

*Io sono nato...*¹

Io sono nato letteralmente dentro il movimento rivoluzionario. I miei nonni da parte materna erano membri del partito social-rivoluzionario russo, i famosi *narodniki* o populisti, che furono molto influenzati da Bakunin anche se indirettamente. Avendo vissuto in Bessarabia, alla frontiera tra la Russia e l'Impero Austroungarico, essi parteciparono attivamente al trasporto di materiale di propaganda rivoluzionaria dentro e fuori la Russia zarista. Mia nonna materna e mia madre furono costrette a lasciare la Russia dopo la rivoluzione del 1905, più esattamente durante la notte della controrivoluzione che ne seguì. Si sistemarono a New York, dove immediatamente divennero membri dei club dei lavoratori russi, molti dei quali erano anarchici. Mia madre, operaia, divenne membro del sindacato rivoluzionario IWW. durante il periodo più drammatico della sua storia: mi raccontò molte storie su «Big Bill» Haywood, di Emma Goldman e di molti altri famosi rivoluzionari di quel tempo.

Io sono nato nel 1921 a New York, quando tutto un mondo di idee rivoluzionarie e molti esuli rivoluzionari, soprattutto russi, mi circondavano e animavano il mio mondo. Cominciai, infatti a parlare in russo, ma i miei genitori, che si erano incontrati nella sede dell'IWW e che erano ambedue di origine russa, smisero di parlarmi in russo. Volevano evitare che io parlassi con un accento straniero. Persi così tutto ciò che sapevo del russo: ricordo solo i canti rivoluzionari e le parole imparate da bambino. Sono cresciuto ascoltando le storie dei grandi rivoluzionari russi: Stenka Razin ed Emilian Pugacev invece delle storie di Robin Hood e Daniel Boone. Nel 1930, a 9 anni, entrai nei Giovani Pionieri, il movimento comunista dei bambini. Io dovevo immediatamente imparare tutto del marxismo, del leninismo, della storia del socialismo, delle rivoluzioni, del movimento operaio, ecc. Se ho imparato qualcosa da questa esperienza è che un bambino molto piccolo può assorbire una enorme quantità di informazioni, molto più di quello che adulti e insegnanti possono immaginare, purché sia sufficientemente motivato. Anche se io avevo una comprensione molto limitata e ingenua di ciò che i miei insegnanti stalinisti mi propinavano, ricordo quel tempo (la grande depressione, il sorgere del fascismo tedesco, le code per il pane, gli scioperi, e, più tardi - nel '34 - la rivolta dei lavoratori austriaci a Vienna e dei minatori delle Asturie) bene come la guerra del Vietnam o il maggio francese.

Gli anni '30 segnarono l'apice del movimento operaio, non solo in Europa ma anche in America. Grandi scioperi, che cominciarono con l'occupazione delle fabbriche a Parigi nel 1935 e continuarono con l'occupazione delle fabbriche

¹ Pubblicato in "A" rivista anarchica, 93, 1981; note a cura del C.D.A.

da parte dei lavoratori americani. Il nuovo sindacato CIO. si diffuse in tutta la nazione e ci furono sanguinosi conflitti per sindacalizzare i lavoratori dell'acciaio, dell'automobile, minatori, trasportatori e lavoratori tessili. Dato che i miei genitori erano operai e molto poveri, io non potevo permettermi di rimanere disoccupato, e fui costretto a lavorare molto presto: prima come venditore di giornali, poi nelle grandi fabbriche del New Jersey. Fu qui, in una fonderia, che io cominciai ad interessarmi al lavoro sindacale, non in modo burocratico, ma come delegato di reparto (*shop steward*), poi come segretario della lega sindacale e come organizzatore pagato solo quando dovevo assentarmi dal mio lavoro. Più tardi, dopo un periodo nell'esercito, divenni un lavoratore dell'automobile, quando la *United Automobile Workers (UAW)* era ancora il sindacato più militante e democratico, direi anzi il più rivoluzionario dopo IWW.

Tre cose però cominciarono a influenzare profondamente la mia vita: nell'anno '35/'36 l'intera Internazionale Comunista passò da posizioni ultrasinistre di lotta rivoluzionaria ad una posizione coerentemente riformista (il fronte popolare) di compromesso con la borghesia. Io abbandonai la Lega dei Giovani Comunisti (nel frattempo ero passato dal Movimento dei ragazzi al Movimento dei giovani) e tentai di fondare un nuovo movimento veramente rivoluzionario. La rivoluzione spagnola mi riportò tra le fila della Lega Comunista, perché non riuscii a trovare alcuna organizzazione attraverso la quale aiutare la Spagna. I comunisti, lavorando con i democratici, monopolizzarono completamente il movimento newyorchese di sostegno alla Spagna (*Support Spain*). In particolare la rivolta del maggio 1937 di Barcellona mi turbò: non potevo credere che una rivolta così estesa di lavoratori fosse ispirata dai fascisti e che gli anarchici fossero agenti del fascismo. Ruppero deliberatamente la disciplina di partito e andai a sentire Norman Thomas, il leader del Partito Socialista Americano, che fece un resoconto della sua visita in Spagna. Io fui sconvolto da ciò che egli disse degli intrighi dei comunisti in Spagna: avevo sedici anni ed ero ancora molto ingenuo, ma la mia pur limitata esperienza e i miei profondi istinti rivoluzionari furono molto scossi. I processi di Mosca, infine, distrussero completamente la mia fiducia nei comunisti. Non potevo credere che i miei vecchi «maestri» bolscevichi, specialmente Bucharin, fossero agenti di Hitler e io non me la sentivo di sostenere Roosevelt come richiedeva la linea del Fronte Popolare. Nel '37/'38 ero in odore di espulsione dai giovani comunisti: invitavo trozkisti a fare conferenze nel mio gruppo giovanile e leggevo liberamente tutto ciò che volevo, infischandomene dell'Indice del partito. Alla fine fui espulso nel 1939 e divenni trozkista. Ma anche tra i trozkisti, tutto ciò che avevo visto del movimento comunista si ripeté di nuovo. A metà degli anni '40 smisi di essere un leninista, di qualsiasi genere: lentamente mi spostai sulle posizioni del socialismo libertario e nei primi anni del 1950 su quelle anarchiche. Io credo che fu la rivoluzione ungherese ed il relativo dibattito nel 1956 a portarmi a definirmi anarchico: cominciai così a studiare

Indice

<i>Io sono nato...</i>	1
<i>Libertà e necessità nel mondo naturale</i>	6
Superare il dualismo	9
Evoluzione partecipatoria	12
Il fondamento oggettivo dell'etica ecologica	19
L'ecologia sociale	23
La società ecologica	30
Conclusioni	33
<i>Pensare ecologicamente: un approccio dialettico</i>	37
Il problema della filosofia della natura	41
Meccanicismo spirituale	47
Ecologizzare la dialettica	64
Oltre la prima e la seconda natura	83

Prigogine Ilya e Stengers, Isabelle, *Order out of chaos*, Bantam books, New York, 1984.

molto seriamente la storia anarchica, soprattutto la rivoluzione spagnola. Quello che completò, per così dire, la mia educazione politica fu il declino del movimento operaio in America. Io avevo lavorato per 10 anni nell'industria pesante, come sindacalista, militante rivoluzionario, nella più radicale e militante lega dei miei tempi: la UAW prima che fosse distrutta dai burocrati, non so se nel 1947 o nel 1948, partecipai allo sciopero della General Motors che durò mesi e mesi. Quando vincemmo lo sciopero e ritornammo al lavoro mi accorsi di un cambiamento totale nella lega e tra i lavoratori. Era ormai chiaro che il sindacalismo veniva ora accettato dalla borghesia; che i lavoratori avevano perso il loro spirito rivoluzionario ed erano solo interessati agli aspetti materiali; esisteva insomma una atmosfera di smobilitazione nella classe. Capii subito che la rivoluzione spagnola era stata il punto più alto e al contempo la fine di cento anni di storia rivoluzionaria della classe lavoratrice. Cominciai a rivedere l'intera storia del movimento operaio, dal giugno 1848 al luglio 1936, e le mie idee appaiono nell'ultimo capitolo del mio libro sugli anarchici spagnoli² e nel mio articolo *Autogoverno e nuova tecnologia*³ che adesso è ristampato in *Verso una società ecologica*.

Cominciai a rivedere tutte le mie idee. Nel '52 scrissi un articolo sull'ecologia, che nel 1962 divenne un libro⁴ e più tardi un trattato anarchico sullo stesso argomento (*Postscarcity anarchism*)⁵. Più recentemente: *Toward an Ecological Society*⁶. Sto ora ultimando un voluminoso lavoro, *L'ecologia della libertà*⁷, che esprime tutto ciò che ho sviluppato dal 1950. Cominciai a rivolgermi verso i movimenti antinucleari piuttosto che verso il movimento sindacale (che attualmente è completamente morto da un punto di vista rivoluzionario) e da allora sono stato molto interessato all'ecologia. Cominciai anche a studiare il ruolo della gerarchia, non solo delle classi, e ho scoperto che la rivoluzione deve avvenire nelle camere da letto, nelle cucine, in realtà nella stessa sensibilità individuale, non solo nelle fabbriche. Così mi sono interessato molto al nuovo femminismo che, nelle sue punte migliori, implicitamente solleva tali problemi. Infine, cercando un'alternativa al sindacalismo, mi dovetti interessare all'anarco-comunalismo (non parlo di

² *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936*, Free Life Editions, New York, 1977.

³ "L'autogestione e la nuova tecnologia" in *Interrogations* 17-18 (giu. 1979)

⁴ *Our Synthetic Environment*, con lo pseudonimo di Lewis Herber, Alfred A. Knopf, New York, 1962.

⁵ *Post-scarcity anarchism: L'Anarchismo nell'età dell'abbondanza*, la salamandra, Milano, 1979.

⁶ *Toward an Ecological Society*: Black Rose Books, Montreal, 1980

⁷ *L'ecologia della libertà*, Antistato, Milano, 1984; ristampato da Elèuthera nel 1986 (V ed. 1998).

Paul Brousse, quanto piuttosto di Pietro Kropotkin) e ho studiato i modi con cui la democrazia diretta a livello di quartiere e di comune funzionò nell'antica Atene, nei comuni del medioevo, nelle sezioni della Parigi rivoluzionaria del 1793, nelle assemblee cittadine del New England, nella Comune di Parigi del 1871 e li ho paragonati con i consigli di fabbrica e le forme di organizzazione sindacale, dedicando particolare attenzione all'impatto che la gerarchia di fabbrica ha sulla mentalità dei lavoratori. Nel '60, mi interessai al movimento dei diritti civili condotto dai neri e alla *Students for a Democratic Society* (SDS) e alla contro-cultura. Andai anche a Parigi nel '68 verso la fine dei fatti di Maggio e Giugno, di cui feci reportages in gran dettaglio da un punto di vista anarchico per la stampa rivoluzionaria americana.

Quando la contro-cultura cominciò l'esodo dalle città, andai nel Vermont, forse lo stato più «libertario» del New England, dove ho vissuto in una comune e insegnato al Goddard College. Lì ho fondato l'*Institute for Social Ecology* dove ho tentato di insegnare e in parte praticare quello che avevo scritto sull'ecologia. Insegno anche, molto liberamente, a un College del New Jersey dove molti dei miei studenti sono lavoratori e mantengo stretti contatti con il movimento dei lavoratori. Purtroppo non ho modo di cambiare le mie vedute su questo argomento.

Viaggio per tutta l'America, avendo così una visione diretta di quel che succede. Potrei dire molto su quello che ho visto negli USA che contraddice nettamente quello che racconta la stampa europea. Vorrei dire ai miei compagni europei - ai miei fratelli e sorelle in Italia e altrove - che la gente non si sta muovendo verso destra negli USA. Nonostante l'elezione di Reagan c'è una profonda scontento tra la gente, gli inizi di un movimento contro la militarizzazione, di un nuovo radicalismo sociale che si estende all'ecologia, al femminismo, ai movimenti di quartiere nelle città americane.

Gli americani sono naturalmente libertari. L'intera tradizione sociale dell'America da prima della rivoluzione fino ai nostri giorni ha sempre valorizzato i diritti dell'individuo, l'autonomia personale, la decentralizzazione e un genuino odio per lo stato. Per anni questa tradizione libertaria è stata sommersa dalle forme di socialismo portate dagli immigranti tedeschi, ebrei, russi e spagnoli. Per anni le idee di sinistra sono state sviluppate in linguaggi che la maggior parte degli americani non capiva e in forme prese a prestito dall'Europa. Bene, quell'immigrazione si è fermata anni fa e gli immigranti stessi hanno cominciato a sparire. Anche se la cosa può apparire tragica, noi dobbiamo venire faccia a faccia gli uni con gli altri e sviluppare le nostre idee in inglese non in tedesco, italiano, ebraico o russo, in effetti non in termini marxisti, engelsiani leninisti o, potrei aggiungere, nei termini del pensiero di Mao Tse Tung o Ho Ci Min. Dobbiamo ora guardare alla nostra tradizione - come *ognuno* dovrebbe fare - e sviluppare il suo contenuto rivoluzionario. Se i miei cinquant'anni di vita mi hanno insegnato qualcosa è: primo che il mondo è cambiato profondamente dai giorni storici

Riferimenti bibliografici

- Bateson, Gregory, *Mente e natura: un'unità necessaria*, Adelphi, Milano, 2004
- Berman, Morris, *The Re-enchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca, 1981.
- Bookchin, Murray. *L'ecologia della libertà*, Antistato, Milano, 1984.
- Capra, Fritjof, *Punto di svolta*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Deval, Bill e Sessions, George S, *Ecologia profonda: vivere come se la natura fosse importante* Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1989.
- Dixon, Bernard, "Smallpox. Imminent extinction an unresolved problem", in *The New Scientist*, n. 69, 1976.
- Ehrenfeld, David, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York, 1978.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- Hegel, Georg W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1983.
- Hegel, Georg W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Scandicci, 1998.
- Hegel, Georg W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1979.
- Hegel, Georg W. F., *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1984.
- Mure, Geoffrey R.G., *Aristotle*, Oxford university press, New York, 1964.

questa capacità di pensare concettualmente e di provare un senso profondo di immedesimazione nei confronti del mondo della vita. Ciò non significa soltanto che l'umanità, una volta raggiunta la propria umanità intesa come attualizzazione delle proprie potenzialità, possa essere un'espressione razionale della creatività e della fecondità della natura, ma anche che l'intervento umano nei processi naturali possa essere tanto creativo, quanto la stessa evoluzione naturale.

Per effetto di questa concezione evolutiva e dialettica, che fa derivare la specie umana dalla natura come incarnazione della stessa tensione della natura verso l'autoriflessività, l'intera struttura della discussione sul conflitto tra i "diritti" delle forme di vita umane e non-umane cambia radicalmente e si trasforma nell'esplorazione delle *modalità* con cui gli esseri umani intervengono nella biosfera. La questione se l'umanità riconosca di essere la realizzazione di una delle più importanti tendenze nell'evoluzione naturale, o se viceversa continui a non considerarsi come agente morale ed ecologico, diventa un problema *sociale* che richiede un'ecologia *sociale*. Il fatto che i "biocentristi" e gli "anti-umanisti" parlino di "arroganza" ogni volta che gli esseri umani vengono considerati come referenti etici e mentali della natura e dell'evoluzione naturale rivela intenti manipolatori. Questo "stigma" trae origine dal modesto quietismo e dalla "spiritualità" che affliggono una parte notevole, e spesso altamente privilegiata, della società euro-americana, formata da tipi umani così impregnati di "amore" per la "natura" e per la "vita", da potersi permettere di ignorare la sofferenza e il dolore, inutili ma decisamente reali, che esistono nella natura come nella società.

del movimento operaio; secondo che l'anarchismo non è solo un corpo di idee, un'ideologia «congelata» definita una volta per tutte dai cosiddetti «fondatori», ma anzitutto un movimento sociale che trova la sua vita nel reale sviluppo della gente; e infine che noi dobbiamo trovare le radici dell'anarchismo nelle tradizioni specifiche di ogni popolo, non nelle idee inventate nelle accademie o importate di peso da culture completamente diverse o da diverse situazioni sociali. Questa sensibilità per l'unicità, la varietà e la diversità è, a mio avviso, la forma più alta di internazionalismo rivoluzionario, perché permette la creatività culturale, sociale e storica e non dà spazio alla omogeneità e uniformità totalitaria.

Libertà e necessità nel mondo naturale

(1986)¹

Uno dei concetti maggiormente radicati nel pensiero occidentale è quello che identifica la natura come un duro regno della necessità, dominato dall'obbligatorietà di leggi che non perdonano. Ciò ha dato origine a due atteggiamenti estremi, ad una sorta di aut-aut. L'umanità deve piegarsi con religiosa (o, più recentemente, "ecologica") umiltà al dettato della "legge" di natura e prendere il suo infimo posto accanto alle formiche che "arrogantemente" calpesta, oppure deve "conquistare" la natura con la sua astuzia tecnologica e razionale. Un'impresa, aggiungerei, che può anche implicare, nell'ambito di un progetto comune volto a "liberare" l'intera umanità dal vincolo della "necessità naturale", la sottomissione di esseri umani da parte dei propri simili.

Questi due aspetti (il pietismo quasi religioso, tipico di certe scuole "antiumanistiche" e della sociobiologia, e il più convenzionale attivismo espresso dall'immagine progressista e marxiana di un'umanità onnisciente che arditamente assume atteggiamenti prometeici), spesso si compenetrano a vicenda, con risultati donchisciotteschi. Quando fa propria la concezione di una natura comprensibile, ordinata da inflessibili leggi di causalità, e quindi necessarie, la scienza moderna, ad onta della sua pretesa oggettività esente da valori, si riveste inconsapevolmente di un manto etico.

Secondo i greci la struttura ordinata del mondo naturale era la dimostrazione del suo carattere intrinsecamente razionale e dell'esistenza del nous o logos, che produceva una presenza soggettiva, se non spirituale, nel complesso dei fenomeni naturali. Basta tuttavia spostare di poco l'accento, e questa stessa concezione di una natura

¹ "Freedom and Necessity in Nature: A Problem in Ecological Ethics", in *Alternatives*, vol. 13, n. 4 novembre 1986. Pubblicato su *Volontà*, n. 2-3, 1987 con lo stesso titolo. Traduzione di Michele Buzzi, revisione e note aggiuntive a cura del C.D.A. ; le note aggiuntive sono poste tra parentesi quadre.

I biocentristi e gli anti-umanisti non possono fare la frittata senza rompere le uova. Infatti i casi sono due: o l'umanità esercita nella biosfera un ruolo di agente morale, in grado quanto meno di attuare nel mondo naturale la prospettiva di una "democrazia biosferica" tramite la gestione ecologica della natura, oppure essa è "tutt'uno" con l'intero mondo della vita e si dissolve semplicemente in esso. Se è vera la seconda ipotesi, lo sfruttamento del pianeta da parte dell'umanità per soddisfare le proprie esigenze è un "diritto biosferico" che non può essere negato, più di quanto si possa negare al leopardo il "diritto" di uccidere la sua preda e di banchettare con essa; l'unica differenza sarebbe il diverso grado di "efficacia" ed "efficienza" tra i due nell'esercitare i propri "diritti". Portare l'argomentazione su un altro piano a puri fini retorici, sostenendo che la spoliazione del pianeta a opera dei saccheggiatori "umani" (chiunque essi siano) finirà per ritorcersi contro la specie umana, trasforma la questione in un problema pragmatico di carattere puramente strumentale. Così il problema da una questione morale si riduce alla questione di come architettare nuovi "stratagemmi" tecnologici e di come impiegare l'astuzia umana. La natura, privata della sua soggettività, per non parlare della possibilità di accedere a uno dei suoi prodotti, la mente, ritorna alla condizione darwiniana di giungla, nel migliore dei casi moralmente neutrale e nel peggiore dei casi dilaniata dal conflitto tra l'astuzia umana e l'incoscienza animale.

Per contro, se gli esseri umani sono veramente agenti morali, poiché l'evoluzione naturale assegna loro una chiara responsabilità nei confronti del mondo naturale, allora l'importanza che si attribuirà ai loro caratteri peculiari non sarà mai troppa. In una società ecologica l'umanità avrebbe la possibilità di rovesciare il corso della devastazione che essa stessa ha inflitto alla biosfera proprio in virtù di questa peculiarità, di

nasce dalla sfera *sociale* umana e da modi di *istituzionalizzazione* delle comunità umane che richiederebbero un'attenta analisi sociale e radicali mutamenti istituzionali. Un senso umano di immedesimazione e di identificazione, rispettoso e sensibile nei confronti del mondo non-umano, non dovrebbe essere confuso con sofisticati “diritti” etici e con una “democrazia”, che hanno un significato morale e politico. A meno di non essere disposti a ridurre il significato di questi termini fino a che non abbiano più un autentico contenuto sociale per la società e per l'intellettualizzazione umana. Per assurdo, se nel mondo non-umano ci sarà qualcosa che assomigli a una “democrazia biosferica”, ciò potrà avvenire grazie all'empatia umana, che *presuppone* l'intervento razionale ed ecologico degli esseri umani nel mondo naturale. Si avrà così una infusione di valori umani nella natura e dell'intelletto umano nella soggettività non-umana.⁶³

⁶³ Più si approfondisce la conoscenza degli scritti dei biocentristi, degli anti-umanisti e dei fautori dell'ecologia profonda, più si avverte un senso di manipolazione. I loro appelli a sentimenti umanissimi come l'immedesimazione e l'identificazione si traducono in diritti profondamente legati allo sviluppo storico dell'umanesimo. Umanesimo non significa semplicemente una rivendicazione della superiorità dell'umanità sul mondo non-umano, ma anche e soprattutto fare appello alla ragione e alla sollecitudine umana, a un'etica sociale di cooperazione. Grandi movimenti sociali, rivoluzioni e ideologie, per non parlare dei sacrifici di singoli individui, hanno teso alla realizzazione di questi monumentali obiettivi, ma tutto questo viene semplicemente ignorato in gran parte degli scritti sul biocentrismo, sull'anti-umanesimo e sull'ecologia profonda. Spesso vi si trova, invece, una molesta denigrazione dello spirito umano, condotta per mezzo di belle metafore prese a prestito dalla filosofia e teosofia orientali. L'analisi sociale viene minimizzata e talora addirittura rifiutata a vantaggio di un interesse privilegiato e intimista per concetti astratti come quelli di umanità, di unitarietà, di unicità e di spiritualità. Tutto questo in una società lacerata da reali conflitti tra ricchi e poveri, privilegiati e non, uomini e donne, per non parlare di quelli che lacerano gli ecologisti più o meno profondi.

ordinata può portare anche alla sciagurata conclusione che «libertà è il riconoscimento della necessità»² (per rifarsi alla riformulazione della definizione hegeliana, che Engels fece nell'*Antidühring*). In questo caso la libertà viene subdolamente trasformata nel suo contrario, nella mera consapevolezza di ciò che si può o non si può fare.

Una simile concezione interiorizzata della libertà, soggetta al più alto dettato dello “Spirito” (Hegel) o della Storia (Marx), non solo servì a Lutero per rompere con le gerarchie ecclesiastiche, ma fornì anche a Stalin una giustificazione ideologica per i peggiori eccessi perpetrati in nome del “materialismo storico” e per la brutale industrializzazione della Russia, in ossequio alle “leggi naturali dello sviluppo sociale”. Essa potrebbe anche dar luogo alla concezione esplicitamente skinneriana di un mondo super deterministico, dove il comportamento umano si riduce alla mera reazione a stimoli esterni o interni.

Anche senza giungere a questi estremi, il sapere tradizionale occidentale continua comunque a considerare la natura - dal punto di vista morale, oltre che materiale - come un “regno della necessità” che rende difficile la sopravvivenza e il benessere dell'umanità. Nonostante la considerevole eredità intellettuale che unisce pensatori distopici, come Hobbes, e utopisti, come Marx, il modo stesso in cui le più importanti discipline si autodefiniscono è espressione di questa tensione, o meglio, questo conflitto.

L'economia è stata forgiata nel crogiolo di una natura intesa come il “regno della necessità”, addirittura “avara”, che ai “bisogni illimitati” umani contrappone le sue “scarse risorse”. La sociologia è stata guidata dalla necessità di spiegare come l’“uomo razionale” sia emerso dalla “bruta animalità”. Un obiettivo che forse sarà raggiunto in una società razionale, che presumibilmente succederà a quel mondo naturale insensato, dal quale si dice abbiano origine le “irrazionalità” dell'era

² Friedrich Engels, *Antidühring*. Roma, Editori Riuniti, 1985; p. 108.]

contemporanea.³ La psicologia, soprattutto nella sua forma psicanalitica, e la pedagogia, sostengono che è importante controllare la “natura” umana “interna” tanto più che la sublimazione dell'energia individuale potrà trovare espressione nella sottomissione della natura esterna.

Tutte le teorie sul lavoro, sulla società, sul comportamento, persino sulla sessualità, ruotano intorno all'immagine di una natura come regno della necessità che, per servire agli scopi umani, deve essere in qualche modo manipolata (probabilmente sulla base del vecchio concetto secondo il quale ciò che è umano è di per sé “razionale”, mentre ciò che è naturale, in quanto mancante di qualsiasi elemento di scelta e di libertà, è “irrazionale”). Anche la filosofia della natura è stata condizionata da questa immagine che sovente è servita a giustificare ideologicamente una società gerarchica modellata su un “ordine naturale” parimenti gerarchicamente strutturato.

Questa immagine, che viene solitamente ricondotta ad Aristotele, e le sue implicazioni sociali, sono a tutt'oggi la giustificazione cosmica del dominio in senso lato, contribuendo in particolar modo a legittimare le manifestazioni più perniciose e agghiaccianti, come la discriminazione razziale e sessuale e lo sterminio di intere popolazioni. Innalzato a livello di imperativo morale, l'“uomo” emerge da questo massiccio apparato ideologico come un essere al di là della natura, una creatura nella quale lo “spirito” o “Dio” hanno infuso qualità sovranaturali di tipo trascendentale, assegnandogli il compito di governare un universo ordinato, che ha preso origine da un mondo sovranaturale.

³ Viene naturale pensare alla patetica teoria psicanalitica, secondo la quale esisterebbe una dimensione inerente (leggi: “naturale”) alla psiche umana, guidata esclusivamente dall'interesse personale e dall'impulso alla gratificazione immediata, che l'educazione e la “civiltà” reindirizzano verso finalità creative.

Stato, ma soltanto proiezioni che la mente umana, socialmente condizionata, riversa nei rapporti biologici non-umani.

I “diritti”, intendendo questo termine in una qualsiasi accezione non priva di senso, sono il prodotto del costume, della tradizione, dello sviluppo istituzionale, dei rapporti sociali, di una crescente autocoscienza dell'esperienza storica, dell'*intelletto*, cioè del pensiero concettuale che *formula* faticosamente un complesso di diritti e doveri, i quali empaticamente inducono a rispettare gli individui e le collettività. I leopardi non si riconoscono “diritti” tra loro, né certamente riconoscono agli animali sui quali predano il “diritto” alla vita e tanto meno il diritto di “realizzarsi”. In quanto mammiferi, questi predatori dovrebbero essere più autocoscienti, ad esempio, di una rana, perché il loro apparato neurologico e sensorio è più complesso; dovrebbero quindi essere dotati anche di maggiore soggettività e, seppure embrionalmente, anche di una maggiore razionalità.

Tuttavia, per quanto ne sappiamo, la loro capacità di concettualizzazione è così limitata, spesso così strettamente focalizzata sui bisogni specifici, che la pretesa di riconoscere nel loro comportamento giudizi etici che implicano il concetto di “diritto” è, anche se spesso non ce ne rendiamo conto, veramente antropocentrica. Quando i fautori del “biocentrismo”, dell'“antiumanismo” e dell'“ecologia profonda” ci assillano con la pretesa che le forme di vita hanno un “diritto” di vivere e di “realizzarsi” che noi, in quanto umani, non “riconosciamo”, inconsapevolmente introducono l'idea di un umanismo occulto - un senso di immedesimazione e di identificazione - che noi portiamo a tutte le forme di vita. Essi operano *all'interno* dei nostri sentimenti umani, la parte migliore di ciò che costituisce il nostro umanismo, per dar corpo a “diritti” e al concetto di “democrazia biosferica” che

ecologica. Senza nulla togliere alle loro buone e condivisibili intenzioni, quello che può essere un “motivo sufficiente” per Devall e Session, può essere del tutto “insufficiente” per molte persone, il cui benessere, anzi, la cui stessa sopravvivenza nell’attuale “sistema”, confliggono colle concezioni di questi due autori. Dato questo tipo di argomentazione, che sottrae all’etica il suo fondamento sociale e nega la derivazione della seconda natura dalla prima, la “centricità” si biforca, dando origine ad un contraddittorio insieme di valori detto biocentrismo, in base al quale gli umani ed i virus possono essere entrambi “cittadini” di una “democrazia biosferica” oppure, in alternativa trasforma gli umani in egocentrici sovrani di una presunta “tirannia biosferica”. Che entrambe queste concezioni siano in errore è un dato essenziale in questo mio scritto. In ogni caso, se interpretata alla lettera, l’“ecologia profonda” ci conduce in un universo logico nebuloso e pericoloso, dal quale non c’è possibilità di redenzione, se non ricorrendo al misticismo orientale.⁶²

Al di fuori di quelle che la seconda natura umana impone alla prima natura non-umana, in natura non ci sono “democrazie biosferiche” né “tirannie”, così come nel mondo naturale non ci sono né gerarchia, né dominazione, né struttura di classe, né

⁶² Oppure, come si può evincere dalla reazione di Foreman alla questione della fame e della povertà nel terzo mondo, adottando un’odiosa indifferenza. Mi sono spesso imbattuto in atteggiamenti misantropi, anzi *inumani*, travestiti da, “biocentrismo”, “ecologia profonda” o politiche demografiche, ma che in realtà rivelano una totale indifferenza per la sofferenza umana e legittimano l’autoritarismo statale. Dobbiamo renderci conto che questo genere di ecologia rischia di trasformarsi in un’ideologia della crudeltà, non della solidarietà. Quei tentativi di assemblare punti di vista tra loro contraddittori qualificandoli come “ecologia profonda” o “bioregionalismo” è fuorviante e rischia di aggiungere confusione all’interno di un movimento di per sé già talmente composito da mettere in questione l’esistenza stessa di un “obiettivo comune”.

Superare il dualismo

Per superare il problema del conflitto tra necessità e libertà, cioè, fondamentalmente, tra la natura e la società, non è sufficiente, come avviene nei sistemi di valori fondati su atteggiamenti puramente utilitaristici nei confronti del mondo naturale, costruire ponti tra l’una e l’altra. La denuncia che il nostro abuso della natura mette a repentaglio le condizioni materiali della nostra stessa sopravvivenza è, per quanto fondata, rozzamente strumentale. Essa presuppone, infatti, che la nostra preoccupazione per la natura si basi sull’interesse personale, piuttosto che su di una sensibilità verso la comunità vivente di cui, seppur in modo affatto unico e peculiare, siamo parte integrante. Questo ragionamento in fondo giustifica il saccheggio della natura, a condizione di sviluppare adeguati sostituti alle forme di vita e rapporti ecologici esistenti per quanto sintetici, semplici o meccanicistici essi possono essere. Il tempo ha dimostrato che una concezione di tal fatta ha giocato un ruolo preminente nell’attuale crisi ecologica, una crisi che non è soltanto la conseguenza di una distruzione fisica, ma anche di un serio sconvolgimento delle nostre sensibilità etiche e biotiche.

In ogni caso, costruire ponti preserva il dualismo insito nella frattura natura-società, cercando di “riconciliare” tale frattura strutturalmente, semplicemente “collegando” le sponde opposte del golfo che separa il mondo naturale e il mondo sociale. Questo modo meccanico di pensare produce fratture anche tra il corpo e la mente, tra la realtà e il pensiero, tra oggetto e soggetto, tra campagna e città e, in definitiva, tra società e individuo. Non è azzardato affermare che lo scisma primario tra natura e umanità, (uno scisma che forse ha avuto origine dalla subordinazione gerarchica della donna da parte dell’uomo) ha prodotto enormi fratture nella vita quotidiana, oltre che nella nostra sensibilità teoretica..

Cercare di superare questi dualismi semplicemente riducendo un elemento di essi all’altro è un errore altrettanto grave. L’universale notte “nella quale tutte le vacche sono nere”, per citare una celebre frase

della *Fenomenologia dello spirito*⁴ di Hegel, realizza un'unità a discapito della estremamente reale varietà e delle differenze qualitative che ci circondano e che alimentano il pensiero creativo. Questo riduzionismo implica un rozzo spiritualismo meccanicistico, che non è altro che il rovescio della medaglia del materialismo meccanicistico prevalente. In entrambi i casi, la necessità di un'attenta interpretazione dei fenomeni complessi che spieghi lo sviluppo tenendo conto delle distinzioni e delle sfumature, viene sacrificata a vantaggio di un dualismo semplicistico, che ignora la necessità di evidenziare le singole fasi che costituiscono un processo. In altri casi ci si accontenta di una unicità altrettanto semplicistica che ignora l'immenso patrimonio di diversità di cui l'attuale biosfera è erede e quegli elementi costitutivi ricchi, fecondi e interconnessi, che determinano la nostra evoluzione e che tuttora permangono in quasi tutti i fenomeni esistenti.

Stupisce che la stessa ecologia, una tra le più organiche delle discipline contemporanee, sia così poco organica nella sua riflessione. Mi riferisco alla necessità di concepire la differenziazione come un processo endogeno che fa sì che il maturo derivi dall'embrione e le cose più complesse da quelle più semplici. Mi riferisco, insomma, a un modo di pensare biologicamente che non "deduca", come si usa in matematica, le conclusioni dalle ipotesi, né che si limiti a registrare e classificare fatti. Ecologisti o ragionieri, poco importa: tutti tendono a condividere il modo di ragionare oggi prevalente che è soprattutto analitico e classificatorio, piuttosto che processuale ed evolutivo. I modi di ragionare analitici, classificatori e deduttivi, funzionano perfettamente se si deve smontare o rimontare il motore di un'auto o costruire una casa, ma sono del tutto inadeguati se si vogliono individuare le fasi che costituiscono un processo, ciascuna concepita nella sua integrità, ma al contempo parte di un *continuum* in perenne evoluzione. È ormai diventato un luogo comune attribuire alla "separazione" la causa del distacco che caratterizza il nostro mondo

[⁴ Georg Willehelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Scandicci, 1973; p. 13]

richiamano alla mente la metafora hegeliana del «colpo di pistola»⁵⁹. In genere non fa differenza quale sia il "bersaglio", purché la "mira" sia buona, e da ciò deriva, da parte del senso comune, la predilezione feticista della coerenza sulla verità. Il senso comune, più che pensare, fa del "brainstorming"; lancia in aria delle idee, e prega che il caso provveda a inquadrarle in uno schema significativo.

Quando non sono semplicemente crudeli, persino malvagi, i risultati di questa desistematizzazione del pensiero sono spesso ridicoli. Se tutti gli organismi nella biosfera hanno uguale diritto alla vita e alla realizzazione organica, com'è convinzione di molti biocentristi *allora, secondo la logica di questa proposizione* gli esseri umani non hanno il diritto di uccidere le zanzare portatrici di malaria e febbre gialla. La stessa logica nega anche all'umanità il diritto di eliminare il virus dell'Aids e altre cause organiche di malattie letali.⁶⁰ Né ci aiuta apprendere che il concetto di "uguaglianza biocentrica", per riformulare il ragionamento di Bill Devall e George Session, autori di *Ecologia profonda*, significa che «non abbiamo alcun il diritto di distruggere altri esseri viventi senza una ragione sufficiente».⁶¹ L'espressione "un motivo sufficiente" è ambigua quanto basta per togliere all'intero concetto ogni integrità

⁵⁹ [Cfr. Georg W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1984; p. 52]

⁶⁰ Molto tempo dopo aver completato il manoscritto di questo articolo, ho scoperto con sorpresa che questo tema è considerato un vero problema dagli anti-umanisti moralisti. Non si può «tracciare un confine logico», ha osservato Bernard Dixon in un articolo sull'etica biocentrica pubblicato in *The New Scientist*, tra la protezione di balene, genziane e fenicotteri da un lato, e dall'altro l'estinzione di microbi patogeni come quello del vaiolo, che secondo un anti-umanista in vena di facezie (David Ehrenfeld) sarebbe "una specie minacciata". La coerenza logica, dunque, imporrebbe di cercare di salvare anche il virus del vaiolo, con lo stesso impegno etico che poniamo nel proteggere le balene.

⁶¹ Bill Deval e George S. Session, *Ecologia profonda : vivere come se la natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1989, p. 83.

“riconcilerebbe” con il continuum evolutivo che caratterizza la prima natura. In questo senso, e soltanto in questo, la seconda natura *diventerebbe* non una natura non-pensante che a costo di inutili dolori, sofferenze e morte “cerca il proprio equilibrio” tramite “dinamiche”, “fluttuazioni” e “retroazioni”, ma la prima natura resa auto-riflessiva, che, conoscendo se stessa, sarebbe anche in grado di guidare la propria evoluzione. Il pensiero, la società e la cultura manterrebbero così la loro integrità, ma esprimerebbero anche, consapevolmente, l’incessante tendenza della prima natura a spingersi al livello del pensiero e dell’auto-direzione consapevole. A questo punto, non posso esimermi dal contrapporre ancora una volta l’approccio eduttivo della dialettica, che tende alla differenziazione dei fenomeni, a quello deduttivo della teoria dei sistemi, che tende invece alla riduzione simbolica dei fenomeni.

Di fatto, una società ecologica sarebbe veramente la trascendenza di entrambe le nature nel nuovo ambito di una natura *libera*, capace di elevarsi al livello del pensiero concettuale. In altre parole, una natura in grado di affrontare con decisione e sapienza conflitti, emergenze, sprechi e costrizioni. In questa nuova sintesi, costituita dalla fusione in un’unica natura libera, razionale ed etica della prima e della seconda natura, né l’una né l’altra perderebbe la propria specificità e integrità. Lungi dal diminuire l’integrità della natura, l’umanità aggiungerebbe alla prima natura la dimensione della libertà, della ragione e dell’etica ed eleverebbe l’evoluzione a quel grado di auto-riflessività che è sempre stato latente nello atto stesso dell’emergere del mondo naturale.

Negare questa trascendenza e questa sintesi della prima con la seconda natura in una natura libera significa aprire il pensiero ecologico all’instabilità delle proposizioni “se ... allora”, che potrebbero sopraffarlo e danneggiarlo; proposizioni che

sempre più frammentato. Dobbiamo renderci conto che ogni processo è anche una forma di alienazione, intesa nel suo esatto significato, non marxista, di differenziazione, secondo cui il tutto è considerato come la ricca e variegata realizzazione delle possibilità latenti⁵.

Alla base di questa distinzione tra l’alienazione concepita, da un lato, come opposizione e, dall’altro, come autoespressione o auto-articolazione, sta una generalizzata epistemologia del dominio, che classifica la differenza in quanto tale (l’“altro” in tutte le sue forme) in un insieme o piramide di rapporti antagonisti strutturati intorno all’obbedienza e al comando. La moderna procedura etica, che ordina ogni fenomeno su una “scala da uno a dieci”, in base ai “costi e benefici”, la cui somma aritmetica ne verificherebbe la “sostenibilità” (l’influsso del mondo degli affari raggiunge livelli ineguagliati, come quando si definisce “investimento” il matrimonio o la cura e l’educazione dei figli), rivela una concezione della varietà non come unità, ma come problema di conflitto. Che l’“altro” possa essere visto come parte di un tutto, per quanto più o meno differenziato, esula dalla comprensione della mentalità moderna, governata da un flusso di esperienze che conosce solo la divisione, intesa come conflitto o dissoluzione.

⁵ Adonta di alcune recenti e assurde affermazioni, secondo le quali la scuola di Francoforte avrebbe delineato una concezione non gerarchica ed ecologica del futuro della società, neppure i suoi migliori esponenti, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, furono mai risolti nel criticare la gerarchia e la dominazione. La loro fu invece una visione pessimista: «Gli intransigenti potevano essere favorevoli all’unione e alla cooperazione, ma erano inadatti alla solida costruzione di una gerarchia chiusa verso il basso...La storia di quelle antiche religioni e scuole, come quella dei partiti e delle rivoluzioni moderne, insegna invece che il prezzo della sopravvivenza è il pratico collaborare, la metamorfosi dell’idea del dominio», *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980; pp. 231-232. La forza di questi pensatori era data dalla natura problematica del loro lavoro, non dalle soluzioni che offrivano. I tentativi di trasformarli in “ecologisti sociali”, o in precursori del “bioregionalismo” e simili, sono frutto di un grossolano travisamento delle loro idee, o peggio rivelano l’intenzione di attribuire loro idee, senza averne studiato seriamente le opere.

Che il mondo reale sia diviso antagonisticamente è indubbio; è il suo difetto che deve essere corretto con la lotta o con la riconciliazione. Tuttavia, se la spinta evolutiva significa qualcosa, è che un continuum ha un carattere processuale proprio perché non è soltanto unitario, ma anche graduale, è un flusso di fasi derivate, oltre che uno sviluppo condiviso dal semplice al complesso. La realtà del conflitto non deve mai farci dimenticare la realtà della differenziazione, che è la caratteristica evolutiva a lungo termine della natura e della società.

Evoluzione partecipatoria

Che cosa significa, dunque, parlare di complessità, di varietà e di unità nella diversità, nell'andamento generale dei processi di sviluppo? In generale, gli ecologisti hanno considerato la diversità come fonte di stabilità ecologica - vorrei sottolineare che un tale approccio era ancora assolutamente innovativo fino a un quarto di secolo fa. Le esperienze compiute in agricoltura mostravano che il trattamento delle colture con i pesticidi poteva facilmente raggiungere livelli allarmanti e sembravano indicare che una maggiore diversificazione delle colture, incrementando l'interazione tra piante e animali, avrebbe permesso un controllo naturale sulla popolazione dei parassiti. Oggi questa concezione, così come il valore dei metodi organici in agricoltura, è patrimonio corrente del pensiero ecologico e ambientalista, ed è una concezione che il sottoscritto, insieme a pochi colleghi, tra cui Charles S. Elton,⁶ ha contribuito tra i primi a diffondere.

Il concetto secondo cui l'evoluzione biotica (e, come vedremo, sociale) è stata contraddistinta fino a tempi recenti dallo sviluppo di specie ed ecomunità (o ecosistemi, per usare un termine che mi soddisfa poco) sempre più complessi, solleva un problema anche più rilevante. La diversità può essere considerata non soltanto fonte di maggiore stabilità

[⁶ Charles Sutherland Elton (1900-1991) ecologo britannico; cfr. *The ecology of invasions by animals and plants*, London : Methuen ; New York : J. Wiley, 1958 e *The Pattern of Animal Communities*, London, Methuen, 1966.]

riconoscimento della individualità e della soggettività che comprende la natura non-umana e quella umana. Emerge infine uno sviluppo dall'autoconservazione metabolica all'auto-direzione razionale che colloca le origini della ragione *nella* natura e non nel mondo ultra terreno *esterno* ad essa. Nell'ambito di un comune continuum di sviluppo, il sociale si sposa così con il naturale e la ragione umana, attraverso processi riccamente mediati e graduati, si sposa con la soggettività non-umana. Questa interpretazione ecologica della dialettica non supera solamente il dualismo, ma tramite la differenziazione si muove nella direzione diametralmente opposta, allontanandosi così anche dal riduzionismo.

L'ecologia, libera lo straordinario patrimonio del pensiero organicistico europeo dalle rigide predeterminazioni teleologiche ereditate dalla teologia greca, dalla denigrazione platonica della fisicità e dalla preoccupazione cristiana di venerare Dio e di concepire l'interiorità umana come anima. Solo l'ecologia può proporre la dialettica come orientamento verso il mondo oggettivo e renderla coestensiva all'evoluzione naturale. Un privilegio, aggiungerò, che è stato reso possibile solo dalla comparsa della teoria evoluzionista nel secolo scorso.

La dialettica, in quanto tale, non è soltanto un modo di pensare organicamente, ma può essere anche una fonte di *senso* per l'evoluzione naturale: di senso etico, non solo razionale. Per formulare questa idea in termini ancora più provocatori: non possiamo sperare di trovare il "posto nella natura" dell'umanità, senza sapere come essa è *emersa* dalla natura, con tutti i problemi e le possibilità che questo implica. Tutto ciò porta ad un proficuo paradosso: in una società ecologica la seconda natura sarebbe l'attualizzazione della potenzialità che la prima natura ha di acquisire intelletto e verità. Così in una società ecologica l'intellettualizzazione umana si

nuovo potenziale che, con il suo modo di attività peculiare e auto-direttivo, apre un nuovo ambito di possibilità, non con un numero maggiore o minore di “fluttuazioni” e “ritmi”. A sua volta, questo nuovo potenziale è il risultato di altre attualizzazioni di potenzialità le quali, considerate storicamente e cumulativamente, costituiscono un continuum di sviluppo e non sono, invece, un proiettile che, “sparato da una pistola” esplose in un Essere discontinuo senza una storia propria.⁵⁸

La logica dialettica è una logica immanente al processo (una logica ontologica), non solo una logica di concetti, categorie, simboli. E' una logica imprevedibile, nello stesso senso in cui si parla della “logica degli eventi”. Se la si considera dal punto di vista dell'importanza che attribuisce alla differenziazione, è una logica provocatoriamente concreta per ciò che attiene ai suoi rapporti con le generalizzazioni astratte, e ciò giustifica l'uso, da parte di Hegel, di un'espressione apparentemente paradossale, quale l'“universale concreto”. La dialettica supera la separazione platonica dualista tra le idee esemplari e il mondo fenomenico delle copie “imperfette”; perciò la sua tensione etica è letteralmente strutturata nel concreto, in senso sia cumulativo che sequenziale. Da questo superbo quanto fondamentalmente hegeliano insieme, emergono un mondo sempre eticamente problematico, un'etica sempre oggettiva e un

⁵⁸ Se lo si considera da questo punto di vista, in un certo senso l'idealismo oggettivo di Hegel è più oggettivo di quanto pensassero i suoi critici materialisti. L'idea che le possibilità, cioè le attualizzazioni delle stesse potenzialità esistenziali, possano essere considerate oggettive ha la stessa validità del concetto secondo cui la quercia è oggettivamente insita nella ghianda. Sotto il profilo etico, questo è un approccio estremamente illuminante. Istituisce uno standard di realizzazione (si potrebbe dire, un bene oggettivo) che dà letteralmente all'esistenziale un obiettivo di realizzazione oggettiva, come quando, nella vita quotidiana, diciamo che una persona che non si è dimostrata all'altezza delle proprie capacità è una persona non realizzata e, in un certo senso, una persona meno reale.

ecocomunitaria; può essere considerata anche come una fonte, per quanto potenziale, di libertà all'interno della natura che consente di dare un fondamento oggettivo ai diversi gradi di scelta, di auto-direzione e di partecipazione delle forme di vita alla loro stessa evoluzione. Quello che sostengo è che l'evoluzione degli esseri viventi non è un processo passivo, non è il prodotto di fortuite congiunzioni tra casuali mutazioni genetiche e “forze” ambientali “selettive” e che l'“origine delle specie” non è semplicemente il risultato di influenze esterne, che stabiliscono se una forma di vita è “adatta a sopravvivere” in base a fattori casuali, nei quali la vita è soltanto l'“oggetto” di un non ben definito processo “selettivo”.

Vorrei superare il concetto, sempre più diffuso, secondo il quale la simbiosi sarebbe importante quanto la “lotta”, e affermare invece che un maggiore grado di diversità nella biosfera apre nuove vie evolutive, direzioni evolutive alternative, nelle quali le specie contribuiscono attivamente alla propria sopravvivenza e al proprio mutamento. Per quanto rozza ed embrionale possa essere, la scelta non è del tutto assente nell'evoluzione biotica. Di fatto, essa cresce a mano a mano che i singoli animali diventano più complessi dal punto di vista strutturale, fisiologico e, soprattutto, neurologico. La mente ha una sua propria storia evolutiva nel mondo naturale e, man mano che aumenta la capacità neurologica delle forme di vita di funzionare più attivamente e flessibilmente, anche la vita stessa contribuisce alla creazione di nuove direzioni evolutive, che accrescono l'autoconsapevolezza e l'auto-attività.

Infine, mano a mano che i contesti ecologici entro cui le specie si evolvono (cioè le comunità e le interazioni che le specie attuano) diventano più complessi, si aprono nuove vie all'evoluzione, si crea una maggiore capacità di agire auto-selettivamente, si pongono le basi per una scelta di qualche tipo, favorendo così proprio quelle specie che più sono in grado di partecipare attivamente alla propria evoluzione, fondamentalmente verso forme di vita più complesse. In effetti, le “forze” che sono spesso considerate gli agenti esterni del processo evolutivo, non sono altro che le specie medesime e le ecocomunità create dalla loro interazione.

Ciò che intendo dire è che questa concezione, che io chiamo “evoluzione partecipatoria”, è in notevole contrasto con le sintesi darwiniane o neo-darwiniane, secondo le quali le forme di vita non-umane sono viste prevalentemente come “oggetti” di forze selettive a loro esogene. Una tale concezione è altresì in contrasto con l'evoluzione creativa di Henri Bergson e del suo *slancio vitale*⁷ misticheggiante. Gli ecologisti, come i biologi, non hanno ancora accettato l'idea che la simbiosi (e non soltanto la “lotta”) e la partecipazione (e non soltanto la “competizione”) siano parte attiva nell'evoluzione delle specie. La concezione corrente della natura pone ancora l'accento sul carattere “crudele” del mondo naturale, inteso come “regno della necessità”. Un'immensa letteratura, artistica non meno che scientifica, denuncia “il cieco mutismo” di una natura che non porta testimonianza della sofferenza della vita e non presta ascolto alle grida di dolore nella “lotta per l'esistenza”.

La concezione di una natura “crudele”, evoca un immaginario che non offre altro sollievo che l'estinzione, il buio totale di un movimento senza significato, al quale l'umanità non può che contrapporre la luce della sua cultura e della sua intelligenza; in breve, una visione stoica del mondo che defunge eticamente con un sospiro di rassegnazione e di solitudine.

Possiamo ragionevolmente domandarci se la volontà e la libertà umane (almeno nel senso di auto-coscienza e di auto-riflessione) non abbiano anch'esse una loro storia evolutiva nell'ambito della natura e non siano soltanto qualcosa a sé stante, un'interruzione di tutti i principi dell'evoluzione. Possiamo chiederci se davvero la volontà e la libertà sono tanto eccezionali, indipendenti nella loro unicità, da contraddire la nostra convinzione, secondo la quale tutti i fenomeni derivano da potenzialità antecedenti, che sono dietro e dentro a ciascun “prodotto” di tipo processuale. Certe rivendicazioni di unicità sono tanto presuntuose quanto interessate. Esse rispondono alla pretesa di

[⁷Cfr. Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*. Raffaello Cortina, Milano, 2002]

da un pot pourri di idee sconnesse, persino contraddittorie, ridotte al minimo comune denominatore. Questo tipo di approccio può andar bene per le menti pigre, che preferiscono gli slogan agli studi seri sulla società e sul suo impatto nel mondo naturale. Ma le menti pigre nutrono pensieri pigri e favoriscono una mentalità passivo-ricettiva, che rende la gente sempre più vulnerabile a forme di controllo autoritario.

Oltre la prima e la seconda natura

Dobbiamo cercare di tirare le fila del discorso e di analizzare le implicazioni importanti che la dialettica ha nel pensiero ecologico. Una “visione dialettica della vita” è una forma particolare di filosofia del processo. Pone l'accento non sul cambiamento, ma sullo sviluppo. E' più eduttiva che deduttiva, più mediata che semplicemente processuale e più cumulativa che continua. Punta all'oggettività a cominciare dalla attualità del potenziale, non dalla semplice fattualità del reale; la sua etica, di conseguenza, cerca di definire “ciò che potrebbe essere” come un ambito di possibilità *oggettive*. Diversamente da quanto avviene nelle forme semplicistiche del materialismo, che le “possibilità” possano essere considerate oggettive si giustifica dialetticamente con la percezione che la potenzialità e le sue possibilità latenti formino un continuum esistenziale che costituisce l'autentico mondo della *verità*; non semplicemente il mondo di “ciò che è”, incompleto e falso, ma il mondo di “ciò che dovrebbe essere”.

Dal punto di vista dialettico, un cambiamento in un livello dato di organizzazione biotica, comunitaria o sociale, non consiste semplicemente in un nuovo, magari anche più complesso, insieme di “cicli retroattivi”. Consiste, piuttosto, in attributi, interrelazioni e gradi di soggettività qualitativamente nuovi, che esprimono, e in modo radicale condizionano, l'emergere di un

Per parlare in termini concreti: nella zona intermedia tra la prima e la seconda natura, che vede il graduale passaggio dall'evoluzione biologica al sociale, l'evoluzione sociale cominciò ad assumere una forma quanto mai aberrante. Gli sforzi che le società organiche (come quelle delle bande e delle tribù) fecero per elaborare forme sociali non gerarchiche ed egualitarie furono bloccati. Per motivi che richiederebbero un'analisi assai più complessa, l'evoluzione sociale fu deviata dalla realizzazione e dalla pienezza di una società cooperativa in una direzione che portava verso istituzioni gerarchiche, classiste, statali. Quello che si sarebbe potuto recuperare del passato più cooperativo, fu ulteriormente distorto dalla nascita degli Stati nazionali e dell'economia capitalista. Nella nostra era siamo stati testimoni di una distorsione ancora maggiore della seconda natura, in conseguenza della massiccia penetrazione dell'economia capitalista in tutti gli ambiti della società. L'economia di mercato, alla quale tutte le culture, dall'antichità ad oggi, hanno in qualche modo opposto resistenza, si è essenzialmente trasformata in una società mercantile. Questo tipo di società non ha precedenti nella storia. Identifica il progresso nella competizione piuttosto che nella cooperazione. Concepisce la società come un luogo in cui si possiedono cose, non come l'ambito dell'elaborazione di rapporti umani. Crea una morale fondata sulla crescita piuttosto che sulla limitazione e sull'equilibrio. Per la prima volta nella storia umana, la società e la comunità sono state ridotte a un immenso centro commerciale.

Se l'ecologia non indagherà a fondo questo sviluppo distorto (scoprendone la logica interna in modo ragionato e organicistico), la sua forza critica andrà completamente perduta e la sua stessa integrità sarà irrimediabilmente compromessa. Oggi, l'ostacolo più serio alla realizzazione di questo progetto critico è rappresentato dall'eclettismo e dal riduzionismo: cioè

giustificare la nostra scelta di considerare - per dirla con il Marx dei *Grundrisse* - il mondo naturale come "puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità".⁸

Le esigue scelte che gli animali compiono nell'ambito della loro evoluzione non sono la volontà che gli esseri umani esibiscono nella vita sociale. Né l'embrionale libertà conferita dalla complessità naturale può essere comparata alle decisioni razionali che gli esseri umani pongono al servizio della propria evoluzione. Il nostro pregiudizio verso l'idea che esista una complicità tra le forme di vita in evoluzione e le forze ambientali che le "selezionano" ha le proprie radici nel meccanicismo newtoniano che ancora influenza l'odierna teoria dell'evoluzione. La materia "inerte" e le operazioni meccaniche ipotizzate da Newton e dai pensatori illuministi, trovano corrispondenza nell'immagine contemporanea che considera fundamentalmente inerti tutte le forme di vita non-umane. Nonostante il diffuso anticartesiano, le forme di vita non-umane sono ancora oggi considerate poco più che semplici macchine. Possiamo riempirle di protoplasma, strutturalmente parlando, ma da un punto di vista operativo le consideriamo poco più che congegni meccanici. Il che non è privo di utilità sotto il profilo economico. Per quanto monumentale sia stato il suo lavoro, Darwin non elaborò una teoria dell'evoluzione da un punto di vista organico. Diede un senso in termini evolutivisti alla origine delle specie, ma per i suoi seguaci le specie continuarono a essere qualcosa a mezza strada tra macchine inorganiche e organismi funzionanti meccanicamente.

Non meno significative sono le origini empiriche dello stesso lavoro di Darwin, profondamente radicato nell'atomismo lockiano, del quale era impregnata tutta la scienza inglese del diciannovesimo secolo. Con tutte le gradazioni e sfumature tipiche in ogni grande libro, "*L'origine delle specie*" dà conto delle origini secondo una prospettiva sostanzialmente isolata: spiega come una singola specie nasce, si

[⁸ Karl Marx, *lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, Torino, Einaudi, 1977, p.377]

evolve, si adatta, sopravvive, si trasforma o paga lo scotto dell'estinzione.

Secondo una tale prospettiva, qualsiasi specie, isolata dalle forme di vita che normalmente interagiscono con essa, può rappresentare l'intero universo della vita. Se i predatori dipendono dalle prede, rimane comunque il fatto che la linea tra antenato e discendente procede in maestosa solitudine, cosicché l'antico Eohippus si è elevato, passo dopo passo, da una plebea condizione simil-canina alla grandeur aristocratica di un agile cavallo da corsa. Questa schematizzazione paleontologica delle ossa di quelli che un tempo erano “anelli mancanti” fino alla definitiva bellezza dell'*Equus caballus* ricorda più l'adattamento di Robinson Crusoe da marinaio inglese ad autosufficiente isolano, che non la realtà di un essere vivente in carne ed ossa che va prendendo forma.

Tale realtà è contestuale in senso ecologico. Il cavallo moderno non si è evoluto da solo. Non ha solamente lottato per la propria sopravvivenza, fuggendo predatori e cacciando prede, ma ha intessuto rapporti creativamente interattivi con una grande varietà di piante e di animali. Si è evoluto in comunità in costante mutamento, cosicché l'“ascesa” dell'*Equus caballus* è avvenuta congiuntamente a quella di altri erbivori che dividevano e contribuivano a mantenere gli stessi pascoli, e che talora addirittura contribuivano attivamente alla creazione dei pascoli stessi. La sequenza di reperti ossei che unisce l'Eohippus all'*Equus* è in realtà la prova della successione di ecomunità nelle quali l'animale e il suo antenato interagirono l'uno con l'altro.

Si dovrebbe modificare “*L'origine delle specie*” in modo da potervi leggere non soltanto l'evoluzione della specie ma anche l'evoluzione delle ecomunità.⁹ In effetti, mettere in evidenza il ruolo delle

⁹ Darwin non negava il ruolo dell'interattività animale nell'evoluzione. Si veda in particolare il terzo capitolo di *L'origine delle specie*, dove ipotizza che «cerchi di complessità sempre crescente» tengano sotto controllo popolazioni che altrimenti raggiungerebbero proporzioni parassitarie.

Vista la grave crisi ecologica che stiamo vivendo, la confusione in materia ecologica può causare danni di proporzioni immani. In un periodo storico come questo non ci si può concedere più il lusso di accatastare, l'uno sull'altro, frammenti di idee per poi chiamare il tutto “ecofilosofia”. Quando auspico che l'umanità adotti un atteggiamento responsabile nei confronti del pianeta, non penso a misure di compromesso come quelle di James Lovelock,⁵⁷ per la creazione di zone naturali ecologiche, o i tentativi di porre rimedio a disastri ambientali con misure parziali. Penso che possa, e debba, significare la radicale integrazione della seconda natura nella prima, secondo criteri ecologici di vasta portata. Un'integrazione che comporti nuove ecomunità, ecotecnologie e una salda e durevole sensibilità ecologica in grado di esprimere la tensione della natura verso l'auto-riflessività. Una presenza umana al di fuori della natura sarebbe innaturale come una foresta pluviale senza scimmie e formiche. La dialettica, vale la pena di sottolinearlo, critica tanto l'unilateralità e la semplicità, quanto la realtà esistente e una mentalità che si adatti allo status quo. Se la si concepisce secondo i termini ecologici radicali, essa giunge a negare la *centralità* in quanto tale, l'“antropocentricità” come la “bio-centricità”. Una filosofia dello sviluppo organico è innanzi tutto una filosofia della completezza, nella quale l'evoluzione raggiunge un grado di unità nella diversità tale per cui la natura esercita su se stessa una razionalità, sulla base delle coordinate determinate dal potenziale di libertà e di pensiero concettuale che le sono proprie.

[⁵⁷ Biologo britannico, autore dell'“ipotesi Gaia” che postula che la terra possa concepirsi come un organismo vivente; cfr. *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, Boringhieri, Torino 1981. Le sue ricerche hanno permesso la scoperta delle cause del buco dell'ozono. Sostenitore dell'energia nucleare come soluzione al riscaldamento terrestre.]

ancora irrealizzata) fornisce le basi per un'etica veramente oggettiva, distinta cioè dal relativismo etico soggetto all'instabilità dei sondaggi d'opinioni. Di fatto, una interpretazione ecologica della dialettica apre la strada a un'etica fondata sull'oggettività di ciò che è potenziale, non sui comandamenti di una divinità o sull'eternità di una realtà ultramondana e trascendentale. Di conseguenza, il “dovrebbe essere” o “potrebbe essere” non acquista soltanto oggettività, ma costituisce anche la critica oggettiva della realtà data.

L'intervento umano nella natura è intrinsecamente inevitabile. E' mistificatorio chiedersi se un simile intervento “debba” verificarsi: la seconda natura dell'umanità non è semplicemente imposta dall'esterno alla prima natura biologica dalla società umana. E' il risultato del processo evolutivo intrinseco alla prima natura stessa. Il problema relativo alla trasformazione della natura da parte dell'umanità riguarda la sua coerenza rispetto ad un'etica ecologica oggettiva. Un'etica che deve ancora essere sviluppata razionalmente, non un'etica casuale fondata su supposizioni, sensazioni, intuizioni.

Come minimo, ritengo che una siffatta etica ecologica implichi che l'umanità si assuma le proprie responsabilità nei confronti del pianeta. Tanto più dico questo, in quanto un'umanità che non sa di essere la personificazione auto-cosciente e auto-riflessiva della natura, si è separata dalla natura sia moralmente che intellettualmente. In una situazione del genere, la seconda natura viene letteralmente privata di qualsiasi legame con la prima natura e il vuoto lasciato dall'incoscienza è colmato da interessi mercantili e da una gretta mentalità da bottegai. Comunque sia, non esiste una strada per tornare dalla seconda natura alla prima, e la seconda natura (così com'è oggi) non può salvare il pianeta dalla distruzione con i suoi “trucchi tecnologici” e le sue riforme politiche.

ecomunità nell'evoluzione non significa negare l'integrità delle specie, la loro capacità di variazione, la loro evoluzione. Anzi, da questo punto di vista le specie appaiono pienamente consapevoli della libertà autodirettiva di cui cominciano a godere in seno ai processi naturali non soltanto come componenti passivi, ma come esseri attivi che partecipano in modo vitale alla loro stessa evoluzione.

La volontà e la ragione non sono qualcosa a sé stante. Nascono dalle sempre maggiori possibilità di scelta che sono offerte dalla complessità, dalle vie alternative aperte dalla crescita di ecomunità complesse e dallo sviluppo di sistemi neurologici sempre più complessi; in breve, da processi che sono sia interni che esterni alle forme di vita. Compaiono in forma embrionale nelle comunità che le forme di vita instaurano nel corso del loro stesso processo evolutivo. Una tale concezione dà un taglio netto alla teoria evoluzionista

Tuttavia egli considerava questo aspetto come una «lotta entro la lotta [che] è un fenomeno sempre ricorrente e con esito variabile» (p. 140). Inoltre «la dipendenza di un essere vivente da un altro» - vista tipicamente come quella «di un parassita dalla sua preda» - è secondaria rispetto alla lotta «tra individui della stessa specie» (p. 142). Come la maggior parte dei vittoriani, Darwin aveva una vena provvidenziale e moralistica, «possiamo consolarci», commenta con tono rassicurante, «che nella natura la guerra non è continua, che la paura è sconosciuta, che la morte è in genere assai pronta, e che gli individui vigorosi, sani e i felici sono quelli che sopravvivono e si moltiplicano» (p.145). Veramente, «quanto fuggevoli sono i desideri e gli sforzi dell'uomo! Quanto breve è il tempo di cui egli dispone! E, di conseguenza, quanto sono miseri i risultati della sua opera, al confronto di quelli accumulati dalla natura nel corso di interi periodi geologici! È dunque lecito meravigliarsi che i prodotti della natura abbiano un carattere “più genuino” di quelli dell'uomo, che essi siano infinitamente più adatti alle tante complesse condizioni di vita, e che portino l'impronta di un magistero assai più perfetto» (p. 150). Queste osservazioni non fanno di Darwin un ecologo, ma sono il mirabile corollario a una tesi che pone l'accento sulla variazione, sulla selezione, sull'adattabilità e soprattutto sulla lotta. Tuttavia, non si può fare a meno di restare affascinati da una sensibilità morale che avrebbe reagito magnificamente al messaggio dell'ecologia moderna, e che non merita le cialtronerie che sono state attribuite a questo studioso in conseguenza del Darwinismo sociale.

convenzionale, che considera le forme di vita non-umane, a parte la loro capacità di produrre mutamenti casuali, poco più che oggetti passivi della selezione naturale. Persino i mutamenti genetici sembrano verificarsi secondo uno schema coerente non casuale; se così non fosse, la funzionalità biotica di organi e sistemi di organi, risulterebbe assolutamente incomprensibile.

Tutto ciò richiede l'introduzione di un "soffio vitale" o di una mano invisibile, di ciò che il pensiero occidentale ha chiamato "spirito", "dio" o "intelletto", un agente predeterminatore che presieda all'evoluzione delle forme di vita? Io credo di no, non fosse altro, perché l'idea di una mano invisibile ripristina quelle stesse dualità che rafforzano la gerarchia e la concezione secondo cui tutte le differenze sono viste come conflitti. Potremmo chiederci se abbiamo mai compreso che la vita stessa è un fenomeno creativo e conativo, giacché la consideriamo poco più che un fattore della produzione, una "risorsa naturale" al servizio della ricchezza piuttosto che di un processo riproduttivo, costitutivo della vita stessa.

Di nuovo, ci scontriamo con una sensibilità occidentale aliena dal pensiero processuale, dal concetto di sviluppo e delle sue fasi; in una incapacità di vedere la natura come fenomeno la cui organizzazione basilare smentisce il nostro modo di pensare meccanicistico e analitico. Il dualismo è così connaturato alle nostre operazioni mentali, che la tensione conativa delle forme di vita verso la libertà e l'autocoscienza tende a scivolare nella supernatura piuttosto che nella natura, nel riduzionismo piuttosto che nella differenziazione, nella successione piuttosto che nel culmine.

Almeno questo è chiaro: il modo in cui ci poniamo di fronte al mondo naturale è profondamente condizionato dal modo in cui vediamo il mondo sociale. In gran parte, il primo deriva dal secondo e serve, a sua volta, a rafforzare l'ideologia sociale. Tutte le società estendono alla natura la propria percezione di sé: come universi tribali, fondati sui legami di parentela; come universi feudali, che si fondano su una rigida gerarchia di diritti e doveri e la rafforzano; come universi borghesi, strutturati intorno a una società di mercato, che promuove la rivalità e la competizione tra gli uomini; o come

conclude con la riconciliazione, non con il nichilismo della negazione pura. Inoltre, le norme (l'attualizzazione dell'"è" potenziale nel "dovrebbe essere" etico) sono legate alla realtà oggettiva della potenzialità stessa - cioè non all'"è" dell'immediato presente, ma al "dovrebbe essere" - in modo che la speculazione possa dare validamente conto della realtà nella sua "verità". Direi che Hegel *espande radicalmente il concetto dell'Essere, sia in filosofia che nel mondo reale, in modo da fargli comprendere ciò che è potenziale e la sua attualizzazione in ciò che "dovrebbe essere", e non limitandolo a un esistenziale "ciò che è"*.⁵⁶

A differenza della "futuologia", che distrugge il futuro facendone semplicemente un'estrapolazione del presente, la speculazione dialettica diventa proiettiva in senso acutamente critico. E' in questo senso che Hegel può definire "filosofia negativa" la sua dialettica, per l'incessante critica della realtà che essa conduce. Alla stessa stregua, la speculazione diventa anche creativa, perché contrappone incessantemente alla realtà esistenziale di "ciò che è" l'attualità libera, razionale e morale di "ciò che potrebbe essere", inerente allo sforzo che la natura compie verso l'auto-riflessività. Che dunque la speculazione possa chiedere anche "perché", e non soltanto "come", il reale è diventato irrazionale, anzi addirittura inumano e antiecológico, dipende precisamente dal fatto che solo la dialettica è capace di fondare un'etica ecologica sull'attualizzazione del potenziale, cioè sulle possibilità oggettive che la verità ha di realizzarsi.

Questa oggettivazione delle possibilità (della potenzialità concepita come qualcosa di continuo con la sua attualizzazione

⁵⁶ Purtroppo, in molti commenti sull'opera di Hegel questo aspetto non è stato sottolineato, per non parlare della filosofia in generale, che sembra intenta a decifrare soltanto quello che Heidegger intendeva per essere, ignorando il contributo degli altri pensatori occidentali.

acquisisce tramite l'esperienza. La dialettica può spiegare soltanto un fenomeno di sviluppo, così come la teoria dei sistemi serve a spiegare il funzionamento di un sistema, con le sue fluttuazioni e i suoi cicli. E anche il tipo di verifica mediante la quale si può validare o invalidare un ragionamento dialettico deve essere un fenomeno di sviluppo, non un fenomeno relativamente statico, né tantomeno un fenomeno “fluttuante”.

Di conseguenza, parlare della dialettica come di un “metodo” significa distorcerne il significato. La filosofia dialettica, propriamente intesa, è libera da volgari presupposti marxiani, è anzi una perdurante protesta contro il mito della “metodologia”: cioè che le “tecniche” per pensare un processo possano essere separate dal processo stesso. Questa sensibilità per il concreto (anche quando Hegel la distilla in “concetti”) è ciò che rende la dialettica una filosofia esistenzialmente vitale quanto palpabilmente organicistica. La genialità di Hegel è stata di reintrodurre nella realtà, il mondo ultraterreno delle forme di Platone (un mondo, terrei a sottolineare, non soltanto metafisico, ma *esemplare* e dunque *morale*) e ha sviluppato il concetto aristotelico di entelechia in un concetto di “trascendenza” (*aufhebung*), che definisce sottilmente i processi come momenti mediati “nell'auto-realizzazione delle loro potenzialità”. Liberata dalle tagliole teologiche, la dialettica *spiega*, con una forza che nessun'altra forma convenzionale di saggezza possiede, come il fluire organico della prima natura nella seconda è una rielaborazione della realtà biologica in realtà sociale. Ciascuna fase o “momento”, spinto dalla propria logica interna verso una forma antitetica e in definitiva più trascendente, emerge come una più complessa unità–nella-diversità, che comprende, pur superandoli, i momenti precedenti. Nonostante l'idea di lotta che permea la visione hegeliana di questo processo, la *aufhebung* hegeliana si

universi tecnoburocratici, rappresentati con diagrammi di flusso, con sistemi a feedback o con gerarchie che rispecchiano i sistemi operativi delle moderne società per azioni.

Il fatto che alcune di queste immagini rivelino un aspetto della natura, intesa come comunità o come flusso cibernetico di energia, non giustifica le rivendicazioni universali, quasi imperialistiche, che esse avanzano verso la totalità del mondo. In ultima analisi, solo una società che abbia raggiunto la sua “verità”, per dirla con Theodor Adorno, ovvero una società ecologica, può liberarci dai limiti che le società oppressive e gerarchiche pongono alla nostra comprensione della natura.

Il fondamento oggettivo dell'etica ecologica

Pur con tutte le limitazioni che qualsiasi società, con la sua unilateralità, pone al nostro pensiero, si ha qui un terreno obiettivo su cui fondare un'etica, su cui formulare cioè la visione della “società vera”, né gerarchica, né relativistica. Mi riferisco ad un'etica che non giustifichi atavici appelli “al sangue e alla terra”, o più modernisti richiami alla “legge” (dialettica o scientifica), ma che neppure si affidi al volubile consenso dei sondaggi d'opinione, che un anno sono favorevoli alla pena capitale e l'anno dopo preferiscono l'ergastolo. La libertà diventa un fine in sé; come auto-riflessione, come autogestione e, soprattutto, come attivo processo creativo che, con il suo orizzonte in perenne espansione e la sua crescente ricchezza di diversità, è in grado di resistere agli imperativi moralistici di una definizione rigida e al vaniloquio delle mode¹⁰.

¹⁰ Quindi la libertà non si può più risolvere in una stridente negatività hegeliana o in una trita positività strumentale. Piuttosto, nella sua indeterminatezza, le contiene ambedue, e le trascende come processo incessante. Così la libertà sfugge a una definizione precisa, come sfugge a una finalità definitiva. E' in continuo divenire, supera inevitabilmente ciò che era in passato e si evolve in ciò che sarà in futuro. Né l'Assoluto”

La “reverenza” nei confronti della natura, la mitizzazione del mondo naturale e la cosiddetta superiorità “biocentrica” del naturale sull’umano, avvilito la natura negando al mondo naturale la sua universalità, il suo esistere ovunque, libero da ogni dualità come “Spirito” e “Dio”. Un’universalità che racchiude in sé la stessa congregazione di quegli adoratori, idolatri e antiumanisti, che subdolamente negano la propria specificità come parte della natura.

Una natura “riverita” è una natura separata nel senso negativo del termine. Come quegli idoli che gli esseri umani creano dal profondo della loro immaginazione e venerano da lontano con la mediazione di preti e guru, e nei templi con incantesimi e riti, questa natura separata diventa reificata, un fenomeno artefatto, che contribuisce a separare il mondo naturale dall’umano durante lo stesso atto della genuflessione, della recita di inni, e dell’esecuzione di riti. Si è parlato molto dell’alienazione prodotta dal lavoro, dall’anomia, dalla paura, dall’insicurezza; ma una natura ricostruita in altre forme separatamente da se stessa, per quanto reverentemente, è una natura non meno alienata di quella che Marx definiva come “puro oggetto dell’utilità”.

Il paradosso della “biocentricità” e dell’“antiumanesimo”, e anche di ogni altra “centricità” rispetto alla natura questo significa: estraniare e reificare la natura al punto che la “reverenza” verso il mondo naturale nega ogni rispetto esistenziale per la diversità della vita. I popoli preletterati sono soggetti a questo paradosso non meno dei loro cugini cosiddetti civilizzati. Fortunatamente, però, questi popoli (sebbene, come sembrerebbe dimostrare lo sterminio di tanti grandi mammiferi nel Pleistocene, neppure essi siano esenti da colpe) sono incapaci, per inclinazione, per il grado di sviluppo tecnologico o per tradizione, di causare gravi danni al mondo naturale.

Ma forse ancor più irritante di questa eccessiva “biocentricità”, che nega all’umanità il posto che le spetterebbe nella natura, è la visione di un mondo naturale che, oppresso dalla “reverenza” e dissolto in una

hegeliano, né una filosofia dell’identità hanno significato nel regno della libertà, un regno non delimitato da confini precisi, salvo quelli del rispetto per i diritti individuali.

questo quadro riduzionista in modo a dir poco sinistro. Ecco ciò che rende kafkiana questa teoria: poiché l’elemento soggettivo della vita viene dissolto per poter trattare come simboli matematici i fenomeni biologici, l’interazione evolutiva, lo sviluppo soggettivo e persino il processo stesso vengono fagocitati *dal* “sistema”, allo stesso modo in cui l’individuo, la famiglia e la comunità vengono destrutturati *nel* “sistema” rappresentato dalle imprese capitaliste e dallo Stato. La vita cessa di avere soggettività e diventa più simile a un meccanismo, nel quale la lotta delle forme di vita verso una sempre maggiore differenziazione è sostituita da “cicli retroattivi” e i loro antecedenti evolutivi sono sostituiti da una informazione “programmata”. Un “modo di vita sistemico” significa, letteralmente, concepire la vita come “un sistema”, e non soltanto come “fluttuazioni” e “cicli”, con tutte le implicazioni meccaniciste proprie di questi concetti.

Tralasciando tutti i fattori selettivi esterni, ai quali i darwiniani fanno riferimento nel descrivere l’evoluzione, la tensione della vita verso una sempre più complessa individualità (una processo che passa attraverso gradi crescenti di soggettività) costituisce l’impulso interno o immanente ad evolversi verso una maggiore consapevolezza di sé. Questa dialettica evolutiva è l’essenza della vita in quanto organismo auto-conservante e, in potenza, organismo auto-cosciente. Di fatto, un orientamento dialettico non è semplicemente una “logica” o un “metodo”, che può essere preso a casaccio e direttamente “applicato” a un contenuto qualsiasi. All’infuori della ragione, non c’è altra “legge” che possa aiutare chi cerca di sviluppare una sensibilità dialettica. Non si può applicare la dialettica a problemi di ingegneria, più di quanto si possa applicare all’idraulica la teoria generale einsteiniana della relatività. Per risolvere questi problemi non c’è niente di meglio delle forme tradizionali di logica, del buonsenso e della conoscenza pragmatica che si

di processi e di ambienti che l'organico, differenziandosi da altri "sé", crea a partire da sé, ma al contempo conservando metabolicamente la propria "soggettività". Se indebitamente esteso ad altri livelli fenomenici, il riduzionismo porta alla dissoluzione, cosicché l'integrità stessa di un dato livello (sociale, biologico, chimico o fisico che sia) semplicemente si dissolve in mera "materia" e "movimento". Si verifica una sorta di entropia ideologica che, nel privare il pensiero delle differenziazioni che ne costituiscono l'oggetto, ne impedisce anche l'esplorazione. Scarnificando ciò che è complesso fino a ridurlo ai suoi componenti irriducibili, si ottiene che la globalità, in cui sono le premesse stesse del pensiero, scompare in un insignificante e informe ammasso di materia cancellando, così, quegli stessi confini che definiscono il fenomeno come parte di un "tutto" più complesso.

Nel mondo organico l'attività metabolica delle forme di vita crea quel senso, per quanto embrionale, di identità dal quale la natura inizia ad acquisire la sua rudimentale soggettività. Questa soggettività (che il riduzionismo non può necessariamente comprendere) non deriva soltanto dal processo metabolico di auto-conservazione, un processo che definisce ciascuna forma di vita come un tutto dotato di propria unicità; la soggettività rudimentale va oltre l'auto-conservazione e diventa un'attività *intenzionale*, non dissimile dallo sviluppo che dal vegetativo conduce all'animato, e che in ultima istanza prevede l'uso della mente, della volontà, e la capacità della libertà. Concepita dialetticamente l'evoluzione organica, come lo sviluppo sociale, può considerarsi vagamente soggettiva, nel senso che le forme di vita e le comunità da esse instaurate tendono a essere altre rispetto a ciò che sono. Un concetto, questo, che contrasta nettamente con la fissità chiaramente definibile delle concezioni che superficialmente identifichiamo come "lucidità di pensiero". La teoria dei sistemi entra in

mistica unità, mantiene e addirittura favorisce la tradizionale frattura tra la natura e la società, che a mio avviso è la fonte basilare della elaborata separazione teoretica filosofica dell'idea dal mondo reale. Viene da pensare, a questo proposito, alla tradizione creata da Platone nel mondo antico e da Kant nel mondo moderno.

Una natura riverita è una natura separata dal suo posto nell'umanità, nel senso che anche la ragione umana è un'espressione della natura resa auto-consapevole, di una natura che trova la sua voce in una delle sue creazioni. Non siamo solo noi a dover avere il nostro posto nella natura; anche la natura deve avere il suo posto in noi, in una società ecologica e in un'etica ecologica fondata sul ruolo catalizzatore dell'umanità nell'evoluzione naturale.

Né dovremmo ignorare che la "reverenza per la natura", coltivata poeticamente dalla tradizione romantica, è stata distorta dagli "antiumanisti" "biocentricamente" orientati e dagli accoliti della "legge naturale" nell'insidiosa immagine di un'umanità "dominata dalla natura"; il contrario della vecchia immagine progressista e marxiana della natura dominata dall'uomo. In entrambi i casi, il tema della dominazione ricompare nel discorso ecologico. Se i teorici progressisti e marxisti posero le basi ideologiche del "controllo" e del saccheggio del mondo naturale, gli "antiumanisti" e gli accoliti della "legge naturale" potrebbero porre le basi del controllo e del saccheggio dello spirito umano. Di fatto, alcuni seguaci della "legge naturale" hanno già giustificato l'uso di misure autoritarie per controllare la crescita demografica e per legittimare l'espulsione degli abitanti dalle città grandi e congestionate, come se fosse possibile pensare che una società oppressiva nei confronti dell'uomo conservi intatta la natura.

Un'umanità resa ignara delle proprie responsabilità nei confronti dell'evoluzione (la responsabilità di aver portato la ragione e lo spirito umano nello sviluppo evolutivo, nella diversità, diminuendo la casualità del mondo naturale) è un'umanità che tradisce la sua stessa eredità evolutiva, che rinuncia alla propria specificità e alla propria unicità. È del tutto fuorviante invocare la "biocentricità", la "legge

naturale” e l’“antiumanesimo” per scopi che negano il più peculiare degli attributi naturali dell'umanità. Mi riferisco alla capacità che la razza umana ha di ragionare, di prevedere, di esercitare la volontà e di agire intelligentemente a vantaggio dell'orientamento naturale, promuovendo l'evoluzione stessa della natura.. È ugualmente un'offesa alla natura il separare dalla natura stessa questi attributi soggettivi, trattarli come se non fossero il prodotto dello sviluppo evolutivo e come se non ne facessero implicitamente parte, in un senso ben più profondo di quella “legge delle unghie e dei denti” che con leggerezza imputiamo all'evoluzione naturale, come metafora della “crudeltà” e della “durezza” del processo evolutivo. In breve, si diffama la natura sia che la si ponga al disopra dell'umanità sia che la si consideri ad essa subordinata. Qui il fallace ragionamento “deduttivo”, così diffuso oggi nella logica convenzionale, rivela le sue pecche a discapito di una forma di ragionamento organico, fondata sulla derivazione e radicata in una visione dialettica.

Per definizione, l'ecologia sociale si assume la responsabilità di evocare ed elaborare il nocciolo naturale della società e dell'umanità, conferendogli al contempo un contenuto etico.¹¹ L'incessante snaturamento dell'umanità da parte della “biocentricità” in tutte le sue forme, oppure tramite la mercificazione degli esseri umani non è una metafora, è drammaticamente reale. Entrambi i casi implicano lo snaturamento dell'umanità e la sua trasformazione in mero oggetto.

La mercificazione dell'umanità assume una forma particolarmente pemiciosa nella manipolazione dell'individuo come mezzo, sia di produzione sia di consumo.

La natura umana viene utilizzata, nel senso letterale del termine, come una tecnica di produzione o di consumo; un semplice strumento le cui capacità creative e i cui autentici bisogni sono ugualmente mutati in fenomeni reificati. Ne consegue che oggi non assistiamo soltanto al

¹¹ Questo progetto non è un'astrazione. L'ho elaborato in modo abbastanza dettagliato nel mio libro, *L'ecologia della libertà* al quale rimando il lettore interessato.

Così la dialettica non è *capriccioso* “movimento”, semplice “cinetica” del cambiamento. Per dirla da un punto di vista ecologico piuttosto che teologico, c'è un “fine in vista”, non preordinato; un'attualizzazione di ciò che è implicito nel potenziale. Nelle proposizioni del tipo “se ... allora”, il “se” non è *indeterminato*, quasi fosse il sesto senso del giocatore d'azzardo; è la presupposizione di una potenzialità derivata dal processo dialettico precedente.

Il riduzionismo riduce questo processo alle interazioni più indifferenziate che riesce a formulare. Ma lo fa a costo di demolire l'integrità delle varie fasi o “momenti” (per usare la terminologia hegeliana) che letteralmente lo costituiscono. Un essere vivente è chiaramente un insieme di elementi chimici. Il riduzionismo può spiegare la sua esistenza come mero *essere* psico-chimico, ma non può comprendere l'essere vivente in quanto forma di *vita* straordinariamente complessa. L'analisi chimica non può sostituire la moltitudine di forme, di relazioni,

per il fatto che in esso principio e fine coincidono. Anche lo spirito, come nella natura l'embrione, dopo essersi fatto un altro, si raccoglie di nuovo nell'unità; ma ciò ch'è in sé, diventa per lo spirito, il quale così diventa per sé. Invece il frutto e il nuovo embrione in esso contenuto non diventano per l'embrione primitivo, sebbene per noi. Nello spirito invece non soltanto i due i due momenti sono in sé la stessa natura, ma si ha un essere per l'altro, che appunto per questo è un essere per sé. Ciò per cui l'altro è, è lo stesso dell'altro; ecco perché lo spirito è in possesso di sé, nel suo altro. Pertanto lo svolgimento dello spirito consiste nel fatto che esso nell'estrinsecarsi e nell'esplicarsi al tempo medesimo viene a sé.

Questo possesso di sé dello spirito, questo suo venire a se stesso, può dirsi il suo scopo supremo, assoluto; questo soltanto esso vuole, e nient'altro.» *ibid.*, p. 33. Invece che con *mente*, qui si potrebbe tradurre più propriamente con *spirito* la parola tedesca *Geist*, che tuttavia può essere resa anche con mente, a seconda del contesto in cui si trova. [Le osservazioni di B. fanno ovviamente riferimento alla traduzione inglese del testo di Hegel, tradotto come *The Phenomenology of Mind*. Nelle traduzioni italiane *Geist* è stato tradotto come *spirito*, che non si presta a fraintendimenti analoghi a quelli della traduzione inglese consultata da B.]

essere dialettica e diviene un semplice guscio, che il branco degli odierni ecogiornalisti riduce a “cinetica”, a “dinamica”, a “fluttuazioni”, a “cicli retroattivi”, insomma a un meccanicistico guazzabuglio verbale che camuffa la teoria dei sistemi in una filosofia dello sviluppo.

Educando la complessità del processo dialettico, Hegel ci aveva già messi in guardia: la conoscenza «non mira ad altro se non a far sì che ciò ch'è internamente o in sé sia tratto fuori da sé e quindi *si oggettivi in se stesso*». Tuttavia,

L'in sé, entrando nell'esistenza, passa bensì nella mutazione, *restando tuttavia uno e identico* [...]. Per esempio, una pianta non si perde semplicemente in modificazioni *indefinite*. Dal suo embrione, nel quale dapprima non si può ancora scorgere nulla, si formano poi parti svariate, le quali erano già tutte contenute nell'embrione, sebbene ancora non vi fossero sviluppate; esse vi erano contenute in forma latente e idealmente. Il motivo di *questo sorgere all'esistenza* sta nel fatto che l'embrione non può tollerare d'essere soltanto in sé; esso ha in sé l'impulso di svilupparsi giacché contiene la contraddizione per cui è soltanto in sé e non deve esserlo. Sennonché questo estrinsecarsi tende a uno scopo, e il più alto compimento di esso, il fine preordinato, è il frutto, vale a dire la produzione del seme, il ritorno allo stato primo. Il seme vuole soltanto produrre se stesso, esplicitare la propria attività, e quindi ritornare nuovamente nell'unità da cui era proceduto.⁵⁵

⁵⁵ Georg W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Scandicci, 1998; pp. 32 (corsivo mio). Mi si consenta di far notare che qui Hegel sta descrivendo la dialettica nella natura ignara, mentre: «Per ciò che riguarda lo spirito, le cose stanno altrimenti. Lo spirito è coscienza, libertà,

“feticismo della merce” (come diceva Marx)¹², ma anche alla feticizzazione del bisogno.¹³ Gli esseri umani vengono separati dal mondo naturale e dalla loro stessa natura, con una frattura reale, che sostituisce quella teorica attribuita a Cartesio. In questo senso, l'affermazione secondo la quale il capitalismo sarebbe un “ordine innaturale” si rivela assolutamente corretta.

Recuperare la natura umana significa “ri-naturalarla”, ripristinare la sua continuità rispetto al processo creativo dell'evoluzione naturale, la sua libertà e la sua partecipazione a quell'evoluzione, concepita come regno di una libertà incipiente e come processo partecipatorio. In questo caso bisogna mettere l'accento sulla libertà e sulla partecipazione, non sulla necessità e sull'organizzazione gerarchica dei rapporti, facendo piazza pulita dell'immagine tradizionale che l'occidente ha della natura..

L'ecologia sociale

In effetti, l'ecologia sociale nega che soltanto la cultura sia il regno della libertà. Cerca invece di radicare il culturale nel naturale e di discernere ciò che li unisce. Identificare la società in quanto tale con la società attuale e vedere nel capitalismo un movimento “emancipatore” proprio perché ci libera dalla natura, non significa soltanto ignorare le radici della natura nella società; significa anche cercare di identificare una società capitalista perversa con l’“umanesimo”, dando così credito a certe tendenze atavistiche del pensiero ecologico che vanno sotto il nome di “antiumanesimo”.

Il punto di forza dell'ecologia sociale risiede nell'associare la società all'ecologia, di modo che il sociale è concepito come realizzazione della dimensione latente della libertà nella natura, e l'ecologico, in

[¹² Cfr. Karl Marx, *Il capitale: critica dell'economia politica*. Newton Compton, 1970, Roma; p.76 e seg.]

¹³ *L'ecologia della libertà*. Antistato, Milano, 1984. pp.. 112-113.

quanto principio organizzativo dello sviluppo sociale, definisce le linee guida di una società ecologica.

Il divorzio tra la natura e la società (o tra il “biologico” e il “culturale”, come si preferisce dire in Europa) viene superato adottando una visione condivisa dello sviluppo, le cui implicazioni sono: incremento della diversità; partecipazione più vasta e completa di tutti i componenti alla globalità; potenzialità sempre più feconde, che amplino l'orizzonte della libertà, dell'auto-orientamento e dell'auto-riflessione. La società cessa così di essere sui generis. Come la mente, che ha una sua storia naturale nell'evoluzione del sistema nervoso dai semplici invertebrati attraverso gangli sempre più complessi, il midollo spinale, cervelli e cortecce a strati (ciascuno incorporante gli altri, in modo da formare un apparato unito negli esseri umani come negli animali meno complessi dal punto di vista neurologico), anche la vita sociale si sviluppa dai fluidi branchi animali alle comunità umane altamente istituzionalizzate¹⁴.

¹⁴ La misura in cui l'approccio ecologico ci risparmia alcune delle peggiori assurdità del riduzionismo sociobiologico e biologico è esemplificata dal concetto assai diffuso, secondo il quale un cervello da rettili, ancora radicato in noi, sarebbe responsabile dei tratti aggressivi, crudeli, brutali del nostro carattere. Su un'affermazione del genere si possono costruire eccellenti telefilm, ma non una seria teoria scientifica. Come tutti i grandi gruppi di animali, i rettili del Mesozoico erano quasi certamente per la maggior parte miti erbivori, non carnivori, e anche molti dei carnivori probabilmente non erano più aggressivi, “brutali” o “crudeli” dei mammiferi. Le immagini che abbiamo del *Tyrannosaurus rex* (e il nome generico è un delizioso esempio di nonsenso sociologico creato dai tassonomisti) possono sembrare terrorizzanti, ma danno un'idea grossolanamente distorta dei rettili su cui i carnivori predavano. Con tutta probabilità, la maggior parte dei rettili del Mesozoico era del tutto pacifica e inoffensiva e si spaventava facilmente, anche perché si trattava di vertebrati non molto intelligenti. Ciò che appare meno evidente in questo immaginario popolato da rettili feroci, sputafuoco e insensibilmente crudeli è la presunzione implicita di sensibilità psichiche diverse nei rettili e nei mammiferi. Si ritiene, evidentemente, che questi ultimi siano più sensibili e intelligenti. Si arriva così a parlare di

modificato profondamente anche il ruolo creativo che Hegel assegna alla lotta, spesso vista semplicemente come “antitesi”, pur non negando la presenza della lotta nella storia umana. Una visione ecologica della dialettica sposterebbe la filosofia dialettica stessa verso la differenziazione piuttosto che verso il conflitto, ridefinendo il progresso in modo da enfatizzare il ruolo dell'elaborazione sociale piuttosto che quello della competizione. Il progresso, inoltre, sarebbe visto come auto-coscienza e mutualità crescenti, piuttosto che come il risultato dell'auto-elaborazione ad opera dello “Spirito”, secondo un piano storico che esula dalle capacità di comprensione di coloro che fanno la storia.

Vorrei sottolineare il fatto che la dialettica non è soltanto “mutamento”, “movimento” o anche “processo”, contrariamente a quanto potrebbero far credere tutte le banali applicazioni di questi termini alla filosofia dialettica. Né la si può sussumere sotto la semplice definizione di “filosofia del processo”. La dialettica è *sviluppo*, non soltanto mutamento; è *derivativa*, non soltanto movimento. È *mediazione*, non soltanto processo; ed è *cumulativa*, non un semplice continuum. Il fatto che sia anche mutamento, movimento, processo e un continuum non ci dice tutto, ci rivela solo una parte dei suoi contenuti. Se la si spoglia della sua immanente auto-direttività, delle sue fasi che generano unità-nella-diversità, e della sua entelechiale educazione del potenziale nell'attuale, questa “filosofia del processo”, questo rimarchevole *concetto* di causalità, cessa di

Riuniti, Roma, 1972; pp. 18 e sgg. Ovviamente, la traduzione corretta e filosoficamente significativa della massima è: “Tutto ciò che è razionale è attuale; e tutto ciò che è attuale è razionale”. Vorrei sottolineare che non sto di vertendomi a cercare il pelo nell'uovo: l'odio che maturò nei confronti della filosofia hegeliana, intesa come apologia dello stato prussiano, fu dovuto in non piccola parte all'incapacità di interpretare, e tradurre, correttamente la famosa massima che Hegel inserì nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Hegel “reale” e “attuale” sono resi spesso come sinonimi, cosicché il reale hegeliano risulta essere l'*attualizzazione* del potenziale; una pecca, questa, che a mio avviso sarebbe il caso di correggere. Ciò che è meno “reale” della “realtà” *hegeliana*, i “fatti nudi e crudi” del senso comune, verrebbe a corrispondere a “l'apparenza” (*das Erscheinende*). Da un punto di vista ecologico, ciò porterebbe ad un uso assai confusionario dei termini, perciò ho usato “reale” per intendere semplicemente “ciò che è”, non ciò che è necessariamente latente nel potenziale. Il termine “attualità”, invece, conserva approssimativamente il significato che Hegel intendeva dargli: quello di realizzazione razionale del potenziale, distinta dal “reale” inteso come esistenziale.⁵⁴ Dovrebbe infine essere

⁵⁴ La confusione non è da imputare a Hegel, ma piuttosto ad alcuni traduttori, e in particolar modo ai traduttori di Friedrich Engels. L'aggettivo tedesco *wirklich* ha diversi significati affini, che comprendono sia reale che attuale. Nella sua *Scienza della logica*, Hegel opera una scrupolosa distinzione tra reale e attuale: laddove disquisisce sull'Essere determinato, egli afferma che realtà «può sembrare una parola ambigua», mentre «La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza», *Scienza della logica*, rispettivamente, p. 106 e p. 595 [**n.b.** diversamente dalla traduzione inglese, nella traduzione italiana viene utilizzato lo stesso termine, *realtà* appunto, sia per indicare ciò che esiste come “cosa” (realtà come cosalità) e come momento determinato di un processo, (realtà come effettività) «Il reale è perciò *manifestazione* (...); vale a dire che nella sua esteriorità è *lui stesso*, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è *lui stesso*», *Scienza della logica*, p. 610, corsivo nell'originale.] Il guaio succede quando la celebre massima hegeliana: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”, viene tradotta malamente con: “Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale” [cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1979; p. 16 e *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari, 1971; p. 7]. Il danno che questa massima ha causato nell'interpretazione storica del pensiero hegeliano si può paragonare solo alla confusione che ha creato nella traduzione della massima stessa. Guarda caso, fu proprio Engels a chiarirne magistralmente il significato storico, ma usando l'aggettivo reale al posto di attuale; cfr. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori

Nel corso di tale processo, l'istituzionalizzazione della comunità umana può condurre a forme negative: è il caso di tiranni deboli e insensibili come Nicola II o Luigi XVI, portati al potere dalla burocrazia, dall'esercito o da classi sociali, ma può anche assumere forme positive, quale quella dell'autogoverno e dell'autogestione, che conferisce il potere al popolo nella sua totalità. Nelle comunità non-umane non si ha traccia di simili infrastrutture istituzionali, benché si possa riconoscere l'embrione di un legame sociale nei rapporti tra la madre e il piccolo e in forme comuni di aiuto reciproco.

Il vincolo sociale che i genitori umani instaurano con i giovani nel corso del processo evolutivo dalla biocomunità alla comunità sociale è fondamentale per la nascita della società, e ciascuna società lo considera infatti un fattore attivo nell'elaborazione della storia. Non è soltanto un periodo più lungo di immaturità degli umani a far consolidare i legami duraturi tanto necessari all'interdipendenza umana, come Robert Briffault ha efficacemente rilevato nel suo “*The Mothers*”¹⁵. Accade anche che le cure familiari, la condivisione, la partecipazione e la complementarità sviluppino questo legame ben oltre quella divisione materiale del lavoro che tanto rilievo ha avuto nell'interpretazione economica delle origini sociali.

Questo legame sociale dà origine ad un'affascinante elaborazione dell'incerto rapporto tra genitori e figli: dà origine ad amore, amicizia, responsabilità e fedeltà - non solamente verso persone, ma anche verso ideali e convinzioni - rendendo possibile la fiducia, la dedizione, le comunità civili.

un'evoluzione psichica degli esseri non umani che va di pari passo con l'evoluzione dell'intelligenza. Ma pochi scienziati, posti di fronte ai presupposti impliciti in questa tendenza evolutiva, sarebbero disposti a riconoscerne la validità.

[¹⁵ Robert Briffault (1876–1948) medico, saggista e romanziere anglo-francese; cfr. *The Mothers A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, MacMillan, 1927.]

Da ciò nasce anche una configurazione di funzioni, ciascuna delle quali è unica nella sua creatività, spesso altamente personalizzata e riccamente sviluppata in culture differenti, basate sul sesso, sull'età, sui rapporti intercomunitari, sui miti specifici femminili e maschili, persino su differenze nel linguaggio corporeo e nei tratti comportamentali.

Non intendo ridurre l'espressione culturale di queste funzioni alle loro origini biologiche. Piuttosto, vorrei sottolineare che esse non scompaiono, ma continuano a funzionare impercettibilmente nella società, nella cultura e persino nella psiche umana, come sorgenti di sempre nuove elaborazioni di associazione sociale e personale. In ogni caso, parlare di "società" senza riconoscere che gli uomini e le donne (per considerare una delle più basilari e onnipresenti forme di divisione dell'umanità) hanno spesso formato fratellanze e sorellanze separate, sia nelle società preletterate che in quelle storiche, significherebbe ignorare due fonti dello sviluppo umano che richiedono ancora di essere studiate accuratamente come alternative al corso attuale dell'evoluzione sociale. La società militarizzata, quella società guerriera nella quale viviamo è stata formata dagli uomini; la sua cultura, che risale a migliaia di anni fa, influisce ancora sulla nostra civiltà con un'intensità tale da minacciare l'esistenza stessa della vita sociale. Ricostruirne le origini storiche e intellettuali non è atavismo. Lo studio accurato delle sue origini, del suo sviluppo e delle sue forme, può essere indispensabile per procedere oltre, in modo razionale e sensato.

In breve, l'ecologia sociale contesta l'immagine di un'evoluzione naturale non mediata; nega che la mente, la società e persino la cultura umana siano qualcosa "a sé stante"; nega altresì l'esistenza di una natura non-umana irrimediabilmente separata dalla natura umana; infine nega, dal punto di vista etico, l'immagine di una natura diffamata che non trova espressione nella società, nel pensiero e nella volontà umani. Cerca di gettare una nuova luce, critica e puntuale, sullo sviluppo graduale e cumulativo dalla natura alla società, ampiamente mediato dalla lunga dipendenza del giovane umano dalle cure parentali e in particolar modo materne (un fatto biologico ricco di implicazioni

addirittura sostituire al concetto di *scala naturae* il concetto di un continuum fortemente mediato. Entrambi erano inoltre influenzati da Platone, più di quanto i loro scritti farebbero supporre. Ne deriva che in Hegel, per quanto la sua dialettica sia rigorosamente storica, ci muoviamo solitamente in un ambito più concettuale che storico. Con questo voglio dire che a Hegel interessa l'idea della natura, più che i particolari esistenziali di essa, benché anche questa predilezione venga soddisfatta solo a sprazzi. La teleologia che sovrasta l'opera di entrambi i filosofi tende a subordinare l'elemento di contingenza, spontaneità e creatività tipico dei fenomeni naturali, quale lo conosciamo oggi.⁵³ Al contrario, in un'ecologia dialettica non c'è un punto estremo che possa culminare in un "Dio" o in un "Assoluto", com'è evidentemente in Hegel. L'"attualità", che viene intesa spesso con un significato speciale, intercambiabile con quello di "realtà", è quasi il culmine momentaneo della maturità, cosicché l'oggettività di ciò che è potenziale, a mio avviso essenziale per lo sviluppo di un'etica veramente oggettiva, è subordinata alla sua attualizzazione. Dando una priorità decisamente storica alla natura come fondamento del processo intellettuale, l'ecologia dialettica obbliga a riformulare termini hegeliani come "reale" e "attuale". Nella traduzione in lingua inglese di certi passi di

⁵³ Con ciò non voglio dire che Hegel considerasse la teleologia come una inflessibile predeterminazione dello sviluppo iniziale del reale. La logica di Hegel esiste a un livello diverso rispetto alla realtà esistenziale di cui facciamo esperienza nella storia e nella vita quotidiana. Le sue categorie purificate si sviluppano secondo una logica necessità le une dalle altre e, in senso metaforico, potrebbero essere viste come un livello razionale parallelo al livello esistenziale dal quale sono astratte. Questo logos potrebbe essere considerato come una esemplare (perciò essenzialmente critica) visione del mondo in forma altamente soggettivizzata, nella cui logica è insita una precisa conclusione razionale, così come il mondo delle forme di Platone è stato considerato da molti platonici esemplare in senso normativo, in quanto nettamente distinto dal mondo pieno di pecche che ci circonda.

riassumere cosa ha in comune la dialettica ecologica con il pensiero di questi due autori.

Contrariamente alle forme di pensiero fondate sul senso comune, la filosofia dialettica parte dall'astratto indifferenziato per giungere al concreto altamente differenziato. In questo senso, la dialettica oltrepassa la concezione classica dell'educazione, da quel processo che vede la pura potenzialità realizzarsi in un'attualità pienamente articolata. Per gran parte della filosofia greca, questa problematica veniva rappresentata (articolata) come l'emergere dei Molti dall'Uno. In uno scritto di notevole pregnanza, Mure osserva a proposito di Aristotele, la cui opera segna l'apogeo del pensiero classico: «una concezione della sostanza, o del reale, come l'obiettivo al quale tende lo sviluppo di un essere potenziale, che non è reale né intelligibile finché non è definitivamente realizzato, domina tutta l'opera speculativa di Aristotele. Seguitelo mentre applica questa concezione in ogni campo d'indagine e osservatela crescere da formula astratta a concreto universo di pensiero. Solo così potrete sperare di cogliere il significato essenziale della sua filosofia». ⁵² Si potrebbe dire lo stesso di Hegel, la cui elaborazione del tema aristotelico è più soggettivizzata e pervasa (a volte, addirittura saturata) da una moltitudine di problematiche filosofiche aggiuntesi al pensiero occidentale da Aristotele in avanti.

Una dialettica ecologica dovrebbe fare i conti con il fatto che Aristotele ed Hegel non lavoravano su una teoria evolutiva della natura, ma vedevano il mondo naturale come una *scala naturae*, una scala dell'“essere”, più che un continuum fortemente mediato. L'ecologia dovrebbe allora introdurre in questa “scala” non soltanto i concetti di derivazione logica e di educazione ma anche il concetto di evoluzione, anzi dovrebbe

⁵² G. R. G. Mure, *Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1964, p. 7

sociali ed etiche); sul legame di sangue inteso come primo legame sociale e culturale che trascende le mere cure parentali (un altro fatto biologico socialmente importante, evidente nelle comunità tribali o di clan); sulla cosiddetta “divisione sessuale del lavoro” (di origine biologica, ma elaborata in senso sociale nelle culture fondate sulla divisione tra i sessi); infine, sull'età come fonte dello status sociale e della gerarchia (ma anche questo è un fatto biologico, nelle sue fasi iniziali).

Lo sforzo storico, sia politico che ideologico, per liberarci dal “fango” pre-umano delle nostre origini naturali è servito soltanto a renderci sue vittime inconsapevoli. A causa di esso abbiamo seguito le linee di sviluppo più deterministe e non quelle più libertarie. Sviluppando gli elementi embrionali di lotta insiti nel rapporto preda-predatore, siamo giunti a celebrare la morte - quello che E. P. Thompson ha chiamato sterminismo¹⁶ - e non abbiamo invece sviluppato una piena partecipazione al più vasto ciclo della vita. Abbiamo perseguito la destrutturazione delle elaborate reti alimentari, metafore della complessità naturale, invece che operare per il loro arricchimento. La nostra civiltà si è trasformata in un grande uragano distruttivo e minaccia di riportare indietro le lancette dell'orologio dell'evoluzione verso un mondo più semplice, dove la sopravvivenza di una specie umana degna di questo nome sarebbe impossibile.

Con una crescente consapevolezza del bisogno di cure, affetto e attenzioni, che favorisce la sana consociazione umana; con discipline tecniche che aprono la via a un “metabolismo” creativo tra l'umanità e la natura; infine con numerose nuove conoscenze circa la presenza della natura in gran parte del nostro sviluppo verso la “civiltà”, come possiamo continuare a negare che la natura ci accompagna, anzi, che è tornata a noi ideologicamente, come condanna del nostro sfruttamento delle “risorse naturali” e della nostra semplificazione della biosfera? Come possiamo negare che è impossibile parlare in modo sensato di

[¹⁶ Edward P. Thompson; cfr. (1924-1993) “Notes On Exterminism, The Last Stage Of Civilization”, in *New Left Review* I/121, May-June 1980.]

una società “nuova” o “razionale” senza adeguare i nostri rapporti e le nostre istituzioni sociali alle ecomunità nelle quali le nostre comunità sociali si trovano? Insomma, come possiamo negare che qualsiasi civiltà futura, nonostante tutti i suoi artefatti culturali presumibilmente “autonomi” e nonostante tutte le sue realizzazioni specificatamente umane, dovrà essere una società ecologica? È pura miopia ridurre la natura a semplice “fango” quando il nostro impantanamento è dovuto proprio ad un tale atteggiamento nei confronti del mondo naturale. I principi ecologici che entrano nell'evoluzione biotica non scompaiono dall'evoluzione sociale, più di quanto la storia naturale dell'intelletto possa dissolversi nell'astorica epistemologia di Kant. Ciò che è sociale e culturale può anzi essere visto come una derivazione ecologica, come le abitazioni degli uomini e le case delle donne nelle comunità tribali chiaramente dimostrano.¹⁷ È un rapporto che può anche essere considerato cumulativo, anche se mantiene un alto grado di originalità e di creatività. Forse il dato più significativo è che ciò che è sociale e culturale può essere considerato derivato e cumulativo, nei termini di una natura definibile come regno della libertà e della soggettività,

¹⁷ Il carattere insidioso di espressioni quali “il posto della donna nella divisione del lavoro” traspare dall'implicita negazione del contributo femminile alla formazione della cultura umana. Quando la cultura e lo sviluppo di essa a opera delle donne secondo linee sororalì diviene ridotto al lavoro (o, più generosamente, all'economia) l'intero problema dello sviluppo culturale diventa sicuro e asettico, per non parlare di quella parte di esso che tocca il campo del liberalismo e del marxismo. Non dobbiamo più preoccuparci del ruolo antico che le culture sororalì hanno giocato nella storia, delle alternative che esse hanno aperto all'emergere di una civiltà guerriera orientata in senso maschile, del ruolo terribile che questa civiltà ha giocato nella storia (sia naturale che sociale) e delle sensibilità che vi ha introdotto. Quella del « posto della donna nella divisione del lavoro » diventa semplicemente una problematica economica, non culturale né morale. Perciò può essere risolta tranquillamente elevando i redditi, lo status direttivo e professionale, la partecipazione imprenditoriale delle donne - insomma facendo tutto ciò che non obbliga a riconoscere la donna come riproduttrice di vita piuttosto che come produttrice di beni materiali.

“passi” nel processo logico non sono semplici inferenze, ma piuttosto stadi di *sviluppo*. La “coerenza”, lungi da essere un canone logico imposto, fondato sulle “leggi” classiche dell'identità, della “contraddizione” e del “terzo escluso”, è quel processo immanente che correntemente chiamiamo auto-sviluppo. Infine, l’“allora” è la piena *attualizzazione* della potenzialità nei suoi ricchi, auto-incorporanti “stadi” di crescita, differenziazione, maturazione e pienezza. Che il “maturo” e il “completo” non siano mai pienamente realizzati tanto da cessare di essere potenzialità per un ulteriore sviluppo, costituisce un cambiamento rispetto alla dialettica che Hegel, in virtù del suo forte orientamento teologico, faceva terminare in un “Assoluto” che comprende la piena manifestazione del mondo in una identità di soggetto e oggetto.

Tutto questo ci conduce al problema di ciò che dobbiamo modificare nella concezione dei due maggiori esponenti della filosofia dialettica, Aristotele ed Hegel, per tramutarla in un modo di pensare ecologico.⁵¹ Per far ciò, dobbiamo brevemente

successione di sistemi, sembra che lo sviluppo porti alla termodinamica e le fasi di crescita alle strutture dissipative. L'importanza che Prigogine attribuisce all'irreversibilità del tempo può essere appropriata al fine di esorcizzare una dinamica meccanicistica basata sulla reversibilità del tempo, ma non è congruente ai concetti di processo e di evoluzione; è soltanto un presupposto di questi fenomeni. Nella teoria dei sistemi di Prigogine, sono il caso e i fenomeni stocastici (non la potenzialità e l'immanenza) che agiscono come fasi medianti tra una struttura dissipativa e l'altra; cfr. Ilya Prigogine e Isabelle Stegers, *Order Out of Chaos*, Bantam books, New York, 1984.

⁵¹ Tengo a sottolineare che non mi riferisco al materialismo dialettico, che (quali che fossero le intenzioni di Marx ed Engels) usa termini e concetti hegeliani per formulare ciò che in definitiva è poco più che un meccanismo dialettico scientifico. Lo scopo che mi prefiggo non è quello di rimpolpare lo scheletro della filosofia dialettica con il materialismo, ma è quello, entro i limiti di spazio concessi da un articolo, di portare la natura alla ribalta del pensiero dialettico in modo evolutivo e organicistico.

della loro potenzialità a diversi livelli del loro sviluppo. Non occorre una particolare perspicacia per riconoscere il bambino che sopravvive ancora nel ragazzo, il ragazzo che continua a esistere nell'adolescente, l'adolescente che sopravvive nel giovane uomo e il giovane che sopravvive ancora nell'uomo maturo. Insomma, la natura cumulativa di questo sviluppo contrasta con i modi della sostituzione, della successione, del soppiantare, previsti dal senso comune. Solo un idiota può credere che l'uomo o la donna adulti possano, o debbano, sostituirsi completamente al ragazzo o alla ragazza. Una persona matura non è semplicemente un inventario di risultati di test e misure. È una biografia individuale, la personificazione evolutiva di qualità totalmente o parzialmente realizzate, che sono indiscutibilmente condizionate dall'ambiente (oggi in modo più che mai sensibile), ma la cui intima "composizione" dovrebbe esercitare l'influsso sullo sviluppo della persona.

Per quanto intuitivo, questo modo di pensare è strutturato intorno all'*eduazione*, non alla deduzione. Se la deduzione consiste nella serie di passi inferenziali del tipo "se ... allora" che muoviamo per giungere, con il dovuto rispetto per la coerenza, a incrollabili quanto ben definiti giudizi su "fatti nudi e crudi", l'eduazione rende pienamente manifeste e articolate le possibilità latenti dei fenomeni. E' chiaro dunque che l'eduazione implica un processo graduale nel quale il «se» non è una puramente ipotetica premessa, ma piuttosto una potenzialità.⁵⁰ I

⁵⁰ Anche se preferirei non addentrarmi in un'analisi tecnica della teoria dei sistemi di Prigogine, ho il dovere di far notare che un sistema di retroazione positiva non prevede il concetto di potenzialità. Dalle fluttuazioni di Prigogine sappiamo soltanto che, quando un sistema si avvicina a una situazione lontana dall'equilibrio (cioè quando sta per precipitare nel disordine), non c'è modo di sapere se il sistema si disgregherà semplicemente nel caos o se assumerà una forma immanentemente prevedibile. Quale che sia la condizione (lontana dall'equilibrio, disordinata o ordinata) il pensiero speculativo si riduce a mera osservazione. Nella

senza tuttavia cessare di essere l'espressione più auto-cosciente e auto-riflessiva dello sviluppo naturale.

Su questo si può fondare un'etica ecologica della libertà in grado di fornire una direzionalità oggettiva all'impresa umana. Non abbiamo alcun bisogno di degradare la natura o la società in un rozzo biologismo o in un rozzo dualismo. Una diversità che accolga la libertà, un'interattività che esalti la partecipazione, una completezza che favorisca la creatività, una comunità che rinforzi l'individualità e una sempre maggiore soggettività che generi razionalità. Sono queste le condizioni per l'emergere di un'etica oggettiva. Sono anche i principi reali di qualsiasi evoluzione graduale in grado non solo di rendere il passato comprensibile, ma anche di dare un senso al futuro.

Un'etica ecologica della libertà non può essere scissa da una tecnologia che armonizzi il nostro rapporto con la natura – un "metabolismo" con la natura che non sia distruttivo ma creativo. Un'ecotecnologia è una tecnologia morale. Esiste una dimensione profondamente etica nel tentativo di portare il terreno, la flora e la fauna (ciò che noi molto elegantemente definiamo catena alimentare) nelle nostre vite, non solo come "sana" fonte di alimentazione ma come parte di un più ampio processo dove il momento del consumo sia altrettanto creativo quanto quello della produzione e che, alla terra da cui è originato, restituisca, migliorati, quei componenti che costituiscono il ciclo alimentare. Concepito in questo modo il consumo non solo trascende l'ambito puramente economico rappresentato dal rapporto tra acquirente e venditore, ma entra a far parte dell'ambito ecologico come un modo per potenziare la fecondità dell'ecomunità stessa. Una tecnologia ecologica – finalizzata al consumo e non solo alla produzione – invece di semplificare la natura come avviene con le attuali tecniche, la renderebbe più complessa.

Allo stesso tempo, un'etica ecologica non può non accompagnarsi ad una politica partecipata che favorisca l'autodeterminazione al posto dell'autorità statale. Una tale politica deve diventare autenticamente partecipata. Deve essere organica, dove la partecipazione è letteralmente "protoplasmatica",

vissuta in maniera assembleare in discussioni “faccia-a-faccia”, rinforzate dalla spontaneità del linguaggio corporeo e dalla razionalità discorsiva. Un’etica politica posta su tali basi mira a una comunità che oltre ad essere “efficiente”, sia anche morale; una comunità che non sia semplicemente legata da vincoli contrattuali, ma che sia ecologica; una prassi sociale che rafforzi la diversità, non solo una cultura politica che inviti alla più ampia partecipazione.

Attraverso questo insieme interconnesso di idee, impegni e sensibilità, la libertà umana può essere posta al servizio della fecondità naturale, la società al servizio di ecomunità complesse ed interattive, persone creative al servizio di una comunità più organica e il pensiero al servizio di una natura più soggettivizzata. Affermare che la natura è parte dell’umanità così come l’umanità è parte della natura implica la necessità di instaurare un rapporto di intensa reciprocità tra le due e non più improntato alla subordinazione e al dominio. La società e la natura non si dissolvono l’una nell’altra. Al contrario, l’ecologia sociale tenta di recuperare gli attributi specifici di entrambe in un continuum che dà origine ad un’etica sostanziale che unisce il sociale all’ecologico senza negarne la rispettiva integrità.

La società ecologica

La vita deve essere restituita alla vita (intensamente, espressivamente, attivamente) non ritornando all’animismo passivo dell’umanità primitiva, né tanto meno alla materia inerte del meccanicismo newtoniano. La società deve ritrovare la plasticità dell’organico, nel senso che bisogna infondere la vitalità della vita e una sensibilità ecologica in tutte le dimensioni dell’esperienza. È molto importante, ad esempio, che si coltivino gli alimenti in modo da garantire non soltanto il nostro benessere fisico, ma anche l’integrità del suolo. Come la stesura di un libro d’ingegneria, anche l’agricoltura è un fatto culturale e la scelta di quali metodi impiegare e obiettivi perseguire implica una visione culturale. Tuttavia, se nel primo caso i nostri intenti si fondano, nella migliore delle ipotesi, su considerazioni economiche, e nella peggiore soltanto sull’avidità, nel secondo sono plasmati da una sensibilità ecologica. Allo

unisce e differenzia la prima e la seconda natura. Il buonsenso esige soltanto inferenza, coerenza e la verifica che la nostra ordinaria esperienza sensoriale ci consente. Se escludiamo i particolari acquisiti induttivamente che ci aiutano a giungere (spesso intuitivamente) alle premesse concrete da cui trarre le nostre inferenze, tendiamo di norma a dedurre le nostre idee schematicamente, come una serie di concetti ben ordinati e rigidamente fissati. In quest’ambito logico quotidiano, normalmente la verità equivale a poco più della coerenza. Perciò siamo logici soltanto quando le nostre conclusioni possono essere inquadrare in categorie fisse e sono sostenute da quegli elementi isolati e atomizzati che chiamiamo “fatti nudi e crudi”. Questo è ciò che intendiamo per “chiarezza”, e da cui ricaviamo “certezza”. Pensare a qualcosa di diverso da una logica ipotetico-deduttiva ci sembra folle. I fatti, dopotutto, sono fatti, e la verità è verità. La coerenza, le proposizioni sillogistiche del tipo “se ... allora” che costituiscono la logica formale, la nostra concezione dell’esperienza come una sequenza di dati “netti” e di risultati eminentemente pratici che la logica formale consegue, tutto questo conferma che “pensiamo con chiarezza” e comprendiamo il “mondo reale”.

Tuttavia c’è una sfera personalissima della vita nella quale pensiamo in maniera radicalmente diversa dalla razionalità che utilizziamo nelle faccende pratiche. Con i bambini, ad esempio, non abbiamo lo stesso atteggiamento che abbiamo nei confronti degli affari o dei problemi pratici della vita quotidiana. Li vediamo come esseri *in via di sviluppo*, che passano attraverso diversi stadi di crescita e di incremento delle capacità. Cerchiamo di non pretendere da loro più di quanto possano ragionevolmente fare (ammettendo, beninteso, di essere persone razionali e umane). Cerchiamo di non affliggerli con problemi che non possono risolvere. Abbiamo la sensazione che nella vita vi sia un *fluire*, che comporta la realizzazione

nell'altra, spiega in gran parte il mio uso del termine "ecologia sociale". Ma l'ecologia sociale significa, anche, che la crisi ecologica che ci angustia ha origine da una crisi sociale che un biologismo rozzo come quello di Foreman tende ad ignorare. Ciò significa inoltre, che questa crisi sociale può essere risolta solo riorganizzando la società secondo criteri ecologici, ispirati da una filosofia e da una sensibilità ecologiche.

Lo sviluppo di una filosofia e di una sensibilità di questo genere non può avvenire mediante un confuso assemblaggio di concezioni in contrasto tra loro, combinando ad esempio meccanicismo e misticismo, "senso comune" e filosofia orientale. Si può nutrire rispetto per una concezione mistica orientale coerente o, in alternativa, per un'altrettanto coerente concezione meccanicistica occidentale, e ritenerle entrambe unilaterali o erranee. Ritengo peraltro, che nessuna di esse possa in modo organico far derivare la seconda natura dalla prima. Entrambe non possono contemplare un modo di pensare capace contemporaneamente di distinguere le fasi del continuum evolutivo dal quale emerge la seconda natura e di preservare la prima natura in quanto parte del processo. Se il senso comune ci tradisce con la sua esigenza di fissità concettuale, il misticismo ci distoglie dallo sviluppare una razionalità in grado di andare al di là delle metafore poetiche. Invece di ristrutturare in maniera autenticamente organica il proprio modo di pensare, gran parte dell'odierno pensiero ecologista commette l'errore di utilizzare opportunisticamente il meccanicismo o il misticismo secondo la convenienza.

Questo almeno deve essere chiaro: la logica puramente deduttiva che usiamo per costruire i ponti, per far quadrare il bilancio, per pianificare la vita di tutti i giorni e per calcolare le probabilità di "cavarcela" nel mondo, non è adatta ad afferrare lo sviluppo riccamente articolato o mediato che al tempo stesso

stesso modo, nella produzione di oggetti è importante che gli artigiani rispettino la struttura naturale del materiale sul quale esercitano la propria creatività, invece di violentarlo e deformato per ottemperare ai dettami della produzione di massa. Questi esempi presuppongono da parte nostra una scelta (esercizio primario della libertà) tra un'ecomunità e una comunità di mercato, tra una società piena di vita e una società all'insegna del profitto.

Il riconoscimento che la natura, concepita come un regno di potenziale libertà, è parte integrante di tale scelta, basta a dimostrare che una sensibilità ecologica implica sempre una sensibilità sociale e che un punto di vista sociale è sempre, almeno implicitamente, anche un punto di vista ecologico. Ad ogni modo, anche se rifiutato, un tale punto di vista non può che uscire confermato dalla "vendetta" che la natura esercita per essere stata esclusa dallo sviluppo sociale.

Infine, il riconoscimento della natura come regno di libertà potenziale, che si realizza per fasi nella società come regno di autentica libertà, solleva un problema teorico importante circa la formazione della società, in particolare da un punto di vista femminista.

Il mondo civile dell'uomo ha sempre avvilito e trascurato il mondo domestico della donna. Dall'epoca di Aristotele fino a tempi relativamente recenti, quel mondo domestico è stato considerato poco più che un dominio privatizzato della "necessità" biologica, che esiste esclusivamente per soddisfare i bisogni "animali" maschili di cibo, riparo, riproduzione, rinnovamento fisico. Dal canto suo, il mondo civile maschile si è sempre contrapposto al mondo domestico femminile come regno della cultura, del consorzio razionale, della libertà.

Questa dualità ha reso difficile considerare la sfera domestica della donna, un tempo il vero centro della società tribale, come la culla della società stessa, la fase più importante di tutte, mediante un processo di integrazione più che di sostituzione, il biologico viene trasformato quotidianamente in sociale e il naturale in culturale. Qui la dualità tra biologia e società, o tra natura e cultura, non viene soltanto superata; il mondo sociale e quello culturale vengono letteralmente

plasmati dai bisogni biologici di cure e di consociazione istituzionalizzata.

Il continuum graduale tra natura e società è così “riempito” processualmente dall'ambiente mediatore del mondo domestico femminile; con ciò si chiarisce il mistero della formazione della società, non più intesa come “balzo” dell'umanità al di fuori dell'animalità.. Antropologicamente, il mondo domestico della donna non è soltanto l'arena per la socializzazione dei giovani in una comunità permanente e organizzata, dove l'individuo acquista la propria identità e soddisfa i propri bisogni emozionali (bisogni che si sono formati e sono cresciuti nella sfera domestica); è anche la casa, in senso ecologico, che gli uomini e le donne, i giovani e gli anziani hanno creato come espressione della propria appartenenza al mondo e alla ecomunità nella quale vivono.

Dico “casa” come luogo dotato di senso, valorizzato dalla tradizione, dall'impronta delle generazioni passate e alle quali ancora apparteniamo, dal ricordo delle nostre origini e del nostro sviluppo individuali, dalla palpabile materia con la quale abbiamo dato sostanza alla nostra biografia, dalla fedeltà alla terra e alla comunità che la circonda, dalla dedizione che poniamo nel preservarne l'unicità e il significato che ha per noi. Tutti questi sentimenti non sono ancora del tutto entrati a far parte dello splendido lavoro dei bioregionalisti, che cercano di promuovere un atteggiamento di regionalità nei confronti dei bacini idrici, della flora e della fauna con i quali condividiamo un dato territorio.

Quella che oggi impropriamente noi chiamiamo “casa” non è un luogo, bensì una residenza, spesso provvisoria come gli squallidi beni di consumo che attraversano la nostra vita, o come il succedersi di lavori temporanei che caratterizzano la nostra carriera lavorativa. La casa ecologica tradizionale a cui mi riferisco, è stata per lo più creata dalle donne, nonostante tutte le oppressioni e gli insulti che gli uomini hanno loro inflitto. Qui, le donne vi hanno svolto il ruolo fondamentale di infondervi vita, continuità, cure. Se oggi siamo senza casa, non è tanto perché abbiamo perso la nostra “apertura” all’“Essere”, come direbbe Heidegger, ma perché abbiamo degradato le

sono troppo complessi perché li si possa analizzare in questa sede, a maggior ragione quando la sua azione si sviluppa ai margini della scena filosofica. Basti dire che, così come oggi si presenta, ciascuna di queste immagini è viziata da profonde pecche, non solo perché concettualmente unilaterale o semplicemente sbagliata, ma per il modo in cui è strutturata ed elaborata dal punto di vista filosofico.

In realtà mi sembra che il problema non sia se la seconda natura sia parallela alla prima natura, se vi si contrapponga o in qualche modo se vi partecipi.⁴⁹ Occorre piuttosto chiedersi come la seconda natura *derivi* dalla prima. Più specificamente: in quali modi l'evoluzione graduale dalla prima natura alla seconda ha dato origine a istituzioni sociali, forme di interazione tra le persone e, nei casi migliori, a una mutualità tra la prima e la seconda natura che le ha arricchite entrambe. La crisi ecologica che fronteggiamo oggi è in gran parte la crisi di questa dinamica evolutiva che ha visto la società emergere dalla biologia, delle contraddizioni (l'emergere della gerarchia, della dominazione, del patriarcato, delle classi e dello Stato) che ne hanno accompagnato lo sviluppo, e delle vie liberatorie che offrono un'alternativa a questa storia distorta.

Il fatto che queste due nature esistono e non possono essere trasformate dualisticamente in nature parallele, né ridotte una

⁴⁹ Tengo a precisare che secondo me la natura non è né gerarchica né egualitaria: questi termini non hanno significato alcuno, se non li si concettualizza quanto meno moralmente e se non li si istituzionalizza socialmente, ma ciò presuppone una presenza umana nella biosfera, ovvero una seconda natura. Nella prima natura troviamo invece complementarità, l'interazione mutualistica delle forme di vita per il mantenimento di una comunità ecologica non-umana. L'uso che ho fatto di questo termine ne *L'ecologia della libertà* è stato ripreso, con un minimo riconoscimento, dai fautori della legge naturale, i quali ne hanno ricavato una legge della complementarità: un uso del concetto quanto mai regressivo.

Ecologizzare la dialettica

È naturale che l'umanità crei una seconda natura a partire dalla propria evoluzione nella prima natura. Per seconda natura intendo lo sviluppo, da parte dell'umanità, di una cultura tipicamente umana, di una vasta gamma di comunità umane istituzionalizzate, di una tecnologia propriamente umana, di un linguaggio ricco di simboli, di una fonte di nutrimento gestita con attenzione. Il dualismo, in tutte le sue forme, ha contrapposto queste due nature l'una all'altra. Di norma esse sono state viste come antagoniste. Per contro il monismo - che si tratti di marxismo, di liberalismo, di fascismo o di "biocentrismo" nelle sue varie, più o meno estreme, versioni - spesso le dissolve una nell'altra. Queste ideologie moniste si differenziano principalmente per il fatto che alcune dissolvono la prima natura nella seconda, mentre altre fanno l'opposto.

Le concezioni dualista e monista concordano soltanto sul fatto che le due nature siano parallele l'una all'altra. Alla "dominazione della natura da parte dell'uomo" è stata contrapposta sempre la "dominazione dell'uomo da parte della natura". Come il marxismo e il liberalismo auspicano che la prima emerga dalla seconda, così i sostenitori della "legge naturale" accettano la seconda come un dato di fatto, ormai quasi alterato dagli sforzi dell'uomo per far prevalere la prima. Nuove voci nel movimento ecologista hanno portato un ulteriore contributo a questa immagine: la visione di un cosmo nel quale l'umanità sia rassegnata al fatto indiscutibile di essere "parte" della natura. Questa sarebbe una verità lapalissiana, se non fosse estremizzata in una "democrazia" morale, secondo la quale il "diritto" dell'umanità di vivere e di realizzarsi è equiparabile al diritto di vivere che hanno anche le farfalle, le formiche, le balene, le scimmie e persino i virus e i germi patogeni. I problemi logici che questo balletto di idee suscita

donne e la casa, riducendo le une a "casalinghe" e l'altra a villetta di plastica in un asettico sobborgo.

Il mondo domestico è ancora oggi la fonte immediata dell'emergere dell'umanità dalla natura nella società; è anzi l'ambito che, contenendole entrambe, media il graduale passaggio dall'una all'altra, in un continuum organico che ne conserva le rispettive integrità. Il tentativo, da parte della società civile maschile, di sottomettere totalmente il mondo domestico femminile, confinando la donna "davanti ai focolari", non è soltanto una violazione del luogo biosociale nel quale si attua il graduale passaggio dell'individuo nella società, ma al tempo stesso riproduce quel dualismo cartesiano che ha legittimato non solo il dominio sulla natura ma anche il dominio degli esseri umani su altri esseri umani e in particolare dell'uomo sulla donna.

Oggi assistiamo alla totale mercificazione, sia di ciò che resta del mondo domestico che del mondo civile; alla loro riduzione in un mondo di oggetti dove l'economia di mercato rischia di tramutarsi in una società di mercato. Ripristinare una società domestica o civile non è più possibile né auspicabile. Il futuro dipende piuttosto, se si vogliono vedere le cose con un minimo di razionalità, dallo sviluppo di una società ecologica che integri in una nuova organizzazione, equilibrata e morale, le virtù della vita domestica e civile; un'organizzazione sociale che trascenda sia il passato sia il presente.

Conclusioni

Conoscere "il mondo che abbiamo perduto", per dirla con Peter Laslett,¹⁸ significa porre le fondamenta della speranza e della ricostruzione sociale, in altre parole stabilire criteri derivati dal passato in grado di prospetterci le coordinate per un futuro armonioso. La fecondità e la potenzialità di libertà che la varietà e la complessità apportano all'evoluzione naturale - anzi che emergono dall'evoluzione naturale - hanno rilevanza anche per l'evoluzione

[¹⁸ Thomas Peter Ruffell Laslett (1915 - 2001), storico sociale britannico; cfr. *Il mondo che abbiamo perduto: l'Inghilterra prima dell'era industriale*, Jaca Book, Milano 1997]

sociale e lo sviluppo psichico. Più una società e la sua vita psichica sono diversificate, maggiori sono la creatività e le possibilità di libertà che esse sono in grado di offrire, non solo in termini di nuove scelte che gli esseri umani possono compiere, ma anche nel senso di un più ricco background sociale, che la diversità e la complessità creano. Come nell'evoluzione naturale, anche in quella sociale dobbiamo superare l'idea che la diversità e la complessità comportano una maggiore stabilità (come sono soliti dire gli ecologi) e sottolineare invece il fatto che da esse derivano una maggiore creatività e libertà.

La tragedia dell'odierna era sociale non è solo che essa sta inquinando l'ambiente, ma che sta anche semplificando le ecomunità naturali, i rapporti sociali e persino la psiche umana. Alla polverizzazione del mondo naturale segue quella del mondo sociale e del mondo psicologico. In questo senso, il fenomeno della desertificazione può essere visto come una metafora di ciò che sta avvenendo alla società e allo spirito umani. A parte l'olocausto nucleare, il maggior pericolo che ci minaccia è l'omogeneizzazione del mondo a causa di una società di mercato e la reificazione di ogni esperienza e rapporti umani.

Se, come diceva Hegel, la storia è un "mattatoio"¹⁹, allora essa non è solo macchiata dal sangue delle vittime innocenti della "civiltà", ma anche da quello dei ribelli, uomini e donne, che ci hanno lasciato un'eredità di libertà. Ma fino ad oggi le eredità della libertà e del dominio si sono inestricabilmente intrecciate in una dialettica della reciprocità che, implicandole l'una nell'altra, accomunava gli orizzonti di entrambi. Se vogliamo salvarci dagli effetti omogeneizzanti di una società di mercato, dobbiamo salvare la storia (la memoria evanescente dell'umanità) dall'inquinamento e dalla semplificazione del passato tipici di questa società - un processo che il marxismo, il liberalismo e la cultura di massa hanno già portato molto avanti.

Oggi più che mai le due eredità devono essere separate e poste in contrasto l'una con l'altra; la perdita dell'eredità di libertà e della lezione che essa può

[¹⁹ Cfr. Georg W. F. Hegel *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari, 2003.]

Nonostante la sua elevatezza morale, questa posizione si traduce in una regressione del pensiero speculativo a pedestre buon senso, per quanto generosamente condito da mistiche metafore. È sintomatico che Foreman non si limiti a lamentare la triste sorte dei bambini africani e dei contadini latino-americani, per i quali, a ogni buon conto, auspica un rapido oblio; ha anche l'irritante pretesa di *calcolare* le loro scarse probabilità di sopravvivenza, nel momento stesso in cui afferma che la natura dovrebbe "trovare il suo equilibrio". Ci sarebbe da chiedersi che cosa stia facendo di diverso la "natura" rispetto, poniamo, al cosiddetto agribusiness. Trovatosi ad affrontare questioni che trascendono le sue facoltà intellettuali, il nostro partigiano di *Earth first!* si trasforma rapidamente in un modesto borghese americano. Gli Usa, ci ammonisce, non possono fare da "valvola di sfogo" per i contadini latino-americani affamati, che aggraverebbero soltanto "la situazione delle risorse di cui disponiamo nel nostro paese" e distruggerebbero la "nostra" natura! Le espressioni che Foreman usa a questo proposito sono delle vere perle: dimostrano un fortissimo senso della proprietà e una mente cibernetica, con un uso delle immagini d'ispirazione idraulica che farebbe sbavare d'invidia qualsiasi membro del consiglio d'amministrazione di una grande azienda in difficoltà. Il suo concetto di "legge naturale" auto-regolata a beneficio degli "altri" che soffrono la fame dimostra un disgustoso ossequio per la polizia di frontiera, che proteggerà "noi" privilegiati, impedendoci di perdere le nostre "risorse" e la nostra "natura". Un modo di pensare alquanto rozzo, per il quale Foreman meriterebbe un premio dalla camera di commercio. Gli africani inebetiti e morenti e i poveri affamati dell'America latina, ai quali è toccata la mala sorte di essere gente di colore in paesi saccheggianti, non hanno voce in questo "ecologismo" tanto moralmente inumano, quanto meccanicista nel modo di pensare.

costituiscono tanta parte della specie umana. Il fatto è che le affermazioni di Foreman non sono un'eccezione. Al contrario: sono il prodotto di una vena autoritaria presente in un rozzo biologismo che usa la "legge naturale" per nascondere il depauperamento costante del senso di umanità e che cerca di nascondere la profonda ignoranza della realtà sociale tacendo il fatto che ciò di cui si sta parlando è il *capitalismo*, non un'astrazione chiamata "Umanità" o "Società". Appellandosi pietisticamente a varianti della spiritualità orientale e cercando di camuffare, con una maschera di santità, le *reali* disarmonie e lo spietato egoismo prodotti dalla grettezza borghese, questa mentalità autoritaria ci prende per il naso. Infine, questo tipo di "pensiero ecologico" è tanto più sinistro, in quanto tende a sovvertire il pensiero organico, dialettico, che può salvarci dal riduzionismo.

Abbiamo disperatamente bisogno di un "reincantamento dell'umanità", non solo del mondo, a opera di una razionalità fluida, organica, dialettica. Perché è in questa *umanissima* razionalità che la natura potrà infine attuare l'evoluzione della soggettività, in lunghi eoni di sviluppo neurale e sensorio. *Non c'è nulla di più naturale della capacità umana di concettualizzare, generalizzare e collegare idee e di comunicare in forma simbolica.* Per i sostenitori del "biocentrismo", dell' "antiumanismo" e della "legge naturale", confrontarsi con l'autorealizzazione della natura, con un'umanità orientata ecologicamente e col pensiero dialettico significa promuovere l'immagine di una "razionalità caduta", che ha il proprio corrispettivo nell'immagine cristiana di "una natura caduta". Come l'acquisizione della conoscenza da parte di Adamo ed Eva, la capacità di pensare diviene il "peccato originale" dell'umanità.

impartire alle future lotte di liberazione, avrebbe conseguenze irreparabili. Se ciò avvenisse, infatti, non avremmo soltanto perduto il senso dello sviluppo naturale e dell'evoluzione graduale che ha dato origine alla società, ma saremmo completamente immersi in un concetto del sociale dove un presente senza passato non avrebbe altro futuro che la continua estrapolazione di se stesso, e l'idea che vi possa essere un mutamento fondamentale e qualitativo nel presente sarebbe così smarrita in un'attualità, eterna in ogni aspetto, salvo che nella sua espansione e contrazione quantitativa.

Riferimenti bibliografici

- Bookchin, Murray. *L'ecologia della libertà*, Antistato, Milano, 1984.
- Darwin, Charles. *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Horkeimer, Max e Adorno, Theodor. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980.

aumentare il tasso d'inquinamento delle acque e dell'aria, senza risolvere i problemi dell'America latina.⁴⁸

Non basta, secondo me, giudicare mostruosa questa apologia dell'imperialismo, del razzismo, del genocidio, ed evidenziare il baratro che separa l'ecologia sociale dal neo-maltusianismo propugnato dall'insieme delle teorie “biocentriche”, “antiumaniste” e basate sulla legge naturale. A parte lo stupore che provo nel constatare a quale grado di amnesia sociale giungano tipi come Foreman, per i quali la morte per fame è l'unica alternativa alla guerra civile che infuria in Etiopia e che danneggia gli interessi industriali e commerciali (soprattutto americani) responsabili della distruzione di gran parte dell'integrità culturale delle popolazioni rurali latino-americane, è sorprendente vedere fino a che punto questo insieme di idee “ecologiche” distolga l'attenzione dell'opinione pubblica dalle *origini sociali* dei problemi ecologici. Che vi sia qualcos'altro, oltre alla “natura”, che cerca di trovare il suo “equilibrio” in Etiopia, non sfiora neppure il nostro Foreman, il cui stolido offuscamento delle problematiche sociali esprime la logica insita nella concezione riduzionista dell'ecologia. Plasmato nella forma ecologica di una “venerazione per la terra”, questo tipo di pensiero reazionario elimina anche le modeste buone qualità della virtuosità borghese: la capacità di immedesimarsi e di preoccuparsi per le difficoltà in cui versano gli sventurati affamati che dividono il pianeta con Foreman e i suoi simili. Questo tipo di “saggezza legata alla terra” rischia di infondere un “amore” per il pianeta, accanto al quale non resta spazio per la sollecitudine e l'interessamento rivolti ai non privilegiati, che

⁴⁸ Ho ricavato queste affermazioni da uno stralcio di intervista ripubblicata in *Kick It Over*, numero 17, p. 8. Tuttavia esse costituiscono una base sufficiente per analizzare la logica di quell'insieme di teorie biocentriche, antiumaniste e fondate sulla legge naturale, che stanno prendendo piede nel movimento ecologico americano.

e semplice misantropia, e mi sembra più che un principio ecologico, una critica alla specie umana come forma di vita. La teoria della “Legge Naturale”, concepita non come una teoria radicale dei “diritti umani inalienabili”, ma come espressione di una natura irriducibilmente determinista, è viziata da gravi ambiguità. Forse, presi uno a uno, i suoi sostenitori si potrebbero assolvere per buona volontà, pur evidenziando i seri difetti delle loro teorie. Ma uniti, essi tendono a elaborare una logica aspra e dura tutta particolare e a creare un ambito nel quale possono svilupparsi idee di esplicita ferocia. Non sorprende che Dave Foreman di *Earth First!*⁴⁷, dichiarato sostenitore dell’“ecologia profonda”, abbia potuto emettere il seguente verdetto “ecologico” a proposito del Terzo Mondo:

Quando dico che la cosa peggiore che potremmo fare in Etiopia è quella di fornire aiuti (e che la cosa migliore sarebbe quella di lasciare che la natura trovi il suo equilibrio, che la gente muoia di fame) mi si risponde che sarebbe mostruoso. Ma l'alternativa è quella di andare laggiù a salvare bambini mezzi morti, che non avranno mai una vita piena. Il loro sviluppo si arresterà. E tra dieci anni le persone che soffriranno e moriranno saranno il doppio di quelle di oggi. Allo stesso modo, lasciare che gli Usa facciano da valvola di sfogo per i problemi dell'America latina non risolve nulla. Significa soltanto aggravare la situazione delle risorse di cui disponiamo nel nostro paese. Significa accelerare la distruzione della nostra natura,

[⁴⁷ Earth First!, organizzazione ambientalista radicale statunitense fondata da Dave Foreman, Mike Roselle, Bart Koehler e Ron Kezar nel 1980. Nel 1990 Dave Foreman ha abbandonato l'organizzazione in disaccordo con l'emergere di tendenze anarchiche al suo interno.]

Pensare ecologicamente: un approccio dialettico.

(1987)²⁷

In un periodo di generale collasso sociale e di frammentazione intellettuale, non sorprende se la coerenza stessa del pensiero sia messa a repentaglio da un confuso eclettismo e dall'indulgere a mode ideologiche. E' accaduto in precedenti periodi di decadimento sociale e non c'è da stupirsi che accada anche oggi. Ci si poteva augurare che il pensiero ecologico, con la sua attenzione per l'organico, l'olistico e lo sviluppo, potesse offrirci una base ideologica in grado di resistere alla diffusa frammentazione che caratterizza la nostra epoca. Questa speranza si è tragicamente rivelata vana. Molte delle odierne “ecofilosofie” sembrano, di fatto, rafforzare questa tendenza eclettica e modaiola. Siamo anzi letteralmente sopraffatti da un effluvio di mode, generalmente contraddistinte dal prefisso “eco”, che ammiccano al ciarpame futurologico, riprendendone lo stile di scrittura e le sue metafore pop. Qualsiasi pensiero forte, ogni conoscenza solida, vengono ignorati o perché troppo “pesanti”, o accusati di essere troppo deterministici e polemici. Sempre più lettori sono quasi sconcertati, se non addirittura “respinti”, da riflessioni serie e impegnative.

In particolare, le possibilità di una genuina riflessione annunciate dall'ecologia una decina d'anni fa, sembrano ormai destinate ad essere soppiantate da umori taoisti, omelie buddiste e piatte banalità futurologiche. Non solo interpretazioni semplicistiche del pensiero orientale (debitamente condite da “sentieri” heideggeriani o “archetipi”

²⁷ “Thinking Ecologically: A Dialectical Approach” pubblicato su *Our Generation*, vol. 18, n. 2, primavera-estate 1987. Pubblicato su *Volontà* n. 2-3, 1987 col titolo “Non sottovalutiamo la specie umana”. Traduzione di Michele Buzzi, revisione e note aggiuntive a cura del C.D.A.; le note aggiuntive sono poste tra parentesi quadre.

junghiani) oscurano molte delle questioni filosofiche fondamentali per il pensiero ecologico, ma si è diffuso il convincimento che la filosofia e la teoria sociale occidentali abbiano poco da contribuire al suo sviluppo. Coprire elegantemente di insulti Cartesio e Bacone perché li si ritiene fonti, rispettivamente, del dualismo e dello scientismo - spesso senza averne neppure letto una riga - significa non voler fare i conti con il ricco patrimonio di un pensiero che affonda le sue radici nell'antica Grecia, raggiunge i vertici con Spinoza e soprattutto con Hegel, e trova echi tuttora affascinanti nelle opere di Bergson, Whitehead, Collingwood e Jonas. E ancora di più nuoce alla teoria sociale la mancanza di studi approfonditi delle opere di Rousseau, Marx e Kropotkin. Esiste, in occidente, una tradizione organicista non meno ricca di quella orientale. Anzi, alcuni dei dibattiti che l'hanno caratterizzata hanno sollevato problemi importanti, che in Oriente non sono stati affrontati in modo altrettanto approfondito o adeguato.

Allo stesso modo, non c'è bisogno di esplorare a fondo il pensiero orientale per trovarvi dualismi altrettanto rigidi di quelli cartesiani e concetti di dominazione della natura non meno stridenti di quelli baconiani. Il bisogno di confrontarsi con il pensiero occidentale e di valutarne la rilevanza rispetto al pensiero ecologico non si soddisfa trasformando in buddista uno Spinoza e in taoista un Heidegger: un «sentiero interrotto»²⁸ che, per colmo d'ironia, fu aperto anni fa da Erich Fromm, quando cercò di trasformare Marx in un guru Zen. Questi pensatori sono il prodotto di bisogni e di tradizioni tipicamente occidentali. Cercare di orientalizzarli secondo la moda californiana, non è solamente un far violenza alle tradizioni occidentali, mettendone a repentaglio la loro stessa integrità, ma anche oscurarne contributi e limiti. Significa, in

[²⁸ Martin Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, 2002.]

“biocentrismo” logicamente ambiguo e un “antiumanismo” spesso stridente si contrappongono all’“antropocentrismo” e all’“umanismo”; cioè a quei peccati presumibilmente capitali di un uomo astratto, deciso a spogliare una “Natura” altrettanto astratta. Come la vita non-umana viene privata della sua specificità, così anche la vita umana viene privata dello sviluppo sociale. Anche la “società” diviene un'astrazione, il cui costituirsi non ha rapporto alcuno con la natura, per non parlare di caratteristiche rilevanti quali la gerarchia, la dominazione, i conflitti di classe e la formazione dello Stato. Da queste astrazioni emerge un biologismo semplicistico, spesso strutturato attorno a “leggi naturali”, che vede l’“Uomo” e l’“Umanismo” come una maledizione che affligge la “Natura” condannandola al degrado ecologico.

Se lo si considera euristicamente come un tentativo per frenare l'arroganza “umana” verso altre forme di vita, si può anche simpatizzare con un “biocentrismo” che cerca di fornire un'alternativa alla distruzione della biosfera nella società odierna. Ma per quanto tempo ancora si continuerà a dare addosso all’“Umanità” per i danni che essa ha arrecato alla biosfera, senza distinguere tra ricchi e poveri, tra uomini e donne, tra chi è gente di colore, tra sfruttatori e sfruttati? E' un problema spinoso, che molti filosofi ecologisti non hanno ancora risolto o neanche preso in considerazione. Con tutti gli allarmi che lancia, l’“antiumanismo” mi sembra peccare di pura

altri privilegiati, ma di privilegiati che odiano i meno privilegiati, e che generalmente li astrattizzano in una umanità universalizzata e li affliggono con le loro depravazioni antropocentriche o li sottomettono alle imposizioni della legge naturale. Ci si potrebbe chiedere, ragionevolmente, se l'umanità, insoddisfatta com'è e rivolta contro se stessa, abbia realizzato, seppure remotamente, le proprie potenzialità.

natura, non è meno reale della polemica di Hume contro la religione organizzata. Che si faccia riferimento all'esemplare ambito formale di Platone o alla visione di una società cooperativa espressa da Marx e da Kropotkin, la filosofia speculativa è per definizione la rivendicazione da parte della ragione del diritto a spingersi oltre un determinato stato delle cose. Limitarsi all'“è” in nome di una coerenza logica significa negare alla ragione il diritto di determinare obiettivi, valori e rapporti sociali tali da qualificare l'ecologia come una disciplina sociale.

Questi problemi teoretici hanno un significato eminentemente pratico. Comunque rivelano una disinvoltura intellettuale in campo ecologico che dissolve la realtà, ovvero le forme di vita che danno sostanzialità ai vari sistemi, interrelazioni, “dinamiche” e “menti” che Capra, Prigogine, Bateson e altri riducono in astratte categorie prive di vita. Questo riduzionismo non ha soltanto trasformato gli organismi complessi e la loro altrettanto complessa evoluzione in “fluttuazioni” meccaniche, svilendo organismi concreti in interrelazioni astratte. Ha trasformato la vita stessa, con tutta la sua ricca specificità e particolarità, in mera astrazione, e ha in tal modo privato la natura proprio di quella varietà e individualità delle singole specie che è essenziale per comprenderne la fecondità e la spinta evolutiva.⁴⁵

Ma anche l'umanità, l'unica specie che sa crogiolarsi nell'odio per se stessa, è stata risucchiata in questo “buco nero” ideologico.⁴⁶ Il fenomeno assume nomi diversi: un

⁴⁵ Per una più articolata discussione sulla fecondità della natura e la sua origine nella varietà delle specie, si veda il mio “Freedom and Necessity in Nature” [vedi n. 1]

⁴⁶ Questo odio per se stessa, potrei aggiungere, non è soltanto un fenomeno psicologico; ha sordide radici sociali. Non si tratta di privilegiati che odiano

definitiva, snaturare quanto c'è di meglio nella tradizione occidentale, celandone al contempo i suoi aspetti peggiori.

Ma ancor più importante è che la tradizione organicista occidentale è assai più forte e solida di quella orientale. Troppo spesso, infatti, ciò che gli ecologisti alla moda hanno preso dall'Occidente non proviene da questa tradizione. Paradossalmente dell'occidente ne hanno spesso adottato soltanto una metodologia rigidamente ipotetico-deduttiva - la quale è peraltro sovente in contrasto con la tendenza organicista di questa tradizione - e hanno cercato in oriente quell'afflato poetico che appaga le loro propensioni più sentimentali. Tutto ciò ha prodotto una donchisciottesca distorsione nel pensiero filosofico e sociale. Se oggi l'intelletto segue quasi acriticamente una metodologia occidentale rigidamente strumentale il cuore altrettanto acriticamente propende per un sentimentalismo tutto orientale.

Questa schizofrenica mutazione dell'odierna ideologia si è rivelata oltremodo dannosa: ha prodotto una peculiare cultura pop, che spesso contrasta nettamente con la veste logica di cui si ammanta. Conseguentemente, ne è derivata un'“ecofilosofia” estremamente ibrida, o meglio eclettica e incoerente; di fatto - per prendere a prestito un termine dal *Timeo* di Platone - un “ricettacolo” universale che indistintamente mescola le tendenze più disparate che, per quanto logicamente incompatibili, emotivamente coesistono in un beato stato di ignoranza. Abbinare la trita ecologia da caffè di Barry Commoner - in base alla quale in natura non esisterebbero “pranzi gratuiti” - all'ineffabile “apertura all'Essere” di Heidegger, è puerile nel migliore dei casi, sterile nel peggiore. Non si può pensare di scendere, letteralmente, dalle Alpi bavaresi ad un centro commerciale del New Jersey senza farsi saltare neanche un timpano.

Chiedersi se ci sia qualcosa di più “profondo” dell’“ecologia profonda”, questione su cui si ironizza nelle odierne conferenze sull’ecologia, esemplifica lo spessore logico della sofistica ecologica. Per non parlare dell’uso discutibile di un termine corrente ma dimensionale come “profondo”, per domandarsi poi seriamente, se l’ecologia “superficiale” - che si presume essere la risposta tecnocratica all’ecologia “profonda” - possa veramente considerarsi ecologia. Invero, la filosofia cartesiana e la teoria marxista sono classici esempi di come si possa essere “profondi” e commettere abissali errori al tempo stesso. Il pensiero ecologico non trarrà vantaggio dal rattoppare le falle delle varie ecologie profonde, superficiali o sociali, prendendo a prestito un po' di stucco dal taoismo, qualche cerotto dal buddismo, un po' di cemento da Heidegger e qualche mattone da Spinoza, oltre ad un po' di fango da Commoner, da Ehrlich e simili, per tenerne insieme le idee.

Lo strano miscuglio degli aspetti peggiori della “mente” occidentale, quali la razionalità strumentale o il ragionamento ipotetico-deduttivo, con le espressioni più vacue e scivolose del “cuore” orientale non può essere tenuto insieme dal vangelo di una coesistenza, esso stesso foriero di più aspre contraddizioni. Questi problemi hanno costituito oggetto di speculazione assai meno in Oriente che in Occidente, dove il rapporto antagonistico tra le due componenti si è imposto all’attenzione con particolare drammaticità. Infatti, è stato soprattutto in occidente, e in particolare nelle opere di Aristotele, di Spinoza e di Hegel, che sono stati con chiarezza formulati e analizzati a fondo i problemi della “mente” e del “cuore”, del monismo e del dualismo, del riduzionismo e della dialettica, insomma di tutto ciò che tende ad acquisire una forma confusa e arbitraria nel pensiero orientale.

soggettivismo che coloro che non avessero una conoscenza ampia e approfondita del suo pensiero, potrebbero scambiare per solipsismo. L’affermazione di Bateson che “tutta l’esperienza è soggettiva” e che “il cervello costruisce le immagini che noi pensiamo di ‘percepire’” è in realtà il “rovescio della medaglia” idealista della massima materialista, altrettanto rozza, di Jacob Moleschott secondo il quale non c’è pensiero senza fosforo.⁴⁴

Una volta pensare presupponeva la conoscenza del pensiero, quale si era sviluppato nel corso di millenni di evoluzione nel campo filosofico e sociale. Oggi il patrimonio intellettuale delle ultime generazioni si estende raramente oltre un decennio ed è contraddistinto da una inquietante inclinazione al vaniloquio di tipo giornalistico. Il fatto che i fautori della teoria dei sistemi spesso si limitino a capovolgere il meccanicismo newtoniano, senza che venga rivolta loro alcuna critica da parte degli intellettuali orientati in senso ecologico, dimostra quanto siano culturalmente oscuri i tempi in cui viviamo. Mi è capitato persino di imbartermi in una reviviscenza della critica dell’“è ... dovrebbe essere” formulata a suo tempo da Hume, la quale negherebbe al pensiero speculativo il diritto di ragionare a partire da “ciò che è” per arrivare a “ciò che dovrebbe essere”. Questa trappola positivista non costituisce un problema dal punto di vista della logica, ma lo è dal punto di vista dell’etica, e per quanto concerne il diritto all’oggettività del “dover essere” etico. Il problema di un’etica oggettiva, che fece arenare la Scuola di Francoforte sui dilemmi posti dalla filosofia della

⁴⁴ Non intendo fare una volgarizzazione del pensiero di Bateson, che è tanto fertile quanto ambiguo. A mio avviso, una delle migliori analisi della sua opera è quella condotta da Morris Berman, il quale svolge anche un’eccellente critica delle propensioni elitarie di Bateson. La gravosa fatica che Berman si è sobbarcato per scrivere questo libro, in cui descrive con chiarezza il retroterra sociale e teoretico della teoria dei sistemi, si può citare ad esempio di ciò che molti scrittori dovrebbero imporsi di emulare.

in tutti i testi taoisti»⁴³ sembrerebbe riecheggiare in modo estremamente superficiale l'approccio sistemico di Prigogine alle strutture chimiche dissipative, se non fosse che le “fluttuazioni”, come i “cicli”, sono stati usati da tempo immemorabile per spiegare la stagnazione piuttosto che l'evoluzione, l'immobilità piuttosto che il cambiamento, l'immutabilità piuttosto che lo sviluppo. Una concezione sincretica che equiparasse le fluttuazioni della teoria dei sistemi alle fluttuazioni del taoismo avrebbe più o meno lo stesso fondamento di una concezione che equiparasse l'attrazione elettromagnetica in fisica all'idea platonica dell'eros come fonte cosmica di affinità e di unità. La verità è che, sotto il profilo metodologico, la formulazione matematica delle strutture chimiche dissipative da parte di Prigogine è perfettamente in sintonia con la sensibilità meccanicistica di Newton, così come la teoria corpuscolare della luce è perfettamente in sintonia con la teoria ondulatoria. Questi schemi concettuali si compenetrano a vicenda, perché derivano dalla medesima mentalità deduttiva, palesemente meccanicistica.

Né giova riformulare la “concezione sistemica della vita” secondo gli schemi teorici di Gregory Bateson. In Bateson la materialità viene prima dissolta in interrelazioni, poi viene soggettivizzata come menti. Ciò potrebbe essere comprensibile per un sapiente orientale, ma toglie ogni fisicità alla sostanza, anzi alla natura stessa. La tentazione di studiare non le cose, viventi o meno, ma soltanto i rapporti che le legano, è segno di unilateralità e di riduzionismo, come lo è la tentazione di studiare soltanto le cose, e non i rapporti che le legano. Laddove il meccanicismo materialista tradizionale pone al centro dell'attenzione l'oggetto, con lo svantaggio, spesso, di limitare il campo speculativo a una condizione data, l'attenzione che Bateson rivolge alle interrelazioni tende a un

[⁴³ Ibid.]

Se il mio approccio sembra troppo eurocentrico, vorrei mettere in guardia l'incauto lettore che si può anche peccare di eccessivo “centrismo” asiatico. Meglio quindi lasciarsi guidare dai *problemi* posti dal pensiero ecologico, piuttosto che da propensioni geopolitiche e regionali. In fondo il nostro vero problema non è tanto di *provare* sentimenti ecologici, quanto di *pensare* ecologicamente. Anziché ridursi il divario tra pensiero e sentimento sta aumentando; e questo a dispetto del profluvio di occidentalismi orientalizzati che ci ha metodologicamente investito e la quantità di orientalismi occidentalizzati che ci ha ontologicamente investito. Converrà per il momento lavorare nell'ambito di un'unica tradizione, sul suo stesso terreno e vedere quali problemi e quali soluzioni essa prospetta per giungere ad una totale cancellazione di questo divario.

Il problema della filosofia della natura

Pensare ecologicamente significa entrare nell'ambito della filosofia della natura. Può essere un passo molto rischioso. La società contemporanea è ancora segnata da immagini della natura che hanno generato concezioni politiche estremamente reazionarie. I riferimenti fumosi alla “comunità” e alla comunione dell'uomo con la natura hanno interagito con un nazionalismo “naturalistico” che ha avuto il suo apogeo nel nazismo, o meglio nei miti della razza, della terra e del sangue, e in una concezione biologica della donna che l'ha costretta alla servitù domestica nei confronti dell'uomo e alla servitù procreativa nei confronti dello Stato. Un labile confine ideologico separava, nelle idee che diedero vita al movimento romantico del secolo scorso, l'anarchismo mistico di Blake dal nazionalismo mistico di Richard Wagner.

Né la scienza, nonostante le sue pretese di obiettività, riesce a preservarci dai capricci di una filosofia della natura venata di

romanticismo e di misticismo. Gli imperativi “naturalistici” che spinsero Hitler ad intraprendere la sua sanguinosa marcia attraverso l'Europa, trovano corrispondenza nelle cosmiche “leggi” della storia naturale che giustificarono ideologicamente la sanguinosa industrializzazione della Russia a opera di Stalin. Il “materialismo dialettico” o “diamat”, riformulato da Frederick Engels in forma di leggi quali “l'unità degli opposti”, la trasformazione della “quantità in qualità” e la “negazione della negazione”, ha vincolato l'umanità a una causalità quasi meccanicistica che ha ostacolato le aspirazioni moderne all'individualità e alla libertà, tanto quanto ha nuociuto al complesso rapporto tra la natura e la società. La Scuola di Francoforte, le cui idee sono tanto in voga oggi, si arenò proprio sulle secche dei problemi posti dalla filosofia della natura. Il cupo pessimismo di Theodor Adorno e Max Horkheimer circa la natura umana, derivava in gran parte dalla loro incapacità di fondare un'etica emancipatoria sulle sabbie mobili della filosofia della natura che imperava all'epoca, per non parlare del relativismo morale, che fondava l'etica sui sondaggi di opinione e cose simili. Di fatto, nella visione dei due pensatori, la ragione umana (quale essi la concepivano), era irrimediabilmente vista, fin dalla sua origine, come mezzo per la dominazione della natura; impresa vasta, dai presunti intenti civilizzatori, che peraltro rendeva necessaria la dominazione di umani su altri umani, considerati meri strumenti di produzione. Secondo la teoria marxista, l'asservimento umano e le classi sociali erano altrettanti passi inevitabili nel “tormentato” cammino dell'umanità verso l'affrancamento dal bisogno materiale e dalla stessa dominazione sociale.²⁹ Queste idee

²⁹ A questo punto è da notare quanto questa tesi tipicamente marxiana, data per scontata dai membri della Scuola di Francoforte, nei rari casi in cui viene discussa dal movimento ecologista, sia regolarmente fraintesa. Per quanto contrari al dominio, né Adorno né Horkheimer nei loro scritti hanno mai individuato nella gerarchia una problematica fondamentale. Anzi, i

desiderabile, come dimostrano, ad esempio, gli effetti di molte epidemie, che possono aver sterminato specie ecologicamente importanti.

Lo sviluppo senza “un obiettivo, uno scopo”, come osserva un po' malinconicamente Capra, può essere ugualmente privo di significato, benché ci sia “uno schema di sviluppo riconoscibile” nella sua descrizione della “teoria dei sistemi relativa alla vita”. L'uso che Capra fa del termine “schema”, o del termine “paradigma”, non equivale al significato che termini come “tendenza”, “tensione” o *conatus* hanno nella filosofia speculativa. Disponendo soltanto di un sistema di retroazione positiva, non necessariamente dotato di complessità, Capra (e come lui molti altri) è costretto a importare dall'Oriente un'etica che dia significato alla teoria dei sistemi, spesso in palese contrasto con la metodologia che prende a prestito dall'Occidente. Quasi con un balzo repentino, il linguaggio (per non parlare della struttura concettuale) de *Il punto di svolta* subisce una trasformazione sorprendente. Espressioni quali «una nuova visione universale olistica» e «il passaggio concettuale dalla struttura al ritmo»³⁹, che Capra usa con riferimento alla nascita e al declino delle civiltà, anzi all'intero «pianeta ... mentre ruota attorno al suo asse e orbita intorno al sole», si sovrappongono improvvisamente ai «cicli» e ai «ricorsi»⁴⁰ che costituiscono il fondamento eminentemente occidentale della sua «concezione sistemica della vita».⁴¹ «Le tradizioni mistiche orientali, specialmente [il] taoismo», sono tradotte in un *pot pourri* di formulazioni, analoghe solo in termini metaforici.⁴² L'affermazione, secondo la quale «l'idea di fluttuazioni come base d'ordine [...] è uno fra i temi principali

[³⁹ Op. cit., p. 249]

[⁴⁰ Op. cit., p. 250]

⁴¹ Op. cit., p. 251

⁴² Op. cit., p. 252

(di cui dirò ancora più avanti) viene realizzata spesso sottraendo ai fenomeni proprio quelle caratteristiche complesse che non possono essere analizzate con la teoria dei sistemi. Per contro, la forza della tradizione organicistica occidentale, o più precisamente dialettica (anche al livello concettuale elevato di Hegel), consiste nel *ricostruire* la differenza dei fenomeni naturali e sociali da ciò che è implicito nel loro livello astratto, e non nella *riduzione* corrosiva della loro concretezza riccamente articolata in astratti “dati” logicamente manipolabili. Non si evidenzierà mai abbastanza la differenza tra questi due approcci. Come vedremo, la dialettica cerca di *estrinsecare* lo sviluppo latente dei fenomeni dal loro livello di “omogeneità” astratta, nella ricca differenziazione che ne contraddistinguerà la maturità, mentre la teoria dei sistemi cerca di *ridurre* i fenomeni, dalla loro particolarità altamente articolata, al livello di astrazione omogenea necessaria alla simbolizzazione matematica. In definitiva, la dialettica è la “logica” dell’evoluzione dall’astrazione *alla* differenziazione, mentre la teoria dei sistemi è la “logica” della devoluzione *dalla* differenziazione all’astrazione.

Per il momento, è importante notare come l'uso casuale di termini quali “complessità” spesso non ci dice nulla circa la *natura* di un fenomeno complesso e del suo sviluppo, così come l'uso casuale del termine “processo” non ci dice nulla circa la *natura* di un processo complesso. Molti fenomeni complessi, considerati da un punto di vista etico o semplicemente dal punto di vista della sopravvivenza, sono decisamente dannosi e tragicamente antiecológicos, così come lo è un mercato “complesso” cosiddetto “autoregolato”, i cui sostenitori sono a quanto pare fortemente attratti dalle fondamenta teoriche della versione prigoginiana della teoria dei sistemi. Né possiamo ignorare i molti processi complessi suscettibili di compromettere uno sviluppo biologicamente

costituirono l'eredità intellettuale del secolo scorso, che il marxismo tradizionale ha esaltato e sulle quali la Scuola di Francoforte ha meditato. Ecco perché oggi molti teorici radicali

residui marxisti delle loro premesse hanno prodotto un fatalismo storico che concepiva qualsiasi progetto liberatorio (ad eccezione dell’arte) come irrimediabilmente compromesso dalla *necessità* di dominare la natura e *di conseguenza* l’“uomo”. Una posizione, questa, che contrasta con la mia che vede il *concetto* stesso di dominio sulla natura, peraltro *irrealizzabile*, come conseguenza del dominio dell’umano sull’umano.

Questa non è una questione puramente terminologica sull’origine del dominio. Al pari di Marx, la Scuola di Francoforte aveva una concezione tipicamente vittoriana della natura. Questa veniva vista come una forza che dominava l’umanità e che la furbizia umana – e il dominio di classe - dovevano esorcizzare prima di poter realizzare la società senza classi. In effetti, per la Scuola di Francoforte, al pari del marxismo, l’origine del dominio era da rintracciare, oltre che nella società, anche in una natura “cieca”, “muta”, “crucele” e “avara”.

Nei miei scritti io ho radicalmente capovolto questa relazione. Sostengo infatti che il dominio sulla natura non ha origine in un qualche tentativo di “controllare” la natura o le sue forze, ma che sia emerso in primo luogo all’interno della *società* come effetto di un duplice processo di istituzionalizzazione che ha visto l’emergere da una parte di gerontocrazie che hanno in vario modo assoggettato i giovani agli anziani e dall’altra di patriarcati che hanno assoggettato le donne agli uomini.

In effetti, il dominio non è l’ineluttabile conseguenza dell’umana sopravvivenza in un mondo “ostile”, come ritenevano Marx e la Scuola di Francoforte, ma il prodotto di profondi mutamenti istituzionali. Da ciò deriva la mia insistenza a concepire la società come un fenomeno *specificatamente* umano, come parte dell’*istituzionalizzazione* della comunità, e non come un fenomeno *biologico*. L’impatto innovatore dell’ecologia *sociale* nei confronti del pensiero tradizionale intorno a tali questioni, risiede non solo nel distinguere nettamente società e comunità, gerarchia e classi, dominio e sfruttamento, ma soprattutto nel concepire la natura non “cieca”, “muta”, “crucele” e “avara” ma come fonte di libertà. Si veda il mio saggio “Freedom and Necessity in Nature” nella rivista ecologica canadese *Alternatives*, Vol. 12, n. 4, nov. 1986 pubblicata dall’università di Waterloo in Ontario ma anche in *Harbinger*, 1987, New York [trad. it “Libertà e necessità nel mondo naturale” nella presente raccolta.]

trovano difficile confrontarsi con la filosofia naturale, la dialettica e in generale con qualsiasi approccio organico che cerchi di reinterpretare in senso ecologico queste categorie. L'idea del regno della natura come *fonte* di libertà è stata resa tabù dalle conseguenze politiche di precedenti interpretazioni, molte delle quali, attraverso una concezione rigidamente deterministica della legge naturale, hanno mistificato, romanticizzato, oppure unificato la natura e il suo rapporto con la società, per non dire di quel misticismo cosmico che sostituisce l'intuizione alla ragione.

D'altro canto, il fatto che i sapienti orientali abbiano nutrito pensieri e sentimenti profondi non significa che le loro opere siano immuni da critiche. I loro contributi sono tali da durare nel tempo, e non hanno bisogno che la California, "Ecotopia"³⁰ o il New England si ergano in loro difesa. Al tempo stesso, il fatto che una parte non trascurabile del pensiero orientale sia offuscata dall'ambiguità è stato sfruttato spesso dai suoi accoliti occidentali che hanno visto nel suo carattere metaforico un mezzo per destreggiarsi tra argomenti assolutamente contraddittori. L'ambiguità non è una virtù. Al contrario, suscita un bisogno di chiarificazione e di delucidazione. Che il Tao Teh ching attribuito a Lao-tze possa essere letto come un manuale cinese per il controllo dei contadini da parte delle élite e al tempo stesso come la "via" dei contadini di vivere seguendo il ritmo naturale, non è meno inquietante del fatto che la *Repubblica* di Platone possa essere letta sia come una guida ellenica alla formazione di una élite dominante capace di manipolare il popolo, sia come una disquisizione lungimirante sulla giustizia.

[³⁰ Cfr. Ernest Callenbach, *Ecotopia*, Mazzotta, Milano, 1979; Bill Deval e George S Sessions, *Ecologia profonda: vivere come se la natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1989, p. 157 e segg.;]

Non sorprende che gli accoliti dell'ecologia "New Age" diventino veri e propri riduzionisti. Invocano "Dio", l'"Energia", l'"Essere", l'"Amore", l'"Interconnettività" e tutta una serie di altre metafore, che servono a omogeneizzare il particolare e a privarlo della sua ricchezza e diversità. E quando questo approccio si rivela troppo astratto, è sempre possibile creare un pastiche di teorie e paradigmi mal digeriti, ignorando che le basi su cui essi si fondano e le rispettive logiche possano essere in netto contrasto le une con le altre. Così l'eclettismo, solitamente offuscato dal mito di un obiettivo comune che tutti condivideremmo, diviene, ad onta dei modi diversi di pensare e di lavorare, l'ultimo rifugio della pura e semplice cialtroneria intellettuale.

Il linguaggio usato dai più sofisticati teorici dei sistemi riflette i concetti che essi inseriscono nei loro "paradigmi". Risultati complessi vengono letteralmente ridotti ai livelli più elementari in modo da poter essere trattati in termini fisico-matematici. Non v'è dubbio che le analisi condotte secondo un approccio ipotetico-deduttivo abbiano un immenso valore per ciò che attiene a rapporti realmente dinamici o meccanici. In questi ambiti di conoscenza non vi è nulla di più utile. E' assai preoccupante, invece, il fatto che le teorie dei sistemi tendano a un approccio ideologico di tipo imperialistico, che rivendica una sorta di esclusiva sulla globalità dello sviluppo, in pratica su tutte le forme di analisi e di spiegazione dei fenomeni. Se l'evoluzione naturale, il metabolismo organico o il comportamento personale fossero mutati in sistemi, allora la teoria dei sistemi, con le sue grandi pretese di autorealizzazione, potrebbe funzionare a meraviglia: una cosa del genere, potremmo pensare, non avrebbe in sé nulla di sorprendente. Ma il profluvio di grandiose metafore, più confacenti a un cuore cedevole che a un intelletto logico e severo, cela opportunamente il fatto che questa conversione "se ... allora"

dell'indeterminazione e delle probabilità all'autonomia umana e alla libertà sociale, senza tener conto del fatto che l'universo umano è contraddistinto dalla straordinaria complessità delle istituzioni sociali, dalle mutevoli inclinazioni degli individui, da diverse tradizioni culturali, dal conflitto tra volontà soggettive.

A meno di essere disposti a credere che un mucchio di mattoni possa dar forma a una cattedrale gotica semplicemente per mezzo delle “fluttuazioni” insite in una retroazione positiva è assurdo - anche con l'ausilio delle alate metafore taoiste di Capra - pretendere che la matematica prigoginiana delle strutture chimiche dissipative possa dar conto di tutte le differenze a livello biologico, sociale e personale che costituiscono la realtà. Sarebbe come cercare di ridurre il metabolismo organico alla formula cosmica di Einstein, $E = mc^2$, soltanto perché è cosmica. A rischio di accrescere il già nutrito elenco degli “errori” filosofici, si potrebbe descrivere l'“errore riduzionista” come un tentativo di applicare formule generali a fenomeni particolari, nella convinzione che i concetti universali e apparentemente “onnicomprensivi” debbano necessariamente spiegare tutto ciò che ha caratteri particolari, singolari, unici. Al più una “formula”, un “paradigma” o più propriamente una filosofia può fornire una base di *orientamento* alla realtà a un livello chiaramente definibile. Quanto più una formula è universale, astratta e matematica, tanto più la sua stessa genericità si tradurrà probabilmente in un limite, quando si cercherà di applicarla a fenomeni concreti, particolari. La formula $E = mc^2$ è troppo cosmica e non può spiegare modi della realtà ad alto grado di articolazione o “mediati”, quali l'evoluzione naturale, il metabolismo organico, lo sviluppo sociale, il comportamento personale.

Se si considerano molti aspetti quasi religiosi del pensiero asiatico da un punto di vista sociale – come richiederebbe l'ecologia sociale - parte della loro ambiguità sembra venir meno. Inoltre, non sempre le opere dei pensatori orientali indulgono a quel pluralismo intellettuale che affligge gli ecologisti americani ed europei impegnati in senso sociale. Nella Cina pre-rivoluzionaria la popolazione contadina aveva un atteggiamento fatalista, era facilmente manipolabile ed il suo modo di trattare la natura era meno “morbido” di come vogliamo immaginarcelo in Occidente. Da questo punto di vista, uno strumento utilissimo da affiancare ai testi taoisti e buddhisti è il saggio di Leon E. Stover, *The Cultural Ecology of Chinese Civilization*³¹. I villaggi contadini del nord, o “circoli verdi” (*ch'ing chuan*) - una denominazione che Stover usa per indicare, in generale, tutti i villaggi cinesi - erano soggetti a sistematico saccheggio da parte di una élite depositaria di una «cultura alta» privilegiata. Questa cultura esplicitamente giustificava lo sfruttamento dei contadini da parte di un'élite in nome di un “grande tutto unito”. Ma se c'era qualcosa di “grande”, in realtà, erano solo gli interessi di coloro che si consideravano “grandi” e non certo quelli dei subalterni, che erano parte integrante del “tutto”. Dal punto di vista ecologico, questo tipo di linguaggio che parla di “unitarietà”, ci può “naturalisticamente” affascinare. Ma dal punto di vista sociale è chiaro che esso serviva soltanto a camuffare semanticamente un dispotismo incontrastato, il quale faceva sì che contadini e signori fossero “uniti” non da un rapporto di simbiosi mutualistica, bensì da un rapporto parassitario, in cui il contadino era l'“ospite” e il signore, il parassita.

La separazione tra cultura popolare e cultura alta è una conseguenza dell'analfabetismo e della riduzione dei villaggi a

[³¹ Leon E. Stover, *The Cultural Ecology of Chinese Civilization*, Pica Press, New York, 1974.]

universi introversi, ristretti, chiusi in sé stessi. Questo ha contribuito alla frammentazione, alla gerarchizzazione e all'immobilismo della società cinese. Nella vita economica dei villaggi, la natura giocava uno strano ruolo. L'atteggiamento nei confronti dell'esistenza non era solo assolutamente passivo e rassegnato; la vita era vista come un costante fluire demografico verso ciò che veniva chiamato "il pozzo nero della morte". Il taoismo, anche privato dei suoi lacci istituzionali e ideologici, quasi sicuramente trasformò la popolazione contadina in un organismo sociale che si negava qualsiasi facoltà di scelta, motivazione, sollievo dalla povertà o speranza di non finire nel "pozzo nero". Più che come una nutrice, la natura di fatto era vista come un'inesorabile destino, cosicché alla devozione si mescolava un fatalismo acquiescente, e alla fatica del lavoro si mescolava quella che Stover chiama "bigotta parsimonia". Il senso di orgoglio o di "parsimonia" che i contadini nutrivano assicurava, dal punto di vista delle élite, la loro vulnerabilità allo sfruttamento.³²

³² L'ingenuità dell'Occidente è dimostrata chiaramente dal fatto che la venerazione romantica per i sapienti d'Oriente ha distolto facilmente l'attenzione dal fenomeno del dispotismo orientale. Le élite cinesi avevano sviluppato un ethos squisitamente crudele nei confronti delle masse, che non si limitavano a sfruttare fisicamente, ma degradavano anche spiritualmente. E il fatto che la popolazione contadina chinasse silenziosamente la testa sotto il giogo non depone a favore dei sapienti cinesi. Le massime raccolte nel *Tao Teh ching* hanno un carattere eminentemente politico. Dal punto di vista dell'ecologia sociale molto di ciò che si definiva natura e la passività verso di essa che il *Tao Teh-Ching* alimentava avrebbe potuto facilmente essere trasposto nella società, allo stesso modo in cui spesso la filosofia è stata sfruttata in Occidente dalle élite sociali, o, nei casi migliori, dai ribelli. Comunque sia, recentemente gli studenti cinesi hanno mostrato tratti più occidentali che orientali: sono scesi nelle strade e hanno rivendicato democrazia e diritti civili, ideali che ricordano la rivoluzione francese più che il Tao Teh-Ching.

di organismo e ambiente», di termini quali «totalità» o di fugaci riferimenti alla perspicacia taoista e alla teologia francescana³⁷

Vale la pena di notare che, se la spiegazione di una teoria dei sistemi relativa all'evoluzione fornita da Capra descrive il pensiero come «autonomo» e «libero», le difficoltà che si incontrano nel destreggiarsi con questi termini non sono poche³⁸. Parlare semplicemente di "autonomia e libertà di scelta" nella natura vuol dire banalizzare il significato etico di questi termini. La natura può essere la *base* evolutiva dell'autonomia, della libertà e di una sempre maggiore possibilità di scelta, ma questa base non può identificarsi con l'eventuale risultato finale, più di quanto le sostanze nutritive presenti nel suolo possono identificarsi con le piante che alimentano. Esiste una base fisica per tutto ciò che la fisica - taoista, newtoniana o prigoginiana che sia - descrive con maggiore o minore esattezza e a vari livelli di sviluppo fisico. Ma ciò non consente di adattare tutti i fenomeni a queste descrizioni, così come non è lecito ridurre la totalità del mondo ai due concetti di "materia" e di "moto". Un simile riduzionismo sarebbe fatale per qualsiasi forma di pensiero organicistico. L'autonomia e la libertà presuppongono l'esercizio dell'intelletto da parte dell'uomo, la capacità di concettualizzare e di generalizzare, cioè qualcosa che può essere spiegato chiaramente in termini culturali, logici e, entro certi limiti, biologici, ma non per mezzo di una "dinamica cosmica fondamentale aperta e indeterminata".

Confondere tranquillamente l'indeterminazione con l'autonomia e l'apertura con la libertà, significa saltare da un livello a un altro del tutto diverso, con la stessa noncuranza con cui si beve un bicchier d'acqua. Si è cercato di equiparare le teorie fisiche

³⁷ Op. cit., pp. 240, 340, corsivo mio

³⁸ Op. cit., p. 246

successo per descrivere l'evoluzione di vari sistemi biologici, sociali ed ecologici.³⁶

Questo passo eloquente contiene tutto ciò che vi è di preoccupante nel meccanicismo spirituale, per ciò che attiene sia alla terminologia che al pensiero. La teoria dei sistemi può servire egregiamente a spiegare come opera un sistema e in particolare un sistema che si *presta* a questo tipo di analisi, così come qualsiasi fenomeno riducibile a un ambito fisico può essere spiegato, o quanto meno descritto, per mezzo di equazioni fisiche. Chi vuole seriamente occuparsi di filosofia ecologica deve chiedersi se l'“auto-trascendenza” possa essere ridotta semplicemente a “dinamica”, a “fluttuazioni indipendenti”, a “meccanismi di retroazione” - e, si potrebbe ragionevolmente aggiungere, a “input” e “output” - che in linea di principio non differiscono da quell'orientamento newtoniano verso i fenomeni che nel settecento portò La Mettrie a descrivere gli esseri umani come macchine. Se vi è qualcosa come un processo di *sviluppo* (che è ben diverso da un mero processo *cinetico*) o evolutivo in un “paradigma” della teoria dei sistemi, è semplicemente il fatto che fenomeni relativamente omeostatici, concepiti come “sistemi”, vengono qualitativamente *trasformati* in altri “sistemi” possibilmente più complessi. Ad ogni modo, benché Capra usi insistentemente questo termine e cerchi di formare quest'immagine nella mente del lettore, non si può parlare propriamente di *trasformazione* qualitativa di un meccanismo in un altro. Se il problema essenziale dello sviluppo organico si riducesse, a tutti i livelli, a cicli retroattivi e a fluttuazioni, non avremmo fatto neppure un passo avanti rispetto al meccanicismo di Cartesio e di Hobbes, nonostante l'uso gratificante di espressioni quali «coevoluzione

³⁶ Fritjof Capra. *Il punto di svolta: Scienza, società e cultura emergente*. Feltrinelli, Milano, 2000; pp.238-239

Non intendo dilungarmi troppo sul problema del “cuore” orientale, che offusca così spesso la “mente” occidentale. Più importante, al momento, è la misura in cui questo “cuore”, comunque lo si voglia considerare, rammollisce un “intelletto” già di per sé più meccanicistico, strumentale e inorganico di quanto si sia disposti ad ammettere. Per quanto la scuola di Francoforte si sia abbandonata ad una disperazione contemplativa, essa ha comunque prodotto, nella prima metà di questo secolo, fermenti intellettuali vivissimi finora insuperati. Per contro, molto di ciò che oggi passa per pensiero ecologico è tanto debole metodologicamente quanto ideologicamente ingenuo. Dietro alla “terza ondata”³³ che ci travolge, al “nuovo paradigma” new age che ci circonda, alla “retroazione” che ci elettrizza o ai “sentieri interrotti” che ci guidano, c'è una forma bizzarra, quasi disneyana, di pensiero ipotetico-deduttivo, che da fondamenta rozzamente meccanicistiche raggiunge vertici di spirituale inconsistenza. Queste “zone ecologiche” contraddittorie rivelano quanto sia profondamente ambigua la stessa filosofia della natura, che può alimentare sia la reazione che la rivoluzione, spesso con le stesse visioni che hanno ispirato, a estremi opposti, Blake e Wagner. Se si vuole esplorare seriamente l'arte del pensiero ecologico, bisogna passare brevemente in rassegna queste zone.

Meccanicismo spirituale

A rischio di pormi in contrasto con quella che oggi si usa definire filosofia ecologica, comincio col dire che il problema del dualismo - il modo di pensare che contrappone la mente al corpo, il pensiero alla realtà, la società alla natura - al quale la letteratura ecologica attribuisce tanta importanza, sta per essere soppiantato dal problema, assai più serio, del riduzionismo.

[³³ Cfr. Alvin Toffler *La terza ondata*, Milano, Sperling & Kupfer, Milano, 1987]

Di solito, infatti, dualismo e riduzionismo sono profondamente interconnessi. Ad un rozzo dualismo tende a contrapporsi un monismo ugualmente rozzo, che semplifica tutta la realtà in un'unica e spesso omogenea entità agente, forza, sostanza o fonte di energia. E' ciò che Hegel chiamava «la notte in cui tutte le vacche sono nere»³⁴. Le scintille di luce mistica che appaiono in questa “notte” non devono trarci in inganno. Il riduzionismo fa ricorso a termini affascinanti come “spirito”, “energia cosmica”, “forze vitali”, “centri di energia” o simili, tuttavia non riesce a celare il fatto che esso prende le mosse da modi di pensare non meno meccanicisti, strumentali e analitici di quella stessa mentalità ipotetico-deduttiva che ha assunto un ruolo dominante nel pensiero occidentale degli ultimi due secoli. Con approcci ipotetico-deduttivi si traggono spesso conclusioni apparentemente mistiche, spirituali, persino organicistiche. Ma questi approcci, con la loro impalcatura strumentale lugubramente disincantante, inficiano totalmente il progetto di *reincantamento*³⁵ del mondo. Vedremo infatti che non si può mai separare la questione del “metodo” dai suoi risultati, così come i mezzi che si usano in politica o nella vita contribuiscono significativamente a determinare i fini che si perseguono.

Per avere un'idea di come questo riduzionismo si manifesta nella sua forma più popolare, incontrollata, sincretica, basta pensare al rapporto idilliaco che oggi lega la filosofia ecologica e la teoria dei sistemi. Si può citare ad esempio Fritjof Capra, autore di un saggio che ha avuto grande diffusione: *Il punto di svolta*. “Il dispiegarsi creativo della vita verso forme sempre più complesse”, apprendiamo, “rimase un mistero non risolto

[³⁴ Cfr. Georg W. F. Hegel *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Scandicci, p. 13]

[³⁵ Cfr. Morris Berman, *The Re-enchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca, 1981]

per più di un secolo dopo Darwin, ma gli studi recenti hanno abbozzato le grandi linee di una teoria dell'evoluzione che promette di gettar luce su questo carattere sorprendente degli organismi viventi. Questa è una teoria dei sistemi che si concentra sulla dinamica dell'autotrascendenza e si fonda sull'opera di un certo numero di scienziati appartenenti a varie discipline” e in particolare da Ilya Prigogine, Gregory Bateson ed Erwin Laszlo, per citare i più noti negli Stati Uniti.

La dinamica fondamentale dell'evoluzione, secondo la nuova concezione dei sistemi, comincia con un sistema in omeostasi: uno stato di equilibrio dinamico caratterizzato da fluttuazioni multiple, indipendenti. Quando il sistema è disturbato, la tendenza a mantenere la sua stabilità per mezzo di meccanismi di retroazione negativi, che tendono a ridurre l'ampiezza della deviazione dallo stato equilibrato. Questa però non è l'unica possibilità. Talune deviazioni possono anche essere rinforzate internamente per mezzo di retroazione positiva, o in risposta a mutamenti ambientali, o spontaneamente, senza alcuna influenza esterna. La stabilità di un sistema vivente viene messa di continuo alla prova dalle sue fluttuazioni, e a un certo momento una o più di tali fluttuazioni possono diventare così forti da sospingere il sistema attraverso una situazione di instabilità, in una struttura interamente nuova, la quale sarà di nuovo fluttuante e relativamente stabile. La stabilità dei sistemi viventi non è mai assoluta. Essa persisterà finché le fluttuazioni rimangono al di sotto di una certa ampiezza, ma ogni sistema è sempre pronto a trasformarsi, sempre pronto ad evolversi. Questo modello basilare di evoluzione, elaborato per strutture chimiche dissipative da Prigogine e dai suoi collaboratori, è stato applicato da allora con