezza delle sue specie e la sua vulnerabilità [...] di fronte all'eccessivo intervento dell'uomo, rivendica la sua parte nell'attenzione che spetta a tutto ciò che porta con sé il suo scopo —cioè a tutto il vivente»²⁴. È dunque un mutamento di azione a partire dallo sviluppo delle tecnologie oggi a disposizione che provoca un mutamento di pensiero sulla realtà cosmica: è ora tutto il vivente a rivendicare l'attenzione dell'uomo. La morale, ancora una volta, determina la metafisica. È infatti tutto il vivente —ritorna qui la concezione di una Natura *Viva*— che chiede all'uomo di riconsiderare le proprie modalità di azione, di valutare attentamente le proprie possibilità di impatto su ciò che umano non è. Le nuove tecnologie chiamano dunque l'essere umano ad espandere il raggio della propria responsabilità —e dei propri interessi— oltre il confine umano, e a modellare, così, una nuova concezione del mondo, e, conseguentemente del proprio posto nel mondo. Scrive infatti Peter Singer, a discapito dell'ipotesi antropocentrica e riprendendo temi darwiniani: «Se noi siamo la ragione per cui tutto il resto è stato creato, perché mai dovremmo abitare in un'oscura periferia dell'universo?»²⁵.

La rivoluzione iniziata con Darwin viene portata a compimento dalle nuove tecnologie: l'enorme potere —troppo spesso distruttivo— acquisito dall'uomo sul mondo diventa una possibilità per ripensare il suo ruolo e il suo posto nel mondo stesso. Troppo spesso, tuttavia, tale ripensamento è coinciso con la proposta risolutiva non solo di un anti-antropocentrismo, ma di un anti-umanesimo: la potenza distruttiva dell'uomo ha fatto pensare alla soluzione di un suo abbandono o di un suo superamento (transumanesimo), oppure di una sua contaminazione totale con gli altri esseri viventi e non (postumanesimo), oppure ancora di una limitazione delle sue facoltà e dei suoi diritti, aprendo la strada al riconoscimento di altri diritti (ecologismo). Il superamento dell'uomo coincide così con il superamento dei suoi stessi limiti: morali (l'uomo è un essere cattivo, il cancro del pianeta — ecologismo), fisici e cognitivi (la coscienza dell'uomo è limitata al proprio sé, ed è dunque da potenziare — postumanesimo), temporali e spaziali (la vita nell'uomo è un accidente ed è contingente, dunque da rendere illimitata — transumanesimo).

Ecco così che il superamento della natura umana, per come si dà nell'attuale contingenza storica, coincide con la vittoria della Natura. Chi trionfa, qui, è ancora il concetto di vita: la vita è un bene da salvaguardare, sempre e comunque, che si presenti nell'umano o in altre specie vegetali o animali, talvolta anche dagli attacchi dell'essere umano. È infatti l'essere umano che sfrutta le risorse naturali, che domina e soggioga la Terra e ogni essere vivente che su essa si trova, per parafrasare *Genesi*.

²³ Cfr. SCHELER, M. (2006): *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera. Roma: Armando Editore.

²⁴ JONAS, H. (1997): op. cit., p. 31. Corsivo dell'autore.

²⁵ SINGER, P. (1996), op. cit., p. 188.

L'errore concettuale alla base di questa impostazione è, tuttavia, ben evidente: si vuole mettere tra parentesi l'uomo, dimenticando che è pur sempre lui stesso l'artefice di tale operazione. Siamo, infatti, sempre noi che chiediamo ai nostri simili di fare un passo indietro, che chiediamo a loro sacrifici, che neghiamo a noi stessi diritti, attribuendoli a specie differenti dalla nostra o, addirittura all'intero ecosistema. È sempre l'uomo a prendere l'iniziativa.... nessun'altra specie —vegetale o animale— può farlo (né lo ha mai fatto!). L'idea anti-antropocentrica, insomma, è un'idea profondamente antropogenica, che si voglia riconoscerlo o meno.

5. CONCLUSIONE. RIPENSARE LA VITA E LA TECNOLOGIA

Lo sviluppo e la nascita di recenti tecnologie si inscrivono proprio in questo orizzonte concettuale, rappresentando una nuova forma del vitale: la tecnologia diventa così uno strumento che serve la Vita, un accidente possibile (ma non necessario) nel cerchio della vita. Meglio ancora: la tecnologia in questo dato momento storico è lo strumento che rende possibile una via di ritorno al macrosoggetto, dato che l'uomo con la tecnologia ha conosciuto il peccato e perso la sua presunta innocenza rousseauviana che gli permetteva di vivere in armonia con la totalità del reale.

Il problema a monte —il problema che incentiva l'uomo ad annichilirsi e a limitare le proprie possibilità— è che l'essere umano, spaventato dalle proprie capacità distruttive, legge drasticamente le proprie possibilità operative come irrimediabilmente cattive e dannose. Ci riferiamo qui alla paura come ultimo criterio di pensiero e di azione, come sottolinea rettamente Jonas: «Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! In questo suo balenarci incontro dal futuro, nella prefigurazione delle sue estensioni planetarie e delle sue durevoli conseguenze sull'uomo, è possibile scoprire infine i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri del nuovo potere. Definisco ciò «euristica della paura». Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo ciò che è in gioco soltanto se sappiamo che esso è in gioco»²⁶.

La consapevolezza di un grande potere distruttivo acquisito, tuttavia, non può essere motivo sufficiente per ridurre l'essere umano a cancro del pianeta: occorre sempre ricordare con Hölderlin che «là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»²⁷. Così lo stesso distruttore e devastatore —l'essere umano— potrebbe rivelarsi la fonte di risoluzione dei problemi che esso stesso ha creato, proprio per mezzo dell'odierna tecnologia: «Bisogna [...] che proprio l'essenza della tecnica alberghi in sé la crescita di ciò che salva»²⁸. Una visione maggiormente realista in sede di filosofia dell'ecologia, di filosofia della tecnologia e della sostenibilità dovrebbe ripartire proprio da tale considerazione: l'uomo conosce, oltre alle strategie per distruggere la vita sulla Terra, anche quelle per salvarla.

Il punto di partenza, dunque, non può essere identificato dunque in un approccio di tipo regressivo, come proposto a più riprese da Jonas: «Se esistere è un imperativo categorico per l'umanità, allora giocare in modo suicida con tale esistenza è categoricamente proibito, e quelle imprese rischiose della tecnica nelle quali ciò costituisca

²⁶ JONAS, H. (1993), op. cit., p. XXVII.

²⁷ HEIDEGGER, M. (1976): «La questione della tecnica», in M. HEIDEGGER (1976): *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano: Mursia, p. 22.

²⁸ *Ibidem*.

anche solo lontanamente la posta in gioco sono da escludersi fin da principio»²⁹. L'uomo contemporaneo ha bisogno di imparare ad utilizzare le nuove tecnologie — ed il pensiero che le abitano — alla luce di una retorica progressiva, che permetta di riproporre la genialità umana come possibilità di fioritura e di salvezza del sé e del mondo intero. Se l'essere umano continuasse a rinunciare al proprio compito, potrebbe forse trionfare la «Vita», ma perderebbe inevitabilmente se stesso.

Il trionfo della Vita, inoltre, la vittoria della vita senza l'uomo, non è da considerarsi necessariamente come un bene, come ingenuamente assunto dall'ecologismo radicale: come sottolinea rettamente Eraclito, la vita è *polemos*, è l'eterna guerra dei contrari, è l'infinito alternarsi senza pietà degli opposti. Anche perché, a ben vedere, la pietà non esiste se non nell'uomo, ossia in quell'unico essere capace di costruire e di custodire e dunque di servire la Vita (*in primis* declinata nell'uomo come vita umana) mediante il proprio intelletto, e dunque mediante la tecnologia.

Al di fuori di questa logica — la logica del servizio attraverso la custodia e la costruzione ad un tempo³⁰ — non esiste una retta possibilità di abitare: «Il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. [. . .] I mortali abitano in quanto salvano la terra. [. . .] Salvare non significa solo strappare da un pericolo, ma vuol dire propriamente: liberare qualcosa per la sua essenza propria. Salvare la terra è più che utilizzarla o, peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta; da questi atteggiamenti, manca solo un passo perché si instauri uno sfruttamento senza limiti»³¹. Il pericolo sottolineato da Heidegger è quanto mai reale: l'uomo contemporaneo si trova nelle condizioni e nelle possibilità di assoggettare la Terra, riducendola ad un deserto, da una parte, e di annichilire se stesso, dall'altra, al fine di ottenere il trionfo della Vita. Entrambe le opportunità, percorribili imboccando il sentiero della tecnologia, dimenticano, tuttavia, l'uomo nella sua complessità: da una parte lo riducono ad un essere determinato esclusivamente dal guadagno, dal *business*³², dall'altra lo riducono a mero agglomerato di cellule, a un accidente della Vita.

Ecco perché, per ristabilire un corretto rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo, è necessario ripensare e ripartire da un'antropologia adeguata, che tenga conto della naturalità e spiritualità ad un tempo della persona umana, del suo limite (ontologico) e dei suoi limiti (moralì). Solo partendo da qui è possibile intraprendere la strada della cosmologia e dell'ecologia.

Istituto di Filosofia dell'Agire Scientifico e Tecnologico (FAST)
Università Campus Bio-Medico di Roma
lucavarela@unicampus.it

LUCA VARELA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2014].

²⁹ JONAS, H. (1997), op. cit., p. 33. Scrive ancora Jonas: «Questa visione ampliata collega il bene dell'uomo al problema della vita nel suo complesso, anziché contrapporlo a essa in modo ostile, e concede alla vita extraumana il suo proprio diritto. Riconoscere tale diritto significa che qualsiasi estinzione arbitraria e superflua di specie diviene un crimine già di per sé» - *ibi*, p. 32.

³⁰ Cfr. PETROSINO, S. (2013): *Elogio dell'uomo economico*. Milano: Vita & Pensiero, p. 57.

³¹ HEIDEGGER, M. (1976), op. cit., p. 100.

³² PETROSINO, S., op. cit., p. 53.