

NATURA ∞ Con “natura” si intende, o l’insieme degli enti in generale, siano viventi o non viventi, oppure il principio che regola, produce o fa da sostrato a questi enti stessi; talvolta il termine indica entrambi questi aspetti, visti come diversi modi d’essere di una stessa sostanza, oppure come essenzialmente differenti. I significati fondamentali del termine “natura” si possono quindi ricondurre a due: la natura come *sostanza* e la natura come *qualità*. Nel primo caso, con “natura” si intende tutto ciò che ha avuto inizio – ciò che “nasce” in senso lato (come richiama il termine latino *natura*); nella sua primeva definizione, infatti, “natura” ha i connotati di ciò che non è eterno, ma che invece è fisico (dal greco, *physis*), che ha cioè il suo inizio nel *kòsmos* (“ordine”) a partire dal *caos* o disordine (questo sì, indefinito e quindi atemporale, svincolato cioè dalla nascita): la natura in quanto sostanza è il principio che indica ciò che ha principio. Tale definizione è avallata da Aristotele che distingue propriamente gli enti naturali, oggetto della fisica, da quelli ingenerati ed eterni, oggetto della matematica e della metafisica (cfr. ARIST. *Met.* 1061a 28-1061b 11); e proprio seguendo Aristotele, HEIDEGGER (1976, 193) definisce la natura «ciò che fa scaturire da sé». In questo senso, la Scolastica ha operato una distinzione, ripresa da filosofi rinascimentali e moderni come Bruno e Spinoza, tra *natura naturans*, ossia il principio creatore o produttore ritenuto inesauribile e imperituro, e *natura naturata*, cioè l’ordine delle cose create o prodotte, soggette a mutamenti, decadimento e morte. La stessa filosofia nasce come indagine sulla *physis*; i primi pensatori hanno cercato di individuare un principio unico che facesse da sostrato esplicativo per l’intero ordine del cosmo: la natura è stata intesa come il nascimento stesso delle cose che poi crescono, come oggetto primo immanente da cui sorge ciò che cresce, come la sostanza di cui è costituito o deriva un ente, come elemento che costituisce il principio della natura, di modo che in un certo senso quell’elemento è tutta la natura (per esempio, l’acqua, il fuoco, la terra o tutti assieme) (cfr. ARIST. *Met.* 1014b 16-36). Così si può intendere il famoso frammento di Anassimandro: «la natura è proprio la necessità che governa secondo il decreto del tempo la nascita e la rovina delle cose che sono» (cfr. 12B1 DK). Tuttavia, il principio stesso della natura è visto come sfuggente, non pienamente comprensibile, perché il «nascimento (*physis*) ama nascondersi» (Eraclito, 22B123 DK, in Colli, 1980, 91). Secondo i Greci arcaici, nemmeno l’uomo può sottrarsi in nessun modo alla natura, perché questa ne costituisce l’essenza più propria, tanto che «uomo e dio, mondo animale e mondo vegetale, acqua e fuoco sono altrettanti elementi di un unico cosmo che tutto racchiude e da cui scaturisce anche la loro propria vita» (Pohlenz, 1946, 534). In questo rapporto immediato, la natura costituisce l’essenza più vera dell’essere umano, il tutto di cui anche l’uomo è parte. Il sentimento che il Greco prova di fronte alla natura è uno stimolo etico che spinge ad adeguarsi alla propria essenza: «La loro propria *physis* è la norma che indica agli uomini ciò che per essi è buono, in quanto li porta a realizzare il loro destino e li avvicina allo stato perfetto» (ivi, 572). A partire da questa concezione si è fatta largo l’idea che tutto ciò che rientra nella natura sia bene; quanto invece se ne distacca viene considerato come un male. Dal tardo ellenismo alla cristianità, si man-

tiene costante il pensiero che la natura sia un principio materiale che è altro dal principio primo, sia questo l'Uno o la Divinità. Ma se per i neoplatonici la materia è assenza di bene, per il cristianesimo essa è una creazione di Dio e in quanto tale non può essere un male. Si viene a creare così una frattura tra ciò che è naturale e dunque ritenuto bene, e ciò che invece è culturale in senso lato o quantomeno artificiale e perciò, quale tentativo di distaccarsi dalla creazione divina, può essere un male. Sulla base di questi presupposti vi sono a tutt'oggi delle controversie circa ciò che si deve ritenere come limite naturale e per questo invalicabile, perché voluto da Dio. Così, quando lo si vuole osteggiare, si taccia qualcosa di essere *contro natura*, sia questo un orientamento sessuale o una decisione riguardo all'eutanasia in quanto cozzerebbe con i limiti naturali di vita e morte. La separazione tra natura e cultura ha attraversato per intero il movimento romantico, provocando in esso un sentimento di nostalgia verso le età dell'innocenza primordiale. Accedere ai misteri della natura, in quest'ottica, significa recuperare una purezza perduta e penetrare i recessi più reconditi della conoscenza. La natura è vista come la quintessenza di tutte le cose e «si tratta di sapere se per mezzo di questa Natura particolare [con cui veniamo a contatto] possiamo giungere a comprendere la Natura delle Nature e fino a quale punto i nostri pensieri e l'intensità della nostra attenzione ne vengano determinati o la determinano» (NOVALIS, 1798, 167). Da un altro versante, invece, tale accezione di natura è stata intesa come un meccanismo regolato in modo preciso e immutabile. Questa concezione – difesa filosoficamente da Cartesio fino a Kant e scientificamente da Newton fino a Darwin – è stata sostenuta durante la temperie illuminista e perdura nella visione scientifica, per cui la natura è governata da leggi misurabili scientificamente (che seguono molto strettamente il determinismo causale). In quest'ottica, bisogna concludere che neanche l'uomo, se lo si intende come ente esclusivamente naturale, può sottrarsi a questa “chiusura fisica” che sottostà alla legge di causa ed effetto. Oggi si fa riferimento all'ambiente appunto naturale (distinto da quello artificiale) quando si intende indicare il *systema naturæ*, diviso in tre regni (minerale, vegetale e animale), quale complesso di cose e esseri dell'universo, ordinato da leggi e studiato dalla cosmologia, dall'astronomia, dalla fisica e dalla chimica (le cosiddette scienze “dure”), in base al livello al quale viene indagato e all'aspetto che si intende approfondire (rispettivamente: la sua origine, la sua composizione, le leggi che lo regolano e le combinazioni dei suoi elementi costituenti). Nella filosofia politica sei-settecentesca viene definita “stato di natura” la condizione umana preculturale o extraculturale: mentre per Locke, seguendo il giusnaturalismo, è la natura a offrire le fondamenta del diritto valido per la vita associata, per Hobbes il diritto naturale conduce inevitabilmente al conflitto sociale e la natura non può che essere uno stato di ferinità dal quale l'uomo tende, per mezzo di un patto, ad uscire; secondo Rousseau, invece, la natura rappresenta la condizione pacifica e senza conflitti per l'uomo, che nella sfera sociale della cultura si perde nel vizio: «le nostre anime si sono corrotte a misura che le nostre scienze e le nostre arti sono progredite verso la perfezione» (ROUSSEAU, 1750, 42). La distinzione operata da Kant tra la natura definita meccanicisticamente

(da intendere quale “fenomeno”) e la natura quale “cosa in sé” (inattuabile alla scienza) si trasforma, in Schelling come in Goethe, in un parallelismo altrettanto speculativo ma meno rigoroso tra natura e spirito, in cui quest’ultimo non è che l’aspetto “visibile” della prima; per Hegel, invece, la natura costituisce più precisamente quel momento del percorso dello spirito in cui l’Idea è ancora “astratta”, si “estranea”, ovvero conosce la sua negazione non ancora giunta a integrità di forma e contenuto: è l’essere immediato, senza verità (cfr. HEGEL, 1830, §§245-376). Fin qui, della natura come sostanza; nel secondo caso, ossia nell’accezione di qualità, “natura” si accompagna ad una specificazione (*natura di q.c. o di qc.*) e indica le qualità essenziali (quelle, per l’appunto, legate alla nascita) di enti, eventi o processi. Secondo HEIDEGGER (1976, 195) la natura è proprio «ciò che ha essenzialmente la precedenza, in quanto è sempre e innanzitutto rispetto ad essa che qualcosa viene distinto, ed è a partire da essa che ciò che è distinto riceve la sua determinazione». Nel caso dell’uomo, la “natura” generalmente specifica i tratti del carattere di una persona, strettamente legati al complesso di elementi culturali che da Aristotele in poi si suole indicare con l’espressione “seconda natura”. Al contrario, per Pascal è persino possibile definire la natura «una prima consuetudine» (PASCAL, 1670, n. 120). Secondo il dettato dell’antropologia filosofica, l’uomo «sarebbe inadatto alla vita in ogni ambiente naturale e così deve crearsi una seconda natura, un mondo di rimpiazzo, approntato artificialmente e a lui adatto, che possa cooperare con il suo deficiente equipaggiamento organico [...]. Vive, per così dire, in una natura artificialmente disintossicata, resa maneggevole, trasformata in senso utile alla sua vita, ciò che è appunto la sfera della cultura. Si può anche dire che è costretto biologicamente al dominio sulla natura» (GEHLEN, 1983, 88-89). Che la natura dell’uomo corrisponda alla sua cultura significa dunque che essa costituisce il principio della sua autodeterminazione, in base al quale «l’uomo è l’artefice della propria vita in quanto umana: egli sottomette le circostanze alla propria volontà e ai propri bisogni, e, tranne che dinanzi alla morte, non è mai disarmato» (Jonas, 1979, 5); ecco allora che «la vulnerabilità critica della natura davanti all’intervento tecnico dell’uomo» impone la nascita dell’ecologia perché ne salvaguardi l’esistenza (e in certo senso “i diritti”) dato che, «nella lotta per la sopravvivenza, l’uomo viene comunque per primo e la natura, pur essendole riconosciuta la sua dignità, deve fare posto a lui e alla sua superiorità» (ivi, 176) e anche che «la natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere» (ivi, 10). Tra la “umanizzazione” marxista della natura e la “naturalizzazione” di essa perché, come afferma BLOCH (1959), possa essere una «patria» per l’uomo, Jonas individua un paradosso: che proprio la natura non umanizzata, quella «selvaggia» del mito di Rousseau, è in qualche modo capace di «parlare all’uomo» e di rifletterne l’immagine più autentica, mentre la natura «completamente asservita a lui» non è che una natura «disumana» (cfr. Jonas, 1979, 269-272); o, come scrive Heidegger, un mero «fondo» (*Bestand*) dal quale attingere indefinitamente e da «impiegare» (*Bestellen*) senza comprenderne appieno il significato alla luce della sua essenza tecnica (cfr. HEIDEGGER, 1957, 12-13). [CT-DD]