

# ***La differenza umana. “Tentar l’essenza” della specie<sup>1</sup>***

Lorella Congiunti

## Abstract

The reflection about the notion of “human difference” implies the existence of the human nature. The existence of human nature implies the existence and the knowledge of the “human species”. That is a very problematic question, in which different sciences are involved. The answer has to be found in a correct position of the different disciplinary fields, thanks to a deep comparison of logic, ontologic and biologic notions.

## **1. La natura umana**

La questione della “natura umana” è al centro di numerosi snodi teorici. Innanzitutto si pone come tematica di confine tra diverse discipline scientifiche: l’antropologia filosofica, l’antropologia culturale, l’antropologia teologica, la biologia, solo per citarne alcune. Inoltre, impone la trattazione e la soluzione di numerose problematiche, quali, per esempio, il rapporto tra fissità e mutamento, la relazione tra necessità biologica e libertà dello spirito.

Tale questione, soprattutto nei termini di relazione tra natura e cultura, è stata al centro di numerose riflessioni nell’Ottocento e nel Novecento. Possiamo ricordare come particolarmente significativo il dibattito televisivo tenutosi nel 1971 tra Chomski e Foucault, di cui si ha traccia nel testo *Della natura umana. Invariante biologico e poteri politici*. La problematica era la medesima affrontata oggi, ma i termini sono notevolmente cambiati. Infatti, se nel dialogo degli anni ’70, la biologia veniva invocata come difesa dell’invarianza umana, oggi sempre più spesso la biologia viene adoperata per sostenere la non specificità dell’uomo. Oggi non è tanto la sottolineatura della dimensione culturale a decretare la morte dell’uomo biologico, alla maniera di Foucault, sono invece più spesso le considerazioni biologistiche a decretare la morte del concetto di specie umana, fino ad arrivare a negare ogni differenza tra l’uomo e gli altri esseri viventi, o addirittura tra l’uomo e il resto del mondo naturale. Il “problema della specie” ha, infatti, oggi una collocazione peculiarmente biologica<sup>1</sup>.

L’opposizione cultura-natura può essere più facilmente superata, come opposizione artificialmente presupposta; infatti, la capacità di produrre cultura è specificatamente umana e la natura umana è colta nelle culture stesse (cf. Onah 2008).

---

<sup>1</sup> Articolo pubblicato: L. CONGIUNTI, *La natura umana tra la filosofia e le scienze*, “Nuova civiltà delle macchine”, II (2011), pp. 112-127.

La questione della specie ha anche una collocazione etica e politica. Si pone, infatti, entro il problema del riconoscimento dei diritti, ma, sorprendentemente, non solo nell'ambito del riconoscimento dei diritti della specie umana, quanto piuttosto, soprattutto, nell'ambito della questione femminista, ecologica, animalista, in cui l'eticità viene cercata proprio nella negazione delle differenze di specie e di genere.

Tom Regan, per esempio, (cf. Regan 1985) suggerisce che per una considerazione morale non è importante la differenza tra umano e non-umano, ma sono importanti le somiglianze; la differenza viene rifiutata come se fosse una categoria "violenta", in quanto implica gerarchie e ordini di valore.

La questione si presenta come massimamente rilevante, rischiando di azzerare ogni dibattito antropologico, filosofico e/o teologico: se non esistono le specie, se la "specie" umana è una mera convenzione senza fondamento, se non esiste una differenza specifica umana, allora tutto ciò che qualificiamo come "umano" viene consegnato al destino di *flatus vocis*.

## **2. La questione delle specie**

La messa in discussione della nozione di "specie" da parte delle scienze biologiche si colloca nel contesto del darwinismo, ma il problema è epistemologicamente più complesso e storicamente molto più antico. La questione sottesa, infatti, rimanda alla distinzione tra specie logica e specie biologica e, prima ancora, alla definizione di "sostanza seconda". Affonda le radici nei tentativi, antichi quanto la filosofia, di enucleare l'*eidos* della realtà e si trova al centro della classica questione degli universali, dove la negazione della "specie" come concetto è di coloritura nominalistica, mentre la sua affermazione oscilla tra il realismo esagerato che la ontologizza e il realismo moderato che la fonda nella natura stessa delle sostanze individuali.

Ma per evitare ogni discorso equivoco e insignificante, occorre operare prioritariamente una distinzione tra le varie declinazioni della nozione di "specie".

Già nel linguaggio filosofico tradizionale, il termine "specie" significa molte cose, e entro questa varietà di usi occorre circoscrivere l'ambito che ha e può avere un nesso con il "problema della specie" a noi contemporaneo.

Innanzitutto il termine "specie" ha un uso gnoseologico, significa l'immagine della cosa conosciuta, che può essere sensibile o intelligibile; di conseguenza, la maggior parte della riflessione che ha al proprio centro la specie, di fatto è una riflessione di ordine gnoseologico, sul realismo della conoscenza.

"Specie", significa, più diffusamente, immagine e anche bellezza.

Infine, “specie” ha la sua collocazione nell’ambito logico dei predicabili, costituendone una sorta di fulcro centrale. Infatti la “specie” è il predicabile che dice l’essenza di una cosa, da cui derivano le proprietà, e che costituisce la risposta alla domanda “che cos’è?”, andando a coincidere con la definizione.

Soffermiamoci sulla nozione di specie come predicabile, in quanto sembra sia una dimensione particolarmente feconda per il nostro discorso.

Aristotele afferma che «le specie sono composte dal genere e dalla differenza» (*Metaph.*, X, 7, 1057 b 7); ed aggiunge che «genere (*ghenos*) significa, in un senso, la generazione (*ghenesis*) continua di esseri della medesima specie (*eidos*): diciamo, per esempio, “fino a che esisterà il genere umano” intendendo dire: “fino a che ci sarà generazione continua di uomini”» (*Metaph.*, V, 28, 1024 a 27-30). Notiamo il passaggio dal piano logico (composizione di genere e differenza) a quello *fisico* e dunque ontologico (generazione di esseri della medesima specie). Questo è il tratto caratteristico della riflessione aristotelica: fondare la logica nell’ontologia, essendo la logica fondamentalmente astratta dalla realtà stessa delle cose conosciute.

In questa prospettiva, la specie non è una classe logica o un insieme, da cui si entra o si esce per il possesso o la perdita di una caratteristica, ma è la conseguenza di un dato nativo, di un’appartenenza per nascita. L’etimologia che riporta il “genere” alla “generazione” è a tal proposito estremamente significativa.

La distinzione tra logica e biologia è fondamentale, nella sottolineatura che esiste un nesso, racchiuso nel fatto che la specie (aristotelica e non solo) è una categoria logica che ha un fondamento nelle cose. Si può affermare che la specie logica ha un fondamento nella specie biologica, così come anche il genere. Tuttavia, questo legame va argomentato con cura, nel dialogo contemporaneo, e un primo passo da compiere è la chiara distinzione tra ambito logico e ambito ontologico.

La “specie” è, come abbiamo già detto, un predicabile, ciò significa che riguarda non un modo di essere, ma le modalità con cui si può attribuire un concetto a un soggetto. Si tratta di un concetto universale, dunque per comprenderlo occorre anche una corretta gnoseologia che sappia rendere ragione dei concetti e del rapporto universale/individuo, che è il problema di fondo della conoscenza. Spesso, le questioni relative alla specie oscillano tra idealismo e nominalismo, e le diverse posizioni si contrappongono da estremi opposti, senza tenere conto della soluzione intermedia, quella del realismo moderato, capace di rendere conto dell’individualità della realtà, dell’universalità dei concetti e, soprattutto, della loro relazione, trovandone ragione nella capacità astrattiva della conoscenza umana e nella molteplicità non equivoca della realtà.

Per chiarire la questione, è utile fare una rapida –ancorché inevitabilmente lacunosa– ricognizione della questione così come è posta in alcuni classici testi di riferimento.

Porfirio scrive: «la specie è ciò che è subordinato al genere e di cui il genere si predica in relazione all'essenza» (*Isagoge*, 4, 10-12). Chiariamo, innanzitutto, la relazione tra specie e genere, facendo ancora riferimento al testo di Porfirio:

«Si dice specie anche ciò che è subordinato al genere, nel senso in cui siamo soliti dire che “uomo” è specie di “animale”, essendo “animale” genere, che “bianco” è specie di “colore” e che “triangolo” è specie di “figura geometrica”. Se, ponendo il genere, abbiamo richiamato la specie, affermando che esso “è ciò che si predica di più realtà che differiscono per specie, per quel che riguarda l'essenza”, e se, similmente, diciamo che “la specie è ciò che è subordinato al genere”, è opportuno comprendere che, dato che il genere è genere di qualcosa e che la specie è specie di qualcosa, in quanto termini correlativi, necessariamente nella definizione di entrambi si deve fare uso di entrambe le nozioni. Pertanto la specie si definisce anche così: “la specie è ciò che è subordinato al genere e di cui il genere si predica in relazione all'essenza”» (*Isagoge*, 4, 2-12).

Dunque tra specie e genere esiste una relazione di chiarificazione reciproca, tanto che è impossibile dire il genere senza la specie, e la specie senza il genere. Tuttavia, come gli esempi chiaramente mostrano, la specie è riscontrabile a diversi livelli di astrazione, ovunque siano realtà che differiscono per essenza e sono subordinate a un genere: così al genere “sostanza”, è subordinata la specie “corpo”, ma al genere “corpo” è subordinata la specie “corpo vivente”, e al genere “corpo vivente” è subordinata la specie “animale”, al genere “animale” è subordinata la specie “animale razionale”. Questa classificazione dei vari livelli di specie non è arbitraria, come se uno classificasse i corpi in grandi e piccoli, e poi in colorati e bianchi/neri, e poi in ruvidi e lisci, etc. . Si tratta di reali subordinazioni di genere e specie, che fanno riferimento al genere sommo, che è il genere dei generi, e alla specie infima, che è la specie delle specie, in quanto al di sotto di essa ci sono solo gli individui. La dimensione della specie che a noi interessa, riguarda non ogni tipologia di specie, ma appunto la specie infima che, come riconosce Porfirio “è soltanto specie”, cioè non può essere genere perché ad essa non è subordinata altra specie, ma solo individui, uguali per essenza e diversi per numero: «ciò che si predica di più realtà che differiscono per numero, relativamente all'essenza» ed ancora: «si dice specie degli individui in quanto li contiene, mentre si dice specie dei termini superiori in quanto ne è contenuta» (*Isagoge*, 4, 10-15).

Porfirio chiarisce che, mentre i generi sommi sono dieci e corrispondono alle dieci categorie predicabili di Aristotele, le specie infime sono un numero determinato ma finito; invece, potenzialmente infiniti sono gli individui.

La specie è ciò che accomuna gli individui, mentre gli individui esprimono la specie in modi tutti individualmente diversi:

«la specie, e ancor più il genere, riconduce i molti a un'unica natura, mentre, al contrario, gli individui e le cose particolari dividono sempre l'uno in molteplicità. I molti uomini, infatti, sono un'unità per il fatto che partecipano di

una stessa specie, mentre questa comune unità è resa molteplice a causa degli individui [...] Pertanto l'individuo è contenuto nella specie, e la specie nel genere: il genere è un tutto, mentre l'individuo è una parte; la specie è al contempo tutto e parte, ma parte di qualcos'altro, e tutto in qualcos'altro, e non di qualcos'altro; infatti il tutto è nelle parti» (*Isagoge*, 6, 19-22; 7, 27-8, 3)..

La spiegazione porfirina si fa particolarmente interessante, quando pone la riflessione sulla differenza specifica; egli scrive, infatti:

«La differenza, infine, si può combinare con un'altra differenza: “razionale” e “mortale”, infatti, si combinano per formare una specie diversa; è pur vero che una cavalla particolare e un asino particolare possono generare un mulo, ma “cavallo” e “asino” in senso generale, non posso essere combinati per formare “mulo”» (*Isagoge*, 18, 24 – 19, 3).

L'enucleazione della differenza specifica avviene sul piano logico, come identificazione di attributi essenziali, ma anche sul piano reale: la composizione di attributi corrisponde a incroci di specie.

In questo passaggio, viene ancora sottolineata l'importanza della “generazione” per l'enucleazione della nozione di specie: c'è specie laddove c'è capacità generativa. Il “mulo” costituisce appunto il caso limite di incrocio di specie che produce individui sterili; dunque il “mulo” propriamente non è una specie.

Come ha notato Girgenti, curando l'edizione italiana dell'*Isagoge*, la classificazione delle piante e degli animali condotta da Carlo Linneo, segue questo criterio e «attribuisce infatti ad ogni specie animale un nome scientifico latino composto da “genere” (un sostantivo) e da una “differenza” (spesso un aggettivo), che insieme compongono la specie» (Girgenti, 2004, nota 82, 184-185)

Nella prospettiva aristotelica-porfiriana-boeziana, troviamo anche la luminosa riflessione di Tommaso d'Aquino, fin dal giovanile opuscolo noto come *De ente et essentia*. In questo breve scritto, Tommaso d'Aquino va oltre la questione logica, proponendo anche la soluzione –già adottata da Avicenna–, del triplice modo di “prendere” le essenze che è prezioso per il discorso che stiamo affrontando.

Tommaso, infatti, precisa i rapporti tra genere, specie e differenza in quanto intenzioni logiche (per tutte le citazioni che seguono, cf. *De ente et essentia*, 3).

Innanzitutto afferma che il modo di essere di genere, specie e differenza non è “parte” degli individui esistenti, e “*similiter*” non è qualcosa di esistente “*extra singularia*”, cioè al di fuori delle realtà esistenti, come affermavano i Platonici. Dunque esclude che i significati concettuali esistano in quanto tali, indipendentemente e al di fuori delle singole realtà a partire dalle quali i concetti sono stati formati. Se le essenze fossero “separate” dagli individui, non potrebbero essere predicate degli individui stessi. Ponendosi nella linea aristotelica di critica al platonismo, sottolinea la “separazione” tra essenze e cose come un inutile impedimento alla conoscenza della realtà singolare. Dunque genere, specie e differenza si rapportano alle realtà singolari come un “tutto” che

implicitamente contiene tutto ciò che si realizza nell'individuo. Specificato ciò, Tommaso spiega in quali modi si può prendere l'essenza, per evitare contraddizioni tra l'universalità dei concetti e l'individualità delle realtà esistenti. Nel chiarimento offerto, Tommaso non cita alcun autore, ma è evidente il debito nei confronti di Avicenna. Tommaso spiega che l'essenza può essere presa in due modi. Il primo modo è «*secundum rationem suam*», cioè in sé, in quanto tale. Il secondo modo è «*secundum esse quod habet in hoc vel in illo*», cioè in quanto esistente nelle cose singolari. Questo secondo modo diventa poi duplice, cosicché i modi di prendere di essenza sono tre. Ritornando al primo modo: le essenze sono prese in senso assoluto, in quanto tali, indipendentemente quindi alla esistenza o non-esistenza, alla particolarità o molteplicità; tale modalità dell'essenza riguarda cioè solo il contenuto oggettivo, che in sé non comprende il riferimento all'individualità né alla universalità. Se prendiamo l'esempio di uomo, l'essenza presa in questo modo assoluto riguarda solo ciò che contraddistingue l'uomo in quanto uomo, il suo contenuto oggettivo: l'esistenza non è compresa in questo contenuto, altrimenti gli uomini esisterebbero per essenza (solo in Dio l'esistenza è coincidente con l'essenza) né è esclusa, altrimenti gli uomini non potrebbero esistere. Neanche l'unità è compresa, altrimenti gli uomini sarebbero tutti identici, avrebbero la stessa identica natura; e neanche la molteplicità, altrimenti non potrebbe darsi la singolarità degli uomini. Consideriamo adesso il secondo modo di prendere l'essenza, che riguarda l'esistenza e di cui si possono predicare accidenti non relativi all'uomo in quanto uomo. Questo secondo modo ha un duplice essere: «*unum in singularibus et aliud in anima*», ovvero *l'essenza in quanto esistente nelle cose singolari*, e *l'essenza in quanto esistente nell'anima, come concetto*, in quanto conosciuta. In quanto esistente nelle cose singolari, l'essenza possiede gli accidenti propri degli individui, e si realizza sempre negli individui in modo irripetibile; in quanto esistente nell'anima, l'essenza possiede il modo di essere "specie" e la relativa universalità (con l'unità e comunanza conseguenti). Questo passaggio consente a Tommaso di confermare la posizione di Avveroé, e cioè che l'universalità è fatta dall'intelletto, con la differenza però che secondo Tommaso dall'universalità dei concetti non si può e non si deve dedurre l'unità dell'intelletto; perché l'universalità si rapporta alle cose "*ut similitudo rerum*": come una statua che rappresenta molti uomini, essa è una in se stessa ma capace di rappresentare tutti gli uomini. Pensiamo alle statue classiche, che volevano rappresentare non il ritratto di un individuo ma le proporzioni corporee proprie degli uomini: la singola statua rappresentava tutti. Analogamente i concetti hanno unità e comunanza, in quanto concetti e non perché identici in un solo identico intelletto. Tutto ciò che conviene all'essenza secondo la sua considerazione assoluta (primo modo) può essere predicato dell'individuo; il termine "specie" non appartiene all'essenza in quanto tale, dunque non può essere predicato dell'individuo, invece può essere predicato dell'essenza in quanto pensata dall'intelletto (terzo modo). La predicazione viene

compiuta dall'intelletto componente e dividente, e ha come fondamento "in re" la stessa unità delle cose: cioè si predica con verità un termine di un altro, quando le rispettive realtà ineriscono tra di loro. Tommaso conclude che il modo di essere della specie, e analogamente del genere e della differenza fanno parte degli accidenti che accompagnano l'essenza «*secundum esse quod habet in intellectu*», in quanto pensata dall'intelletto (cioè nel "terzo modo"); specie, genere e differenza non accompagnano dunque l'essenza in quanto tale (primo modo) e neanche in quanto esistente nei singoli (secondo modo).

In altri testi, Tommaso pone esplicita relazione tra il genere sommo della sostanza, l'individuo e la specie; scrive infatti che la *substantia prima* è l'individuo, precisamente "*individuum in genere substantiae*" (*I Sent. D. 25, q. 1, ad 7*) e *substantia secunda* è la presenza dell'universale nel particolare, come quando si dice che "Socrate è uomo": Socrate è la sostanza prima, uomo è la sostanza seconda, ovvero la specie.

Dunque la sostanza, che è genere sommo, si predica primariamente degli individui e secondariamente delle specie.

### **3. L'essenza e la specie nelle scienze moderne**

La collocazione contemporanea del problema delle specie nasce con Charles Darwin. Egli, come è stato notato innumerevoli volte, pur collocando il concetto di "specie" al centro della propria opera maggiore, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Darwin 1859) tuttavia non riesce a darne una definizione, infine ritiene addirittura inutile e impossibile darne ragione.

«In short, we shall have to treat species in the same manner as those naturalists treat genera, who admit that genera are merely artificial combinations made for convenience. This may not be a cheering prospect; but we shall at least be freed from the vain search for the undiscovered and undiscoverable essence of the term species» (Darwin, 1859, 485)

Vorrei soffermarmi proprio su quest'ultimo aspetto: la liberazione dalla vana ricerca "–*vain search*"– dell'essenza del termine specie, essenza sconosciuta e inaccessibile–"*undiscovered and undiscoverable*"–.

Mi sembra che ci sia un'analogia notevole tra il testo di Darwin relativamente all'essenza della specie e quanto scriveva Galileo a proposito dell'essenza delle sostanze, sia per la corrispondenza teoretica, essendo la specie in termini filosofici un problema di essenze e viceversa, sia per la rinuncia a tentare di conoscere quanto si rivela "*undiscovered and undiscoverable*" con le metodologie scientifiche.

Galileo, infatti, nella *III Lettera a Marco Velsari sulle macchie solari*, del 1612 scriveva: «il tentar l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non meno vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti» (Galilei 1890-1909, vol. V, 187)

Come è ben noto, è proprio in virtù di questa rinuncia alla conoscenza essenziale, che Galileo può applicare il suo fecondo metodo ipotetico-deduttivo-matematico-sperimentale ai fenomeni naturali. Le scienze galileiane si istituiscono in virtù di una asserita e necessaria volontà di rispondere a domande particolari; per esempio, Galileo riesce a dare un contributo decisivo allo studio del movimento dei corpi, perché non si domanda dell'essenza del divenire e dell'essenza delle sostanze corporee, ma cerca di comprendere la relazione tra le variabili fisiche coinvolte nel processo del movimento; non si interroga su “cosa sia” il tempo, ma lo misura, o su “cosa sia” lo spazio, ma parimenti lo misura, e cerca la relazione tra intervalli di tempo e intervalli di spazio.

Ma Galileo, mentre opera questa innovativa (seppur non incontestabilmente rivoluzionaria) operazione conoscitiva, pensa di praticare ancora la filosofia, anzi reclama per sé il titolo di “matematico e filosofo”. L'equivoco –per certi versi inevitabile in Galileo, che essendo completamente immerso in quanto andava accadendo mancava completamente di prospettiva–, confonde la modalità di conoscenza delle scienze particolari e la modalità di conoscenza della filosofia, vera scienza “universale”, che vengono identificate, mentre sono radicalmente diverse: pur condividendo sovente lo stesso oggetto materiale, le scienze particolari e la filosofia conducono indagini formalmente diverse, con metodi diversi e diverse finalità. Non si tratta di prospettive alternative, al contrario nella loro diversità possono in maniera feconda collaborare per una più profonda conoscenza della realtà che, essendo estremamente complessa, richiede molteplici strategie di indagine entro un comune orizzonte. (cf. Congiunti 1993; 1997; 2005a; 2005b).

Notiamo che, come la questione dello studio del movimento ha in Galileo una collocazione scientifica che non sostituisce ma arricchisce la riflessione filosofica che si pone su un piano diverso, così la collocazione della questione della specie in Darwin non è filosofica, ma peculiarmente scientifica, e arricchisce la riflessione filosofica, se e solo se non si pone come alternativa e sostituiva di essa.

Si comprende la cautela con cui Darwin usa terminologie filosofiche che difficilmente trovano un immediato corrispondente nella dimensione delle scienze naturali che egli va praticando. Nella IV edizione dell'*Origins*, Darwin usa il termine specie 100 volte, e per tre volte addirittura l'espressione “*specific form*”. Mi riservo per un ulteriore studio la disamina di queste ricorrenze, per ora basti la considerazione che relativamente all'essenza della specie, Darwin opera un passaggio da “non conosciuto” a “non conoscibile” e infine a “non esistente” non sufficientemente fondato. Infatti, la declinazione del “non conosciuto” è estremamente variabile ed è relativa allo stato delle



ricerche (molte caratteristiche della realtà un tempo non erano conosciute e ora lo sono) e, soprattutto, alla metodologia adoperata. Come Galileo con il suo metodo può conoscere solo ciò che è, almeno in via di principio, matematizzabile e sperimentabile, così Darwin con il suo metodo non può cogliere ciò che non si offre come dato fruibile, ma semmai come conclusione raggiunta razionalmente a partire da dati fruibili.

Inoltre, aggiungiamo ancora che nella tradizione filosofica che parte da Aristotele e di cui abbiamo visto qualche passaggio fino a Tommaso d'Aquino (ma che prosegue ben oltre, fino ad oggi, con correzioni e innovazioni), mentre si afferma l'esistenza delle specie, non si afferma che si conosca l'essenza delle specie stessa. Anzi, come Tommaso stesso si espresse, «*rerum essentiae sunt nobis ignotae*» (*De veritate*, q. 10, a. 1, co.). Occorre sempre sottolineare che, pur essendo la conoscenza umana una reale conoscenza dell'essere –e proprio sulla realtà misura la sua verità, come presuppongono tutte le scienze–, tuttavia non esiste una identificazione tra la realtà e i risultati della conoscenza umana, ricchissima ma pur sempre limitata.

Molte analisi contemporanee della nozione di “specie”, soprattutto di derivazione più o meno direttamente darwiniana, identificano immediatamente il piano delle scienze particolari con quello filosofico, anzi sovente quest'ultimo viene taciuto come se non avesse esistenza conoscitiva, e molte analisi sono condotte percorrendo –forse inconsapevolmente– gli estremi del realismo esagerato e del nominalismo, passando dalla pretesa della conoscenza assoluta delle essenze delle specie, alla “non esistenza” di esse, per mezzo della scarsa conoscenza che ne possediamo. Ma è la via intermedia quella percorribile ragionevolmente dall'essere umano, che vive in un condizione che Locke chiamerebbe “*twilight*”: ovvero conosciamo poco, ma conosciamo realmente.

I testi dedicati alla nozione di “specie” in ambito scientifico sono moltissimi, ma non è questo il contesto per darne analisi. Senz'altro sono da segnalare i contributi di Ereshefsky e in modo particolare uno dei più recenti (Ereshefsky 2009) che appare esemplare per la pregevolissima raccolta di nozioni, per l'ambizione sintetica, ma anche per la scarsa chiarezza logica e terminologica delle interpretazioni fornite. Valga come esempio il seguente passaggio: «Si noti che questi risultati non implicano che quei *taxa* che chiamiamo “specie” non esistano. Le discrepanze fra i vari approcci alla specie non dovrebbero farci dubitare dell'esistenza di *Homo Sapiens* e *Canis Familiaris*. Questa conclusione non è altro che la soluzione di Darwin al problema della specie. Si ricordi che secondo Darwin, la categoria specie non esiste in natura. Darwin conclude che dovremmo smettere di provare a fornire la definizione corretta del termine “specie”. Nondimeno, Darwin crede davvero che quei *taxa* che chiamiamo “specie” esistano» (Ereshefsky 2009, 15). Non risulta affatto chiarito il passaggio dalla indubitabile esistenza dei *taxa* quali “*Homo Sapiens*” alla insistenza della “specie”. Manca una disamina razionale di cosa i termini intendano significare (di

quale livello specifico si intende parlare) e di una distinzione tra piano biologico e logico. Dal contributo di Ereshefsky sembrerebbe semmai emergere che i *taxa*, di cui Darwin sembra non poter dubitare, corrispondano alle *species infimae*.

Mi sembra doveroso, di contro, segnalare il tentativo di ricerca e di sintesi prodotto da due filosofi, Rafael Pascual e Gennaro Auletta, impegnati entrambi nel dialogo scienza e fede; il loro lavoro è giunto a una prima definizione, che appare una conclusione e insieme un punto di partenza per ulteriori approfondimenti: «noi definiamo quindi la specie come un insieme di popolazioni con derivazione comune; qualitativamente discreto, perché secondo noi è molto importante che la specie sia individuata con una differenza qualitativa ben precisa (quindi con caratteri ereditari, che a loro volta sono soggetti a mutabilità): sia genetica, sia dovuta a condizionamento ambientale; fin qui la parte generale. Questo concetto poi viene a coincidere con quello tradizionale, biologico, di specie, laddove vi sia un sistema riproduttivo basato sulla sessualità biparentale» (Auletta, Pascual 2009); l'elaborazione e l'interpretazione dei dati scientifici è qui condotta con chiarezza terminologica e coerenza teoretica. Notiamo come in questa definizione venga sottolineata l'importanza di una "differenza qualitativa ben precisa", imprescindibile per la definizione di specie e in modo particolare per la definizione di "specie umana".

#### **4. La differenza umana.**

La vera questione da cui siamo partiti riguarda, infatti, la "specie umana".

Abbiamo visto quanto sia complessa in generale la questione della "specie" e come richieda la competenza di più punti di vista. Come la prospettiva filosofica in nessun modo può sostituire l'indagine scientifica, parimenti le indagini scientifiche non possono travestirsi da conclusioni filosofiche.

Occorre anche palesare che la questione della specie è motivata, e a volte nascostamente diretta, da una particolare concezione dell'essere umano che si intende sostenere. Se risulta apprezzabile la sincerità della perversa ricerca di taluni che, seguendo le orme di Levy-Strauss, esplicitamente affermano di voler distruggere l'idea di specie umana, molto più pericolosa appare l'indagine di chi mira a cancellare ogni differenza tra gli uomini e gli altri animali, nascondendosi sotto la presunta oggettività delle scienze (che è tale solo se viene epistemologicamente rispettata la metodologia scientifica stessa) o, cosa ancor peggiore, sotto la presunta umanitarità di una uguaglianza ottenuta per negazione di tutte le differenze. Paradossalmente, si maschera di "umanesimo", la prospettiva che cancella la differenza umana.

Così alcune esponenti del pensiero femminista (cf. Gaard 1993) sostengono che la gerarchia che differenzia gli esseri umani dagli animali ha la stessa struttura di chi afferma la superiorità dei maschi sulle femmine e come questa andrebbe, dunque, cancellata. Appare qui non adeguatamente indagata proprio la natura della differenza specifica, che non riguarda le preziose differenze individuali (come quelle di maschio e femmina), ma le differenze essenziali specifiche, che accomunano tutti gli individui (maschi e femmine) di una specie. Peraltro la differenza sessuale è una caratteristica che differenzia un ben preciso (e ristretto) genere di specie, entro la vastissima varietà naturale.

La questione della specie, insomma, ha la propria vera motivazione nella questione della specie umana. Non è questo il luogo per una ricognizione delle numerose riflessioni condotte in questo campo, ma senz'altro vale la pena di sottolineare la peculiarità della specie umana, che è veramente l'unica di cui conosciamo la "differenza" rispetto ad altre specie.

La "razionalità" che rende unico l'animale umano è un dato variamente argomentabile ma, soprattutto, difficilmente negabile, poiché l'uomo è l'unico animale che si pone il problema della specie, proprio perché è cosciente di appartenere a una specie.

Se si cancella questa differenza, non è più possibile alcun discorso umano e risulta ridicola qualunque impresa scientifica o filosofica.

Aggiungo infine come conclusione, che è solo l'inizio di una nuova ricerca, che anche le scienze biologiche possono avvantaggiarsi di questa peculiarità della specie umana. Senz'altro esistono molte diverse definizioni di specie, tra loro non sempre concordanti ma tutte consentono di individuare la specie umana in modo univoco, seppure si nega che sia una specie, e si afferma che sia un *taxon*.

Accade come nella riflessione filosofica, che pure ha una diversa prospettiva formale, universale e non particolare, in cui l'unica possibilità di trovare realmente una differenza specifica riguarda la specie umana. Di tutte le altre specie si ignora quale sia l'essenza –seppure, non per questo si può negare che questa essenza esista, poiché se ne vedono gli effetti: non sappiamo infatti cosa renda cavallo un cavallo, ma comprendiamo quali caratteristiche ineriscano solo ai cavalli; ovvero un cavallo non è un cavallo perché nitrisce, ma nitrisce perché è un cavallo–.

Spaeman sottolinea, in modo diverso, questo medesimo aspetto:

«La domanda "Che cos'è l'uomo?" è di un'altra natura rispetto alla domanda "Che cos'è il fringuello?". A questa seconda domanda noi rispondiamo elencando le caratteristiche in base alle quali identifichiamo certi uccelli come fringuelli. La domanda su ciò che rende l'uomo uomo non serve invece a classificare gli oggetti, ma, in quanto domanda sull' "essenza", è parte di un processo storico nel corso del quale gli uomini comprendono se stessi e affermano se stessi di fronte a sfide mutevoli» (Spaemann 2006, 17).

A mio avviso, una grande contributo può provenire da parte di una giusta riflessione sulla distinzione di sostanza individuale e specie di sostanze (o sostanza specifica); e sulla distinzione di specie come concetto, specie come intenzione logica, specie come attributo di un'essenza che è specifica, specie come sostanza appunto specifica.

Se è veramente difficile talvolta comprendere se ci si trovi di fronte a una specie oppure no, di fronte agli esseri inanimati, o anche di fronte agli esseri viventi non differenziati sessualmente, tuttavia la differenza della specie umana ha una sua evidenza che gli stessi negatori, proprio mentre la negano, la affermano.

## BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

ARISTOTELE 2004. *Metafisica. Testo greco a fronte*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.

AULETTA G. e PASCUAL R. 2009. *Ipotesi per un nuovo concetto di specie*. "SRM. Science and Religion in Media". [www.srmedia.org](http://www.srmedia.org)

CHOMSKI N. e FOUCAULT M. 2005. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politici*. Roma: DeriveApprodi.

CONGIUNTI L. 1993. *Il mondo di Galileo: l'oggetto del suo sapere fisico-matematico*. Parte prima: *Il gran libro della natura*. «Verifiche», XXIII (3-4): 365-390.

CONGIUNTI L. 1997. *San Tommaso e Galileo: il "tentar l'essenza" tra la conoscenza e le scienze*. «Verifiche», XXVII (1-2): 63-100.

CONGIUNTI L. 2005a. *Dalla physica alla fisica. Galileo e i gradi di astrazione*, in *L'umanesimo cristiano nel III millennio, La prospettiva di Tommaso d'Aquino, Atti del Congresso Internazionale 21-25 settembre 1993*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino, vol. II, 909- 927.

CONGIUNTI L. 2005b. *Soggetto del sapere e scienze moderne. Il "Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo" di Galileo*, Milano: Jaca Book,

DARWIN C., 1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray. Trad.it. 1995. Roma: Newton Compton.

ERESHEFSKY M. 2009. *Darwin e la natura delle specie*, in L. Calabi (a cura di), *Il futuro di Darwin. La specie*, Torino: UTET.

GAARD G. 1993 (ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.

GALILEI G. 1890-1909. *Opere*, a cura di A. Favaro. Firenze: Barbèra.

GIRGENTI 2004. *Introduzione e Note*, in PORFIRIO 2004.

ONAH G. I. 2008. *One Nature, Different Cultures*, in «Euntes docete», 2: 11-26.

PORFIRIO 2004. *Isagoge*. A cura di G. Girgenti, Milano: Bompiani.

REGAN T. 1985. *The Case of Animal Rights*, in P. Singer (ed.), *In Defence of Animals*, Oxford: Basil Blackwell.

SPAEMANN R. 2006. *Natura e ragione*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce.

TOMMASO D'AQUINO 1992-1993. *Questioni disputate. La verità*. 3 volumi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

TOMMASO D'AQUINO 2001. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. 10 volumi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

TOMMASO D'AQUINO 2002. *L'ente e l'essenza*. A cura di P. Porro. Milano: Bompiani.

---

<sup>1</sup> «Biologi e storici spesso fanno riferimento alla questione di quale sia la corretta definizione di “specie” come al *problema della specie [the species problem]*. Così possiamo formulare la nostra domanda sull'uso di “specie” da parte di Darwin in un modo lievemente differente, ossia, quale era la soluzione di Darwin al problema della specie?» ERESHEFSKY 2009, 3.