Spettacoli Cultura

Negli Stati Uniti e in Inghilterra si afferma una corrente di pensiero che vuole sottrarre l'etica ai filosofi e consegnarla ai sociobiologi
Ma con queste tesi si finisce per dimenticare che l'uomo è anche la sua cultura

In difesa della morale

Bene ha fatto «Prometeo», la giovane ma già prestigiosa rivista di cultura diretta da Valerio Castronovo, a pubblicare nel numero testé uscito due articoli, dell'antropologo Brunetto Chiarelli e dell'etologo Peter Slater, rispettivamente pro e contro la nuova disciplina denominata «bioetica».

Con bioetica si possono intendere due programmi di ricerca assai diversi: da un lato il progetto di fondare le leggi morali su strutture biologiche o addirittura di ridurre le prime alle seconde; dall'altro il progetto di valorizzare, all'interno della riflessione etica, i sempre più drammatici problemi connessi sia a determinati progressi della scienza (ad esempio della psicochirurgia, con le correlative modifiche della personalità), sia alle conseguenze ecologicamente assai gravi di certi aspetti dello sviluppo tecnologico. Mentre la letteratura su questa seconda problematica sta sviluppandosi (per ragioni facilmente comprensibili) nei più diversi paesi, la letteratura sulla prima problematica ha una matrice soprattutto anglo-americana.

È ben chiaro che dietro una parte di tale letteratura sta, in primo lungo, la lezione della sociobiologia. Una lezione che, dal punto di vista che qui ci interessa, ha seguito grosso modo questo itinerario: dapprima ci si è interrogati sulle implicazioni comportamentali elementari dall'assetto biogenetico di certi animali; poi si è allargata l'analisi ai possibili rapporti tra la «logica» dell'attività bio-genetica e i comportamenti animali complessi (come il cosiddetto «altruismo»); infine si è voluto includere in questo tipo di studi anche il comportamento e il sistema di valori dell'uomo. Sotto quest'ultimo profilo le tesi più radicali sono state espresse dall'esponente più noto della sociobiologia: E O. Wilson. A suo avviso, la morale va interamente naturalizzata. Bisogna, si legge in «Sociobiologia. La nuova sintesi», «sottrarre l'etica dalle mani dei filosofi e biologizzarla» Gli studiosi, si afferma nello stesso testo, dovrebbero cogliere «i canoni deontologici della moralità consultando i centri emotivi del proprio sistema ipotalamico-limbico». Ciò che fa problema non è tanto la singolare «volontà di potenza» (eliminiamo i filosofi) che anima Wilson e seguaci; e neppure la loro visione monodimensionale della realtà («tutto» è biologia). Preoccupa di più l'idea che il sistema di regole, principi e valori tradizionalmente chiamato «morale» possa/debba essere ridotto a neurofisiologia e/o a bioegenetica.

C'è, in me filosofo, la paura di perdere il posto? O c'è forse, inconfessata, la nostalgia per un «homo duplex», fatto di un corso che ubbidisce alle «constraints» fisiche e di un Io, Anima, che vive secondo dettami meta-fisici? Neppure per sogno. C'è invece la persuasione che una cosa è il piano dei fatti e dei fenomeni, un'altra quello delle regole e delle prescrizioni; una cosa è l'ambito dell'analitica descrittiva di «ciò-che-è» e un'altra l'ambito della scelta, della normatività e di «ciò-che-deve-essere». Per molti studiosi che coltivano la memoria storica tutto ciò è perfino banale: tutti costoro penseranno subito sia a Kant, sia (ancor prima) a quella che Hume definì una volta «grande divisione» tra (appunto) fatti e valori, descrizioni e valutazioni, essere e dover essere. Ma poiché gli studiosi che coltivano la storia (specie della filosofia)sono una razza in via d'estinzione, sarà bene indugiare un momento su tali questioni.

Può essere vero che vi sia un legame tra il sistema ipotalamico-limbico e certi comportamenti ma ciò non significa che l'analisi di tale sistema consenta di «dedurre» le regole «etiche» di quei comportamenti. Uno scienziato extraterrestre che vedesse tutto di detto sistema ma ignorasse completamente l'esistenza di dettami morali, non coglierebbe né questi ultimi né qualcosa come la «morale». E può esser vero che un'analisi bio-genetica fornisca alcuni «dati» in più su certe «pulsioni» dell'uomo: ma ciò non significa che tale analisi sia in grado di darci anche le «leggi etiche» del comportamento. Da corredi bio-genetici «identici» (o simili) possono derivare normative etico-socio-politiche profondamente «diverse». Ed è bene, si badi, che sia così: sarebbe invece terribilmente pericoloso dire (come dice Wilson) che un codice «"geneticamente accurato"» sia, con ciò stesso, «completamente "giusto"» (e, implicitamente, «il solo giusto». No: questo è falso e — devo ripeterlo — terribilmente pericoloso. Non solo per l'implicita visione autoritaria che propone della convivenza etico-sociale dell'umanità (per Wilson pare evidente che saranno i sociobiologi, esperti dei codici genetici «accurati», a dirci cosa è «giusto»). Anche — e soprattutto - per una questione teorica: per il fatto che tale concezione presuppone che le norme e le valutazioni morali sono qualcosa di esclusivamente «naturale». Ma neanche per idea! Norme e valutazioni morali sono sopratutto (non «soltanto»: io non sono un filosofo «al singolare») il prodotto di stipulazioni, di accordi, di conflitti storico-sociali e culturali. In tali complessi processi la dimensione corporea, bio-genetica, gioca un ruolo limitato.

Non è un caso che quasi tutta la letteratura bioetica impegnata nell'operazione riduzionistica di cui sopra ricorra — per evitare problemi e antinomie insolubili — a due artifici: a) alla confusione tra termini/concetti natural-descrittivi e termini/concetti valutativi; b) al privilegiamento di casi troppo elementari, che poco hanno a che fare coll'effettiva multiformità dell'agire etico. Circa a) si prenda il caso classico dell'altruismo. Il grande scienziato Haldane disse una volta che avrebbe dato la sua vita in cambio di quelle di «almeno» due fratelli o di otto cugini, solo così parendogli che il rapporto dare-avere fosse quello «giusto». Sarebbe piuttosto indebito parlare in questo caso di una prospettiva o di un comportamento «altruistico»: ho in mente centinaia di decisioni e di azioni nelle quali l'«altruismo» si manifesta in modi tutt'affatto diversi, e alle quali soltanto mi parrebbe pertinente riferire il termine in questione. E — per restare nel campo prediletto dai miei avversari — mi sembra che anche del concetto di aggressività umana si faccia un uso parecchio indebito. In certe circostanze, certi atti dovrebbero essere definiti con termini meno carichi di una ben precisa interpretazione «valutativa». Deve inoltre essere chiaro che per definire «aggressiva» una certa azione non basta un'analisi descrittivo-«naturalistica»: occorrono termini di riferimento e giudizi «culturali» (tanto è vero che una «stessa» azione può apparire aggressiva in una determinata comunità socio-culturale e non in un'altra).

Circa b), sarà appena il caso di ricordare che la dimensione etica «reale» consiste di intenzioni e valutazioni, di «mosse» e decisioni, di elaborazioni teoriche e condotte pratiche ben altrimenti complesse rispetto ai comportamenti solitamente privilegiati da certi bioetici. Si pensi alla sconvolgente decisione di Abramo, alla tragica scelta di Socrate in prigione, al dilemmi etico-esistenziali di Amleto; o, in sede dottrinale, alla raffinata morale buddista, alla sofisticata casistica gesuitica, all'etica sottilmente psicologico-situazionale teorizzata dall'esistenzialismo. Come si può ritenere che tutto ciò derivi da — o peggio sia riducibile a — dinamismi biologici?

Alla base di certi equivoci, di certe unilateralità, di certe tesi francamente inaccettabili sta — a mio avviso — principalmente l'assunto che l'uomo è un essere solo biologico. Ebbene, no. L'uomo è un essere anche «culturale»: anzi culturale e «artificiale». Uso di proposito questa seconda caratterizzazione, spesso interpretata in modo sbrigativamente negativo. L'uomo è un essere artificiale nel senso più pregnante della parola: non solo nel senso che costruisce oggetti e strumenti (anche i castori lo fanno) simbolici, convenzionali, teorici — ivi compresi i sistemi normativi, valutativi, assiologici. Alcuni di questi sistemi possono avere alcune «matrici» biologiche: ma si sviluppano e si concretizzano in modi talmente meta-biologici, arbitrari e, appunto, artificiali, che qualsiasi prospettiva «naturalistica» nell'interpretazione degli stessi rischia il riduzionismo più impoverente e semplicistico. L'uomo diventa tale quando «si differenzia» dal naturale e dal biologico, quando diviene (anche) «homo artificialis»: l'uomo disegnato con tratti indimenticabili da Hobbes, Hegel, Marx.

Se poi, dopo essersi «differenziato», vuole anche «contrapporsi» alla natura (o ignorarne i problemi), allora fa male, sbaglia, rischia il suicidio (individuale e/o collettivo). Ma sia chiaro: la difesa della cultura, dell'«artificium» di una morale autonomia non è in alcun modo obbligata o condannata a coincidere con un'assurda lotta contro la natura, tutt'altro.

Mi accorgo di non aver parlato direttamente del dibattito Chiarelli-Slater. Le ragioni sono tre. In primo luogo ho voluto utilizzare lo spazio a mia disposizione per evocare alcune questioni che a me paiono cruciali. In secondo luogo devo confessare che la discussione tra i due scienziati mi ha un po' deluso: soprattutto — direi — per colpa di Slater, il quale (a parte il riferimento humeano finale) adduce ben pochi argomenti a favore di quella distinzione tra biologia ed etica che doveva difendere. In terzo luogo l'intervento di Chiarelli ha certo molti motivi sui quali si potrebbe utilmente discutere. Ma di quello che mi pare il loro minimo comun denominatore — la possibilità/necessità di fondare un'etica su basi definite dallo stesso Chiarelli «naturalistiche», «biologiche» (e «semplificate») — presumo di avere, indirettamente, già detto abbastanza nelle righe che precedono. Quanto all'altra parte del suo scritto — sulla possibilità/necessità di allargare la riflessione morale alla problematica del rapporto uomo-natura — per un verso mi trova in larga misura consenziente; per un altro apre, con molto merito, un discorso (ecologico, sociologico, ed anche filosofico) sul quale converrà ritornare appropriatamente in un'altra occasione.

Sergio Moravia

Enciclopedico, scorbutico, geniale: un suo giudizio poteva far la fortuna di un libro oppure «ucciderlo». Ecco chi era Samuel Johnson «fondatore» della lingua inglese, morto giusto duecento anni fa

Quel chiacchierone del dottor Johnson

Durante la prima metà del diciottesimo secolo, centinaia di giovani scrittori gremivano i vicoli e i bassifondi londinesi. Arrivavano dalle contee della Scozia e del Galles, dello Yorkshire o dell'East Anglia con qualche lettera di raccomandazione per un nobile della città, e vaghi sogni di gloria e di ricchezza. Ma il mecenatismo languiva, e il nuovo pubblico borghese non aveva ancora cominciato a sollecitare romanzi e moralità, commedie facili e critiche teatrali che ne discutessero, e un dizionario che fosse in grado di cristallizzare l'ortografia sempre tanto difficile e mutevole delle parole. Così, d'inverno, poeti e saggisti, filosofi e lessicografi dormivano per le piazze, accanto alle fornaci delle serre. Alcuni diventavano mendicanti e ladri. Altri, come Richard Savage, finivano con cinquanta libbre di ferro alle caviglie nella famigerata prigione di Newgate; o come Henry Fielding, l'autore di «Tom Jones», cenavano con scampoli di grasso e carne in una tetra locanda sotterranea, dove potevano forbirsi le mani sulla schiena di un vecchio cane di razza Newfoundland.

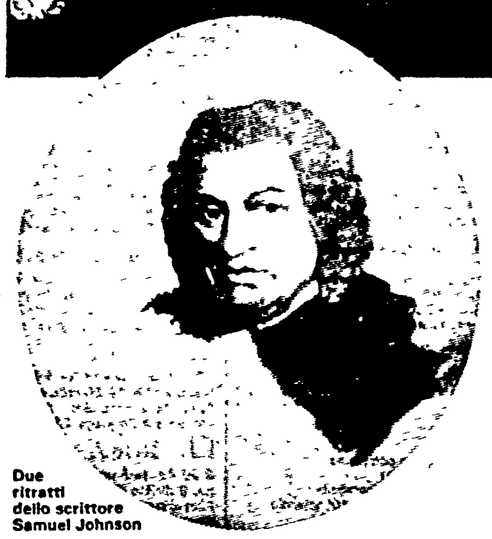
Intorno a questi cavalieri dell'ideale Londra usciva dal proprio guscio elisabettiano, ostentava miserie e ricchezze mai viste. Il grande incendio in cui poco più di settant'anni prima erano andate distrutte tremila case di legno e stucco e ottantanove chiese era un lontano ricordo. Dal ponte sul Tamigi fino alla Torre una selva di alberi di forse settantamila tonnellate di naviglio, un terzo dell'intera flotta britannica, diffondeva un'ansia di potenza e di avventura. L'aristocrazia dei Norfolk e degli Ormond, dei Kent e dei Pembroke offriva banchetti nei saloni foiti di tappeti e di ombre, colmi di ninnoli dorati che venivano dall'India; e i letterati polemizzavano, caffè contro caffè. Soffrivano la fame e a gruppi scrivevano satire. Dallo stesso caffè-club satirico erano venuti capolavori come «Il ricciolo rapito» di Pope, e «I viaggi di Gulliver» dello Swift. Il libraio Edmund Curll faceva dormire i suoi traduttori, compilatori di indici, libellisti, tre alla volta nello stesso letto, ciascuno per otto ore.

Negli ultimi mesi del 1737, quando la pioggia o la neve rendevano più triste e tenera la città, un poeta ventottenne, che si chiamava Samuel Johnson, spuntava tra i mucchi di letame che invadevano St. James Square e lentamente risaliva Charing Cross, sino a White Capel. Osservava le teste di saraceni, le querce reali, gli orsi blu, gli agnelli dorati, le interminabili insegne dipinte sopra i portoni dei palazzi, ad uso di cocchieri e messi ignari di lettere e di cifre. Tornato a casa, ripensava alla satira in cui Giovenale descrisse la miseria degli uomini di lettere, alloggiati tra i nidi dei piccioni nelle malsicure soffitte aperte sulle strade dell'antica Roma imperiale. Poi afferrava una penna, e cercava di fare per Giovenale quanto Pope aveva fatto per Orazio, con le magistrali imitazioni delle sue «Satire» ed «Epistole». Così nasceva «London», un grande affresco satirico. Il futuro critico e moralista era già lì, in quello stile nobile e sentenzioso, in quei distici rimati forse un po' rigidi, ma bene adatti a esprimere la gravità dei pensieri

Da ragazzo Johnson aveva inseguito il sogno di una cultura enciclopedica. Nella lontana Lichfield aveva saccheggiato gli scaffali della libreria paterna, divorando i maestri della poesia e dell'eloquenza greca e latina. Era specialmente affascinato dalle opere dei grandi restauratori del sapere. Il giorno del suo arrivo all'università di Oxford aveva sorpreso compagni e professori citando a lungo e con esattezza Macrobio. Ma poi il padre era fallito, ed erano seguiti l'interruzione degli studi ed anni di nera povertà, aggravati da molte stranezze psicologiche.

Dai ricordi di Macaulay ci viene ora incontro un personaggio imprevedibile. Moralista autentico, «scrittore di fama gigantesca nel nostro teatro di piccoli uomini», a causa delle infinite privazioni subite in gioventù, Johnson era diventato indolente, trascurato, un ipocondriaco incurabile, un ingordo. Mangiava come un lupo famelico, conservava le bucce d'arancia ed era preda di dolorosissime ossessioni. Per strada non poteva fare a meno di toccare tutti gli stipiti delle porte, a tavola gli capitava di chinarsi e strappare distrattamente lo stivaletto ad una signora, o di gridare un rigo del «paternostro», per poi abbandonarsi ad improvvisi tic nervosi e suoni inarticolati. Aveva un animo sensibile; componendo la poesia «La vanità dei desideri degli uomini» non poté trattenere le lacrime. In seguito si tenne in casa degli esseri singolari, per i quali aveva le cure più assidue: il negro Frank, la signora Williams, cieca, il gatto Hodge.

Soleva dire che nessuno, tranne gli stupidi, ha mai scritto per altro che per danaro. Ma parlava gratis. Come una radio emittente gli capitava di parlare per giornate intere, da dodici a quattordici ore. Recitava di tutto, poesia e prosa, commedie e farse. Raccontava aneddoti, teneva discorsi da tavolta rotonda, era il programmista e l'annunciatore, il concertatore e l'orchestra, il poeta e il pubblico. Oliver Goldsmith, che pure soleva minimizzare ogni cosa, diceva che se Johnson avesse scritto una favola i cui personaggi fossero stati dei pesciolini, questi avrebbero parlato come balene. Ma diceva anche che Johnson, dell'orso, aveva solo la pelle.



Due ritratti dello scrittore Samuel Johnson

Quando conobbe Boswell, il suo futuro biografo, aveva già cinquantanove anni, mentre Boswell ne aveva appena ventitrè. Boswell lo ammirava da tempo; era assetato di fama letteraria, era già «un cacciatore di leoni». Qualche anno dopo si presentò da Rousseau per raccomandargli di condurre una vita morigerata, e a Voltaire per illuminarlo sull'immortalità. A diciott'anni aveva fatto visita a Hume, in fin di vita. Johnson gli fu presto amico. Dieci anni dopo lo accolse nel «Club letterario», che aveva appena fondato.

Nel suo «Dizionario della lingua inglese» Johnson aveva definito un club «un convegno di uomini valenti, che si incontrano regolarmente». Circondato dagli amici che gli alleviavano il senso di una tremenda solitudine, ora se ne stava lì, un gigante nel corpo e nello spirito, con la brutta faccia massiccia, butterata, piena di cicatrici per la scrofola, con le calze nere di lana, le mani sudice e le unghie rosicchiate, e parlava. Parlava di questioni di gusto, di cultura e di casistica «con un linguaggio tanto esatto che si sarebbe potuto dare tutto alla stampa senza cambiare una parola». Parlava di tutto. Aveva tutta la malcreanza di un uomo uscito dai bassifondi della povertà, dall'inferno di Grub Street, la strada dei falsificatori di libri, dei forzati della penna. E così, come gli uscivano di bocca, i suoi giudizi correvano per Londra, destavano tale interesse da fare esaurire l'intera edizione di un libro in un sol giorno, o da far sì che «i fogli stampati finissero nel laboratorio di un fabbricante di bauli, o venissero usati da un pasticciere per incartare i suoi dolciumi».

Boswell e Johnson si videro per l'ultima volta nel 1784, l'anno in cui Johnson morì. Boswell racconta che in quell'occasione il suo amico lo aveva accompagnato per un tratto di strada in vettura ed era disceso a Bolt Court, allontanandosi a rapidi passi, con movenze patetiche.

La bibliografia che riguarda il provinciale di Lichfield è la più folta della letteratura inglese dopo quella shakespeariana. A due secoli, dalla sua morte, (avvenuta per la precisione il 13 dicembre 1774) essa celebra uno scrittore brusco, dogmatico, insieme conservatore ed eversivo, saggio e tenace. Mentre, impegnati gli abiti, l'amico Boyse se ne stava seduto in letto a vergare esametri latini con le braccia che gli spuntavano da due buchi intagliati nelle coperte, Johnson cercava formule letterarie che non fossero sclerotiche o meramente allusive. Scienza filologica a parte, il senso della vastità e della forte presa sul reale della sua cultura è evidente persino nel «Dizionario» in più volumi, dove attraverso centomila citazioni di prima mano egli sotterraneamente sviluppa una filosofia dei fatti, e non delle illusioni. In questa direzione si muovono «The Rambler», «The Idler», le sue riviste; il romanzo «Rasselas», che egli scrisse in otto giorni di furore; gli otto volumi de «Le commedie di William Shakespeare», e i quattro de «Le vite dei più eminenti poeti inglesi, con osservazioni critiche sull'opera loro», per non citare che i testi più celebri di una sterminata produzione.

Anticipatore degli illuministi a livello di responsabilità non solo collettive, per Samuel Johnson ragione e disciplina, buon gusto e pratica delle arti restano il traguardo che la natura ci ha prefisso. Così egli cerca una saggezza non confuciana, e in linea di massima accessibile a ogni abitante del pianeta. «Gli uomini» annota «hanno maggior bisogno di essere richiamati ai valori di fondo della vita che di essere tenuti al corrente sulle scoperte della scienza».

In tempi come i nostri, in cui le ideologie sono in discussione, e il fantasma dell'olocausto totale non si allontana, questo richiamo all'opera di una intera vita alla responsabilità di ognuno torna ad essere significativo. Se non altro priva il terrorismo delle bande, intellettuali, scientifiche o politiche che siano, di alibi troppo comodi, impedendo ai figurini simbolici che le compongono di imperversare e insieme soddisfare immediatamente gli assilli della coscienza. Ed è comunque questa credenza in verità che possono essere esposte, e che sono solo difficili da praticare, che dà al pensiero Johnsoniano ampiezza e monumentalità rare, e in certo senso perenni.

Giuliano Dego