

Lorenzo Spezia

L'IDEA DI NATURA: GENESI E PROSPETTIVE PER UN NUOVO UMANESIMO

Φύσις: la *natura*. Entrambi questi termini fanno riferimento a verbi (*nasco*, φύω) che esprimono il nascere, il generarsi. La natura è quindi tutto ciò che appartiene all'esperienza primigenia del nascere. Tutto ciò che, da quando anche noi appartenenti a questa natura siamo appunto nati, vediamo intorno a noi e dentro di noi con movimento incessante apparire e scomparire, nascere, morire, muoversi, mutarsi, sorprenderci. La natura è quello scorrere inarrestabile di eventi, di fenomeni, che percepiamo da sempre, e che causa la nostra meraviglia, quel θαυμάζειν che non è certo come suggerirebbe la nostra lingua (soltanto) un ingenuo e gioioso stupore di fronte a tale fiume in piena, ma anche la percezione del terrore e del dolore che questa corrente spesso impetuosa causa. Il θαυμάζειν, ci dice Aristotele, è ciò che ci spinge alla filosofia¹. La filosofia quindi come re(l)azione umana allo scorrere del fiume, alla corrente impetuosa. Relazione d'intelligenza, sforzo di comprensione, ma anche relazione d'amore (φιλο-σοφία)².

La natura nella sua forza primigenia sfugge, e nello stesso tempo si presta, ad ogni tentativo di immobilizzazione in una concettualizzazione precisa (e anche qui mostra la sua caratteristica dinamicamente ambivalente). La natura che esperiamo nella sua globalità non è mai qualcosa di fissamente stabile, è un continuo dinamismo di rimando ad altro: trasformazione di qualcosa in qualcos'altro, flusso di divenire; è un continuo gioco che è incontro/scontro e mutazione di forze tra loro contrapposte e inconciliabili³, e nello stesso tempo presenta chiari elementi di regolarità: la fragilità e precarietà di un fiore di campo, ad esempio, "che oggi c'è e domani si getta nel forno"⁴, in contrasto con la matematica precisione della sua regolarità strutturale.

Immerso in (e parte stessa di) questo magma primordiale l'uomo lo riflette nella sua coscienza e ne rimane terrorizzato e affascinato (di nuovo θαυμάζειν). Anch'esso subisce nel corso della storia e della sua vita personale imprevedibili e contraddittorie mutazioni, e nello stesso tempo è strutturato secondo regolarità. Una struttura naturalmente presente nella nostra attività psichica è volta a cercare la regolarità nei fenomeni e trovarla ci dà sicurezza, come una zattera nella corrente, dove altrimenti è difficile trovare appigli. Il mito è una prima azione di questa struttura psichica⁵. L'uomo, narrando un racconto (μῦθος) pur ancora intriso delle contraddizioni e dei colpi di scena della φύσις, ne ricerca tuttavia una più stabile spiegazione.

La filosofia nasce quando la coscienza cerca di darsi spiegazione razionale della natura. Si chiede allora, innanzitutto, "qual è l'ἀρχή della φύσις?", vale a dire: "qual è il bandolo di questa matassa?" Cos'è quel centro di unificazione dei fenomeni, quel principio (ἀρχή) ancorandosi al quale tutti i fenomeni caotici e contraddittori si ordinano, dal quale ricevono ordine? Per mettere ordine alle cose occorre guardarle dall'esterno e dall'alto: ecco quindi che si cerca questo privilegiato punto di osservazione che possa favorire la comprensione, come quando dall'alto contemplo un paesaggio e riesco quindi a dire «ecco, lì c'è questo e lì c'è quello...»; questo è l' ἀρχή. Quindi Talete l'acqua, poi l'aria etc. etc. fino ad arrivare a Parmenide (la nascita dell'ontologia: l'ὄν come ἀρχή) e poi alla crisi sofistica dove la ragione si lascia scoraggiare da questa faticosissima, e spesso frustrante, ricerca e si concentra sull'umano e sull'utile nella convinzione che sia impossibile conoscere l'ἀρχή⁶.

¹ *Metafisica*, 982 b 12 (in G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2004).

² Cfr. ad es. PLATONE, *Simposio*, Milano: Mondadori, 2001, 203 b ss.

³ Significativo il fatto che nella terminologia scolastica si definisse la natura *ens mobile*.

⁴ Vangelo secondo Matteo 6, 30.

⁵ Come Lévi-Strauss ha dimostrato, il "pensiero selvaggio" non è affatto un guazzabuglio di irrazionalità, ma espressione delle nostre stesse strutture psichiche, benché concretizzate in modalità differenti. Cfr. ad es. C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano: Il Saggiatore, 2010; oppure la dettagliatissima analisi condotta dall'antropologo sulle mitologie del continente americano nell'imponente opera delle *Mythologiques*, suddivisa in quattro volumi (*Il crudo e il cotto*, Milano: Il Saggiatore, 2008; *Dal miele alle ceneri*, Milano: Il Saggiatore, 2008; *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano: Il Saggiatore, 2010; *L'uomo nudo*, Milano: Il Saggiatore, 2008).

⁶ Cfr. G. REALE, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano: Bompiani, 2006.

Da questa crisi esce Socrate, e dopo di lui Platone sviluppa genialmente il suo insegnamento: l'ἀρχή è εἶδος οὐσία. L'εἶδος è una struttura metafisica modellante la realtà, causa esplicativa totale della realtà, che conferisce ad ogni cosa le sue caratteristiche essenziali (οὐσία)⁷. Identificato quindi l'ἀρχή con l'idea, l'ἀρχή essendo il centro esplicativo della φύσις, diventa la φύσις per eccellenza: *essentia sive natura*, l'οὐσία diventa *tout-court* la φύσις. Da questo avvenimento inizia un processo di ulteriore cristallizzazione in cui l'intelletto umano ritiene di poter cogliere la *natura* delle cose: non più, ad esempio, l'uomo nella concretezza e anche nella contraddizione del suo farsi storico, del suo essere immerso nella corrente impetuosa del fiume, ma nella sua fissa, stabile, immutabile essenza, l'umanità, al riparo da ogni forza che voglia smuoverla, spezzarla, trasformarla, ricomporla. E così per ogni ente, per *tutta* la natura.

Questo fatto fornisce finalmente all'uomo una posizione stabile dalla quale analizzare e comprendere tutta la realtà in base alle leggi agli strumenti del λόγος; Platone apre quindi la strada che porterà a quello che oggi conosciamo come logica, filosofia, scienza. D'altro canto, come vedremo, apre la strada anche all'impovertimento di ciò che è di per sé ricco e dinamico: una fetta importante della realtà dev'essere tagliata fuori per poter *firmare la natura*.

L'εἶδος in Aristotele diventa la *forma* che struttura metafisicamente la realtà e viene colta nel processo astrattivo quale idea intelligibile, che è anche οὐσία o *essentia* o *natura* della cosa che informa⁸.

Il pensiero cristiano, con la mediazione di Filone di Alessandria che per primo fa delle idee platoniche le idee presenti nel Λόγος di Dio⁹, riprende e ripropone questa idea di natura fino a dissolverla con Guglielmo di Ockham, che consegnerà al pensiero scientifico il nominalismo (e il pensiero scientifico al nominalismo). Egli sostiene che pensare platonicamente ad una natura quale fisso ed immutabile modello dell'esperienza sensibile è un retaggio metafisico che moltiplica gli enti *praeter necessitatem*, quindi inutile e dannoso per il pensiero. Per interpretare la natura che esperiamo è sufficiente, per Ockham, l'iniziativa di un (razionalmente) imperscrutabile Dio che in assoluta libertà crea gli individui e gli eventi individuali, senza vincolarsi agli schemi fissi della *natura*. Ciò che noi chiamiamo *natura* altro non è che un nome con il quale etichettiamo alcuni caratteristiche comuni ad una classe di individui. Se poi questa natura corrisponda a una qualche idea presente in Dio o in qualche altro iperuranio o dentro le cose, questo non è dato assolutamente sapere all'esperienza umana perché non è un dato verificabile e non occorre comunque porlo, secondo Ockham, per spiegare alcunché¹⁰.

Non ha più senso quindi parlare di alcuna struttura metafisica che informa o modella la realtà fisica conferendo ad essa le sue caratteristiche essenziali, coglibile tramite l'intelletto. L'antica idea di natura continua certo a vivere, ma prosegue il suo cammino demetafisicizzata: come nome universale, quindi come produzione totalmente umana. Questo gli consente, da una parte, di liberarsi di tutte le "incrostazioni" che la tradizione metafisica da Platone in poi aveva depositato sull'universale e che erano ineliminabili perché considerate come facenti parte dell'immutabile natura; dall'altra di conservare per pensiero successivo tutta la potenza logica che solo l'idea (nome) universale consente.

Questo abbandono nominalistico dell'idea di natura, unito alla conservazione della potenza logica liberata da questa e legata ora al *nome*, ha reso possibile l'enorme sviluppo scientifico-tecnologico avvenuto da quella lontana epoca ai giorni nostri, ma nel contempo ha causato una perdita alienante del senso della realtà, riducendo in ultima analisi il pensiero a produzione completamente umano-razionale... Il pensiero razionale diviene un meccanismo perfettamente funzionante, pronto a sostenere con la sua potenza l'esplosione scientifico-tecnologica dei secoli a venire, ma destinato a non comprendere più il suo riferimento alla realtà ultima, che è alla fine ciò che lo riempie

⁷ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Platone e l'accademia antica*, 3, Milano: Bompiani, 2006.

⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Aristotele e il primo peripato*, 4, Milano: Bompiani, 2006.

⁹ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Rinascita del Platonismo e del Pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, 7, Milano: Bompiani, 2010, p. 61.

¹⁰ Cfr. G. REALE - D. ANTISERI, *Storia della filosofia dalle origini a oggi: patristica e scolastica*, 3, Milano: Bompiani, 2011, pp. 590 ss.

di senso e di vitalità. Il pensiero, e con lui l'uomo e la vita, è destinato in questo modo a grandi creazioni scientifico-tecnologiche, ma ad un vistoso inaridimento teoretico ed esistenziale.

Questo svuotamento di senso pervade tutta la storia successiva della filosofia, a tratti più o meno marcati. Nella contemporaneità, con la fenomenologia, si assiste ad un ritorno ad una sorta di platonismo. Infatti, dice Edmund Husserl, il nominalismo (nella versione dello psicologismo) non può essere soddisfacente perché non rende ragione del fatto dell'universalità della conoscenza, e non può quindi generare autentica scienza. Lo psicologismo sostiene che la concettualizzazione universale altro non è che un fenomeno singolo interno alla psiche del singolo, che non ha nulla da dire intorno all'in-sé della cosa concettualizzata, quindi alla sua essenza o natura. Husserl invece ci ricorda che è un fatto indubitabile che abbiamo coscienza di idee che si distinguono dall'esperienza singolare proprio come universali, che hanno cioè la caratteristica di voler rappresentare l'oggetto di conoscenza così come è in sé, e quindi una natura indipendente dal singolo fenomeno intrapsichico. L'esistenza reale (extramentale) delle cose o degli universali è messa fra parentesi, né affermata né negata... ma la coscienza del fenomeno dell'*eidōs* (intuizione eidetica, nel linguaggio husserliano) è indubitabile¹¹. Assistiamo quindi ad un ritorno critico di un'idea "forte" di natura, sebbene fra le parentesi husserliane, parentesi difficili da sciogliere... Nonostante questo, il dischiudersi della potenzialità contenuta nelle intuizioni di Husserl rende la fenomenologia il nutrimento della filosofia contemporanea, similmente a quanto accade per Platone e la filosofia a lui successiva. Dalle prospettive, e dagli interrogativi, aperti da Husserl, come era prevedibile nacque, fra le altre cose, una rinnovata apertura alla discussione sull'essere e sulla metafisica, soprattutto (ma non soltanto) con Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida.

In particolare, Derrida osserva che l'essenzialismo husserliano implica una fondamentale aporia: l'esperienza conoscitiva dei fatti empirici per Husserl è attuabile soltanto come esplicitazione di essenze universali, le quali però hanno bisogno a loro volta della conoscenza empirica per essere possibili. Derrida, fondandosi anche sulle importanti analisi linguistiche di Ferdinand De Saussure, può quindi affermare che la piena presenza dell'essere, quindi dell'essenza e della natura delle cose, è una costruzione metafisica apparentemente naturale, ma in realtà artificiale e quindi da *decostruire* al fine di mostrarne l'artificialità. Il pensiero si costruisce su strutture di contrapposizione binaria, fra cui si sceglie arbitrariamente uno degli estremi e gli si dà la prevalenza, facendolo passare per *naturale*. Ma questa non è autentica natura, bensì costruzione culturale. Ciò su cui Derrida incentra l'attenzione è quello "spazio" dentro a cui si svolge il gioco delle contrapposizioni, che chiama in diversi curiosi nomi, quali ad esempio *différance*, archiscrittura, farmaco, *chora*¹². Questo "spazio" è di per se stesso impensabile e, ovviamente, ineffabile... lo stesso pensarlo lo riporterebbe all'interno del gioco delle contrapposizioni e non gli consentirebbe più di esserne la condizione di possibilità. Si può dire che questo "spazio" sia qualcosa di simile ad una matrice archetipa del tutto, una sorta di Uno plotiniano o di *Ipsū esse subsistens*? No, per Derrida, perché lo riporterebbe all'interno di quelle categorie che invece in qualche modo deve eccedere e rendere possibili. Ma le assonanze con quella che nella tradizione passata era la "teologia negativa" sono forti e innegabili, tanto che pur fra precisazioni e distinzioni vengono ammesse dall'autore stesso¹³. Non è quindi difficile ascoltare di nuovo in Derrida una voce a noi già familiare, seppure sotto barratura, come d'altronde non dispiacerebbe neppure allo stesso Plotino, né allo stesso Tommaso. Uno "spazio" di accoglienza che riapre la dimensione della trascendenza e del mistero. Forse addirittura un Qualcuno con azzardare un rapporto personale, simile a quell'Altro ben tematizzato da Lévinas, grande amico di Derrida. E qui la filosofia di nuovo si ferma, alle soglie del mistero, nell'ascolto dell'Altro, dove ancora oggi, forse, può iniziare la fede.

Lorenzo Spezia
Istituto Teologico di Assisi

¹¹ Cfr. V. COSTA, *Husserl*, Roma: Carocci, 2009, partic. pp. 15 ss.

¹² M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari: Laterza, 2008, partic. pp. 38 ss., 76 ss.

¹³ Cfr. ad es. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, 2, Milano: Jaca Book, 2009; J. DERRIDA, *La «différance»*, in *Margini della filosofia*, Torino: Einaudi, 1997.

Bibliografia

COSTA, Vincenzo, *Husserl*, Roma: Carocci, 2009, 232 pp. ("Pensatori" 1).

DERRIDA, Jacques, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Milano: Jaca Book, 2009, pp. 171-236 ("Di fronte e attraverso" 837).

DERRIDA, Jacques, *La «différance»*, in *Margini della filosofia*, trad. di M. Iofrida, Torino: Einaudi, 1997, pp. 27-57 ("Biblioteca Einaudi" 8; conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in «Théorie d'ensemble», Paris 1968).

FERRARIS, Maurizio, *Introduzione a Derrida*, 3 ed., Roma-Bari: Laterza, 2008, 160 pp. ("Maestri del Novecento" 9).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Dal miele alle ceneri*, trad. di A. Bonomi, Milano: Il Saggiatore, 2008, 572 pp. ("Tascabili. Saggi" 47; orig. *Mythologiques: Du miel aux cendres*, 1997).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Il crudo e il cotto*, trad. di A. Bonomi, Milano: Il Saggiatore, 2008, 510 pp. ("Tascabili. Saggi" 21; orig. *Le cru et le cuit*, 1964).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Il pensiero selvaggio*, trad. di P. Caruso, Milano: Il Saggiatore, 2010, 356 pp. ("Tascabili. Saggi" 149; orig. *Le pensée sauvage*, 1962).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'uomo nudo*, trad. di E. Lucarelli, Milano: Il Saggiatore, 2008, 715 pp. ("Tascabili. Saggi" 16; orig. *Mythologiques IV, L'homme nu*, 1971).

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le origini delle buone maniere a tavola*, trad. di E. Lucarelli, Milano: Il Saggiatore, 2010, 511 pp. ("Tascabili. Saggi" 178; orig. *Mythologiques. L'origine des manières de Table*, 1968).

PLATONE, *Simposio*, a c. di G. Reale e J. Burnet, Milano: Mondadori, 2001, 269 pp. ("Scrittori greci e latini - Fondazione Lorenzo Valla"; testo orig. a fronte).

REALE, Giovanni, *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, 2 ed., a c. di G. Reale, Milano: Bompiani, 2006, 1995 pp. ("Il pensiero occidentale"; saggio introduttivo dell'Autore: "Il pensiero dei Presocratici alle radici del pensiero europeo").

REALE, Giovanni, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2004, 1417 pp. ("Il pensiero occidentale"; testo orig. a fronte).

REALE, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana. Aristotele e il primo peripato*, vol. 4 (10 voll.), 3 ed., Milano: Bompiani, 2006, 347 pp. ("Tascabili Bompiani"; pubblicazione realizzata con il contributo della Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele).

REALE, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana. Platone e l'accademia antica*, vol. 3 (10 voll.), 3 ed., Milano: Bompiani, 2006, 516 pp. ("Tascabili Bompiani"; pubblicazione realizzata con il contributo della Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele).

REALE, Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana. Rinascita del Platonismo e del Pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, vol. 7 (10 voll.), 3 ed., Milano: Bompiani, 2010, 345 pp. ("Tascabili Bompiani"; pubblicazione realizzata con il contributo della Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele).

REALE, Giovanni - ANTISERI, Dario, *Storia della filosofia dalle origini a oggi: patristica e scolastica*, vol. 3 (14 voll.), 2 ed., Milano: Bompiani, 2011, 717 pp. (con la collaborazione di V. Cicero).