

*Aam Terra Nuova / Roberto Ambrosoli / Michele Boato /
Murray Bookchin / John Clark / Gianluigi Da Rold /
Paul Feyerabend / Pëtr Kropotkin / Franco La Cecla /
Mauro Suttora /*

● **PENSARE**
● **L' ECOLOGIA**



VOLONTÀ

2-3/87



VOLONTA'

2-3/87

VOLONTÀ'
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale

Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunčuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Marianne Enckell Stefano Fabbri
Massimo La Torre Roberto Marchionatti
Franco Melandri Andrea Papi
Ferro Piludu Fabio Santin
Salvo Vaccaro

Progetto grafico

Ferro Piludu

Redazione

Tiziana Ferrero

Luciano Lanza (responsabile)

Editrice A cooperativa a r.l.
sezione Edizioni Volontà
registrazione Tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982
ISSN 0392-5013

una copia lire 7000

abbonamento a quattro numeri

Italia lire 20.000; estero lire 25.000;
via aerea lire 30.000; sostenitore lire 50.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono 02/2846923

corrispondenza Volontà, casella
postale 10667, 20110 Milano

versamenti c.c.p. 17783200
intestato a Edizioni Volontà
C.P. 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Consorzio distributori associati
via del Rondone 1, 40122 Bologna
telefono 051/556731

stampa

Arti grafiche Sabaini
via Casoretto 35, Milano

Murray Bookchin
**Libertà e necessità
nel mondo naturale** 7

John Clark
**La natura è una femmina
da dominare, parola di Marx** 39

Paul Feyerabend
**Com'è brutta l'ecologia
dei filosofi** 55

Roberto Ambrosoli
**Ma non sarà
una nuova metafisica?** 65

Aam Terra Nuova
Un'utopia profonda 73

Gianluigi Da Rold
In viaggio con Greenpeace 87

Franco La Cecla
Stato e verdi 97

Mauro Suttora
**L'arcobaleno
regione per regione** 103

Michele Boato
I turbamenti di un neodeputato 115

Murray Bookchin
**Non sottovalutiamo
la specie umana** 125

Pëtr Kropotkin
**Così si dovrebbe
insegnare la geografia** 177

VOLONTÀ ●

2-3/87 ●

Le illustrazioni di questo
numero sono tratte da The journal
of the new alchemists, numero 6/1980,
Brattleboro, Vermont



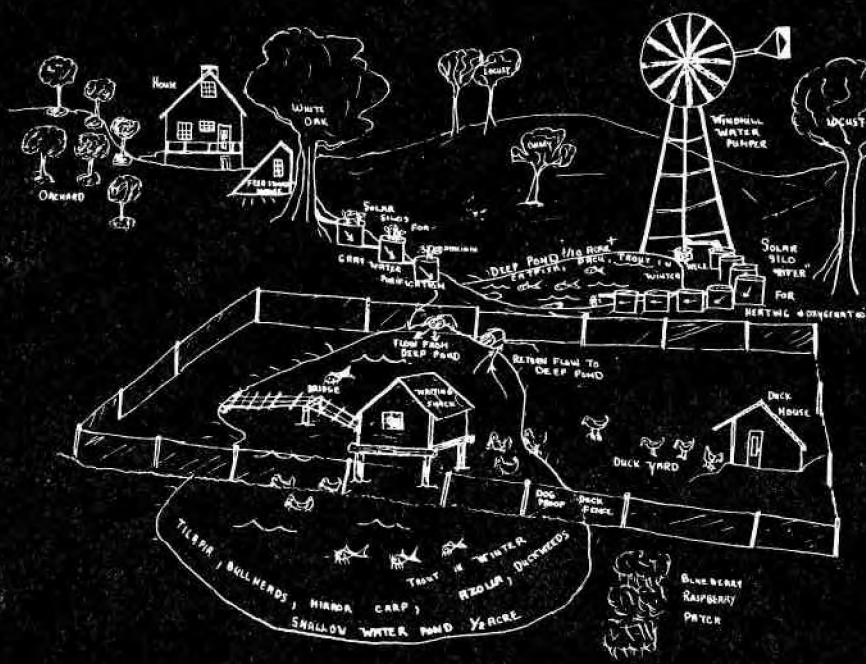
È giunto il momento di interrogarsi sul senso e la portata della lotta per la salvaguardia dell'ambiente. Il degrado del mondo naturale determinato dall'uomo, occidentale quanto orientale, del primo quanto del terzo e quarto mondo, ha suscitato le reazioni della parte più sensibile delle popolazioni. I fondamenti della cultura prometeica, che vedono l'uomo dominatore e sfruttatore del mondo naturale, vengono sempre più criticati e messi in crisi. Emergono nuovi valori, nuove visioni del mondo. Concetti come quello dell'armonia uomo-natura, acquisiscono spazi teorici e sociali fino a pochi anni fa addirittura impensabili. In breve tempo si è sviluppato un composito movimento, soprattutto nell'America del Nord e in Europa. Un movimento che va dalla pura e semplice lotta contro l'inquinamento fino a un ecologismo rivolto non soltanto verso la natura, ma anche verso la società, passando attraverso l'antimilitarismo e la nonviolenza.

Si tratta di un variegato universo che accomuna posizioni mistiche con razionalità scientifica, ideologie di destra e di sinistra. Benché la maggioranza degli ecologisti derivi o appartenga alla sinistra, istituzionale e non, bisogna sottolineare che tra i difensori della natura vanno annoverati (soprattutto negli Usa, ma anche in Italia ha creato scalpore l'arrivo di ex missini nelle fila verdi) sostenitori di uno Stato forte che sappia far rispet-

tare l'ambiente: i cosiddetti ecofascisti.

Proprio la varietà delle posizioni che l'arcipelago verde esprime, è il filo conduttore di questo numero di Volontà: dagli ecologisti profondi di Aam Terra nuova all'ecologia sociale di Murray Bookchin, considerato il più autorevole teorico di area libertaria. Non mancano le voci critiche: Paul Feyerabend, l'epistemologo «anarchico», solleva dubbi sui cattedratici che producono teorie ecologiche nel chiuso delle loro accademie, mentre Roberto Ambrosoli, microbiologo all'università di Torino, ritiene che l'attuale riflessione ecologica manchi di quei fondamenti oggettivi di cui si ammanta. Con la confessione del neodeputato Michele Boato, si entra nella cronaca a cui fanno eco due giornalisti: Gianluigi Da Rold, inviato speciale del Corriere della sera, rievoca il viaggio con la goletta di Greenpeace fino all'atollo di Mururoa per ostacolare gli esperimenti atomici della Francia; Mauro Suttora, redattore del settimanale L'Europeo, traccia una mappa dei verdi italiani. Non mancano i pensatori del secolo scorso: John Clark, docente di filosofia all'università di New Orleans, nega, provandolo, che Marx possa essere considerato un precorritore delle tematiche ecologiche. E infine un attualissimo pezzo d'antiquariato: un articolo, inedito in Italia, scritto nel 1885 da Pëtr Kropotkin, uno dei «padri fondatori» dell'anarchismo, ma anche scienziato e geografo. Nel tratteggiare un nuovo modo di insegnare la geografia, anticipa gran parte delle idee fondamentali dell'ecologia dei nostri giorni. Una buona occasione, dunque, per pensare o forse ripensare l'ecologia.





TILAPIA, BULLHEADS, MIANDA CARP, SHALLOW WATER POND YACRE
 TROUT IN WINTER
 AZOLIA, DUCKWEEDS

BLUE BERRIES
 RASPBERRY
 PEACH

Murray Bookchin / **Libertà e necessità nel mondo naturale** ●

Se è falso che la natura è il regno della necessità altrettanto erroneo è nutrire un'esasperata reverenza nei suoi confronti. La mitizzazione del mondo naturale non elimina la contrapposizione tra natura e cultura, ma semplicemente ne esalta uno dei poli, dopo che per secoli la razionalità occidentale ha privilegiato l'altro. In definitiva il nuovo atteggiamento è l'immagine speculare della vecchia concezione della natura dominata dall'uomo. Dal riconoscimento di questo limite, nasce la necessità di fondare un'etica ecologica della libertà capace di superare il divorzio tra società e natura per costruire l'ecologia sociale. Questo sostiene l'autore, unanimemente riconosciuto come il più autorevole ecologo in campo libertario. Professor emeritus presso la School of environmental studies del Ramapo college, nel New Jersey e anche director emeritus dell'Institute for social ecology di Rochester nel Vermont. Tra le sue opere: L'ecologia della libertà (Milano, 1986), Post-scarcity anarchism (Milano, 1980). Di recente è stato pubblicato The modern crisis (Montreal, 1986) e The rise of urbanization and the decline of citizenship (S. Francisco, 1987).

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, a 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 posto accanto alle povere formiche che calpesta arrogantemente, oppure deve conquistare la natura con la sua astuzia tecnologica e razionale. Un'impresa, aggiungerei, che può anche comportare la sottomissione dell'uomo da parte dell'uomo, nell'ambito di un progetto comune volto a liberare l'umanità intera dal vincolo della necessità naturale.

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

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. Tuttavia, basta spostare di poco l'accento, e questa stessa concezione di una natura ordinata può portare anche a concludere, sciaguratamente, che « la libertà consiste nel riconoscere la necessità » (per rifarsi alla riformulazione della definizione hegeliana, che Engels fece nell'*Antidühring*). In questo caso, la libertà viene subdolamente mutata nel suo contrario nella mera consapevolezza di ciò che possiamo o non possiamo 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 gerar-

chie 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 ». E potrebbe anche dar luogo alla concezione palesemente skinneriana di un mondo iperdeterminato, nel quale il comportamento umano sia riducibile alla semplice reazione a stimoli esterni o interni.

Anche senza giungere a questi estremi, comunque, la cultura occidentale tradizionale continua a considerare la natura come un « regno della necessità », dal punto di vista morale, oltre che materiale, che rende difficile la sopravvivenza e il benessere dell'uomo. A onta della considerevole eredità culturale che unisce pensatori distopici come Hobbes e utopisti come Marx, il modo stesso in cui le più importanti discipline si autodefiniscono rivela questa tensione, questo conflitto.

L'economia è stata forgiata nel crogiolo di una natura determinista, addirittura avara, che contrappone ai « bisogni illimitati » dell'uomo le sue « scarse risorse ». La sociologia è stata guidata dalla necessità di spiegare come l'uomo razionale sia emerso dall'animalità bruta. 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 contemporanea¹. La psicologia, soprattutto nella sua forma psicanalitica, e la pedagogia sostengono che è importante controllare la natura interna umana, 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

1. 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.

una natura determinista, che in qualche modo deve essere manipolata per servire agli scopi umani: probabilmente sulla base del vecchio concetto, secondo il quale ciò che è umano è razionale di per sé, mentre ciò che è naturale è irrazionale, in quanto mancante di qualsiasi elemento di scelta e di libertà. Anche la filosofia della natura è stata condizionata da questa immagine deterministica, che sovente è servita come giustificazione ideologica per una società gerarchica, modellata su un ordine naturale strutturato gerarchicamente.

Questa immagine e le sue implicazioni sociali, che risalgono al pensiero di Aristotele, convivono ancora in noi e fungono da giustificazione cosmica della dominazione in senso lato, e in particolare, delle sue manifestazioni più perniciose e agghiaccianti, come la discriminazione razziale e sessuale e lo sterminio di intere popolazioni. Innalzato al livello di un imperativo morale, l'uomo emerge da questo massiccio apparato ideologico come un essere al di là della natura, come una creatura nella quale uno spirito o un Dio abbiano infuso qualità sovranaturali di tipo trascendentale, assegnandole il compito di governare un universo ordinato, che ha preso origine da un mondo sovranaturale.

Superare il dualismo

Per superare il problema del conflitto tra necessità e libertà, cioè, fondamentalmente, tra la natura e la società, dobbiamo fare di più che costruire semplicemente ponti tra l'una e l'altra, come avviene nei sistemi di valori fondati su atteggiamenti puramente utilitaristici nei confronti del mondo naturale. La denuncia dell'abuso che l'uomo fa della natura, compromettendo le condizioni materiali della sua stessa sopravvivenza, è indubbiamente fondata, ma del tutto strumentale. Essa presuppone infatti che il nostro interesse per la natura si basi sull'interesse personale, piuttosto che su una sensibilità verso la comunità vivente di cui siamo parte, seppure in modo assolutamente unico e pecu-

liare. Da tale punto di vista, il nostro rapporto con la natura si riduce alla possibilità di saccheggiare il mondo naturale senza arrecare danno a noi stessi, purché riusciamo a trovare sostituti fattibili o adeguati (per quanto sintetici, semplici o meccanici che siano) delle forme di vita esistenti e dei rapporti ecologici. Il tempo ha dimostrato che proprio questa concezione 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, e cerca 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 ingenerato enormi fratture nella vita quotidiana, oltre che nella nostra sensibilità teoretica. Cercare di superare questi dualismi riducendo semplicemente ogni elemento di essi all'altro è un errore altrettanto grave. L'universale « notte in cui tutte le vacche sono nere », per citare una celebre frase della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, realizza un'unità a discapito della stessa varietà reale e delle differenze qualitative che ci circondano e che alimentano il pensiero creativo. Questo riduzionismo contiene un rozzo spiritualismo meccanicistico, che non è altro che il rovescio della medaglia del materialismo meccanico prevalente. In entrambi i casi, il bisogno di una interpretazione variegata dei fenomeni complessi, che spieghi lo sviluppo tenendo conto delle distinzioni e delle sfumature, viene sacrificato a vantaggio di un semplicistico dualismo, che ignora la necessità di evidenziare le singole fasi che costituiscono un processo. Oppure

si accontenta di una unicità ugualmente semplicistica, che ignora l'immenso patrimonio di diversità di cui l'attuale biosfera è erede, gli elementi costitutivi ricchi, fecondi e interconnessi, che determinano la nostra evoluzione e permangono tuttora in quasi tutti i fenomeni esistenti.

Stupisce che la stessa ecologia, una delle discipline contemporanee più organiche, abbia un modo di pensare così poco organico. Mi riferisco al bisogno di derivare dall'interno le differenze, una cosa dall'altra: ciò che è maturo da ciò che è in embrione, le cose più complesse da quelle più semplici. Insomma, mi riferisco a un modo di pensare biologicamente, non deducendo semplicemente le conclusioni dalle ipotesi, come si usa in matematica, o limitandosi a registrare e classificare dei fatti. Ecologisti o ragionieri, poco importa: tutti tendiamo a condividere il modo di ragionare che oggi prevale, e che è soprattutto analitico e classificatorio, piuttosto che processuale, evolutivo. I modi di ragionare analitici, classificatori e deduttivi funzionano perfettamente, quando 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 anche come parte di un *continuum* in perenne evoluzione. Ormai è diventato un luogo comune attribuire alla separazione la causa del distacco che caratterizza il nostro mondo, quanto mai frammentario. 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 latenti².

2. Ad onta 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: nel bene o nel male, la ragione e la civiltà richiedono che « gli individui alieni da compromessi, [che] pos-

Alla base di questa distinzione tra l'alienazione concepita da un lato come opposizione e dall'altro come auto-espressione 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 consiste nell'ordinare tutti i fenomeni in una « scala da uno a dieci », mettendo da una parte i vantaggi e dall'altra gli svantaggi, ciascuno dei quali viene sommato agli altri a partire da una base minima (qui il linguaggio degli affari suona delizioso, come l'immagine del matrimonio, della cura e dell'educazione dei figli intesi come investimento), 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. In effetti il mondo reale è diviso antagonisticamente, e qui sta il suo difetto, che deve essere corretto con la lotta o con la riconciliazione. Tuttavia, se la spinta evolutiva ha un significato, questo è dato dal fatto che un *continuum* ha il carattere di processo proprio perché non è soltanto unito, ma anche graduale, un flusso di fasi derivate, oltre che uno sviluppo da ciò che è più semplice a ciò che è più complesso. La realtà del conflitto non deve mai farci dimenticare la realtà della

sano essere stati favorevoli all'unità e alla cooperazione... instaurino una forte gerarchia... La storia delle antiche religioni e delle antiche scuole, come quella dei partiti moderni e delle rivoluzioni, ci insegna che il prezzo della sopravvivenza è il coinvolgimento pratico, la trasformazione delle idee in dominazione ». [3]. 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.

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; un approccio, vorrei sottolineare, che era ancora relativamente nuovo fino a un quarto di secolo fa. Le esperienze compiute in agricoltura mostravano che il trattamento delle colture con i pesticidi poteva facilmente raggiungere situazioni allarmanti, e sembravano indicare che una maggiore diversificazione delle colture avrebbe fatto sì che le piante e le specie animali interagissero maggiormente, attuando 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, ha contribuito tra i primi a diffondere.

Ma il concetto secondo cui l'evoluzione biotica (e sociale, come vedremo) 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 importante. La diversità può essere considerata non soltanto fonte di maggiore stabilità ecomunitaria; può essere considerata anche come una fonte sempre in espansione di *libertà* all'interno della natura, uno strumento che consente diversi gradi di scelta, di auto-direzione e di partecipazione delle forme di vita alla loro stessa evoluzione. Quello che mi propongo di dire 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; 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 processo selettivo non determinabile.

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'auto-consapevolezza e l'auto-attività.

Infine, la scelta diviene sempre più evidente, a mano a mano che gli stessi contesti ecologici entro cui le specie si evolvono (ovvero le comunità e le interazioni che le specie attuano) diventano più complessi, tanto da aprire nuove vie all'evoluzione e da creare una maggiore capacità di agire auto-selettivamente, fondando le basi per una scelta di qualche tipo, favorendo proprio quelle specie che possono partecipare sempre più alla propria evoluzione, fondamentalmente verso forme di vita più complesse. Di fatto, le specie e le ecomunità in cui le specie agiscono per creare forme più complesse di sviluppo evolutivo sono, in misura sempre maggiore, proprio le forze che spesso sono considerate gli agenti esterni ai quali è da imputare l'evoluzione nel suo complesso. 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 eso-

gene. Ed è altresì in contrasto con l'*evoluzione creativa* di Henri Bergson, e il suo slancio vitale misticcheggiante. 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 e determinista del mondo naturale. 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 natura crudele che questa immagine trasmette, non offre sollievo all'estinzione, solo 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 è possibile che la volontà e la libertà umane (almeno nel senso di autoco-scienza e di autoriflessione) non abbiano anch'esse una loro storia evolutiva nell'ambito della natura e siano 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 non fanno altro che rispondere alla nostra pretesa di trovare giustificazione al nostro rapporto con il mondo naturale, che abbiamo scelto, per dirla con Marx dei *Grundrisse*, di considerare semplicemente « un oggetto per l'umanità, qualcosa di utile ».

Le scelte esigue che gli animali compiono nell'ambito della loro evoluzione non sono la volontà che gli esseri umani esibiscono nella vita sociale. E l'embrionale libertà conferita dalla complessità naturale, non assomiglia alle de-

cisioni razionali che gli esseri umani mettono al servizio della loro evoluzione. Il pregiudizio che nutriamo verso l'idea di una complicità tra le forme di vita in evoluzione e le forze ambientali che le selezionano, affonda le radici nel meccanicismo newtoniano, che continua ad influenzare, anche ai nostri giorni, la 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. Le forme di vita non-umane sono ancora considerate poco più che semplici macchine. Possiamo riempirle di protoplasma, strutturalmente parlando, ma da un punto di vista operativo viene loro attribuito un significato minimo, non diverso da quello che attribuiamo ai congegni meccanici. Un modo di valutare, questo, non privo di utilità sotto il profilo economico. Per quanto monumentale sia stato il suo lavoro, Darwin non organizzò una teoria dell'evoluzione. Diede un senso in termini evuzionistici alla *origine delle specie*, ma per i suoi seguaci le specie continuarono a essere qualcosa a mezza via 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. Dando per scontato un grado ragionevole di ombre e sfumature, che esistono in ogni grande libro, *L'origine delle specie* dà conto delle origini secondo una prospettiva isolata: spiega come una singola specie nasce, si evolve, si adatta, sopravvive, si trasforma o paga lo scotto dell'estinzione.

Qualsiasi specie, isolata dalle forme di vita che normalmente interagiscono con essa, può rappresentare l'intero universo della vita. I predatori dipendono dalle prede; tuttavia, è vero che la linea tra antenato e discendente procede da sola, cosicché l'antico *Eohippus* si è elevato, passo passo, da una condizione plebea simil-canina alla *grandeur* aristocratica di un agile cavallo da corsa. Questa classifi-

cazione 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 viaggiatore inglese ad abitante autosufficiente di un'isola, che non la realtà di un essere vivente in carne ed ossa che va prendendo forma.

Tale realtà è una realtà contestuale, in senso ecologico. Il cavallo moderno non si è evoluto da solo. Ha vissuto non soltanto tra i suoi predatori e le sue prede, ma anche in rapporti creativamente interattivi con una grande varietà di piante e di animali. Si è evoluto in comunità continuamente mutevoli, cosicché lo sviluppo dell'*Equus caballus* è avvenuto congiuntamente a quello di altri erbivori che condividevano e contribuivano a mantenere gli stessi pascoli, e talora addirittura esercitavano un ruolo importante nel creare i pascoli stessi. Il filo di reperti ossei che unisce l'*Eohippus* all'*Equus* è in realtà la prova della serie di ecocomunità nelle quali l'animale e il suo antenato interagiscono 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 ecocomunità³. In effetti, mettere le

3. Darwin non negava il ruolo dell'interattività animale nell'evoluzione. Si veda in particolare il secondo capitolo di *L'origine delle specie* [2], dove ipotizza che «cerchi sempre crescenti di complessità» tengano sotto controllo popolazioni che altrimenti raggiungerebbero proporzioni parassitarie. Tuttavia egli considerava questo aspetto come «una battaglia tra le tante battaglie [che] devono essere continuamente in corso con risultati mutevoli» [2, p. 58]. Inoltre, «la dipendenza di un essere organico da un altro» — vista tipicamente come quella «del parassita dal suo ospite» — è secondaria rispetto alla lotta «tra individui della medesima specie» [2, p. 60]. Come la maggior parte dei vittoriani, Darwin aveva una vena providenziale e moralistica. «Ci consoli il fatto», spiega con tono rassicurante, «che in natura la guerra non è incessante, che non vi esiste la paura, che la morte è generalmente rapida, e che i forti, i sani e i felici sopravvivono e si moltiplicano [2, p. 62]. Veramente, «come sono fugaci i desideri e gli sforzi dell'uomo! Quanto è breve il tempo di cui dispone! E di conseguenza, che scarsi risultati ot-

ecomunità a fare da sfondo all'evoluzione non significa negare l'integrità delle specie, la loro capacità di variazione, la loro evoluzione. Al contrario: in questo modo le specie partecipano in modo vitale alla loro stessa evoluzione, come esseri attivi, non soltanto come componenti passivi, e perciò appaiono pienamente consapevoli della libertà autodirettiva di cui cominciano a godere in seno ai processi naturali. 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 come *agenti attivi nel loro stesso processo di evoluzione*. Una concezione, questa, che dà un taglio netto alla teoria evoluzionista convenzionale, secondo la quale le forme di vita non-umane sono poco più che oggetti passivi della selezione naturale, a parte la loro capacità di produrre mutamenti casuali. Persino i mutamenti genetici sembrano verificarsi secondo schemi che si adattano perfettamente alla costituzione di organi e sistemi di organi, la cui capacità di servire alle necessità biotiche è difficile da capire, se li si considera il prodotto di meri eventi casuali.

Tutto ciò richiede l'introduzione di un « soffio vitale » o

tiene, in confronto a quelli che la Natura ha prodotto nell'arco di interi periodi geologici! C'è da stupirsi, dunque, che ciò che la Natura ha prodotto sia di gran lunga più "vero" delle cose umane, che si adatti infinitamente meglio alle più complesse condizioni di vita e che porti impresso il marchio di un più alto artefice? » [2, p. 66]. 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.

di una mano invisibile, di ciò che il pensiero occidentale ha chiamato *spirito*, *dio* o *mente*, un agente predeterminatore che presieda all'evoluzione delle forme di vita? Io credo di no, non foss'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, dal momento che la consideriamo poco più che un fattore della produzione, una risorsa naturale al servizio della ricchezza piuttosto che di un processo riproduttivo, e che crediamo che questo suo carattere sia insito nel modo stesso in cui la vita è costituita.

Di nuovo, ci scontriamo con una sensibilità occidentale aliena dal pensiero processuale, dal concetto di evoluzione 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 metanatura, 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 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.

Oggettività dell'etica ecologica

Pur con tutte le limitazioni che qualsiasi società, con la sua unilateralità, porrebbe al nostro pensiero, si ha qui un terreno obiettivo su cui fondare un'etica, su cui formulare cioè la visione della « società vera », che non sia né gerarchica, a un estremo, né relativistica, all'altro estremo. Mi riferisco a un'etica che non giustifichi atavici appelli « al sangue e alla terra », o più modernamente alla « legge » (dialettica o scientifica), ma neppure giustifichi l'inaffidabile consenso dei sondaggi d'opinione, che un anno è favorevole alla pena capitale e l'anno dopo preferisce l'ergastolo. La libertà diventa essa stessa un fine: come auto-riflessione, come auto-gestione e, ancor più esaltante, come processo creativo e attivo che, con il suo orizzonte in perenne espansione e la sua crescente ricchezza di diversità, resista agli imperativi moralistici di una definizione rigida e allo sproloquio di tendenze temporalmente condizionate⁴.

La reverenza nei confronti della natura, la mitizzazione

4. 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 » 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.

del mondo naturale e la cosiddetta superiorità biocentrica del naturale sull'umano, degradano la natura negando al mondo naturale la sua universalità, il suo esistere ovunque libero da ogni dualità come Spirito e Dio, come natura 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 e della recita di incantamenti dinanzi a un essere mistificato. 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 considerava « semplice oggetto utilitaristico ».

In questo consiste il paradosso della biocentricità e dell'antiumanesimo, e anche di ogni centricità rispetto alla natura: nell'alienazione e nella reificazione della 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 sono incapaci, per inclinazione, per il grado di sviluppo tecnologico o per tradizione, di causare gravi danni al mondo naturale, sebbene neppure essi siano esenti da colpe, come sembrerebbe dimostrare lo sterminio di tanti grandi mammiferi nel Pleistocene.

Ma forse ancor più agghiacciante di questa eccessiva biocentricità, che nega all'umanità il posto che le spetterebbe nella natura, è la visione di un mondo naturale (oppresso dalla reverenza e dissolto in una unicità mistica) che man-

tiene e addirittura favorisce la tradizionale frattura tra la natura e la società, fonte basilare, a mio avviso, dell'elaborata separazione teoretica filosofica dell'idea dal mondo reale. Vien 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 il fatto che la « reverenza per la natura », coltivata poeticamente dalla tradizione romana, è stata distorta dagli antiumanisti orientati biocentricamente 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 infatti 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 di tutti gli attributi naturali dell'uomo. Mi riferisco alla capacità che l'uomo 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 parimenti 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 fossero implicitamente parte della natura, in un senso più profondo di quella « legge delle unghie e dei denti » che imputiamo con leggerezza all'evoluzione naturale, come metafora della crudeltà e della durezza del processo evolutivo. In breve, si diffama la natura nel momento stesso in cui la si pone al disopra dell'umanità oppure, all'estremo opposto, come subordinata a essa. 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*, radicata in una visione dialettica.

Per definizione, l'ecologia sociale si assume la responsabilità di evocare, di elaborare il nocciolo naturale della società e dell'umanità, e di dare ad esso un contenuto etico⁵. L'incessante snaturamento dell'umanità a opera della biocentricità in tutte le sue forme, oppure tramite la riduzione degli esseri umani a oggetti d'uso non è una metafora; è drammaticamente reale, e in entrambi i casi ha come conseguenza lo snaturamento dell'umanità e la sua trasformazione in semplice oggetto. La trasformazione dell'umanità in oggetto assume una forma particolarmente perniciosa nella manipolazione dell'individuo come mezzo di produzione e come mezzo di consumo. La natura umana viene impiegata (in senso letterale) come una tecnica per la produzione

5. Questo progetto non è un'astrazione. L'ho elaborato in modo abbastanza dettagliato nel mio libro *The ecology of freedom* [1] al quale rimando il lettore interessato.

o per il consumo, come un semplice strumento, le cui capacità creative e i cui autentici bisogni sono ugualmente mutati in fenomeni oggettificati. Ne consegue che oggi non assistiamo soltanto alla « feticizzazione dei beni di consumo » (come diceva Marx), ma anche alla feticizzazione dei bisogni [1, p. 68-69]. 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 « rinaturalarla », ripristinare la sua continuità rispetto al processo creativo dell'evoluzione naturale, la sua libertà e la sua partecipazione a quell'evoluzione, concepita come il 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 emancipatorio 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.

La forza dell'ecologia sociale risiede nell'associazione tra società ed ecologia, dove il sociale è concepito come realizzazione della dimensione latente della libertà nella natura, e l'ecologico è concepito come principio organizzativo dell'evoluzione sociale, in breve le linee guida per una società ecologica. Il grande divorzio tra la natura e la società (o

tra il biologico e il culturale, come si preferisce dire in Europa) viene superato condividendo alcuni concetti evolutivi, quali: accrescere la diversità; una partecipazione più vasta e completa di tutti i componenti la globalità; potenzialità sempre più feconde, che amplino l'orizzonte della libertà, dell'auto-orientamento e dell'autoriflessione. La società cessa di essere sui generis. Come la mente, che ha una sua storia naturale nell'evoluzione del sistema nervoso umano dai semplici invertebrati attraverso gangli sempre più complessi, il midollo spinale, cervelli e corteccie 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 dalle comunità slegate dei branchi animali alle comunità umane altamente istituzionalizzate⁶.

Alla fine si giunge all'istituzionalizzazione della comunità

6. 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 per la maggior parte erano quasi certamente 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 *nonsense* 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 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.

umana nella sua forma peggiore, come nel caso di tiranni deboli e insensibili come Nicola II o Luigi XVI, portati al potere dalla burocrazia, dall'esercito o da classi sociali, oppure nella forma migliore, cioè quella dell'autogoverno e dell'autogestione, che dà il potere alla totalità del popolo. 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 allorché la biocomunità si evolve in 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 *Le madri*. Accade anche che le cure familiari, la collaborazione, la partecipazione e la complementarità facciano maturare questo legame, e lo trasformino nella divisione materiale del lavoro, che ha avuto tanto rilievo nell'interpretazione economica delle origini sociali. Questo legame sociale dà origine a un'affascinante elaborazione dell'incerto rapporto tra genitori e figli: dà origine ad amore, amicizia, responsabilità, fedeltà non solo verso le persone, ma verso gli ideali e le convinzioni, ed è questo che rende possibile la fiducia, la dedizione, le comunità civili. Da ciò nasce anche una costellazione di funzioni: ciascuna delle quali è unica nella sua creatività, e spesso è 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 fonti biologiche. Piuttosto, vorrei sottolineare che le fonti non scompaiono, ma continuano a funzionare sottilmente all'interno della società, della cultura e persino

della 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 prelettrate 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, guerriera, nella quale viviamo è stata formata dagli uomini; la sua cultura, che risale a migliaia di anni fa, influisce ancora sulla nostra civiltà, attuando una sorta di vendetta che minaccia l'esistenza stessa della vita sociale. Risalire indietro nel tempo e nella memoria ai suoi esordi 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 significativo.

In breve, l'ecologia sociale contesta l'immagine di una evoluzione naturale non mediata: nega che la mente, la società e persino la cultura umana siano qualcosa « a sé stante »; nega altresì che esista una natura non-umana irrimediabilmente separata dalla natura umana; infine nega eticamente l'immagine di una natura diffamata che non trova espressione nella società, nella mente e nella volontà dell'uomo. Cerca di gettare una nuova luce, critica e significativa, sull'evoluzione per fasi, graduale e cumulativa della natura in società, ampiamente mediata dalla lunga dipendenza del giovane umano dalle cure parentali, e in particolar modo materne (un fatto biologico ricco di implicazioni sociali ed etiche); sul legame di sangue inteso come primo legame sociale e culturale, che va oltre le 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 elemento basilare ai fini

dello status sociale e dell'origine della gerarchia (ma anche questo è un fatto biologico, nelle sue fasi iniziali).

Lo sforzo storico, sia politico che ideologico, per liberarci dal « fango preumano » delle nostre origini naturali è servito soltanto a renderci sue vittime inconsapevoli, nel senso che a causa di esso abbiamo seguito le linee di sviluppo più deterministe e non quelle più libertarie: quelle verso gli elementi embrionali di lotta insiti nel rapporto preda-predatore; verso la celebrazione della morte in quello che E. P. Thompson ha chiamato « sterminismo », invece che nella sua accettazione nel più vasto ciclo della vita; verso un processo per la destrutturazione delle elaborate reti alimentari, metafore della complessità naturale, piuttosto che per il loro arricchimento. La nostra civiltà si è trasformata in un grande uragano distruttivo e minaccia di far girare all'indietro l'orologio dell'evoluzione, riportandoci a un mondo più semplice, dove la sopravvivenza di una specie umana 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 della nostra evoluzione 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? E come possiamo negare di non poter più parlare in modo significativo di 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 dovrà essere una società ecologica, al di là di tutti i suoi artefatti culturali, presumibilmente autonomi, e le sue realizzazioni specificatamente umane? È pura miopia ridurre la natura a semplice « fan-

go », quando, proprio in virtù di quella sensibilità riferita al mondo naturale, stiamo affondando.

I principi ecologici che entrano nell'evoluzione biotica non scompaiono dall'evoluzione sociale, più di quanto la storia naturale della mente possa dissolversi nell'epistemologia storica di Kant. Anzi: ciò che è sociale e culturale può essere visto come una derivazione ecologica, e le abitazioni degli uomini e le case delle donne nelle comunità tribali lo dimostrano chiaramente⁷. È un rapporto che può anche essere considerato cumulativo, ma che mantiene ugualmente di diritto 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, senza tuttavia cessare di essere l'espressione più auto-cosciente e auto-riflessiva dell'evoluzione naturale.

La società ecologica

La vita deve essere restituita di nuovo alla vita (intensa-

7. 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 viene 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.

mente, 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 non garantire soltanto il nostro benessere fisico, ma anche l'integrità del suolo. Dal momento che l'agricoltura è pur sempre una cultura, la differenza tra i metodi che impieghiamo e tra gli obiettivi che perseguiamo ha un carattere culturale non inferiore a quella che ha la stesura di un libro d'ingegneria. Tuttavia, nell'un caso i nostri intenti sono informati da una sensibilità ecologica, mentre nell'altro si fondano, nella migliore delle ipotesi, su considerazioni economiche, e nella peggiore soltanto sull'avidità. Allo 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'ecocomunità e una comunità di mercato, tra una società piena di vita e una società all'insegna del profitto. Riconoscere che la natura, concepita come un regno di potenziale libertà, è parte fondamentale di questa scelta basta a dimostrare che una sensibilità ecologica è sempre anche una sensibilità sociale e che un punto di vista sociale è sempre, almeno implicitamente, anche un punto di vista ecologico. Quale che sia la nostra scelta, anche il rifiuto di un punto di vista ecologico ne conferma l'esistenza, e nell'atto stesso del rifiuto, la volontà sarà espressa dalla « vendetta » che la natura pretenderà per essere stata esclusa dall'evoluzione 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 svilito e trascurato il mondo domestico della donna. Dall'epoca di Aristotele fino a tempi relativamente recenti quel mondo domestico è stato come poco più che un dominio privatizzato di necessità biologica, che esiste esclusivamente per soddisfare il bisogno animale maschile 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, della consociazione razionale, della libertà. Questa dualità ha reso difficile considerare la sfera domestica della donna, che una volta era il vero centro della società tribale, come la culla della società stessa, la fase più importante di tutte, dove il biologico viene trasformato quotidianamente in sociale e il naturale in culturale, mediante un processo di integrazione, più che di sostituzione. Qui la contrapposizione 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.

Così il *continuum* graduale tra natura e società viene riempito processualmente dall'ambiente mediatore del mondo domestico femminile, ed ecco chiarito il mistero della formazione della società, non più intesa come balzo dell'umanità al di fuori dell'animalità. Da un punto di vista antropologico, il mondo domestico della donna non è soltanto l'arena per la socializzazione dei giovani in una comunità permanente e organizzata, nella quale 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, formano allo scopo di ambientarvi il proprio senso di appartenenza al mondo e alla ecocomunità nella quale vivono. E dico casa nel senso di luogo sacro e prezioso, valorizzato dalla tradizione, dall'impronta del passato, dalle generazioni trascorse e alle quali ancora apparteniamo, dalla memoria perso-

nale delle nostre origini e del nostro sviluppo individuale, dalla materia palpabile con la quale abbiamo formato la 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 senso di regionalità in relazione ai bacini idrici, alla flora e alla fauna con cui dividiamo una determinata area.

Quella che oggi chiamiamo impropriamente casa non è un luogo, bensì una residenza, spesso provvisoria come gli squallidi beni di consumo che attraversano la nostra vita o come gli impieghi che occupiamo temporaneamente durante la scalata alla società corporativa. La casa ecologica tradizionale della quale ho parlato è stata creata per lo più dalle donne, tra le oppressioni e gli insulti che gli uomini hanno loro inflitto. In questa casa le donne hanno svolto il ruolo fondamentale di dare alla casa stessa vita, continuità, cure. Se oggi siamo senza casa, non è tanto perché abbiamo perso la nostra « apertura all'Essere », come direbbe Heidegger, ma piuttosto perché abbiamo degradato le donne e la casa, riducendo le une a casalinghe e l'altra a una villetta di plastica in un sobborgo asettico. Il mondo domestico resta ancora la fonte immediata del passaggio dell'umanità dalla natura alla società; è cioè l'ambiente che contiene sia l'una che l'altra, e che attua per fasi il passaggio dall'una all'altra in un *continuum* organico che consente di conservare intatta l'integrità di entrambe. Il tentativo da parte della società civile maschile di subordinare totalmente il mondo domestico, riducendolo al « posto in cucina » della donna, non costituisce soltanto una violazione del mezzo biosociale attraverso il quale si attua il passaggio dell'individuo nella società, ma conserva anche il dualismo cartesiano che è stato usato per realizzare non soltanto la dominazione della natura da parte dell'uomo, ma anche la dominazione degli esseri umani da parte degli stessi esseri umani e in particolare della donna da parte dell'uomo.

Nella nostra epoca assistiamo alla totale mercificazione di ciò che resta del mondo domestico e del mondo civile, alla loro riduzione a un mondo comune di cose, nel quale 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 le virtù della vita domestica e civile in una organizzazione sociale nuova, equilibrata, morale: una organizzazione sociale che trascenda sia il passato che il presente.

Conoscere « il mondo che abbiamo perduto », per dirla con Peter Laslett, significa porre le fondamenta della speranza e della ricostruzione sociale, ovvero stabilire criteri derivati dal passato, che ci diano le coordinate per un futuro armonioso. La fecondità e la potenzialità di libertà che la varietà e la complessità danno all'evoluzione naturale, o meglio che emergono dall'evoluzione naturale, interessano allo stesso modo anche l'evoluzione sociale e lo sviluppo psichico. Più una società e la sua vita psichica sono diversificate, maggiori sono 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 del 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'era sociale attuale non è soltanto l'inquinamento dell'ambiente, ma anche la semplificazione delle ecocomunità naturali, dei rapporti sociali, persino della psiche umana. Alla polverizzazione del mondo naturale segue quella del mondo sociale e del mondo psicologico. In questo senso, la trasformazione del suolo agricolo in sabbia è un fenomeno riferibile, metaforicamente, anche alla società e allo spirito umano. A parte l'olocausto nucleare, il

maggior pericolo che ci minaccia è l'omogeneizzazione del mondo ad opera di una società di mercato e la riduzione a oggetti di tutte le esperienze e i rapporti umani.

Ecco dunque la necessità di fondare un'etica ecologica della libertà, che fornisca all'impresa umana una direttività obiettiva. Non abbiamo alcun bisogno di degradare la natura o la società a un rozzo biologismo o, all'estremo opposto, a un rozzo dualismo. Una diversità che alimenti la libertà, un'interattività che valorizzi la partecipazione, una pienezza che promuova la creatività, una comunità che rafforzi l'individualità, una sempre maggiore soggettività in cui alberghi la ragione. Sono queste le cose auspicabili, sulle quali si potrebbe fondare un'etica obiettiva. E sono questi, inoltre, i veri principi su cui dovrebbe basarsi qualsiasi evoluzione graduale, che renda comprensibile il passato e significativo il futuro.

Un'etica ecologica della libertà non può essere disgiunta da una tecnica che armonizzi i nostri rapporti con la natura, da un metabolismo creativo e non distruttivo con la natura. Una ecotecnologia è una tecnologia morale. C'è una profonda dimensione etica nel tentativo di portare nella nostra vita il suolo, la flora e la fauna (ovvero ciò che appropriatamente chiamiamo la catena alimentare), e non soltanto come fonti integrali di nutrimento, ma come parti di un vasto movimento, nel quale il consumo sia un processo creativo tanto quanto lo è la produzione: ricavando dalla terra e restituendo a essa in forma ancor più ricca tutti gli elementi che costituiscono il ciclo alimentare. Un consumo siffatto dovrebbe andare oltre la semplice dimensione economica del rapporto tra acquirente e venditore, e persino oltre la dimensione del puro sostentamento materiale, per entrare nella dimensione ecologica come un modo per migliorare la fecondità di un'ecocomunità. Una tecnologia ecologica, per il consumo non meno che per la produzione, serve ad accrescere la complessità naturale, non a semplificarla, come fanno invece le tecniche moderne. Alla stessa stregua, un'etica ecologica non può essere disgiunta da una

politica della partecipazione, una politica che favorisca l'auto-rafforzamento piuttosto che il rafforzamento dello Stato. Una politica siffatta dovrebbe diventare realmente una politica della gente, organica nel senso che la partecipazione politica sarebbe letteralmente protoplasmica, animata dalla gente in assemblee e in discussioni faccia a faccia, rafforzata dalla veridicità del linguaggio corporeo, oltretutto dai processi razionali del discorso. L'etica politica che ne consegue deve creare una comunità morale, non soltanto efficiente; una prassi sociale che esalti la diversità, non soltanto una cultura politica che esorti alla più ampia partecipazione pubblica.

Nell'ambito di questo complesso di idee, impegni e sensibilità, la libertà umana può servire alla fecondità naturale, una società partecipatoria può servire a ecocomunità complesse e interattive, le persone creative possono servire a una comunità più organica e la mente può servire a una natura più soggettivizzata. Dire che la natura appartiene all'umanità come l'umanità appartiene alla natura significa esprimere il bisogno di un rapporto di massima reciprocità tra l'una e l'altra, in luogo di un rapporto basato sulla subordinazione e sulla dominazione. Né la società, né la natura si annullano l'una nell'altra. Anzi, l'ecologia sociale cerca di recuperare gli attributi caratteristici di entrambe in un *continuum* che dia origine a un'etica fondamentale, sposando il sociale all'ecologico senza negare l'integrità dell'uno o dell'altro.

Se la storia è un mattatoio, come diceva Hegel, essa è macchiata non solo 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 a oggi l'eredità di libertà e l'eredità di dominazione sono state mescolate in una dialettica che le definiva reciprocamente e influiva sull'orizzonte di entrambe. Un orizzonte comune, nel quale la libertà e la dominazione erano intrecciate l'una all'altra. 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 pop hanno già portato molto avanti.

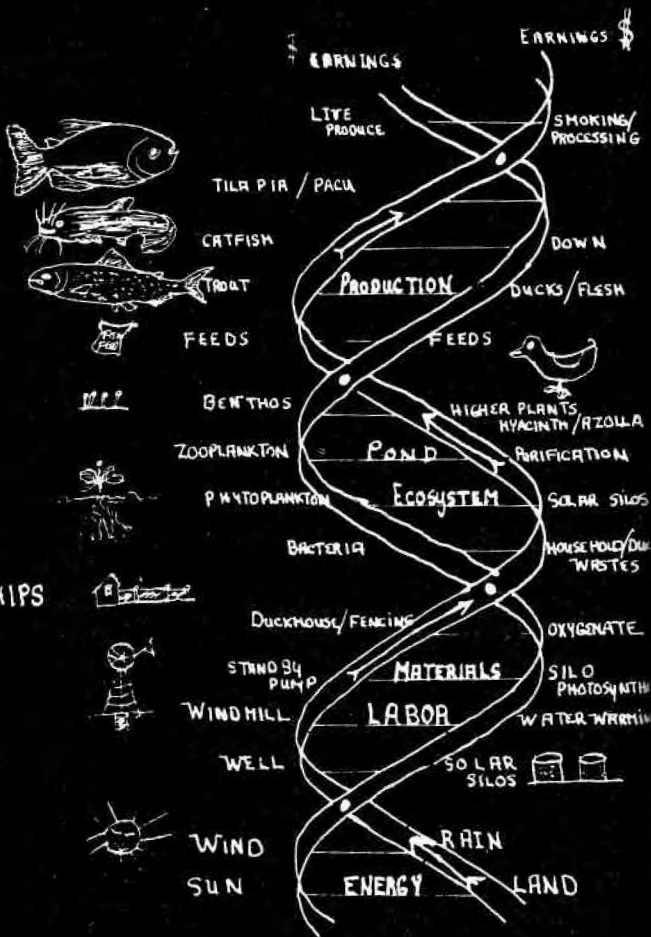
Oggi più che mai le due eredità devono essere svincolate e poste in contrasto l'una con l'altra. La perdita dell'eredità di libertà e della lezione che essa può impartire alle future lotte per la libertà avrebbe conseguenze irreparabili. Se ciò si verificasse, infatti, non avremmo soltanto perduto il senso dello sviluppo naturale e dell'evoluzione graduale che diede origine alla società, ma saremmo completamente immersi in un concetto del sociale che non avrebbe passato oltre il presente e non avrebbe futuro oltre l'estrapolazione del presente negli anni a venire. L'idea che vi possa essere un mutamento fondamentale e qualitativo nel presente sarebbe anch'essa smarrita in una attualità eterna in ogni aspetto, salvo che nella sua espansione e contrazione quantitativa.

traduzione di **Michele Buzzi**

Riferimenti bibliografici

1. Murray BOOKCHIN, *The ecology of freedom*, Cheshire book, Palo Alto, 1982. Edizione italiana: *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1986.
2. Charles DARWIN, *The origin of species*, Modern library edition, New York. Edizione italiana: *L'origine della specie*, Boringhieri, Torino, 1972.
3. Max HORKEIMER e Theodor ADORNO, *Dialectic of enlightenment*, Herder & Herder, New York, 1972. Edizione italiana: *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980.

DOUBLE
SPIRAL
DIAGRAM
OF
BACKYARD
WATERFARM
INTERRELATIONSHIPS



John Clark / La natura è una femmina da dominare, parola di Marx ●

Contrariamente a quanto sostengono alcuni moderni osservatori, Marx non può essere considerato un precursore del pensiero ecologico. Questo è quanto sostiene Clark, docente di filosofia all'università di New Orleans, autore di Max Stirner's egoism (Londra, 1976), di Anarchist moment (Montreal, 1984) e di vari saggi sull'anarchismo. L'uomo prometeico del filosofo di Treviri è, infatti, un essere che non sta a suo agio nella natura perché è uno spirito indomito che deve soggiogarla per raggiungere la sua autorealizzazione.

La natura, secondo Marx, « è il corpo inorganico dell'uomo ». Cosa dobbiamo pensare di questa definizione? Secondo alcuni moderni osservatori, il concetto di natura espresso in questa formula è un concetto ecologico. Per uno di loro la visione di Marx sottintende che « è naturale per l'uomo, quale soggetto sociale consapevole, agire razionalmente e consapevolmente per il bene di tutte le specie, per il proprio benessere futuro (poiché la natura è il suo corpo) »¹. Ma lo stesso Marx che vede la natura come « corpo

1. Donald C. Lee [4, p. 16] sostiene che non dobbiamo essere troppo frettolosi nel concludere che « l'agire per il bene di tutte le specie » sia comunque un concetto ecologicamente adeguato della relazione ideale fra l'uomo e la natura. Sfortunatamente il saggio

inorganico dell'uomo » descrive « le locomotive, le ferrovie, il telegrafo, i filatoi automatici » come « organi del cervello umano ». Nella migliore delle ipotesi, siamo qui alle prese con una coscienza del corpo alquanto distorta. Ma forse non dovremmo essere così precipitosi nel fare a pezzi il corpus marxiano. Wordsworth già ci aveva messo in guardia contro la violenza del pensiero analitico: « per analizzare, uccidiamo ». Dovremmo invece prendere in considerazione il concetto di natura di Marx nella sua totalità, in relazione alla sua problematica più ampia. In tal caso ci troveremo di fronte a una maggior coerenza di quanta ne possano suggerire queste immagini conflittuali del corpo, ma al tempo stesso affiorerebbero contraddizioni più profonde di quanto si poteva pensare.

In Marx, la filosofia della natura trova la sua maggior affinità con il pensiero ecologico nella misura in cui si mantenga la prospettiva teleologica e dialettica che è caratteristica della gran parte della sua analisi sociale. Alfred Schmidt sostiene che la dialettica materialista di Marx è non-teleologica, nel senso che non sostiene nessuna dottrina di teleologia immanente, ma piuttosto solo quello che Hegel definì « il punto di vista teleologico-finito » derivante dai fini particolari enunciati dagli esseri umani. [15, pp. 37-38] Eppure l'eredità aristotelica ed hegeliana sono più presenti in Marx di quanto questa interpretazione conceda. Questo aspetto del pensiero di Marx è stato vigorosamente difeso da Scott Meikle, il quale sostiene che a partire dall'enfasi

di Lee mostra una comprensione piuttosto limitata del pensiero di Marx oltre a un concetto piuttosto vago dei requisiti di un punto di vista ecologico. La risposta di Charles Tolman [14, pp. 63-74] dimostra quanto antiecológico possa essere l'approccio marxista. La risposta di Val Routley [13, pp. 237-244] a Lee è l'analisi più acuta che emerge dal dibattito e mostra chiaramente le centralità del concetto di dominio della natura nel pensiero di Marx. Anche in questo saggio però non si prende abbastanza in considerazione il contesto di tale concetto e Routley non nota le tendenze contraddittorie nel pensiero di Marx che potrebbero portare in una direzione più ecologica.

impiegata nel catturare la « natura specifica » dei fenomeni in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx ha impostato una metodologia dialettica in cui lo sviluppo inevitabile determinato dalla natura o dall'essenza di una cosa diviene il punto focale dell'analisi [12, pp. 42-43]. Secondo questo punto di vista, un fenomeno non può essere adeguatamente compreso tramite un'analisi statica e atomistica; lo si deve piuttosto considerare come un fenomeno (un'entità) in progresso o in movimento, in cui l'*ergon* o comportamento specifico è in relazione con il proprio *telos* o forma definitiva di sviluppo.

Questa dialettica teleologica implica una dimensione profondamente organicistica in cui si dimostra che il movimento dialettico delle cose è determinato dalla loro posizione in un tutto più ampio ed è condizionato dallo sviluppo di altri fenomeni mutuamente costituenti tale tutto.

Questi elementi del pensiero di Marx formano la base di quello che Rader definisce il modello di « totalità organica » nel pensiero di Marx e che Olman definisce dottrina delle « relazioni interne ». Tutto ciò è contenuto nell'affermazione di Marx: « un essere che non abbia la sua natura al di fuori di se stesso non è un essere umano » [5, p. 135], nonché nella sua analisi dei fenomeni della storia, secondo cui « l'intero si può mostrare nella sua totalità (e quindi anche le azioni che i vari aspetti esercitano gli uni sugli altri) » [10, p. 28]. Sulla base di tali concetti si apre la via allo sviluppo di una dialettica veramente ecologica che evita quel che Marx molto adeguatamente diagnostica come « l'antitesi fra la natura e la storia » [10, p. 30]. In tale dialettica l'intero corso della storia naturale, incluso il sorgere della vita, la coscienza e l'autocoscienza (con tutti i suoi modi di razionalità e simbolizzazione) sono visti come aspetti dello sviluppo di un tutto composito. La formulazione della determinazione reciproca di tutte le forme di vita all'interno della biosfera come « unità nella diversità » è il fondamento di questa analisi. Marx stesso però manca di sviluppare tale dialettica e per questa ragione il suo pen-

siero ritiene molto del dualismo tipico del pensiero occidentale e della civilizzazione stessa. Le profonde radici di questa contraddizione devono ora essere estirpate.

È quindi comprensibile che alcuni possano sentirsi inclini a far credito a Marx di una coscienza ecologica sulla base della sua definizione della natura come « corpo inorganico dell'uomo ». Certamente, se si considera la tradizione estremamente dualistica del pensiero occidentale che inizia con la condanna, da parte di Platone, della materia come « prigione dello spirito e inerte ricettacolo della forma » e arriva alla dicotomia radicale di Cartesio fra pensiero e materia estesa, un tale riconoscimento dell'inestricabile interdipendenza fra umanità e natura ci appare come un gradito progresso. Ciò nonostante è importante afferrare il preciso significato che questa immagine ha per Marx e metterla in relazione alle altre immagini della natura presentate nella sua opera.

Nei *Manoscritti* parigini, la discussione sul « corpo inorganico » mantiene contemporaneamente una visione dualistica dell'umanità e della natura, e una visione strumentalistica di quest'ultima. Da una parte, Marx distingue fra natura intesa come « corpo organico », cioè come corpo umano, e natura intesa come « corpo inorganico », cioè il resto della natura. Mentre la pura distinzione fra questi due regni all'interno della natura materiale non può naturalmente considerarsi in se stessa come un ontologico passo falso, tutt'altra cosa è la valutazione implicita nella distinzione. La qualità inorganica della natura esterna sta a significare il suo carattere strumentale in relazione a un'umanità astratta, considerata come sorgente di tutti i valori. In questo modo la natura è considerata come una « risorsa diretta di vita », e come « il materiale, l'oggetto e lo strumento » dell'attività vitale dell'uomo [5, p. 6q]. L'alienazione della natura non è affatto considerata come non-riconoscimento del valore intrinseco di cui è permeata la natura o dell'interrelazione fra il valore umano e il più ampio spiegamento di valori nel corso della storia naturale.

Piuttosto, significa il fallimento dell'uomo nell'utilizzare la natura in modo consapevole e collettivo nel processo produttivo, e cioè nella « reificazione della vita della specie umana » [5, p. 69].

Il punto di vista dell'ecologia planetaria è che l'umanità dovrebbe considerarsi come parte di un tutto organico più vasto, e che, seppure l'umanità possa forse rappresentare il culmine dello stadio attuale dell'evoluzione, essa occupa un posto inseparabile nella comunità biosferica della natura e della cultura. L'immagine data da Marx della relazione fra umanità e natura resta quella della proprietà trasmessaci quando il dio giudeo-cristiano conferì ad Adamo il dominio della terra. Ma Marx desidera rimanere più fedele ai desideri di Geova di quanto la civiltà abbia fatto sinora. Egli promette che quando la proprietà privata sulla terra sarà abolita « la terra cesserà di essere oggetto di mercanteggiamenti e attraverso il libero lavoro e il libero godimento tornerà ancora una volta a essere vera proprietà personale dell'uomo » [5, p. 59]. L'uomo non accorda alcun valore alla natura, se non quello dell'attività trasformatrice umana. O, forse, più precisamente essa riveste un'importanza che deve essere repressa, sia ideologicamente che attraverso una prassi di negazione.

La natura come entità indipendente o, peggio ancora, come entità che (seppure a uno stadio rudimentale) esiste per se stessa, deve essere trasformata in entità che esiste per l'uomo. Attraverso la produzione dell'uomo la « natura appare come il risultato del suo lavoro e la sua realtà » e così egli « vede se stesso in un mondo da lui creato » [5, p. 69].

Mentre Marx è stato applaudito per la sua concezione della « vera resurrezione della natura », dando così vita a una tradizione di marxismo mistico e spirituale, il meno che si possa dire di questa tendenza è che essa ha delle fondamenta molto fragili, alla luce delle stesse speculazioni di Marx, poiché egli dichiara chiaramente che la resurrezione non consiste nel risorgere della natura uccisa da as-

sassini quali i newtoniani e i cartesiani, ma piuttosto nel risorgere dell'uomo stesso dalla tomba della natura. Questo si verifica con l'abolizione della proprietà privata e l'appropriazione collettiva della natura da parte della specie così che la vera qualità umana dell'autocreazione possa essere universalmente raggiunta per l'uomo. Solo a questo stadio « la sua esistenza naturale potrà divenire la sua esistenza umana e la natura divenire uomo per esso ». Questo è Marx, profeta non della natura risorta, ma di un illuminismo trionfante. *Wo es war, soll mensch werden!*

È vero che Marx nei *Manoscritti* parigini respinge un certo tipo di opposizione fra realtà umana e natura, dichiarando che « la storia stessa fa parte della storia naturale » [5, p. 98]. Per di più, egli si spinge fino a citare, approvandola, l'interpretazione della « formazione della terra, lo sviluppo della terra, come processo di autoformazione » [5, p. 99]. Ciò nonostante, invece di considerare seriamente l'idea dello sviluppo umano come parte di un più ampio sistema di auto-sviluppo della natura, egli torna rapidamente all'idea dell'umanità come auto-creatore supremo. Come Geova creò l'uomo dalla materia inerte e senza vita, dalla « polvere della terra », così l'uomo di Marx crea se stesso senza alcun aiuto da parte della natura attiva, perché l'« intera cosiddetta storia del mondo altro non è che la creazione dell'uomo attraverso il lavoro umano » così che egli abbia « la prova tangibile e irrefutabile della sua nascita attraverso se stesso (per il suo proprio tramite) » [5, p. 100]. La natura è dunque necessaria solo come strumento di questa auto-creazione. Questo non è, dice Marx, utilitarismo nel senso volgare del perseguimento di una egoistica soddisfazione individuale, ma rimane una visione utilitaristica della natura in senso più ampio, universale. Così « la natura ha perso la sua mera utilità d'uso divenendo uso umano » [5, p. 94].

Tale concetto sulla relazione fra umanità e natura si trova nelle opere più mature di Marx, dove è inserito nel contesto di una problematica molto sviluppata sulla liberazione

umana attraverso la produzione, lo sviluppo tecnologico e il controllo della natura. La disamina più dettagliata di questi temi si trova nei *Grundrisse*. In questa opera Marx enuncia ripetutamente che il progresso storico dipende da una continua espansione della dominazione umana sulla natura. L'epoca borghese è giudicata un progresso per l'umanità, poiché, nonostante lo sfruttamento economico, ha portato a un'enorme espansione delle forze produttive. Il capitalismo, nella sua corsa spietata verso l'espansione, ha creato le precondizioni per quel complesso autosviluppo umano che è il traguardo della storia. Uno sviluppo che dipende da un'abbondanza ottenibile solo attraverso la conquista delle forze della natura. Poiché « privata della limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, del piacere, delle forze produttive individuali creata attraverso lo scambio universale e il pieno sviluppo del dominio umano sulle forze della natura, sia della cosiddetta natura che della natura propria dell'umanità? » [6, p. 488].

Marx diviene eloquente, quasi rapsodico, nella sua descrizione della continua espansione del potere del capitale nel creare nuove forme sociali, nuovi bisogni e capacità umane e nuove possibilità di sviluppo umano, per quella che egli aveva precedentemente definito « vita della specie ».

Questa, secondo Marx, è « la grande influenza civilizzatrice del capitale: l'aver portato la società a uno stadio evolutivo in confronto al quale tutti gli stadi precedenti appaiono come semplici evoluzioni locali dell'umanità e come idolatria della natura » [6, pp. 409-410]. In precedenza l'umanità era limitata da un concetto di natura che induceva al rispetto o, peggio (pensiero inaccettabile!), alla venerazione. Secondo Marx tali atteggiamenti erano prodotti dall'incapacità dell'uomo di dominare la natura, come afferma nell'*Ideologia tedesca*, dove dice che gli antichi erano « intimiditi come bestie »². Nei *Grundrisse*, Marx consi-

2. Karl Marx [10, p. 19] sottolinea come le bestie selvatiche, pur mostrando segni di paura, sembrano essere poco propense a farsi

dera che la mitologia della natura era un tentativo di dominio illusorio della natura attraverso l'immaginazione, dovuto all'impossibilità di un dominio effettivo. Di conseguenza « essa svanisce con l'avvento del dominio reale » [6, p. 110]. Perciò, uno dei grandi contributi del capitale al progresso dell'uomo è il supposto completamento di questo processo di « disincanto del mondo » dovuto al suo successo nel dominare la natura. Marx è molto esplicito nel descrivere quel che resta della natura una volta che essa sia spogliata di tutti i suoi veli mistici. E la sua visione è tutt'altro che ecologica. « Per la prima volta, per il genere umano, la natura diviene semplicemente un oggetto, un fatto di utilità e cessa di essere riconosciuta come un potere a se stante. La scoperta teorica delle sue leggi autonome appare semplicemente come un espediente per soggiogarla ai bisogni dell'uomo, vuoi come oggetto di consumo o come mezzo di produzione » [6, p. 410]. Accantonato il ristretto concetto borghese di utilitarismo, questo risultato è precisamente quel che serve al progetto di emancipazione dell'uomo attraverso l'espansione della produzione. Perché è solo « l'incessante lotta del capitale » che « porta il lavoro al di là dei limiti della sua naturale grettezza (*natur-bedurftigkeit*) e crea così gli elementi materiali per lo sviluppo della... individualità ricca » [6, p. 325].

Quel che Marx propone nei *Grundrisse* come requisito per il sorgere del regno della libertà dal regno della necessità è un sistema tecnologico altamente automatizzato in cui l'abbondanza sia acquisita attraverso un processo efficiente di dominio collettivo della natura. Da un lato sta l'uomo che, essendo passato attraverso « la dura scuola della fatica », ha sufficientemente soggiogato la sua natura interna, si è armato e trasformato in un individuo capace di conquistare tutti gli avversari. Dall'altro lato sta la natura

intimidire da forze superiori. Forse il modello di Marx era quello di una bestia europea addomesticata, intimidita da un *pater familias* collerico.

come oggetto da dominare. Il *trait d'union* è « il processo della natura, trasformato in processo industriale », [6, p. 705] la natura che si ritorce contro se stessa attraverso l'ingegnosità dell'uomo. La natura, precedentemente reificata, diviene lo strumento tramite il quale la natura vivente, che cresce e si sviluppa, è ridotta a un sistema di oggetti senza vita. La natura diviene il becchino di se stessa.

Paradossalmente, questa natura meccanizzata diviene più « organica all'uomo » di quanto la natura intesa come un tutto vivente potrà mai essere. Perciò « macchine, locomotive, ferrovie, telegrafi, filatoi automatici » sono « materiale naturale trasformato in organi della volontà dell'uomo sulla natura » e « organi del cervello umano » nel quale « il potere della conoscenza » viene « reificato » [6, p. 706]. Nessun organismo ha certamente mai sviluppato un organo che più si adattasse ai suoi fini (*telos*), poiché nella problematica marxista dell'emancipazione umana, il fine dell'umanità, il pieno spiegamento dei poteri e lo sviluppo dei bisogni, possono essere ottenuti solo tramite il successo del progetto di dominio sulla natura.

Il concetto di Marx, dell'azione umana sulla natura, perpetua un dualismo che nel pensiero occidentale risale ai Greci. Carol Gould ha acutamente commentato l'analogia fra il pensiero di Marx sulla natura della forma negli oggetti naturali e negli oggetti prodotti, e il pensiero di Aristotele [3, pp. 44-45]. Nei *Grundrisse* Marx commenta che nell'oggetto prodotto « c'è indifferenza da parte della sostanza (*stoff*) nei confronti della forma » [6, p. 360]. Questa concezione, mentre disconosce il reale contributo della natura anche alle forme degli oggetti prodotti, implica un riconoscimento dell'esistenza della teleologia nella natura. Comunque Marx non sviluppa questo concetto teleologico, che avrebbe potuto fargli intuire la soggettività emergente, il libero sviluppo e il valore intrinseco della natura. Ciò che prevale invece nel suo pensiero è un'altra linea di analisi neo-aristoteliana, che porta in direzione di un antropocentrismo radicale. Nell'analisi di Marx, la tendenza è di

ignorare il significato della forma nella natura e di ridurre la natura a una sorgente di materia non qualificata che deve essere formata e valorizzata attraverso l'attività strumentale dell'uomo. Essa è semplice materiale grezzo, materia prima, mancante di realtà, che deve ricevere forma e valore dalla *techne* dell'uomo. L'uomo ricrea la natura a sua immagine, come estensione di se stesso. In questo modo la natura diviene « l'arsenale preesistente di tutti gli oggetti di lavoro », [7, vol. 3, p. 825] « il sistema automatico di organizzazione » il mezzo col quale « trasferire l'attività del lavoratore all'oggetto » o « al materiale grezzo » [6, p. 692] e infine, come dice Marx già nei *Manoscritti* parigini, « tutti gli oggetti diventano per l'uomo la reificazione di se stesso, oggetti che confermano e realizzano la sua individualità, diventano i suoi oggetti: e cioè, l'uomo stesso diviene oggetto » [5, p. 95]. Il limite ultimo della conquista della natura da parte dell'uomo diviene perciò il suo annientamento di essa come altro significante. E semplicemente altro, campo per l'autoaffermazione del dominio. La necessità che l'uomo annienti la natura esterna come forza determinante tradisce una nascosta ostilità da parte di Marx nei confronti della natura come potere materno limitante. Nel *Capitale*, Marx descrive i disastrosi effetti che la natura come madre nutrice ha sull'uomo. « Dove la natura è troppo prodiga, essa lo tiene in pugno, come un bambino per le bretelle. Essa non gli impone alcuna necessità di svilupparsi » [8, vol. 1, p. 513]. L'uomo primitivo è limitato nelle relazioni sociali perché « non ha ancora reciso il cordone ombelicale » che lo lega al corpo materno tribale e al corpo materno della terra [8, vol. 1, p. 79]. L'uomo primitivo, in quel che Marx vede come la prima infanzia della razza (poiché persino i Greci avevano raggiunto solo « l'età storica puerile dell'umanità »!), rimarrà dipendente fino a quando i legami organici con il corpo materno non siano stati recisi.

Per conquistare l'indipendenza, l'uomo deve felicemente oltrepassare una specie di stadio edipico in cui i suoi in-

fantili attaccamenti materni siano superati ed egli acceda al potere di un essere autodeterminante. Ma non potrà mai essere la natura come madre nutrice e benevolente, bensì la natura come madre fallica ed esigente, quella che consente all'uomo di divenire un tale essere potente e indipendente. Poiché il Dio patriarcale è morto, la natura stessa deve rivestire il ruolo paterno in questo dramma familiare storico-mondiale. Fortunatamente la natura avara, meschina, di certi climi ha esattamente le corrette qualità paterne. Sostenendo il ruolo del patriarca severo ed esigente, la natura meschina impone all'uomo la necessità di cavarsela con le sue forze e di sviluppare la capacità di ribellarsi con successo al dominio della natura. Infatti, nel *Capitale*, Marx cita a sostegno della sua idea un passaggio in cui la natura è vista come un padre giudizioso che concede al figlio adolescente solo l'assistenza materiale più frugale, per forzarlo a diventare indipendente e autosufficiente: « Essendo la produzione spontanea della terra molto limitata e indipendente dall'uomo, sembra venir fornita dalla natura nello stesso modo in cui una piccola somma viene data a un giovane per consentirgli di industriarsi e di fare la sua fortuna » [8, vol. 1, p. 178]. La natura concede così l'opportunità all'uomo di provare la sua virilità e di dimostrare i suoi poteri. L'uomo infrange così felicemente i suoi legami auto-limitanti di dipendenza dalla natura materna e si avvantaggia della sfida offertagli dalla natura in veste di patriarca surrogato. Una volta stabilita la sua indipendenza (o illusione di indipendenza, tanto basta), i ruoli materno e paterno della natura sono apparentemente superati. La natura (e naturalmente ci si riferisce qui sempre a quella natura esterna con cui l'uomo si confronta nella pratica trasformativa) diventa meramente negativa, un altro necessario solo come oggetto di sviluppo e di espressione del suo potere. L'immagine meccanicistica e strumentale della natura fornitaci da Marx, per esempio la natura come dispensa e ripostiglio degli attrezzi, illustra più che adeguatamente il suo concetto sul significato della natura per l'uomo maturo

[8, vol. 1, p. 179]. Ciò non significa che la natura, finalmente vinta nel progetto di dominazione tecnologica, abbia perso per Marx tutti gli aspetti del materno e del femminile

L'importanza che riveste per Marx l'inevitabile ritorno alla natura come madre che tutto abbraccia si riflette nella sistematica rimozione di questo tema nei suoi pensieri.

E, data la concezione tradizionalista dei generi in Marx, la natura deve conservare una sotterranea femminilità, poiché nel raggiungere la maturità e la padronanza l'uomo ha conquistato ciò che Marx descrive come la sua virtù maschile preferita, « la forza », mentre la natura viene a manifestare la sua preferita tra le virtù femminili, « la debolezza ». ³ La dominazione della natura assume fundamentalmente il significato di dominazione del maschile sul femminile qualunque promessa sia stata fatta sull'emancipazione della donna come lavoratrice o anche come essere umano.

La visione della natura di Marx è perciò tutt'altro che ecologica. L'idea ecologica vede la natura come un tutto, come un'unità nella diversità, in cui lo sviluppo di ciascun essere è parte inseparabile di un sistema di sviluppo e di spiegamento di valori più ampio ⁴. La speranza di Marx di por fine all'opposizione tra natura e storia, il suo riconoscimento della natura teleologica dei fenomeni e la sua metodologia dialettica (che pone l'accento sullo sviluppo, le relazioni interne e il tutto organico) indica la strada per una dia-

3. Queste sono state le risposte di Marx [9, p. VII] a un gioco popolare dell'epoca chiamato « Confessioni ». Egli aveva inoltre identificato la sua idea di felicità con la lotta e aveva definito l'infelicità come sottomissione. Non avevano torto Baudrillard e Axelos nel dire che questo serio rivoluzionario non aveva la nozione del gioco. Le risposte di Engels alle ultime due domande furono: Chateau Margaux 1848 (felicità) e « andare dal dentista » (infelicità). Per il contesto vedi Jerrold Siegel [16, cap. 9].

4. Per una discussione su questo argomento vedi John Clark [2, cap. 8 e 9].

lettica veramente ecologica⁵. Però, nel suo antropocentrismo, la sua visione strumentalista della natura, e la sua problematica di liberazione attraverso il dominio tecnologico, egli non riuscì a superare i fatali dualismi della tradizione occidentale. Piuttosto egli riuscì solo a basarli ancor più solidamente su una ideologia di umanitarismo, una razionalità illuminista e su una trasformazione rivoluzionaria che meglio potevano essere compresi nell'era moderna. L'uomo prometeico di Marx è un essere che non è a suo agio nella natura, che non vede la natura come la casa dell'ecologia. Piuttosto, egli è uno spirito indomito che deve soggiogare la natura nella sua ricerca di autorealizzazione. Il giovane Marx descrisse tale spirito in un poema giovanile: « Sono colto in un conflitto senza fine, / un tumulto senza fine, un sogno senza fine; / non posso conformarmi alla vita, / non viaggerò con la corrente » [11, vol. 1, p. 525].

Per un tale individuo le forze della natura, siano esse derivanti della propria ingovernata natura interna o potere minaccioso della natura esterna, devono essere sottomesse. Egli, come il paradigmatico uomo civilizzato di Omero, Ulisse, deve, attraverso la repressione e la dominazione, vincere le sirene. Come Marx riassume in un altro dei suoi lavori poetici giovanili:

Le sirene tutte si immergono / al cospetto del suo ardente cipiglio / in piangenti fonti di luce. / Esse cercano di seguirlo. / Ma ah, il diluvio universale nella sua ferocia / le nasconde alla vista » [11, vol. 1, p. 545].

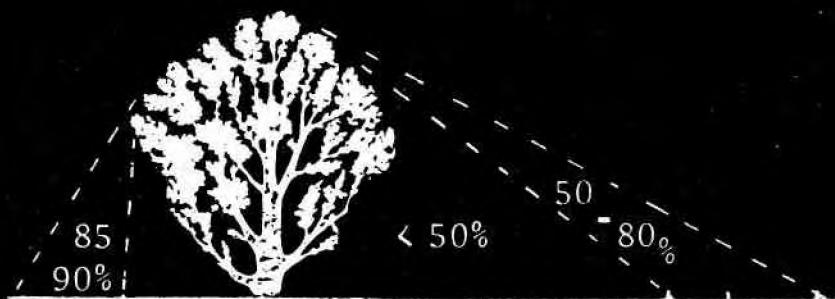
traduzione di **Errida Contiero**

5. Per un più approfondito studio sulla natura di tale dialettica, vedi Murray Bookchin e il suo libro di prossima pubblicazione *Thinking Ecologically* e l'articolo pubblicato su questo numero di *Volontà*. La più ampia presentazione del pensiero ecologico si trova nel suo libro *L'ecologia della libertà* [1].

Riferimenti bibliografici

1. Murray BOOKCHIN, *The ecology of freedom*, Cheshire books, Palo Alto, 1982. Edizione italiana: *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1986.
2. John P. CLARK, *The anarchist moment: reflections on culture, nature, and power*, Black rose books, Montreal, 1984.
3. Carol C. GOULD, *Marx's social ontology: individuality and community in Marx's theory of social reality*, Mit press, Cambridge, 1978.
4. Donald C. LEE, *On the marxian view of the relationship between man and nature*, « Environmental ethics », numero 2, 1980.
5. Karl MARX, *Economic and philosophical manuscripts of 1844*, Progress publishers, Mosca, 1974. Edizione italiana: *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1980.
6. Karl MARX, *Grundrisse. Foundations of the critique of political economy*, Vintange books, New York, 1973. Edizione italiana: *Grundrisse. Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976.
7. Karl MARX, *Capital. A critique of political economy*, Progress publishers, Mosca, 1959. Edizione italiana: *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1975.
8. Karl MARX, *Capital. A critique of political economy*, International publishers, New York, 1976.
9. Karl MARX, *The Essential writings*, ed. by Frederic Bender, Westview press, Boulder, 1972.
10. Karl MARX e Frederich ENGELS, *The german ideology*, International publishers, New York, 1947. Edizione italiana: *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma, 1967.
11. Karl MARX e Frederich ENGELS, *Collected works*, International Publishers, New York, 1975.
12. Scott MEIKLE, *Essentialism in the thought of Karl Marx*, Open court, La Salle, 1985.
13. Val ROUTLEY, *On Karl Marx as environmental hero*, in « Environmental ethics », numero 3, 1981.
14. Charles TOLMAN, *Karl Marx, Alienation, and the mastery of nature*, « Environmental ethics » numero 3, 1981.
15. Alfred SCHMIDT, *The Concept of nature in Marx*, New left books, Londra, 1971.
16. Jerrold SIEGEL, *Misery and Philosophy: Marx in his Family, in Marx's Fate*, Princeton university press, Princeton, 1978.





Paul Feyerabend / **Com'è brutta l'ecologia dei filosofi** ●

Irriverente e iconoclasta, l'anarchico epistemologico, noto per i suoi libri Contro il metodo (Milano, 1981) e La scienza in una società libera (Milano, 1981), sottolinea alcuni pericoli insiti nell'atteggiamento dei filosofi dell'ecologia, nell'azione politica che non sia espressione della gente comune, nei pericoli totalitari delle ideologie astratte. Questo articolo è stato pubblicato sulla rivista annuale Unter dem Pflaster liegt der Strand, del 1982 con il titolo Rdet nicht herum, organisiert Euch!

Tempo fa ho ricevuto dall'America un invito col quale mi si chiedeva di contribuire a un numero monografico della rivista *Telos* dedicato a *Ecologia, filosofia e politica*. « Pensavamo », così precisava la lettera, « che lei potrebbe essere interessato al dibattito recentemente sorto sulle conseguenze e implicazioni del fattore ecologico nella teoria della scienza ». Di primo acchito la tendenza era di declinare l'invito, considerato che il mio interesse per le implicazioni su un oggetto talmente noioso e monotono come l'epistemologia è assai marginale: anche se purtroppo non è sempre stato così. Successivamente però, riflettendoci bene, mi resi conto che il cammino di un movimento fondamentale e importante come quello ecologista, non dovreb-

be essere ostacolato da infruttiferi e sterili dibattiti accademici. I problemi ambientali sono dinanzi a noi, palpabili in prima persona, urgenti: esigono una soluzione, e cosa succede? Si invita a partecipare a una discussione su « le implicazioni ecologiche nella teoria della scienza ». E per giunta, non sono baroni accademici che invitano a tal dibattito, bensì intellettuali impegnati, i quali probabilmente non hanno mai messo il naso fuori dai loro uffici. Questa almeno fu la mia impressione che provocò la seguente risposta.

Diversi mesi fa ricevetti, da parte di un ben noto esperto in scienze sociali, un saggio su alcuni studi statistici che prendevano in esame l'efficienza della medicina convenzionale. Questa ricerca mette in evidenza come molti metodi e procedure ampiamente diffusi e utilizzati non solo siano inefficaci, ma anche causa di una riduzione delle *chances* di sopravvivenza dei pazienti. Ancor più sbalorditivo per l'autore è il fatto che questa notizia non ha quasi per niente influenzato la ricerca e la prassi comune in medicina. Poi tenta di comprendere e spiegare questo insolito fenomeno di inoperosità stagnante, e infine avanza delle contromisure in ambito sociale e in quello dei processi conoscitivi: 1) gli esperti, inclusi gli studenti di medicina, devono essere selezionati secondo nuovi criteri; 2) la ricerca deve essere rifondata su nuovi principi.

Problemi analoghi erano sorti due anni fa durante un simposio da me organizzato presso il politecnico di Zurigo. In quella occasione venne fatto presente che spesso gli scienziati, nell'ambito della ricerca, non tengono in dovuta considerazione le riflessioni sugli aspetti umani, i quali il più delle volte sono assenti. Infatti, quando uno scienziato si trova nella posizione di dover scegliere fra differenti programmi di ricerca, ha effettivamente a sua disposizione una moltitudine assai attraente e variegata di criteri, solitamente alquanto complessi. Fra questi l'efficienza, l'eleganza della soluzione e il riscontro immediato occupano di fatto un ruolo di primaria importanza nella scelta. Quasi nessuno però si preoccupa e si domanda se una tale soluzione sarà gradita

alle persone che dovranno vivere e fare i conti quotidianamente con essa. È singolare che in quella sede venne unicamente proposto di creare dei gruppi di ricerca in cui far lavorare scienziati e ingegneri assieme a filosofi e altri esperti in valori umani.

Entrambi i casi hanno un tratto in comune: cercano di risolvere una situazione insoddisfacente dall'interno, più precisamente facendo ricorso ad arguti filosofemi, i quali trovano la loro origine nell'immanenza di dati empirici sinora ignorati. Ma è possibile aspettarsi da suggerimenti e proposte frutto di astrazioni filosofiche, delle soluzioni reali alle quali del resto non si è giunti nemmeno con i risultati concreti di alcune ricerche empiriche come quella appena ricordata?

Ritorniamo sul primo caso: Blenker e altri hanno dimostrato che anziani bisognosi di assistenza e cura ed effettivamente assistiti da personale specializzato, morivano in un arco di tempo inferiore a quello di persone che a parità di condizioni non usufruivano di tale trattamento. Questo è un esempio di un risultato scientifico-concreto che è stato accantonato, escluso sia dalle valutazioni nell'ambito della ricerca che nella prassi; la quale non ha subito variazioni. Un analogo caso riguarda la « mastectomia radicale », ovvero la procedura di totale asportazione dei seni e delle ghiandole linfatiche, introdotta a cavallo dei due secoli da William Halsted del John Hopkins hospital di Baltimora. Una serie di indagini e ricerche avviate negli anni Cinquanta, hanno poi dimostrato che le *chances* di sopravvivenza dei pazienti sottoposti al trattamento non variano un gran che. Ciò nonostante in America, verso la fine degli anni Sessanta, la suddetta operazione è stata praticata ancora nell'80 per cento dei casi di carcinoma. Se dunque i risultati scientifico-concreti vengono tralasciati passandoci allegramente sopra, per giunta da persone che si pavoneggiano della concretezza della loro ricerca, allora ci si può attendere che una critica astratta o una proposta di modifica dei lineamenti della professione, possa intraprendere un cammino significativo?

Il secondo caso è ancora più estremo: si propone di far partecipare i filosofi alla fase di selezione dei progetti di ricerca scientifica. Si noti come la proposta gestisca elegantemente il dibattito a porte chiuse, circoscrivendolo nei confini accademici (ho il sospetto che il numero monografico di *Telos* sia condannato ad un analogo risultato). L'obiettivo della proposta era quello di dar vita ad una attività di ricerca concepita più umanamente, ma per perseguirlo non si chiede il parere agli *esseri umani* direttamente investiti dalla stessa, primi e unici a patirne le conseguenze. No, si chiede a degli *esperti* di valutare e giudicare questi esseri umani, amplificando così il problema invece di risolverlo. Ma si crede veramente che questi esperti dei valori umani siano meno soggetti alla pigrizia e inerzia intellettuale degli scienziati che dovrebbero affiancare? Questa storia contiene una altra lezione: le manie filosofiche procedono di pari passo con le manie scientifiche e mediche producendo gli stessi effetti; cioè estendono e disseminano arroganza e ostinazione, beffandosi così nella sostanza dei risultati concreti. E poi, chi si dovrebbe scegliere? Allora, ci sono gli hegeliani, i positivisti, i tomisti, gli esistenzialisti e molti, molti altri esemplari di codesta specie. Tutti quanti hanno una loro propria concezione della natura umana. E in fondo perché gli scienziati dovrebbero dar retta ai filosofi? Non è più verosimile che dicano: « dunque, qualcuno ha avuto la brillante idea di piazzare un buffone nel nostro team, vediamo di neutralizzarlo! ».

Come questi sviluppi fanno dubitare che istituzioni difettose possano essere modificate in modo puramente intellettuale, cioè attraverso argomentazioni quali l'esposizione di punti di vista ragionevoli nonché di filosofie amabili, così più precisamente dubito molto che l'azione ecologica possa progredire o essere incoraggiata da una filosofia ecologica. È vero invece proprio il contrario: una simile filosofia produce con le proprie disquisizioni una cortina di ferro che impedisce il cambiamento dello *status quo*. Eventualmente la critica può essere anche chiara, incisiva e penetrante; con essa al-

cune posizioni vengono costruite, altre distrutte, ma tutto ciò avviene in un luogo sicuro dove non crea alcun danno: sulle pagine di una rispettabile o semirispettabile rivista o all'interno delle mura del mondo accademico.

Ma non è forse vero che l'azione trova i suoi fondamenti nel pensiero e non è altrettanto vero che il pensiero richiede un quadro generale, una logica, una filosofia, una religione che gli conferisca una struttura, un contenuto ed una forza? Rispondo affermativamente alla prima domanda, seppur con riserva, e con un deciso no alla seconda.

In cosa consiste l'agire politico? Agire politicamente significa tentare di modificare le teste e le situazioni nel mondo. L'azione politica può essere democratica o totalitaria, come astratta o personale. L'agire totalitario cerca di condizionare le persone senza che queste abbiano la possibilità di reagire all'influsso. È una strada a senso unico. Alcuni esempi sono i metodi educativi nelle scuole autoritarie e l'addestramento militare. Le azioni possono essere senza esito, tuttavia rimangono di per sé totalitarie. Tipici esempi sono alcuni attacchi militari, quasi tutti i programmi educativi, come i programmi di riabilitazione dei carcerati e gran parte della moderna prassi medica. L'azione democratica invece, dispone la situazione in modo che in via di principio tutte le persone interessate possano partecipare. I cittadini non sono più oggetti passivi dei processi che si svolgono sopra le loro teste, come nel caso di mobilitazioni politiche indette dai vertici dei partiti e di discussioni di argomenti fra gruppi privilegiati. Sono anzi loro stessi il solo e unico gruppo privilegiato della società, il quale pianifica ogni battaglia della guerra e ogni passo nella discussione degli argomenti. Alcuni esempi sono le iniziative gestite dai cittadini, le libere associazioni e il lavoro sociologico sul campo. L'azione democratica trova le sue origini nell'antica Atene. Protagora (si veda la sua straordinaria orazione nel dialogo platonico *Protagoras*) e Pericle (si veda l'orazione funebre narrata da Tucidide) hanno descritto i tratti dell'azione democratica con ineguagliabile chiarezza.

L'azione politica è astratta quando non si rivolge a degli esseri umani reali con le loro idiosincrasie, bensì a riduzioni caricaturali degli stessi: ogni tentativo di influenzare le persone unicamente con delle argomentazioni è agire astratto. L'azione politica è invece personale quando, a differenza di quella astratta, coinvolge direttamente e tratta con amici e non con entità teoriche. È chiaro che l'agire astratto, il pensare astratto racchiude in sé dei tratti totalitari: ciò a partire dal momento in cui dà per assodato che abbia valore solamente il prendere in considerazione questa riduzione dell'umanità che esso postula (per esempio l'uomo razionale). L'agire astratto è anche elitario: solo delle persone molto speciali hanno le conoscenze per comprendere le « caricature ». Ciò spiega gli aspetti totalitari ed elitari del liberalismo, del marxismo accademico e di altre ideologie progressiste. Bisogna ammettere che liberali e marxisti parlano incessantemente di libertà, uguaglianza e verità; ma l'uguaglianza che tanto difendono non dà gli stessi diritti a tutte le possibili forme di concepire la vita: per esempio non riserva lo stesso trattamento a indiani e studenti di Harvard, semplicemente concede lo stesso accesso a quel tavolo da gioco le cui regole sono costitutive dell'edificio del razionalismo occidentale. Altri modi di vita semplicemente non esistono punto e basta. E la verità non è un fondamento dell'esistenza che contempla tutti gli aspetti della natura umana: il corpo così come l'anima, la vita terrena così come quella spirituale non sono altro che la risultante del giochere all'interno dell'edificio. In questo stato di cose non abbiamo né libertà né conoscenza: abbiamo unicamente una nuova schiavitù fondata su nuovi pregiudizi.

Ora vi chiedo: è il caso che un movimento che vuole eliminare il danno ambientale che è stato causato dal capitalismo, seguiti a servirsi ulteriormente della *Hausphilosophie* dell'era capitalista, e cioè un razionalismo scientifico, perpetrando così i danneggiamenti politici e personali a cui questa filosofia conduce? È il caso che esso continui ad elaborare piani, proporre idee, produrre sintesi

e dilettersi in giochi dialettici senza mai interrogare quegli esseri umani che alla fin fine vivono con inquietudine i frutti di questo disordine? Può un simile movimento accettare che esista un solo modo di pensare e che delle persone che gestiscono la loro vita diversamente (come gli indiani americani) debbano essere « educati » prima di poter accedere al processo politico? Oppure non sarebbe forse il caso che una ecologia della materia si fonda con una ecologia della mente? Per me la risposta è chiara: il movimento deve essere democratico e non totalitario. Deve instaurare stretti contatti tra gli individui, prendendoli però in considerazione non come appaiono alla luce di una teoria astratta, ma come si comportano e agiscono nel quotidiano, nella vita di ogni giorno. E nella vita quotidiana giocano un ruolo fondamentale solo l'amore, l'amicizia e la comprensione, perciò non si dovrebbe trascurarli. Ma l'amore, l'amicizia e la comprensione esistono solo fra i membri di piccoli gruppi. Anche in questo caso, ciò che è piccolo è anche bello (*small is beautiful*). Ne segue che l'azione ecologica dovrebbe nascere dai sogni, dalle idiosincrasie, dai problemi, dalle paure, dalle speranze di piccoli gruppi e non da filosofie anonime concepite da pensatori « obiettivi »: pensatori scortesivi, inclementi e disumani, cioè persone senza un volto.

Le azioni democratiche dei piccoli gruppi non solo sono più umane dei movimenti di massa che scandiscono slogan, ma usufruiscono anche di cruciali vantaggi politici. Si conoscono effettivamente i problemi, li si vive quotidianamente e perciò non sussiste l'esigenza di creare un'artificiale irritazione su pericoli non palpabili direttamente con mano. Si conoscono direttamente anche i vantaggi e gli svantaggi delle istituzioni locali e nazionali, quindi anche in questo caso non c'è bisogno di diffondere una diffidenza astratta. Tale diffidenza contiene un altro grande svantaggio tattico: partendo dal presupposto che le istituzioni governative non sono per principio in grado di risolvere i problemi, non si coglie la specificità della situazione, dove semmai alcune isti-

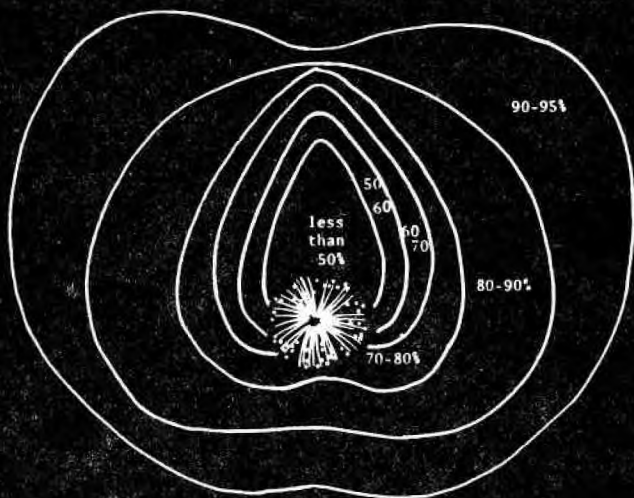
tuzioni sono in grado di risolverli ma sono inefficienti, altre ancora sono sia in grado di agire sia efficienti ma neanche dio le può smuovere, altre infine sono molto lente ma a conti fatti assai efficaci. L'azione politica pertanto, dovrebbe cercare di servirsi di queste differenze. La condivisione di interessi e conquiste produce poi un sentimento di solidarietà fra i diversi gruppi: idee vengono scambiate, esperienze vengono confrontate e i sogni vengono adattati. Il movimento acquistando consistenza si generalizza, ma questa generalizzazione, essendo il frutto dell'interazione interna, non scioglie le relazioni personali dalle quali ha trovato origine. In effetti si pensa quando si agisce, ma i diversi gruppi percorrono singoli pensieri e utilizzano propri argomenti. Conferendo di volta in volta ai sentimenti, alla forza di immaginazione, alla speranza, all'odio e alla disperazione un ruolo particolare nelle loro riflessioni a partire dal loro vissuto individuale e collettivo. Pian piano emergono dei punti attorno ai quali si delinea una visione comune fra i diversi gruppi, punti che non si escludono l'un l'altro secondo un criterio di priorità, ma che conducono alla definizione di un quadro d'insieme. Le analogie che emergono sono il risultato di un processo storico-concreto: il processo dell'interazione reciproca. Da questa unicità dell'interazione traggono gli impulsi per delle mosse singolari ed estremamente concrete. Una filosofia che si sviluppi indipendentemente da un simile interscambio, non può prevedere queste mosse. Non solo, ma i concetti della filosofia razionale non possono assolutamente esprimere queste mosse, perché generalmente hanno la tendenza a ignorare le coincidenze storiche. Pertanto, argomentazione razionale e azione democratica percorrono quasi sempre strade diverse. Questa è anche la ragione per cui una discussione puramente filosofica (sociologica, antropologica, e così via) su delle dispute che nascono attorno a degli interrogativi ecologici è, o inutile, oppure potenzialmente intollerante. Inutile in quanto l'azione democratica conduce quasi sempre a ben altri risultati, ed è potenzialmente intollerante perché se da un lato i filosofi pre-

tendono che si dia peso alle loro parole, nondimeno essi hanno spesso ritenuto di avere a che fare con mere ipotesi: è inutile ascoltarli, lasciamo che si parlino addosso!

traduzione di **Thomas Bialas e Stefano De Laurentis**

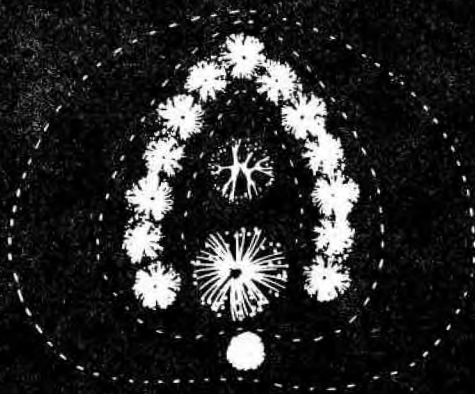


NORTH



SOUTH

NORTH



SOUTH

Roberto Ambrosoli / *Ma non sarà una nuova metafisica?* ●



L'ecologia è priva di una epistemologia su cui fondare il proprio assunto caratterizzante perché la natura viene considerata come un elemento dato di cui bisogna scoprire le leggi. Mentre l'autore avanza il dubbio che la pretesa oggettività del mondo naturale, in definitiva, non sia altro che un modo di interpretarlo e suggerisce una rifondazione dell'ecologia rinunciando a cercare nella natura una fonte di legittimazione trascendente.

Nonostante la propria sostanziale neutralità etimologica, da quando è entrato a far parte del vocabolario politico il termine *ecologia* si è arricchito di una valenza particolare, di una connotazione di partigianeria (per così dire) che originariamente non possedeva: più che allo scopo di definire semplicemente un determinato settore di studi, infatti, esso viene impiegato per indicare un corpo dottrinario che a tale settore intende attribuire particolare importanza, alludendo implicitamente alla convinzione (riconosciuta o contestata che sia) che esso meriti una considerazione speciale. Forse sarebbe più esatto parlare, come qualche pignolo, di *ecologismo*, ma al di là delle questioni di purezza linguistica resta il fatto che l'ecologia, nella sua accezione oggi più consumata, tende a presentarsi come una scelta di campo generale, un angolo visuale capace di condizionare, con

la propria problematica, problematiche tradizionalmente considerate, fino a qualche tempo fa, come autonome e indipendenti. L'approvvigionamento energetico, i modi della produzione agricola e industriale, l'assetto urbanistico, sono soltanto alcuni dei temi che appare ormai impossibile trattare come « chiusi in se stessi », affrontandoli sulla base soltanto della loro logica interna: l'ecologia avverte che essi vanno inseriti in una prospettiva più ampia, pena il rischio di pericolose ripercussioni, e si candida per offrire tale prospettiva.

Quest'ultima è ben lungi dall'essere univoca, sussistendo tra gli ecologisti differenze, e divergenze, in merito alle sue dimensioni e al numero e alla qualità degli oggetti che in essa devono rientrare, nonché al tipo di provvedimenti da adottare. Tutti però, dai più moderati ai più radicali, dai più tecnici a quelli ideologicamente più esasperati, sembrano condividere l'idea che la considerazione dell'ambiente naturale e dei suoi rapporti con il mondo umano (nelle svariate interpretazioni possibili) non si limiti a individuare un problema fra i tanti, o comunque un problema in più da tenere presente, quanto piuttosto una sorta di *istanza superiore* da rispettare prioritariamente, così come l'asepsi è la condizione indispensabile per qualunque operazione chirurgica, o la salute è irrinunciabile per l'esercizio di ogni attività sportiva. Che senso ha, si dice, affrontare i problemi del fabbisogno energetico delle società industriali, senza porre contemporaneamente quelli della *qualità* dell'energia? Che senso ha esaminare solo gli aspetti organizzativi, o sindacali, o economici, del progresso tecnologico e produttivo, senza preoccuparsi dell'impatto ambientale di esso, comunque lo si voglia intendere? E più in generale, è possibile una forma qualsiasi di progettualità sociale che possa prescindere dalla necessità di rispettare gli equilibri del mondo naturale di cui l'uomo è parte? Perciò dicevo prima che l'ecologia tende a presentarsi come una scelta di campo: il richiamo ad una istanza superiore, pur con una giurisdizione diversa da una scuola ecologica all'altra, dotata ciascuna di esse di un'autorità

di fronte alla quale non sono possibili atteggiamenti intermedi. Bisogna scegliere, pro o contro.

È questa particolare autorità che ha permesso, io credo, lo sviluppo dell'ecologia nel suo significato odierno, spingendola ad ampliare i confini della propria giurisdizione per misurarsi con i grandi temi dell'umanità (il progresso, la società, il potere), fornendo ispirazione a una serie eterogenea di proposte, spesso discordi, in campo politico, sociale, esistenziale. In quanto portatrice di un'istanza superiore, l'ecologia ha scoperto in sé una potenzialità etica, originariamente indifferenziata ma comunque rilevante, un'energia normativa capace di autogiustificarsi e quindi di funzionare, come tale, da fonte di giustificazione e legittimazione. Il riferimento all'ambiente naturale con le sue attribuzioni e implicazioni, sia esso concepito in modo semplicistico o intelligentemente articolato, sia esso verde, *deep* o libertario, costituisce un criterio generale di organizzazione delle decisioni, un canone interpretativo della realtà in funzione del quale essa viene ad acquisire un *sensu*, sì da condizionare le nostre scelte: non solo tra questa o quella forma di energia, tra questo o quell'anticrittogamico, ma anche tra diversi modelli di sviluppo economico, tra diverse opzioni di organizzazione sociale, tra diverse proposte educative. L'approccio ecologico appare come un principio filosofico totalmente originale, nel senso di « sufficiente a se stesso », in grado di orientare, se convenientemente sviluppato, tutti gli aspetti dell'esistenza umana, generando da sé una politica, una morale, una cultura, sue proprie, senza necessità di ricorrere al sostegno di apporti esterni, in piena indipendenza da qualunque politica, morale, cultura, preesistente.

Da questo punto di vista, la fortuna dell'ecologia è certamente connessa con il bisogno di certezze dell'uomo d'oggi, stanco e insoddisfatto degli schemi interpretativi tradizionali, deluso e cinico ma al contempo angosciato per la perdita degli antichi entusiasmi. L'ecologia si presenta come una specie di Nuovo Testamento dei nostri tempi, capace di resuscitare gli interessi, fornire nuove motivazioni, affascina-

re gli intelletti. Anche la già ricordata eterogeneità delle interpretazioni al suo interno, più che un sintomo di debolezza, può essere un segno di vitalità e di fecondità, indicando l'ampiezza della capacità ispirativa di questo principio informatore, a riprova della sua sostanziale superiorità rispetto agli altri ideologicamente lottizzati. L'istanza superiore insita nell'ambiente naturale (comunque concepito), la necessità di far dipendere da esso « tutto il resto », sottomettendo ogni proposta (politica, etica, organizzativa, esistenziale) alla verifica di questo punto di vista privilegiato, non solo appare ampiamente giustificata dalla constatazione del degrado drammatico e progressivo cui va incontro l'intero pianeta (constatazione che, pur con diverse sfumature, fa ormai parte della « sensibilità popolare »), ma reclama anche un carattere di oggettività intrinseca che contribuisce ad aumentare il suo *appeal*. La natura, si dice, non è un'idea, un frutto arbitrario del pensiero, è una *realtà*. Una realtà forse non completamente conosciuta, e quindi in tal senso incerta, ma, in sé, non opinabile, non accessibile alle valutazioni ideologiche. E lo stesso può dirsi dell'appartenenza dell'uomo ad essa, del pari forse non del tutto scandagliata nelle sue molteplici implicazioni, ma concettualmente incontrovertibile. Anche se la parzialità delle nostre conoscenze dà origine a interpretazioni diverse, il complesso natura-società-uomo, come il Dio dei credenti, non è comunque soggetto a opzione. L'ecologia affonda le sue radici in un terreno dichiaratamente solido, compatto, sicuro, e in ciò sta il primato che le viene riconosciuto. Il suo fondamento non è scelto, e quindi arbitrario, ma *dato*. La natura è data. E tutto ciò che dall'accettazione di questo dato può coerentemente essere fatto derivare riceve, da siffatta origine, una garanzia di concretezza, di oggettività, di legittimità.

Senonché, il fatto di considerare il mondo naturale come dato, non equivale a dimostrarlo per tale. L'ecologia non affronta il problema della culturalità delle nostre rappresentazioni, né viene sfiorata dal dubbio che l'idea stessa di un'oggettività della natura possa essere qualcosa di diverso

dalla percezione diretta di una situazione di fatto. Nonostante tra le diverse scuole ecologiche sia assai vivace il dibattito circa le possibili attribuzioni della natura, circa la « natura della Natura » e le conseguenze di ciò sulle scelte umane, nessuna scuola sembra preoccuparsi di esaminare la « natura del concetto di Natura », interrogarsi in merito alla legittimità della sua presunta trascendenza. Lo stesso Murray Bookchin, che pure ama sottolineare l'origine tutta culturale delle più tradizionali rappresentazioni del mondo naturale (« zanne e artigli », regno della necessità, e così via) si mostra alquanto reticente quando si tratta di sottoporre anche la propria concezione al medesimo tipo di verifica: in un'intervista (*Volontà*, 4/1984) ha ambigualmente affermato che « solo in una prospettiva libertaria ... è possibile arrivare a vedere la natura per quello che è realmente », lasciando irrisolta la questione se sia la constatazione dell'assetto naturale a giustificare la prospettiva libertaria, o sia viceversa quest'ultima a indurre ad una certa interpretazione di tale assetto. Il che significa, da un punto di vista più generale, evitare di definire in modo preciso il rapporto esistente tra cultura e conoscenza della natura.

In sostanza, l'ecologia non possiede una vera epistemologia su cui fondare il proprio assunto caratterizzante. L'oggettività del mondo naturale e la superiorità dell'istanza insita in esso sono semplicemente postulate, non *pensate*. Esse costituiscono il fondamento dell'approccio ecologico solo in via logica, in quanto permettono al discorso di prendere l'avvio e dipanarsi con una sua coerenza interna, ma non esercitano alcuna influenza sui *contenuti* di esso. Tant'è vero che la loro già ricordata potenzialità etica e normativa non riesce ad esplicitarsi, se non si incarnano in una specifica concezione della natura e della posizione che l'uomo ha (o deve avere) al suo interno, e d'altro canto le concezioni possibili sono estremamente variegate, pur condividendo le medesime premesse. In altri termini, sono le concezioni della natura a funzionare, nei fatti, da canone interpretativo della realtà e a produrre, coerentemente con la qualità della loro im-

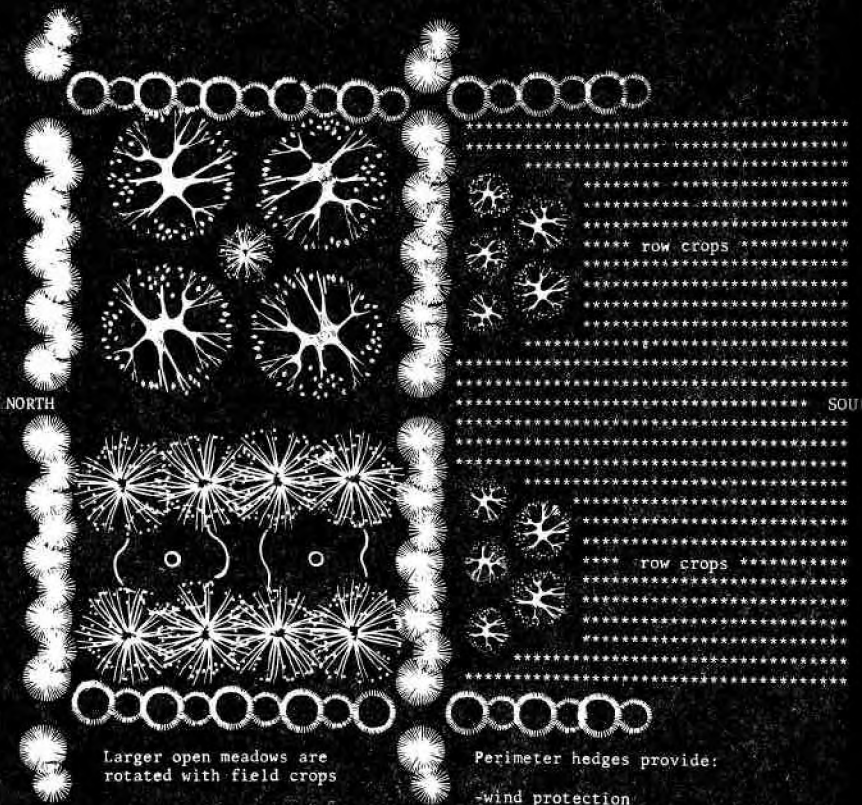
stazione politica, morale, culturale. E i cosiddetti «fondamenti teorici» assumono il carattere, assai poco onorevole, di principi metafisici di giustificazione.

Così stando le cose, l'ecologia perde ogni identità propositiva. Le diverse interpretazioni che essa genera dal suo seno si offrono all'approvazione o al rifiuto non sulla scorta della loro *ecologicità*, della loro maggiore o minore capacità di interpretare il nuovo angolo visuale, ma facendo riferimento ad altri connotati, considerati più caratterizzanti di quelli puramente ecologici. Bookchin si identifica in quanto libertario, i verdi perché si presentano alle elezioni, la *deep ecology* per l'estremismo misticheggiante, altri in quanto omosessuali, altri ancora perché preferiscono l'acqua minerale non gasata. L'ecologia appare come una confezione, che racchiude prodotti molto diversi l'uno dall'altro, destinati ad acquirenti molto diversi l'uno dall'altro. La sua adattabilità a rivestire tale molteplicità di proposte, politiche, filosofiche, esistenziali, è un segno della sua vitalità ispirativa, come si diceva poc'anzi, ma è anche certamente un segno della difficoltà a trovare uno sbocco per questa vitalità, a indirizzarla verso il raggiungimento di un obiettivo definito. È una prova ulteriore della povertà teorica dei suoi fondamenti. L'istanza superiore di cui si dice portatrice è costretta a cedere il passo proprio alle altre istanze, sulle quali programmaticamente intendeva prevalere.

Eppure, l'aspirazione contenuta nell'approccio ecologico è ambiziosa, e fors'anche presuntuosa, ma tutt'altro che ignobile. Non si riduce alla semplice ricerca di una formula di facile consumo per mettere in pace le coscienze, all'offerta ingenua (o furbesca) di una illusione consolatrice, anche se è possibile che a molti sia apparsa, e appaia, sotto questo aspetto. L'approccio ecologico aspira ad allargare i confini dell'identità umana, a fornire ad essa uno spazio maggiore di quello finora disponibile, dove possa trovare nuovi punti di riferimento, nuove prospettive. La necessità di *armonia* con la natura indica la volontà di cercare nuove motivazioni intorno a cui organizzare l'esistenza, nuove categorie in gra-

do di darle senso. L'approccio ecologico può essere il punto di partenza di una nuova visione del mondo, di un ambito all'interno del quale l'uomo possa scoprire un nuovo se stesso, e il desiderio di una nuova società.

Ma perché ciò sia possibile, l'ecologia deve rinunciare a cercare nella natura una fonte di legittimazione trascendente, e riconoscerla invece come un terreno sul quale l'uomo possa porsi interamente e completamente come *soggetto* delle proprie scelte, e non *oggetto* di un ordine dato. Il mondo naturale diviene veramente sede di un'istanza superiore solo nel momento in cui l'uomo decide consapevolmente di attribuire ad esso tale caratteristica e di conformarvi il proprio comportamento, quando cioè trova in se stesso, scoprendo la propria identità nella capacità di scegliere il rapporto da instaurare con quanto lo circonda. Questo equivale a una rifondazione dell'ecologia come dottrina propositiva, almeno se essa intende aiutare l'uomo a concepire un nuovo se stesso, e non limitarsi a proporgli la caricatura di una nuova divinità.



- wind protection
- browse for livestock
- minor tree crop products
- pest control ecosystems of birds, predatory insects, etc.

Aam Terra Nuova / Un'utopia profonda



Vengono considerati gli anarchici del movimento verde e in effetti loro si sentono vicini alla visione del mondo proposta dall'anarchismo, ma sono soprattutto i rappresentanti in Italia della deep ecology, cioè quella forma di ecologia che estremizza ed esalta il mondo naturale arrivando a negare più valore alla vita umana di quella animale e vegetale. Ecco un'intervista con tre membri di quell'associazione che è anche promotrice di una rivista e di una comunità.

Aam (Agricoltura, alimentazione, medicina) *Terra nuova* è una delle testate storiche del movimento ecologista italiano, ma ha sempre mantenuto una notevole autonomia tanto dalle associazioni ambientaliste quanto dalle liste verdi, preferendo sviluppare un discorso diverso (e per molti aspetti originale) da quello delle correnti maggioritarie dell'ecologismo italiano. Nella verdissima cascina di Scarperia, vicino Firenze, dove ha sede la redazione della rivista e dove alcuni di loro abitano, incontro tre dei fondatori e redattori di *Aam Terra nuova*: Rosalba Sbalchiero, Pino De Sario e John Masnovo.

In dieci anni di vita e di attività la vostra rivista si è caratterizzata per una impostazione particolare rispetto al pro-

blema dell'ecologia. Una impostazione molto più ampia di quelle che sembrerebbero essere le idee dominanti nell'universo verde italiano. A cosa vi ispirate?

De Sario. Aam è nata con la scelta di un diverso stile di vita quotidiano. Uno stile che comprendeva esperienze agricole ed esperienze di trasformazione della vita: sostanzialmente, alimentazione e medicina. Poi ha allargato il suo interesse a tutta la problematica delle alternative possibili: dalle energie alternative ai modi comunitari. In altre parole volevamo, e vogliamo, realizzare qui e subito dei prototipi di organizzazione della vita ed una maniera di soddisfare i bisogni ispirati a logiche diverse da quelle dominanti. Il nostro accento si pone su un ecologismo di tipo quotidiano, pratico che trova il suo centro nell'abitazione, nella casa, e non tanto nella strada. Perché la casa è il luogo in cui si esplicitano i bisogni a cui noi cerchiamo di rispondere con metodi e tecniche alternative. Mi riferisco alle diverse proposte alimentari, al mantenimento della salute, e così via. Ciononostante abbiamo sempre avuto anche una particolare attenzione per quello che è più propriamente l'aspetto sociale e politico, con una particolare attenzione al problema nucleare. Nella cultura del movimento degli anni Settanta (da cui il nostro nucleo originario proviene) c'erano due aspetti fondamentali, a volte contrapposti: il personale e il politico, noi cerchiamo una sintesi, o comunque un punto di equilibrio, fra questi due aspetti.

Da molte parti venite identificati come sostenitori dell'ecologia profonda, di quella che in America è detta deep ecology, e come avete appunto sottolineato, il vostro approccio è diverso da quello di molti ambientalisti. A voi sta bene la definizione di deep ecologists italiani?

Sbalchiero. Diciamo di sì e penso che la differenza fra noi e gli ambientalisti sia proprio questa. Da parte nostra non c'è solo la denuncia di qualche cosa che non funziona, quanto invece il tentativo di vedere che cosa può mutare nel nostro comportamento. Cominciando a cambiare subito,

senza dire che è inutile che lo si faccia perché tanto tutto il resto è inquinato. Bisogna cambiare subito e poi muoversi anche verso l'esterno per fare in modo che delle piccole cose cambino, senza pensare di fare le grandi rivoluzioni che trovano le persone impreparate. È questo, a mio avviso, il lato negativo della rivoluzione, le persone non sono pronte a digerirla.

Masnovò. Penso si possa fare un esempio parlando dell'agricoltura biologica. Visto l'attuale stato di ipersfruttamento ed avvelenamento delle terre da un po' di anni si parla di lotta biologica intendendo con questa l'uso di alcune specie di insetti per ovviare al problema dei fitofagi e delle malattie delle piante. Parrebbe quasi che agricoltura biologica e lotta biologica siano sinonimi mentre non lo sono affatto. Fra di essi c'è una profonda diversità: la lotta biologica non mette in discussione assolutamente la resa della terra e rimane perciò legata all'economia di mercato, è anzi all'interno di questa che si cerca di ovviare con un palliativo, quale può essere la lotta biologica, all'inquinamento. Fra l'altro, e non a caso, dietro alla lotta biologica c'è un apporto scientifico notevole perché la creazione di culture di batteri che possano combattere le malattie richiede approfonditi studi di biologia ed entomologia. L'agricoltura biologica invece interpreta il terreno come un substrato vivo e quindi mette in discussione l'uso della terra, la sua resa, l'industrializzazione cui è sottoposta. Questo esempio serve a chiarire l'atteggiamento che abbiamo noi rispetto alla tecnologia, che per noi non è la soluzione di tutti i problemi come invece sembra pensare una parte del movimento verde. Anche al nostro interno c'è discussione sulla scienza, una discussione non facile, anzi complessa e tormentata.

A complicare ulteriormente la questione c'è, nella nostra società, l'atteggiamento di delega all'esperto. L'esperto può risolvere qualunque problema, il cittadino, quindi, è un emerito imbecille. Noi crediamo invece che sia necessario tagliare il cordone ombelicale con gli esperti e con le tecnologie esasperate. Non penso che la tecnologia vada cancella-

tà. Dice Gary Snyder « non dite che siamo contro la tecnologia, noi siamo per un'altra tecnologia », una tecnologia a misura d'uomo, che rispetti l'ambiente, che sia più appropriata ai bisogni umani. Non si tratta di demonizzare la tecnologia, ma di ribaltarne i concetti di fondo per trovare nuovi equilibri.

Sbalchiero. Occorre chiarire che noi non siamo per un ritorno al passato. Siamo consci di tutti i limiti della vita di un tempo, però siamo anche coscienti di tutti i pericoli legati ad una completa proiezione verso un futuro affidato alle macchine e all'esperto. La scienza ha dimostrato di essere limitata, mentre da parte degli scienziati c'è la tendenza a porsi in maniera assoluta ed indiscutibile. Abbiamo invece avuto modo di renderci conto che la scienza è parziale e limitata, perché considera solo un settore mentre siamo inseriti in un grande scenario che ha tantissimi aspetti: non si possono guardare le cose soltanto attraverso il microscopio.

Quindi voi ritenete che il punto di vista della cultura occidentale, che privilegia appunto il sapere scientifico, non sia migliore dei punti di vista espressi da altre culture come quelle orientali o degli indiani americani?

Sbalchiero. Penso vada chiarito che noi siamo atei, ci riesce molto difficile credere in qualche entità superiore. Noi cerchiamo di prendere dalle varie culture quello che sentiamo più vicino ai nostri bisogni, ma non siamo buddisti, come non siamo cattolici o induisti. A volte si trovano spunti interessanti in concezioni che non appartengono all'Occidente e in cui ci sembra che la personalità dell'uomo sia più considerata, più in sintonia coi nostri bisogni. È per questo che ci possiamo ritrovare, del tutto o in parte, in quello che è il punto di vista spirituale degli indiani d'America o in quello di alcune correnti orientali; questo però non significa sposare acriticamente tali concezioni.

De Sario. Se dobbiamo rilevare un'affinità, o una maggiore simpatia, questa è verso i popoli nativi americani. Avevamo individuato la semplicità come modello di vita, di

organizzazione, di produzione. La semplicità era ed è per noi una discriminante fondamentale per poter riprogettare un mondo nuovo. In questa ricerca abbiamo attinto dalla cultura dei popoli nativi americani, che è caratterizzata da un rapporto diretto con il mondo naturale, con la « madre terra ». Un altro concetto per noi importante è di non considerarsi al centro della natura: l'uomo è solo una componente. Questo concetto lo troviamo molto più presente nelle culture orientali che non nella cultura occidentale che pone, con il cristianesimo, l'uomo al centro dell'universo e anzi lo spinge a disporre di tutto a sua discrezione.

Masnovò. Ci sembra inoltre che alcune culture abbiano un'accettazione molto diversa da quella occidentale dell'errore, della diversità, del non programmato. La cultura occidentale tende alla perfezione, all'esclusione di errori, e da qui derivano una serie di conseguenze, quali il mirare al rendimento esasperato. Nella natura invece l'errore è fondamentale sia per la sopravvivenza del singolo sia nella selezione naturale. Ed è così anche nell'apprendimento, nell'educazione: commettere un errore è a volte fondamentale per imparare.

De Sario. Nel 1982, abbiamo fatto un passo fondamentale da *Aam* (Agricoltura, alimentazione, medicina) ad *Aam Terra nuova*. In questo modo si esprime più appropriatamente la nostra visione, la nostra ricerca di vita e di organizzazione: con l'aggiunta di *Terra nuova* abbiamo inteso « chiudere il cerchio ». L'agricoltura, l'alimentazione e la medicina sono tuttora aspetti fondamentali, ma vanno completati con altri bisogni e con altri aspetti delle attività umane. Sempre in quest'ottica ci stiamo sensibilizzando verso una visione e uno scenario globali: cioè verso le *culture dell'arcobaleno*, che negli Stati Uniti, in America Centrale e anche in Europa, si stanno affacciando sulla scena dei movimenti alternativi. *Arcobaleno* come crocevia di culture, di spunti e stimoli per un prototipo di uomo e di società che non abbia preclusioni, che tenda a prendere e sintetizzare

le più svariate esperienze ed influenze sempre tenendo conto della nostra cultura e delle nostre tradizioni.

Mi pare che in quello che dite siano presenti venature libertarie, siete coscienti di questa influenza libertaria, visto che, fra l'altro, da più parti venite definiti « gli anarchici del movimento verde? ».

Sbalchiero. È vero, siamo di origine anarchica, magari nel tempo qualcuno può aver trovato dei limiti nell'anarchia; però c'è una base che non viene ripudiata. Personalmente penso anzi di aver trovato oggi un modo per rendere attuale l'anarchia. Dal punto di vista politico, teorico, io non ho una cultura anarchica specifica però esiste una spinta libertaria al nostro interno e quindi è anche giusto che ci vedano come anarchici. Non a caso non siamo così inseriti nel movimento che si definisce soltanto verde e che al verde mette un cappello politico. A parte noi tre, come associazione siamo abbastanza compositi, c'è chi viene dai radicali, da Democrazia proletaria e da altre formazioni di sinistra.

De Sario. Abbiamo sempre cercato di agire attraverso l'azione diretta, l'autogestione, l'autoproduzione. Questo è per noi fondamentale per affrancarsi dal mercato, dai grandi circuiti commerciali, da quella che è la spersonalizzazione attuata dall'attuale modello di vita e di sviluppo, ed è il nostro punto di contatto con la cultura libertaria e con i movimenti libertari. Per noi sono un punto di riferimento che tuttavia non ci impedisce una apertura verso altre esperienze ed ipotesi. Noi non ci possiamo definire propriamente anarchici, ma libertari sicuramente. Simpatizziamo chiaramente per le tendenze libertarie ed anarchiche proprio per un progetto politico e culturale che fa da base alla vita del nostro giornale e della nostra associazione.

Visti questi vostri presupposti, come vi ponete rispetto al movimento verde? Che cosa vi unisce e cosa vi divide?

Masnovò. Sulle questioni fondamentali siamo perfetta-

mente d'accordo: va fatta una lotta ecologica, occorre eliminare l'inquinamento, è necessario elaborare delle alternative. La divergenza è sul metodo col quale portare avanti queste cose e sul fatto che per noi non è possibile una lotta ecologica che non comprenda anche la questione personale. Molto spesso, in parecchi movimenti, c'è la tendenza a limitarsi al sociale, senza coinvolgere il tuo modo di vita, il tuo comportamento, quello che fai.

Sbalchiero. Per noi non c'è una distinzione fra il personale e il politico; ci sembra che questo sia il passo avanti che dovrebbe fare il mondo verde, non limitarsi solo alle manifestazioni politiche esterne, ma prendersi anche cura della propria vita. Penso che il mantenere questa distinzione sia stata una delle cause del fallimento dei movimenti del Sessantotto e del Settantasette.

De Sario. Come *Aam Terra nuova* abbiamo contribuito alla formazione dell'Arcipelago verde, nei primi anni Ottanta. Cioè prima dell'arrivo dell'ondata verde e della nascita delle liste verdi. Insieme alle riviste *Smog e dintorni*, ad *Azione nonviolenta*, agli ecologisti di Lugo (che ancora non erano verdi) e ad altri gruppi locali abbiamo dato vita a questo Arcipelago verde che non voleva essere una nuova istituzione, ma un circuito, un coordinamento, un momento dove affinarsi e moltiplicare le proprie energie e capacità organizzative. Questa esperienza è servita soprattutto a fare da contraltare a quelle grosse organizzazioni nazionali come la *Lega ambiente*, che avevano pretese egemoniche. Col tempo una parte dei gruppi che avevano costituito Arcipelago verde hanno dato vita alle liste verdi. Con molti di questi gruppi non abbiamo più rapporti sistematici come allora, con altri invece i rapporti continuano. Con alcuni siamo ancora affini, nonostante le scelte diverse che si sono fatte. Mi riferisco, in particolare, a Michele Boato e *Smog e dintorni*, con cui siamo sempre in ottimi rapporti pur essendo lui un consigliere regionale e adesso deputato. Con altri gruppi invece l'affinità sta esaurendosi, proprio perché si stanno prendendo strade diverse che, a nostro avviso, tenderanno sem-

pre più a divaricarsi. Se le amministrative del 1985 ci avevano dato lo spunto per abbozzare una critica rispetto alla presentazione delle liste, le politiche del 1987 ci confermano che le differenze fra noi e altri gruppi si fanno sempre più marcate. Per noi un *ecologismo profondo* implica scelte particolari. Se invece si aderisce a un intervento di tipo tradizionale il concetto di tempo viene completamente stravolto, perché non è più il nostro tempo, ma il tempo delle istituzioni, della grande macchina, del Palazzo. Da qui la nostra critica alla presentazione delle liste verdi alle politiche. La questione *tempo* ci sembra possa essere una sorta di cartina di tornasole per vedere se i verdi sono verdi, soprattutto con se stessi. Noi non pensiamo di essere perfetti, siamo solo persone che stanno muovendo i primi passi alla ricerca di un maggior equilibrio, di una maggiore coerenza. Sappiamo di avere ancora molto percorso da fare, ma sappiamo anche che bisogna avere una progettualità che comprenda pure una diversa utilizzazione del tempo e di se stessi. E questa diversa utilizzazione del tempo ha dei forti riflessi rispetto all'incidenza sociale di un movimento. I tempi della politica istituzionale non sono i tempi della vita, del personale e di un'organizzazione diversa.

Se invece si ignora il problema e si ritorna a schemi del passato, movimentisti o meno, ci sarà certo molta produttività ma poca profondità. Un'altra componente del mondo ecologista italiano con cui abbiamo buoni rapporti è l'area nonviolenta, c'è una grande affinità soprattutto sul terreno dell'obiezione di coscienza al servizio militare e alle spese militari. Però nell'area nonviolenta c'è una componente massiccia di estrazione cattolica verso cui abbiamo qualche allergia. È una differenziazione che si è evidenziata durante il dibattito sulla collocazione dei verdi, se cioè questi siano di destra o di sinistra. Può avere un senso dire, come dicono molti verdi, che non si è né di destra né di sinistra, che si è trasversali; comprendiamo l'importanza di una cultura diversa che non abbia steccati ideologici. Però dire che, non essendo né a destra né a sinistra, non simpatizziamo per

un certo tipo di modello sociale, non ha senso. Già da come si risponde al problema dei rifiuti, al problema delle acque o dell'agricoltura, è implicito un modello di sviluppo e di società ipotizzata. In questo senso vediamo dei limiti nella cultura ecologica o, più propriamente, nella cultura verde; e il nostro simpatizzare per una ipotesi sociale di tipo libertario, che affonda le sue radici nella sinistra, è un'altra questione che ci differenzia da molti gruppi verdi.

Sbalchiero. Va però anche detto che al nostro interno ci sono persone di matrice cattolica. Mi sembra un po' esagerato quanto affermato da Pino De Sario sulla differenza fra noi e il movimento di matrice cattolica. È vero che di fronte a certi discorsi nascono delle perplessità, ma è anche vero che non abbiamo delle chiusure preconcepite. A volte sul giornale pubblichiamo cose che non condividiamo del tutto proprio perché ci poniamo in un'ottica aperta, per non fare un discorso totalizzante. Personalmente non sento questa diversificazione se non nei particolari; ci sono diversi modi di intendere le cose e nel nostro essere movimento c'è anche l'accettazione di questa contraddittorietà.

Masnovò. In quello che riteniamo il nostro movimento accettiamo anche il cattolico, la discriminante non è sull'ideologia o sulla religione, ma sul fare, su come si mette in pratica una data cosa. L'allergia rispetto ai cattolici potrebbe nascere se questa corrente, presente nel movimento verde, ricalcasse le orme del cattolicesimo classico: la chiesa, l'istituzionalizzazione, l'idea del sacrificio.

Si è accennato prima alla presentazione delle liste verdi alle elezioni politiche, secondo voi perché una parte consistente del movimento verde ha scelto questa strada?

Masnovò. Io penso che il fatto di presentarsi alle politiche sia naturale conseguenza della necessità di accesso all'ambiente amministrativo; cioè il voler dare al movimento verde una capacità decisionale a livello istituzionale, il voler assumere la rappresentanza di un mondo. La nostra posizione scettica in merito è dovuta al fatto che, entrando in

un'arena dove il compromesso è una cosa d'uso, mi sembra difficile rimanere puri ed incontaminati. Il fatto poi che fra i rappresentanti verdi ci siano anche persone che ci sono vicine ci porta a lasciare lo spiraglio aperto, non rifiutiamo in blocco le liste verdi anche se il rapporto istituzionale ci sembra un rapporto già pregno di una falsità di fondo. Si basa sul centralismo, sulla delega e quindi rappresenta situazioni contro le quali occorrono strategie diverse. C'è quindi un'ambivalenza da parte nostra dovuta al fatto che molte persone della nostra area si sono presentate come verdi; non ci sentiamo di giudicarli, di condannarli o di ritenerle persone che si sono in qualche modo integrate nel gioco politico perché non sono questi i termini del problema. La nostra perplessità è questa: è possibile portare in Parlamento il problema natura nella sua globalità? Un problema che per noi investe il quotidiano, il personale, in una visione olistica che trascende la mera questione parlamentare.

De Sario. La nascita delle liste verdi è stata determinata dall'accelerazione del degrado dell'ambiente e del territorio, con la necessità di risposte rapide e appropriate ai tempi di questo degrado. Inoltre perché occorre mettere in moto una rivoluzione culturale nelle popolazioni che vivono nelle situazioni più degradate. La nostra opinione è che facendo una scelta quale quella fatta dalle liste verdi si cerca di tappare questa falla in un modo che rischia di lasciar perdere la sensibilizzazione della gente. Le liste verdi tendono a sensibilizzare la gente, però un serio lavoro in questo senso lo si può fare solo con metodi che siano realmente efficaci, cioè che siano disancorati da convenzioni e istituzioni che di solito tendono a fagocitare e a comprimere l'energia e la creatività di un movimento. In altre parole solo un movimento sufficientemente spigliato, vivo, creativo, libero può essere da esempio, può portare stimoli che smuovano l'apatia ed il torpore in cui versano le popolazioni di quasi tutto il pianeta. Fare una scelta istituzionale rischia di spegnere le possibilità creative e la ricerca di nuovi metodi di orga-

nizzazione, di comunicazione, di intervento e di coinvolgimento delle popolazioni. Temo che anche per le liste verdi succederà quel che è successo al partito radicale o a Dp: hanno aderito a un modo convenzionale di fare politica assorbendo in questa attività quelle energie che invece dovrebbero essere utilizzate per la costituzione di aree sempre più grandi di movimento. Il movimento non è una cosa astratta: c'è movimento quando c'è fucina, laboratorio, scambio fra chi porta certi stimoli e chi li riceve; insomma uno scambio completo richiede tempo e dedizione. È chiaro, i verdi continueranno a fare questo, ma la nostra preoccupazione è che possano farlo sempre meno, con una non completa disponibilità e sempre più con un occhio o una parte del cervello, puntati alla logica del Palazzo.

Quali sono secondo voi i nodi che il movimento ecologista deve affrontare?

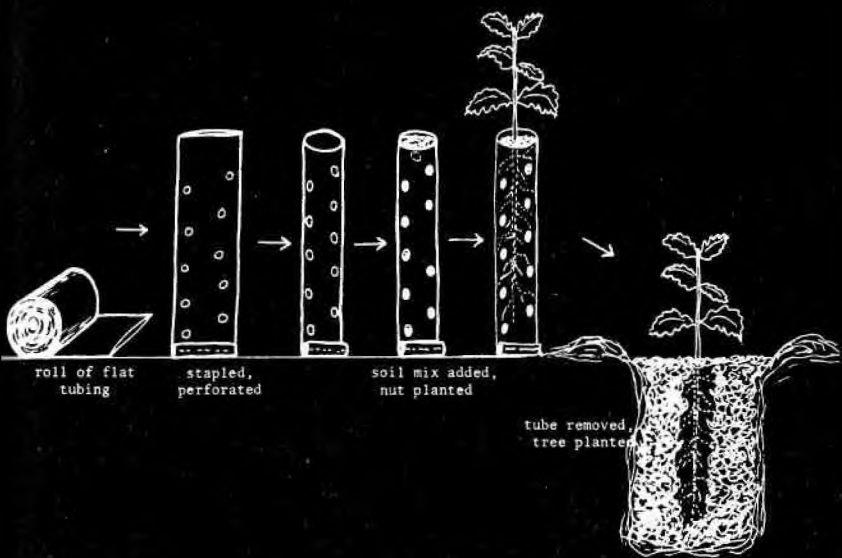
De Sario. A mio avviso i punti fondamentali sono tre. Il primo è quello di una progettualità che non sia astratta: si tratta di concepire logiche nuove che siano realizzabili. Si deve, inoltre, sviluppare un'economia ecologica, cioè creare e moltiplicare i posti di lavoro e i luoghi in cui la gente possa affrancarsi dal lavoro convenzionale: aree liberate di lavoro. Terzo punto l'organizzazione all'interno dei gruppi con modalità non gerarchiche. Si tratta di ipotizzare dinamiche diverse dalla dinamica classica che porta al leader e al leaderismo. Le dinamiche di conflitto fra le persone non penso si possano eliminare completamente, però penso sia ugualmente necessario porsi il problema della vivibilità del gruppo. Il gruppo, per come lavora, è il prototipo della società che proponiamo.

Masnovo. Penso che i nodi da sciogliere possano essere definiti utopici proprio perché miriamo ad un mutamento globale delle cose, delle relazioni fra le persone e fra queste e l'ambiente. Ma proprio alla luce di questa tensione utopica penso che una cultura verde, alternativa, sia fondamentale.

Una cultura che si basi sul decentramento e che affronti il problema dell'educazione con la costituzione di scuole alternative e autogestite.

Sbalchiero. E fondamentale, all'interno di questa cultura, ripensare il rapporto fra città e campagna. Noi non siamo contro le città (sono il prodotto di un processo storico da cui non è possibile estraniarsi), siamo contro le metropoli e pensiamo che sia arrivato il momento di trovare il modo di rendere paritario il rapporto fra campagna e città in maniera tale che siano un tutt'uno tendenzialmente autosufficiente. Un rapporto in cui non sia la città a imporre alla campagna la sua cultura, i suoi modi e i suoi bisogni, ma in cui cultura, modi, bisogni contadini e cittadini coesistano paritariamente.

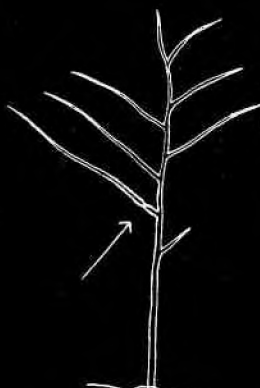
a cura di **Franco Melandri**





FIRST SEASON

wire girdle on branch



WINTER DORMANCY

girdle removed



SECOND SEASON

branch alone fruits

Gianluigi Da Rold / *In viaggio con Greenpeace* ●



Ecco la cronaca di una delle più importanti azioni degli ambientalisti dell'Arcobaleno: da Curacao fino all'isola di Mururoa per bloccare gli esperimenti nucleari francesi in quell'atollo polinesiano, raccontata da un testimone diretto, inviato speciale del Corriere della sera.

C'è un momento significativo nel Sessantotto francese. Quando a marzo, alla facoltà di Nanterre, ci fu la prima grande riunione di tutti i movimenti di contestazione, un occhio, appena addestrato alle vicende politiche dei giovani, poteva constatare il più grande pluralismo di posizioni all'interno della sinistra.

Ci fu qualcuno che osservò: « Se si mettessero intorno a un tavolo a discutere comincerebbero inevitabilmente a litigare ». Eppure dalla facoltà di Nanterre partì il più grande movimento di sinistra antiautoritario e unitario degli ultimi trent'anni. Che cosa univa quei giovani studenti? La volontà di azione contro l'autoritarismo. L'azione per l'azione non diventava « l'imperativo categorico » del socialista Bernstein per un riformismo di puro movimento. L'azione per l'azione era la miglior politica per superare le ideologie e combattere per una causa giusta.

Mi scuso per averla presa da lontano. Ma avendo, tanti anni fa, osservato Nanterre nei giorni più drammatici ed entusiasmanti, mi è sembrato di rivedere l'aria tesa, entusiasta,

creativa e drammatica anche il 6 settembre 1985, quando nel porto dell'isola olandese di Curacao vidi, per la prima volta, il rimorchiatore d'alto mare e l'equipaggio dell'ammiraglia di Greenpeace, il movimento della « pace verde ».

Erano giorni di frenesia politica in Francia, con ministri e lo stesso presidente della Repubblica, François Mitterand, sotto accusa. Sembrava quasi irrealmente quella piccola sala mensa sulla Greenpeace nel porto di Wilhelmstadt. Di fronte all'arroganza dei francesi, c'erano ragazzi con i capelli lunghi, ragazze con riccioli e orecchini rotondi, giovani con la tuta della sala macchina che sembravano operai di una fabbrica, giovanissimi vestiti come pirati dei Caraibi.

La varietà dei tipi umani sembrava una conseguenza delle sedici nazionalità che erano rappresentate sulla nave, sebbene un « rosso » macchinista volle subito precisare: « Che le nazionalità sono diciassette: io sono scozzese ». Ma a un esame più attento, si capiva che nessuna nazionalità poteva dividere quei giovani. Erano i discorsi che caratterizzavano il loro modo di essere.

Erano in tutto trenta giovani, che stavano mangiando e discutendo dopo una giornata di lavoro sulla nave. Gerd Liepold, vegetariano puro, dimostrava tutto il suo luteranesimo tedesco, indirizzato verso un pacifismo militante e un ecologismo abbracciato dopo lunghi anni di studi universitari in fisica e oceanografia. Bunny Mc Diarmint, neozelandese, aveva un linguaggio marxisteggiante, rivisto e arricchito da un solidarismo quasi mistico e da una militanza terzomondista. Lo spagnolo Santiago, il nostromo nella gerarchia di bordo, era un simpatico anarchico. Parlava sempre delle Asturie, rideva di comunismo e socialismo, portava stretti pantaloni bianchi a dorso nudo e i capelli si intrecciavano sulla nuca in un codino da autentico espada andalusiano. Frank Charrere, franco-tedesco marsigliese, ricordava, per faccia e capigliatura, l'attore Jean Paul Belmondo del film *A bout de souffle*. E come il Bebel di quell'epoca mescolava ironia, gusto per l'azione e la trasgressione.

La sfilata, ai tavoli del « rancio », si arricchiva di olan-

desi ecologisti, di irlandesi cattolici, di sudafricani avventurosi, di inglesi silenziosi e appassionatamente pacifisti come il « secondo » della Greenpeace, Ken Ballard, il sociologo che aveva gettato via i suoi libri nel porto di Amsterdam e aveva cominciato a studiare con passione carte nautiche e rotte marine.

Proprio mentre i ragazzi mangiavano, e offrivano ai quattro sparuti giornalisti che si erano imbarcati frutti esotici, scesero dalla plancia il gigantesco John Sprange (londinese dalle mani enormi, grande appassionato di football e di rugby e nello stesso tempo autore con Leopold di un sorvolo con pallone aerostatico del muro di Berlino) e il capitano della Greenpeace, Jon Castle. Occhi azzurri, torace possente, classico orecchino da marinaio, Castle prima fermò, con la sua presenza, la conversazione, poi si unì ai giovani: « Ricordiamoci tutti che dobbiamo arrivare all'atollo di Mururoa ». Lo disse alla sua maniera, ironica e scherzosa, con un accento di sfida.

Le discussioni storiche e ideologiche cessarono di colpo. La seconda cuoca, la « terribile » Mary Hyde, tirò fuori da un armadietto due bottiglie di rhum e ne versò abbondantemente nei bicchieri. Gridarono tutti, risero, si abbracciarono. Brindammo anche noi giornalisti. Poi ci fu un momento di silenzio e di tristezza. Commemoravano insieme il portoghese Fernando Pereira, ucciso dai servizi segreti francesi quando avevano affondato, con una bomba, nel porto neozelandese di Auckland, il Rainbow Warrior, la più bella nave di Greenpeace.

Tutto era cominciato il 10 luglio nella baia di Auckland. Il bellissimo Rainbow, ormeggiato vicino a una banchina, pronto a caricare provviste e acqua per un lungo viaggio di protesta intorno agli atolli polinesiani di Mururoa e di Fangataufa, gli atolli della morte, gli atolli dove i francesi sganciano nei lagoni le bombe atomiche. Da anni, Greenpeace aveva ingaggiato un braccio di ferro con i francesi per quegli esperimenti, prima sopra l'atollo e poi nel profondo dell'oceano.

Gli atolli si stanno sgretolando. Della loro bellezza, resta solo un filo di palme che si erge sul blu intenso dell'Oceano Pacifico. I francesi hanno cominciato a fare gli esperimenti atomici a Mururoa e a Fangataufa dopo essere stati cacciati dall'Algeria. Dall'inizio degli anni Sessanta, la *grandeur* del generale De Gaulle non ha più potuto bombardare con gli ordigni atomici il deserto del Sahara e allora ha mandato i suoi militari nel sud Pacifico.

Molti antimilitaristi e protoecologisti hanno contestato questa scelta. Negli anni Sessanta, perfino il giornalista Jean Jacques Servan Schreiber era salito sul Fry, un veliero tradizionale, che era stato bloccato e assaltato dai *maro* francesi nelle acque di Mururoa. Ma la lotta più dura, l'avevano ingaggiata, in varie occasioni, il canadese David McTaggart, il neozelandese Chris Robinson e Jon Castle su un undici metri, la Vega, che aveva sfidato le onde per cinque-mila miglia. In tutte le occasioni, la Vega era stata assalita dagli uomini del rimorchiatore-guardiano di Mururoa, l'Hippophotame. McTaggart, Robinson e Castle erano stati portati a Thaiti, prigionieri. Dopo giorni di forte militare, i capi di Greenpeace venivano espulsi definitivamente dalla Polinesia francese.

Questa volta, da Auckland i green-peacers volevano compiere una sfida in grande stile. Il Rainbow Warrior non era un veliero di undici metri, ma una piccola nave splendida e maneggevole, dotata di motori e di grandi vele. Il Rainbow aveva umiliato, in alto mare, più di una volta le navi baleniere, i cargo di scorie nucleari. Non solo. Una volta imprigionato, nel porto spagnolo di El Ferrol, il Rainbow era riuscito a fuggire seminando la marina spagnola che aveva dovuto... degradare due ammiragli, incapaci di fermare e di seguire le manovre di Jon Castle.

Quindi, i francesi sapevano che, se il Rainbow fosse arrivato vicino a Mururoa sarebbe stato impossibile fermarlo. Bisognava cannoneggiarlo, con conseguenze internazionali gravissime.

Gli esperti della *grandeur* scelsero una via più semplice e

più delinquenziale. Incaricarono i servizi segreti di intervenire. Così, il 10 luglio, nel porto di una nazione amica, la Nuova Zelanda, gli agenti francesi collocarono due bombe sotto la chiglia del Rainbow. Quando ci fu l'esplosione, a bordo, c'era Fernando Pereira. Il Rainbow si rovesciò e colò a picco, Pereira fu ucciso.

L'azione dei servizi segreti francesi e del governo di Parigi indignò l'opinione pubblica mondiale, ma non meravigliò più di tanto Greenpeace. I giovani di Greenpeace presero atto di quello che temevano: un giorno avrebbero subito una simile aggressione.

Dall'inizio del 1970, i giovani americani che avevano rifiutato di combattere in Vietnam, si erano rifugiati in Canada. Erano un gruppo consistente che si incontrò con un altro gruppo consistente: gli ecologisti di David McTaggart. Dopo discussioni lunghissime, costituirono il movimento di Greenpeace. Nell'atto stesso di formazione del movimento si stabilì che bisognava agire contro ogni forma di militarismo e di inquinamento, soprattutto quello che dipendeva da azioni militari. Non c'erano comunque priorità: armamenti e inquinamento, erano i nemici da combattere, la società dell'atomo che creava solo angosce e insicurezze.

Bisognava agire, stabilirono i giovani green-peacers. Niente convegni o tavole rotonde, niente seminari o congressi interessanti, ma azioni, azioni spettacolari che avrebbero garantito un esempio a tutti e avrebbero intimorito, per la prima volta, l'arroganza degli apparati della guerra e dell'inquinamento. Naturalmente Greenpeace mise in conto le ritorsioni selvagge e le aggressioni.

Il 10 luglio, con l'affondamento del Rainbow Warrior si arriva a una svolta. Continua l'azione, in tutti i mari e gli oceani, di difendere le balene, i tonni, i pinguini, le foche, ma l'assassinio attuato dai francesi merita una risposta diretta: « Di fronte a tutto il mondo », dice Mc Taggart a Parigi, « porteremo la nostra protesta di fronte agli atolli della morte. Imbarcheremo, su una nave più grande, fotoreporter, giornalisti, operatori televisivi. Il mondo intiero deve

sapere quello che i francesi stanno compiendo nel Pacifico del Sud. Questa volta non ci fermeranno ».

Mc Taggart parla da un piccolo albergo della *rive gauche*, il presidente Mitterand gli risponde dall'Eliseo: « Bisogna fermare Greenpeace con la forza se necessario ».

Nell'isola di Curacao, nei Caraibi, 26 uomini di Greenpeace (con a bordo quattro giornalisti) accettano la sfida del presidente francese. Comincia l'avventura pacifista, la sfida all'inquinamento atomico.

La partenza da Curacao avviene il 13 settembre 1985, alle sei di mattina. L'isola olandese dei Caraibi ha fondali profondi e comodi. Con il vecchio rimorchiatore d'altomare Godwana, ribattezzato Greenpeace, è facile manovrare. Si guadagna il mare presto, sotto un cielo ancora scuro. La rotta è il canale di Panama.

Da una nave da guerra olandese, in rada, arrivano avvertimenti: « State attenti dopo il canale. Da giorni abbiamo visto la fregata francese Balny che incrocia al largo. Sicuramente vi sta aspettando ». I makwaka, i gabbiani neri di Curacao, seguono e volteggiano sulla Greenpeace fino a tre chilometri dalla costa. Poi, quando Curacao diventa una piccola striscia lontana, i makwaka ritornano sulla loro isola.

Si naviga su un bel mare, che non desta problemi. Eppure la professionalità del piccolo equipaggio si vede subito. Gli olandesi sono precisi, sembrano « religiosi » che stanno per incominciare una funzione in chiesa; gli inglesi sono sicuri e danno ordini secchi; spagnoli e francesi guardano il cielo e ripetono: « Il più bel giorno di un viaggio in mare è quello della partenza. Ma ce ne è un altro ancora più bello: il giorno in cui si arriva ».

La traversata verso Mururoa non è uno scherzo, non una manifestazione facile, non un'avventura presa sottogamba. All'impegno ecologista e antimilitarista, i giovani di Greenpeace aggiungono il loro amore per ogni esperienza marina: il rispetto del mare, di come saperlo affrontare. È una prova di responsabilità che difficilmente si può vedere.

A bordo c'è tutto quello che aveva promesso David Mc

Taggart, il presidente di Greenpeace. C'è la televisione, l'agenzia Gamma, c'è il telex e il telefono per i giornalisti. Il tutto è stato possibile con le donazioni fatte da ecologisti anglosassoni. Ora, il governo di Parigi è veramente in difficoltà. Fino all'ultimo gli agenti segreti di Parigi avevano cercato di fermare, in alcune dogane, l'apparecchio che permette, via satellite, le trasmissioni. Ma la « guerra dei media » è stata vinta da Greenpeace.

In effetti, quando la nave che batte la bandiera Arcobaleno è partita verso Mururoa, le notizie che arrivano sulla situazione politica parigina diventano più gravi, ma in un certo senso più divertenti. Mitterrand non parla più di « forza per fermare Greenpeace », le responsabilità dei servizi segreti emergono in tutta la loro evidenza, il primo ministro Laurent Fabius è in difficoltà. I sondaggi di opinione pubblica in Francia danno risultati buoni per Greenpeace e di condanna per l'operato del governo. Le accuse degli ambienti politici francesi verso Greenpeace sono goffe e poco credibili. La destra fascista di Le Pen tuona contro i « falsi amanti della natura, pagati dai bolscevici », l'ala gollista rispolvera antiche antipatie: « È una manovra anglosassone contro la presenza francese nel Sud Pacifico ».

Quando le responsabilità dei servizi segreti francesi saranno tutte chiarite, il governo di Laurent Fabius dirà di voler indenizzare la famiglia del povero Fernando Pereira, ucciso nell'affondamento del Rainbow Warrior. Con fermezza, e con un pizzico di ironia tutta inglese, Jon Castle, il comandante della Greenpeace commenterà in questo modo la « generosità » del governo francese: « Devono vendere Notre Dame de Paris, l'Opera, les Invalides, les Champs Elisée, la Tour Eiffel. Devono vendere tutti i cimeli del loro paese. Ma, per farci dimenticare il delitto che hanno commesso non sarà sufficiente. Noi non dimenticheremo mai. Mai ».

Dopo tre giorni di tranquilla navigazione nei Caraibi, al largo della costa Venezuelana, di notte si arriva al porto di Cristobal, all'ingresso del Canale di Panama.

Il Pacifico arriva di sera, all'imbrunire, come d'incanto.

L'oceano si apre immenso, le onde diventano alte e lunghe, le altre navi superano la Greenpeace e prendono le loro rotte. La vita di bordo sul Pacifico impone maggiori sacrifici a tutti. Ci sono quattromila miglia da affrontare. Le Galapagos sono a sud, le Hawaii a nord. Per raggiungere le prime isole della Polinesia francese, Les îles du Marquise, occorrono diciassette giorni. Una distesa di mare interrotta, ogni tanto, da qualche scoglio solitario e sperduto.

I francesi giocano la seconda carta, quella della resistenza alla fatica e alle onde del Pacifico. Come avevano detto i marinai olandesi, la fregata Balny aspetta la Greenpeace fuori dal Canale di Panama. La nave da guerra francese si mette sulla scia degli ecologisti a dodici miglia di distanza, fuori dalla portata della vista, ma non del radar.

Jon Castle, una notte, ferma la Greenpeace dietro all'Isola di Coco, a mille miglia della costa sudamericana. La Balny non si accorge della manovra e arriva vicina alla nave ecologista. I francesi vengono così scoperti.

I giornali e la televisione di tutto il mondo possono scrivere che, contro un pubblico rimorchiatore che vuole solo manifestare contro gli esperimenti atomici, la marina francese mette in campo una grossa nave da guerra. Ma siamo solo all'inizio. Il 1 ottobre 1985, quando la Greenpeace arriva davanti alle Isole Marchesi, la fregata Balny non si nasconde più agli occhi e ai canocchiali. Avvicina la Greenpeace, la supera e, con una manovra pericolosa, le taglia la rotta. Poco dopo un'altra fregata francese, l'Henry, si mette a seguire la Greenpeace.

Più la nave ecologista si avvicina agli atolli della morte, in un mare nero dove non si vedono pesci volanti e delfini, più la *grandeur* francese sfoggia i suoi muscoli: aeroplani, elicotteri, due fregate, quattro rimorchiatori. La Greenpeace arriva a dodici miglia da Mururoa e si ferma. Sul pennone più alto il vessillo arcobaleno. I giovani cantano e urlano di gioia, si abbracciano, scrivono su fogli bianchi slogan antimilitaristi, li mettono in bottiglie che poi gettano in mare. I francesi guardano, con i cannoni delle loro navi

puntati sulla Greenpeace. Guardano digrignando i denti, consci di essere stati sconfitti davanti all'opinione pubblica di tutto il mondo.

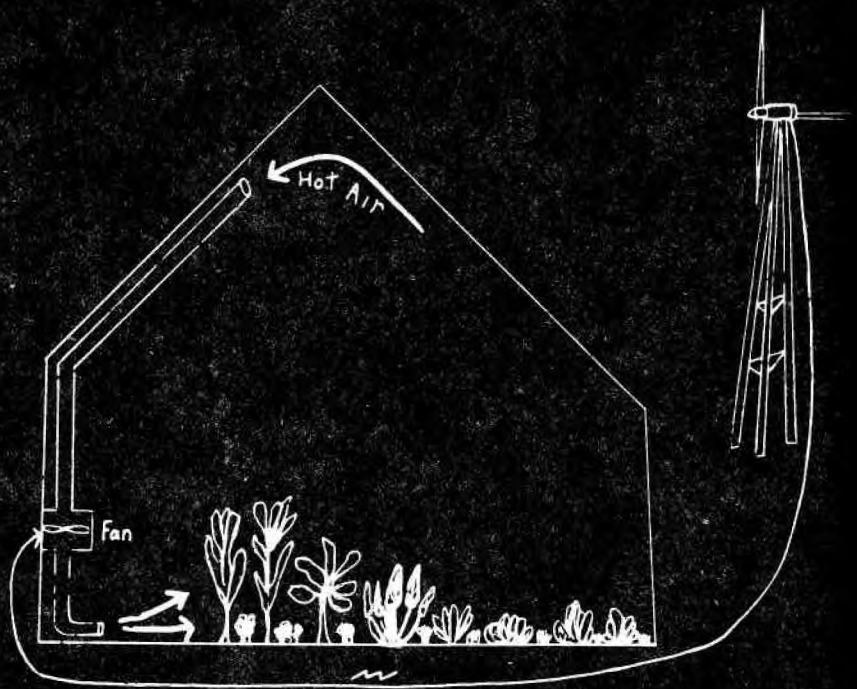
Per giorni la Greenpeace gira intorno alle acque di Mururoa e Fangataufa. L'ammiraglia degli ecologisti viene raggiunta da altre imbarcazioni ecologiste e pacifiste, che arrivano dall'Australia e dalla Nuova Zelanda. Tra questi piccoli velieri c'è anche l'indistruttibile Vega, la prima piccola barca che ha sfidato l'arroganza dei francesi. Al largo degli atolli della morte, c'è un meeting di vita, di giovani che non vogliono che il mare sia inquinato, che si oppongono allo sterminio atomico, a ogni esperimento nucleare. Dimostrano pacificamente, non solo contro i francesi, ma contro tutte le potenze nucleari del mondo.

Nell'ottobre del 1985, la vittoria di Greenpeace è grandissima. L'opinione pubblica di tutto il mondo resta impressionata dal coraggio di questi giovani che hanno sfidato l'Oceano Pacifico per la loro causa. Il valore dei greenpeaceers è sottolineato anche da chi non la pensa come loro: è il caso del comandante della fregata francese Henry, che invia un dono al capitano della Greenpeace, Jon Castle.

Pochi giorni dopo, l'ammiraglia ecologista subisce un'avarria e chiede di entrare nel porto di Tahiti. Il governatore di Papeete nega il permesso. È una rivincita meschina, che rende più antipatica all'opinione pubblica la posizione francese.

Il viaggio pacifista si conclude, di fatto, di fronte a Tahiti. In una splendida mattinata di sole, barche di polinesiani arrivano vicino alla Greenpeace. Giovani indigeni salgono a bordo portando frutta, regali e le consuete corone di fiori. È il suggello finale alla vittoria di Greenpeace.







Ricostruire un ambiente, il nostro ambiente, per ritornare a essere « abitanti » e non soltanto semplici « residenti ». Questa è una delle prime sfide da affrontare se si vuole dar vita a una strategia ecologica capace di invalidare lo « stato delle cose » che avvolge tutti nella dimensione del dominio, perché lo Stato è dappertutto, soprattutto nella mente della gente. Questa è la sfida lanciata da uno dei più ascoltati esponenti del variegato movimento ecologista italiano.

Per certi versi mi sembra strano parlare di Stato e Verdi. È un po' una impostazione « antica » e forse non del tutto rispondente al vero. Si può parlare di Stato come se ne parlava venti, trenta, cinquanta anni fa? Se ne può parlare dopo la *Microfisica del potere* di Michael Foucault? Dopo che è nella evidenza quotidiana che il dominio quotidiano è dominio di uno « stato delle cose », più che di uno Stato?

Forse è questo che mi fa essere verde e un po' meno anarchico. Cioè l'idea che in certo qual modo quella « grande entità » che ha sicuramente stravolto il mondo da due secoli in qua, e che è la forma-Stato, si è oggi più che mai diffusa in noi, pervasivamente, ma anche cambiando il modo in cui essa fa potere. Esso-Essa fa di noi potere, del nostro

teatro di ombre quotidiano, dei nostri comportamenti, del nostro consumare e riprodurre i giorni in un modo che ormai appare ovvio, l'unico possibile. Certo questo è stato il frutto ultimo di una lunga trasformazione, alla cui origine c'era lo spirito utopico, riformista e accentratore dell'idea di Stato. Ma oggi lo Stato è davvero dappertutto. Lo Stato è nient'altro che il modo occidentale di vivere, « our daily life ». In questo senso è da qui che bisogna ricominciare. Da ciò che (come dice un geniale giovane antropologo che ha speso molti anni con i peones della savana venezuelana) ha da noi vistosamente fallito l'obiettivo di storia e civiltà: il mancato rinnovamento del vivere quotidiano. Silvano D'Alto (*La Savana, spazio e tempo*, Bulzoni, 1984), continua: « La quantità dei manufatti non ripaga della loro povertà e banalità di legami simbolici: di quei legami che dovrebbero scorrere come linfa, pregnanti di senso e di progetto, da oggetto a oggetto, da luogo a luogo, da momento a momento, nel processo di costruzione di una cultura. L'ambiente, la dimensione strategica del vivere quotidiano, è stato deprivato dell'insopprimibile esigenza di connotarsi appunto come *un ambiente*, dove il vivere ha cadenze proprie e originali che traducono nelle delicate filigrane delle strutture simboliche i valori e le attese, i drammi, le avventure dell'esistenza individuale e collettiva ».

Ecco, siamo privati e deprivati di un ambiente, nel senso più ampio e anarchico (se volete) del tempo, di una relazione collettiva e comunitaria con un intorno che renda questo vivere qui diverso ed « impagabile » rispetto ad ogni vivere altrove. Jean François Lyotard in un recente convegno ad Urbino sul *Non senso comune* ha ricordato la fine della domesticità, la fine cioè di quella dimensione non pubblica, non sorvegliabile e non domabile che costituiva il senso dello stare in un luogo. Sappiamo tutti molto bene come questa fine è quello contro cui hanno lottato molti libertari negli ultimi venti, trent'anni: la difesa di una dimensione quotidiana autonoma, che non venga definita e controllata e prodotta dall'esterno. È il meccanismo del grande mercato,

certo, ma anche l'assimilazione culturale che ormai ne abbiamo fatta che porta all'estinzione delle aree integrate, ricche dall'interno, autonome e creative della società. In poche parole, è sempre la stessa parabola dell'*Isola* di Aldous Huxley, ogni isola che cerchi di ricostruire la vita a partire da se stessa come centro è condannata per la sua pericolosità dalla cultura e dal mercato occidentale. Ed è per questo che ogni pensiero, ogni gesto autonomo, ogni coraggio di identità è un pericolo per lo « stato delle cose ». Ma attenzione, con un corollario; che non esiste identità se non indigena, cioè l'identità e l'autonomia sono una costruzione che nasce da una lunga frequentazione di un luogo, del proprio luogo. Finalmente abbiamo una bella traduzione di Gary Snyder, il poeta americano che più di tutti ha cantato lo spirito della *Rehinabitation*. Nelle sue poesie e parole, più che in ogni altra voce degli ultimi anni si sente questa esigenza di ricostruire *un ambiente*.

Lo dice lui stesso così: « Voglio essere molto chiaro su questo punto, perché sembra che ci sia da ripeterlo in continuazione: non si può fuggire da nessuna parte degli Stati Uniti. Non esiste « una campagna » dove andarsi a ritirare. Non esiste un posto tranquillo nei boschi dove andarsene a fare gli hippy. Arrivano i topografi col loro nastro di plastica arancione, le ruspe sono in fondo alla strada a scaldare il motore, i costruttori hanno appeso tutto al muro con gli spilli appuntati sopra, i sovrintendenti di contea sono nella stanza in fondo a bere il caffè con i lottizzatori, il dipartimento dello sceriffo sta già pensando di istituire un nuovo vicesceriffo per la zona, e il servizio forestale è sul punto di dare in appalto il taglio dei boschi a qualche impresa. Questa è la situazione dappertutto, su fino alla punta dell'Alaska ed anche in tutto il Canada. È l'ultima febbre dell'oro. La febbre si attacca alle ultime risorse rimaste. E questo significa che è quel che resta della wilderness ad essere investito, al giorno d'oggi. In questo senso siamo in prima linea ». (Gary Snyder, *La Grana delle cose*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987).

Riabitare i posti, Milano, ad esempio, o Ustica, o la Valtellina significa proprio « tener duro », difendere il territorio dalla rapina di senso e di occasioni di vita a cui è continuamente sottoposto. Snyder ha ragione quando dice che è *tutto ormai prima linea*. Al di là del paragone bellico un po' triste; è però vero che oggi davvero difendere i boschi della Valtellina, opporsi alle dighe e alla cementificazione degli alvei fluviali, o pretendere la pedonalizzazione della propria strada sono atti contro lo « stato delle cose ». Proprio perché se c'è qualcosa di non ammissibile nella *modern way of life* è che uno sia « attaccato al proprio abitare », che uno sia un abitante e non un residente. In questo senso, direbbe Snyder, tutti i luoghi possono essere sacri e selvaggi. Non è questa infine la grande novità dei movimenti ambientalisti? Quella di avere riscoperto che c'è un potere della persona, nei normali gesti della vita quotidiana, e che tale potere, non è solo il potere di dire no, ma è anche il potere di fare altrimenti. Mi direte che questo è anche della tradizione anarchica. Forse è vero. Ed io l'ho imparata in parte proprio da lì la lezione, da Kropotkin, da Orwell, da Huxley, da Mumford, da Goodmann. Ma in più forse ci vuole oggi una « speranza » un « principio di speranza », quello di cui parlava Ernst Bloch e che non sta tutto nella *Volontà*. Questo principio di speranza è per Snyder « una bontà profonda del senso » che lui attribuisce al Tao o al Buddismo Mahayana. ed in ultima analisi al senso di « Tuità » e di « Tuttità » presente in quasi tutti i popoli indigeni. Bisogna, assolutamente che venga ripubblicato un testo che fu ispiratore della speranza di molti libertari di questo secolo: è *l'io e Tu* di Martin Buber. Qui, forse ci azzufferemo con molti, perché *io e Tu* significa che c'è un principio dell'azione che è dato dal riconoscimento di una inestinguibile alterità, nella natura, negli altri, perfino nelle cose. Ed è questo principio che fa sì che uno cominci a capire che non siamo soli e che non siamo se non in relazione. Insomma il contrario dell'idea dell'individualismo liberale, senza gli orrori del collettivismo del « soggetto della storia ». E quella visione di Coevoluzione

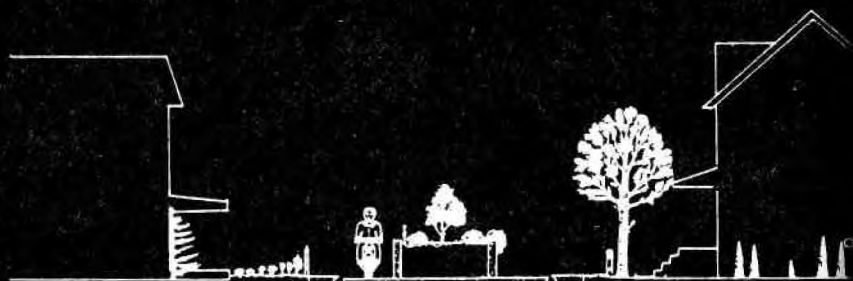
di cui parlava Gregory Bateson, di un disegno che connette noi ai delfini, agli alberi, alle maree, alle operazioni della mente.

È per questi motivi che credo necessario un'agire comune tra anarchici e verdi. Per innestare in questo giovane movimento una tradizione di pensiero e di azione. Proprio perché l'occasione verde non venga snaturata da chi questa base non ce l'ha e magari la spaccia disperatamente, confondendola con l'ernia storica della sinistra.

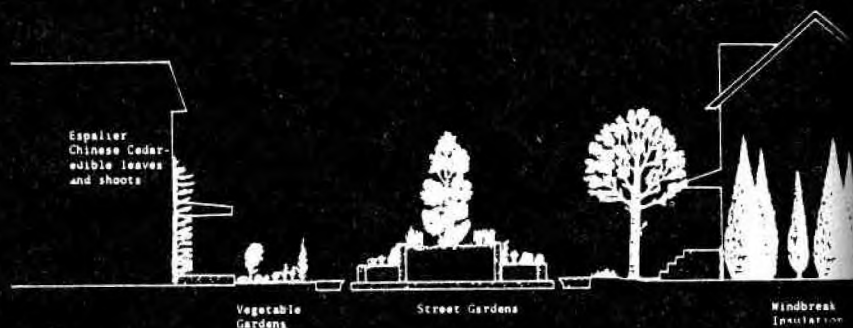




NORMAL CITY STREET



TRANSITION STAGE



Espalier
Chinese Cedar
edible leaves
and shoots

Vegetable
Gardens

Street Gardens

Windbreak
Insulation

MATURE URBAN AGRICULTURE

Mauro Suttora / *L'arcobaleno* regione per regione ●

E' difficile descrivere la complessa geografia degli ecologisti italiani. L'autore, ecopacifista, redattore del settimanale L'Europeo e collaboratore di Azione nonviolenta, abbozza una mappa sintetica, ma sufficientemente esaustiva delle varie isole di quell'arcipelago, cercando di metterne in luce le meno conosciute ma forse le più attive.

Sono molte le mappe dei verdi italiani pubblicate dai giornali negli ultimi mesi. Quasi tutte, però, privilegiano l'« apparato », i nomi noti: per pigrizia i giornalisti infatti intervistano sempre le stesse persone, le stesse organizzazioni: Lega ambiente, Wwf, Italia nostra, Amici della Terra, deputati verdi. Restano tagliate fuori molte isole dell'arcipelago: quelle lontane da Roma, provinciali, non esibizioniste, che preferiscono fare un lavoro locale e concreto. Sono quelle meno politiche e più spirituali (vegetariani, rivista *Aam Terra nuova*), quelle sospettose verso i mass media e contrarie al professionismo politico (anarchici, non-violenti, l'area del convegno di Verona del marzo 1987), quelle poco esperte di public relation, quelle che per vivere non hanno bisogno di stamparsi la carta intestata.

Il voto verde è stato, come per i radicali, all'80 per cento voto di opinione: nessun legame clientelare, corporativo o ideologico, niente politica attiva (troppo noiosa) e poca conoscenza dei verdi eletti. Ci si fida, e basta. Penso però che

meriti di essere tracciata una mappa ragionata (regione per regione, con nomi e cognomi) degli ecopacifisti italiani. Mappa che forse fra un anno sarà sorpassata: è augurabile, significherebbe che i verdi sono ancora un movimento, che cambiano in continuazione, che il peso degli arrivisti calati a frotte a Mantova (convegno del maggio 1987 per la definizione delle liste elettorali) non li ha soffocati. Scusate la « Milanocentricità », ma è la città che conosco meglio.

Piemonte

I verdi piemontesi sono il risultato dell'incontro fra non-violenti (Mir-Mn, obiettori al servizio e alle spese militari), marxisti (Lotta continua, ex Pdup, Comitato controllo scelte energetiche), cristiani (gruppo Abele, Acli) ed ecologisti in senso stretto: Pro natura (un gruppo presente soprattutto in Piemonte), Wwf e Italia nostra. Il collante è l'opposizione alla centrale atomica di Trino Vercellese: memorabili rimarranno le cariche della polizia contro un pacifico sit-in nel freddissimo gennaio 1985 di fronte al palazzo della Regione, dove tutti i partiti (tranne Dp ma compreso il Pci) approvarono la costruzione di Trino 2. Nel maggio 1986 si è svolta, da Casale Monferrato a Trino, la prima grossa manifestazione del dopo Cernobyl: nel frattempo il Pci aveva cambiato opinione.

Il primo consigliere comunale di Torino, Giovanni Salio (che con la rotazione diventerà deputato dopo la femminista Laura Cima), docente di Fisica all'università, non ha aspettato metà legislatura per ruotare: dopo un anno ha lasciato il posto a Marco Francone, dando l'esempio a tutti i carrieristi che, c'è da giurarlo, anche fra i verdi faranno storie al momento della rotazione. Da segnalare anche Beppe Marasso a Ivrea, deputato regionale subentrante, leader pacifista e buon amico del vescovo Luigi Bettazzi, e Osvaldo Fresia di Saluzzo, « ciabattino democratico » che difende i piccoli artigiani (« piccolo è bello ») e che era contrario alla partecipazione alle politiche.

In Piemonte sono attive la comunità spiritualista di Da-

manhur e quella dell'Arca del filosofo Lanza del Vasto. Eleggerei « verde ad honorem » Guido Ceronetti, non solo per i suoi articoli anti-industriali sulla *Stampa* (sì, il giornale della Fiat), ma anche per il suo stile di vita: vegetariano estremista, si muove solo in treno e in tram, rifiuta perfino l'autobus.

Lombardia

I fondatori a Milano della lista verde, nel 1985, sono pochi: l'ex radicale Adriano Ciccioni, Piervito Antoniazzi delle Acli (consigliere comunale), Fiorello Cortiana (ex Lotta continua), i fratelli giornalisti Fabio e Marina Terragni, Gloria Grosso della Lac (Lega anticaccia), adesso deputata. Ancora nell'aprile 1985 nessuno, tranne Ciccioni, voleva presentare una lista regionale: Sergio Andreis (obiettore totale, un anno di carcere a Gaeta, università in California, funzionario internazionale a Berlino, adesso deputato) e Nick Albanese di Monza risultarono alla fine eletti consiglieri regionali per puro caso (l'ordine alfabetico delle liste).

La lista verde di Milano ha parecchie anime. Ci sono i liberali di Libertà futura (Paolo Costa e Pietro Armuzzi), gli epigoni di Lotta continua (Angelo « Cespuglio » Brambilla), femministe, antimilitariste (Francesca Piatti), cristiani, reduci del 7 aprile (Alberto Magnaghi), giornalista (Gad Lerner de *l'Espresso*). I rapporti con le associazioni ecologiste sono in alcuni casi buoni (Amici della terra, Wwf), in altri scarsi (Italia nostra), in altri conflittuali: la Lega ambiente è vista con sospetto per i suoi stretti rapporti col Pci, e ha avuto difficoltà a inserire nella lista per le politiche il suo candidato Andrea Poggio, ex direttore del mensile delle edizioni Arci, *Nuova ecologia*, e segretario del gruppo regionale verde.

Un dato curioso: gran parte dei voti verdi a Milano (4,4 per cento nel 1987) provengono dal Pri. Senatore è stato eletto Piergiorgio Sirtori, direttore del Policlinico, ex Dc, ex Psdi. Ha superato a sorpresa candidati dal pedigree verde ben più robusto come Ciccioni, Floriano Villa (presidente

dell'Associazione nazionale geologi, in prima fila da anni nelle assemblee contro le centrali nucleari di Trino e Viadana) e Virginio Bettini.

Nel febbraio 1987 Lotta continua ha montato un caso per l'adesione ai verdi di alcuni ex Msi, ma senza esito: i verdi hanno ribadito di non essere né di destra né di sinistra, e che le porte sono aperte a tutti.

La lista verde di Monza si dichiara apertamente di sinistra e si batte soprattutto contro l'autodromo. A Sesto San Giovanni e Rho grossa presenza di Lotta continua. In altre località, come Mozzate (Varese) sono invece le liste civiche o i comitati spontanei antinquinamento a sostenere i verdi. La Loc (Lega obiettori coscienza) è invece più vicina a Dp, nelle cui liste si è candidato il segretario nazionale Renato Pomari.

Nelle province di Como e Varese le liste verdi sono poche, eppure anche qui è stato eletto un deputato (Sergio Andreis). Il medico Mario Fraticelli è consigliere provinciale a Como. A Lecco e Sondrio invece molto più attivi dei verdi sono anarchici e radicali. A Pavia i verdi sono guidati da Alberto Moggi e dalla sua compagna Pinuccia Balzamo. A Bergamo è stato eletto deputato Giancarlo Salvoldi, un professore che si è battuto contro le miniere di uranio in val Seriana.

A Brescia c'è una situazione curiosa: qui l'ecopacifismo storicamente è rappresentato da 15 anni da Movimento non-violento, Mir e Loc (da Brescia opera Alfredo Mori, coordinatore nazionale dell'obiezione alle spese militari), ma la lista verde è stata monopolizzata da un gruppo di donne marxiste (Leana Montini, Irma Cantoni, la consigliere regionale Laura Bartoli) e da un esponente dell'Arci-gay (Gianpaolo Silvestri, orfano del Pdup). Risultati scarsi: attorno al 2 per cento dei voti.

I consiglieri comunali verdi di Mantova (Claudio Bondioli) e Cremona (Elena Ginestri) si sono candidati con il Pr. Capolista dei verdi a Mantova (che con il 5,6 per cento dei voti è la città più verde della Lombardia) era il veterinario Paolo Bergamaschi del Movimento nonviolento, oppositore

della centrale atomica di Viadana. I verdi della zona Mantova-Casalmaggiore-San Benedetto Po sono forse i più libertari: non hanno mai accettato un soldo di finanziamento pubblico.

Veneto

A Venezia, verde significa Michele Boato, il più giovane dei cinque fratelli, ex Lotta continua, insegnante, che da anni si batte con il suo giornale, *Smog e dintorni*, contro i fanghi Montedison di Marghera, per le biciclette e una quantità di altre cose. Era contrario a presentarsi alle elezioni, poi l'hanno messo al numero 5 della lista ed è stato eletto deputato. Quand'era in Lc pretendeva che tutti i militanti facessero gli operai per almeno sei mesi (lui l'ha fatto per anni), adesso vorrebbe tutti i deputati verdi giorno e notte a bloccare le centrali nucleari con azioni dirette. In alcuni quartieri di Venezia i verdi hanno sfiorato il 10 per cento.

A Verona invece è stato eletto Gianluigi Ceruti, avvocato e vicepresidente di Italia nostra. Ma l'anima dei verdi qui è Massimo Valpiana, direttore del mensile *Azione nonviolenta* e consigliere regionale. Fu proprio il Movimento nonviolento, nel 1976, a schierarsi per primo in Italia contro le centrali nucleari. Per i nonviolenti l'ecopacifismo non è quindi una scoperta dell'ultima ora, e *Azione nonviolenta* ha protestato duramente per il mancato inserimento, nel programma verde, dell'uscita dell'Italia dalla Nato. A Padova c'è un nucleo proveniente dall'area dell'autonomi guidato da Ivano Spano. Forte è il coinvolgimento nei verdi dei cattolici obiettori alle spese militari. A Venezia, per esempio, era candidata Mirella Sambo di Mani tese. Da citare, per il loro impegno ecologista, anche Gianni Tamino (Dp) e il radicale Tessari.

Friuli Venezia Giulia

Consigliere comunale a Udine (dove i verdi sono al 5,2 per cento) è l'ex radicale Renato Vivian. Molto attive, in regione, la Lac con Roberto Duria (incarcerato per un'azio-

ne diretta contro l'uccellazione) e la Lav (Lega antivivisezione) con Maria Virginia Feo. Consigliere comunale verde a Gorizia è l'anarco-radical Renato Fiorelli, veterano delle marce antimilitariste. Presenti sui temi verdi anche gli anarchici del Comitato per l'ecologia sociale della Bassa friulana e il gruppo Germinal di Trieste, città dove i verdi sono guidati da Maurizio Bekar.

Trentino-Alto Adige/Sud Tirolo

È qui che i verdi raggiungono i consensi più alti d'Italia: attorno al 7 per cento dei voti. A Trento ci sono i fratelli Marco e Sandro Boato, e il consigliere regionale Franceschini, detto « Bistecca », che rappresenta l'ala creativa. Marco Boato è stato eletto senatore in un cartello assieme a Pr, Psi e Psdi, e detiene un singolare primato: ha partecipato alle ultime quattro elezioni politiche sempre in liste diverse (Dp nel 1976, Pr nel 1979, Psi nel 1983, e adesso i verdi). È visto con sospetto, quindi, il suo darsi da fare per creare un gruppo « arcobaleno » in parlamento: molti verdi lo considerano un politicante che mira a includere il movimento nel polo laico assieme a Psi, Pr e frattaglie varie. È particolarmente invisato ai verdi ex Pdup, pro-Pci, e a tutti i marxisti convinti che gli ecologisti siano di sinistra. Craxi lo avrebbe voluto ministro dell'Ambiente. Assume spesso atteggiamenti irritanti da professore (qual è) che insegna agli ingenui verdi cos'è la politica. È stato comunque uno dei pochi ad avere avuto l'onestà di ammettere che il 2,6 per cento ottenuto alle politiche è stato un ben magro risultato, se confrontato alle aspettative e all'urgenza dei problemi verdi.

A Bolzano c'è Alex Langer, anche lui come Boato ex di Lc, ma con meno fregole elettorali: non si è presentato alle elezioni, e al suo posto è stato eletto deputato l'avvocato Gianni Lanzinger (Langer fra l'altro appoggia le posizioni del Vaticano contrarie alle manipolazioni genetiche). È senza dubbio Langer oggi il più noto verde d'Italia, anche se osteggiato da alcune femministe e da altri reduci del Ses-

santotto. I suoi articoli sul *Manifesto* fanno sempre scalpore. L'ultima sua (eccellente) proposta, quella di sciogliere la lista verde nazionale, ha suscitato l'horror vacui fra i miniburocrati verdi. A livello locale, fra le due opposte idiozie dei fascisti italiani e della Svp tedesca, la proposta interregionale dei verdi sudtirolesi è l'unica soluzione per una pacifica convivenza nella provincia di Bolzano. Nelle valli del Trentino-Sud Tirolo operano molti verdi *di base*, intelligenti e pragmatici: fra questi vorrei ricordare l'anarchico Casanova, guardiaboschi della val di Fiemme, e lo scalatore Reinhold Messner.

Liguria

Consigliere regionale dal 1985 è Piero Villa, attorniato da un buon numero di validi collaboratori: Piero Lazagna, (deputato subentrante), attivo nella difesa degli obiettori incarcerati nell'Europa dell'Est, Elena Marella e Lino de Benetti, consiglieri comunali, e Chiara Malagoli del Centro ricerche sulla pace (i pacifisti genovesi hanno contestato le ultime due edizioni della Fiera navale bellica). Da segnalare, nella provincia di La Spezia, la lunga battaglia contro la fabbrica d'armi Intermarine, oltre naturalmente al blocco dello scarico in mare dei fanghi dell'industria Stoppani a Co-goletto.

Emilia-Romagna

La città di Bologna ha regalato ai verdi un deputato (Anna Donati), ma non ha una scena ecologista molto attiva. Il gruppo più numeroso è l'Associazione naturista di via Castiglione, mentre in campo antimilitarista si danno da fare Vittorio Pallotti, la Loc, il Mir, gli obiettori alle spese militari e anche un gruppo cattolico attorno al Cesc (Coordinamento degli enti con servizio civile), al padre dehoniano Angelo Cavagna e a monsignor Catti. Attivo è anche il circolo Occhi dolci della Lega ambiente.

A Lugo di Romagna e a Piacenza ci sono le liste verdi più importanti. In quest'ultima città, dov'è stata eletta deputata

Franca Bassi, i verdi sono divisi: da una parte gli ecopacifisti, che si oppongono sia alla centrale atomica di Caorso che alla base militare di S. Damiano, dall'altra una lista di verdi-ambientalisti che si vogliono occupare solo di natura. Entrambe le liste hanno un consigliere comunale. L'ex radicale Silvano Vinceti adesso opera attraverso l'associazione Kronos, mentre Carduccio Parizzi, altro fondatore della lista verde regionale (consigliere regionale è Vito Totire, vicino agli autonomi), si è candidato alle politiche con i radicali. Naturalmente, per quanto riguarda le attività verdi in senso lato, non si possono non citare le liste verdi che si sono costituite in molti centri negli ultimi due anni, e altri gruppi di base di varia ispirazione. In particolare a Ravenna il movimento verde raccoglie due « tronconi », quello pacifista e quello protezionista (rappresentato da una delle più qualificate sezioni del Wwf). A Cesena nei verdi convivono (si fa per dire) l'anima nonviolenta e quella ex autonoma. Mentre molto attivo culturalmente è il Centro di informazione nonviolenta (autonomo dalla Lista verde cesenate) che si caratterizza per le forti venature libertarie. A Forlì e dintorni (oltre alla lista verde locale) particolarmente attivi sui temi ecologici e pacifisti sono il Circolo anarchico Luigi Fabbri, i componenti dell'ex Collettivo pacifista e antimilitarista forlivese ed il Centro di documentazione internazionale (nato come emanazione della Lega per i diritti dei popoli ma attualmente assai autonomo da essa ed estremamente composito).

Toscana

La lista verde di Firenze è formata da nonviolenti (Giannozzo Pucci, ecologista misticheggiante, e il consigliere comunale Tommaso Franci), dagli Amici della bicicletta ex radicali (Giorgio Del Plato) e da alcuni marxisti. Le battaglie più grosse sono quelle contro l'inceneritore e per la chiusura del centro storico alle auto. I verdi si oppongono anche al progetto del nuovo quartiere costruito da Fiat-Fondiaria. Consigliere regionale è Enrico Falqui. Alberto

L'Abate, esponente di prestigio del Movimento nonviolento, è più vicino a Dp, così come la Ldu (Lega disarmo unilaterale) fondato da Carlo Cassola.

A Livorno consigliere comunale è Davide Melodia, veterano pacifista; nella zona di Grosseto sono molto attivi i gruppi locali di Kronos 1991 e del Wwf (parco dell'Uccellina). Molto attivi in Toscana i membri dell'associazione della rivista ecologista *Aam Terra nuova*, la cui redazione si trova sull'Appennino vicino a Firenze.

Marche

Qui le liste verdi sono nate già prima del 1985. I punti forti sono Ancona e Senigallia. Alle politiche sono state rifiutate candidature nazionali « di grido », e così capolista era Ludmila Cecchini, presidentessa regionale della Lav (Lega antivivisezione) e della Lega di difesa del cane. Molti anche gli esponenti del Cai (Club alpino italiano), Federnatura e Wwf. I verdi di Ancona si battono soprattutto per il parco del monte Conero.

Umbria

Non mi risulta che esistano liste verdi in questa regione. I candidati alle elezioni politiche erano quasi tutti maschi e quasi tutti della Lega ambiente.

Lazio

Anche se a Roma ci sono le sedi nazionali di tutte le associazioni ecologiste, l'attività locale non è molto sviluppata. I due deputati eletti sono Massimo Scalia, ex consigliere comunale, e Annamaria Procacci, segretaria nazionale della Lac (Lega anticaccia), che si era molto impegnata nella raccolta di firme per il referendum contro la pratica venatoria. Deputati subentranti sono Arturo Osio, segretario del Wwf, e il consigliere provinciale di Roma Athos De Luca, un radicale molto attivo anche in campo antimilitarista. Radicale è anche il consigliere regionale Primo Mastrantoni, che in luglio è entrato nella maggioranza di sinistra.

Ma i personaggi di maggior spicco della scena verde romana sono due: Rosa Filippini, presidente degli Amici della Terra, ex radicale che non ha potuto candidarsi a Roma per l'opposizione di un gruppuscolo di Lotta continua che non aveva digerito i suoi buoni rapporti con gli ecologisti del Msi (i quali secondo me possono essere altrettanto in buona fede quanto i verdi del Pci), e che è quindi stata eletta deputata a Genova; e il magistrato Gianfranco Amendola, propugnatore della chiusura del centro storico alle macchine.

Abruzzi e Molise

Qui i verdi esistono solo a Pescara, dove consigliere comunale è il biologo Giovanni Damiani, e un po' nel parco d'Abruzzi che ha un valido direttore verde (Franco Tassi).

Campania

A Napoli la lista verde ha ottenuto una sonora sconfitta, raccogliendo solo lo 0,8 per cento dei voti, la percentuale più bassa d'Italia. La presenza di un finto partito verde concorrenziale spiega fino a un certo punto la *débacle*. Nel 1985 Piero Craveri era stato eletto consigliere regionale per una lista verde-civica vicina ai radicali. Adesso è diventato consigliere comunale a Napoli per il Pri e appoggia il pentapartito assieme a Pannella. Consigliere regionale verde civico è diventato l'ex comunista Malagoli.

Ottimo risultato verde invece a Salerno, dove il consigliere comunale Alfonso Pecoraro porta a casa il 4,3 per cento.

Puglia

Gli exploit di Brindisi (4,8 per cento) e di Lecce (3,8 per cento) sono dovuti alla lotta contro la megacentrale a carbone di Brindisi Sud, che rischia di impuzzonire tutto il Salento. Anche ad Avetrana, sede mancata di una centrale nucleare, i verdi sono presenti da anni. L'Amendola della Puglia è il pretore di Otranto Ennio Cillo, che nel giugno 1987 non ha esitato a sequestrare una nave dell'Eni-

chem di Manfredonia, accusandola di aver scaricato a mare veleni che hanno ucciso 40 delfini e 200 tartarughe. Naturalmente sindacato e azienda sono uniti nel voler continuare a inquinare. Molto attivi il Movimento nonviolento a Foggia e il Movimento degli obiettori alle spese militari appoggiato dal vescovo di Molfetta Tonino Bello, che si oppone anche a un poligono sulle Murge.

Basilicata e Calabria

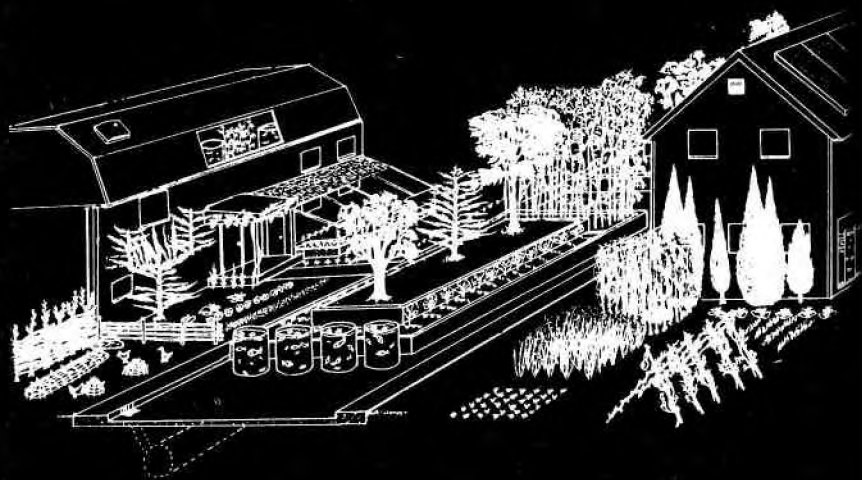
Verdi quasi inesistenti. Attivo un gruppo pacifista a Potenza e il gruppo anarchico di Spezzano Albanese.

Sicilia

Anche qui, dopo la sconfitta di Comiso, gli ecopacifisti boccheggiano. Il campo internazionale contro i Cruise e la Verde vigna esistono ancora, ma nonostante gli sforzi di Alfonso Navarra (segretario della Ldu) e di Lorenzo Porta (antimilitarista milanese trasferitosi a Comiso dal 1982) di risultati non ce n'è. A Palermo i verdi pubblicano un lussuoso mensile *Papir*, di cui è direttore Gianni Silvestrini, un ricercatore del Cnr.

Sardegna

Unica regione dove le liste verdi non si sono presentate. A Cagliari opera la cooperativa nonviolenta Passaparola di Enrico Euli. Da vent'anni gli unici altri due punti di riferimento per i libertari sono lo scrittore Ugo Dessy e l'antimilitarista Guido Ghiani di Nuoro. Alla Maddalena gli scout puliscono le spiagge dalle cartacce con l'aiuto dei soldati Usa della base per sottomarini atomici: anche la Nato è verde?



Michele Boato / **I turbamenti di un neodeputato** ●

●

Sapranno le liste verdi resistere alla logica del potere, oggi che siedono in Parlamento con il 2,5 per cento dei voti degli elettori? A questa domanda risponde uno dei neoeletti che dopo questa scelta si trova in contraddizione con quanto aveva fino a ieri proposto: democrazia diretta e autogestione. Ma anche con il suo passato di militante extraparlamentare. Fondatore della rivista Smog e dintorni di Venezia è stato consigliere regionale verde dal 1985 al 1987.

«**M**a come, dopo tutto quello che hai detto e scritto contro la presentazione delle liste verdi alle elezioni politiche, ti candidi anche tu?». Non sono stati in molti a pormi questa domanda, per la verità solo un paio di persone ma con una tale carica di aggressività da provocare in me una profondissima crisi. Effettivamente, vista dall'esterno, sembra una grossa contraddizione: per mesi, dal convegno di Pescara del settembre 1986, all'assemblea che ha dato vita alla Federazione delle liste verdi (Finale Ligure, novembre 1986) e fino a marzo 1987 (convegno di Verona su «I Verdi e il potere») ho cercato in tutti i modi di mettere i bastoni tra le ruote a chi si era messo a correre all'impazzata verso l'ipotesi partito/elezioni, affrettando oltre misura la nascita della Federazione allo sco-

po, quasi unico, di arrivare organizzati alla scadenza elettorale anticipata che si presentava già nel 1986 probabilissima.

Questa battaglia non partiva da convinzioni anti-elettorali di principio (altrimenti non avremmo neppure dato vita alle liste verdi nel 1985 in ambito cittadino e regionale), ma da una valutazione sui pro ed i contro in questa determinata occasione. Le ragioni contrarie alla presentazione di liste erano (e sono): il rischio di creare un vertice consolidato e « accreditato » sulla testa dell'arcipelago verde; il rischio di creare un corpo separato dal resto della società; un gruppo chiuso di professionisti della politica, intesa come ideologia più arte della mediazione, sradicati dalle loro realtà locali e dai loro rapporti sociali e di amicizia; il rischio, insomma, della progressiva omologazione alle formazioni politiche, con il centro a Roma (schiacciato sul Parlamento, sui suoi tempi e le sue correnti), e tutto il resto che si sente sempre più periferia disinformata, senza possibilità di contare sulle scelte decisive.

Questo insieme di cose comporterebbe il trionfo della delega su azione diretta, autogestione, partecipazione collettiva ai processi di trasformazione sociale e di difesa ambientale. A favore della presentazione di liste giocavano (e giocano) invece una serie di possibilità: permettere alla gente di pronunciarsi nettamente contro nucleare, caccia, inquinamento e sistema militare dopo che erano stati negati i pur parziali referendum (temuti comunque dal potere) su caccia e nucleare; far penetrare nel Palazzo qualche « informatore » della gente, topo di campagna che ficchi il naso nelle carte e nelle riunioni dei topi di città e cerchino poi in tutti i modi di far sapere agli altri topi di campagna che cosa il potere sta progettando, in modo da scompagnarli tutti i piani anti-ecologici ed anti-umani.

Naturalmente questi « informatori » dovrebbero usare i megafoni anche verso il potere per assordarlo con le ragioni della gente, per non sentire le quali aveva fatto chiudere ermeticamente le finestre. C'è, poi, la possibilità di

usare, anche dentro il palazzo, il piccone per « sbriciolare » il potere, decentrarlo il più possibile, riconsegnandolo nelle mani di persone, altri animali, piante a cui è stato sistematicamente sottratto. È un processo, questo, che naturalmente si innesca solo se questi soggetti non solo sono d'accordo nel riprendersi la gestione autonoma della propria vita, ma collaborano attivamente allo sbriciolamento di tutti i grumi incancreniti di autoritarismo, che compongono lo Stato.

All'interno dei gruppi ecologici i pro e i contro più o meno venivano valutati equivalenti; in certuni (per esempio nel Veneto e nelle Marche) prevaleva la paura di una rapida mutazione genetica da liste locali a movimento nazionale, in altri (Lombardia, Lazio) prevaleva, al contrario, la voglia di reagire allo scippo dei referendum. Ma col passare delle settimane cresceva in maniera evidente la spinta alla presentazione elettorale, non tanto all'interno delle liste, quanto tra il popolo verde, tra le migliaia di persone che, nelle varie città, collaborano in maniera saltuaria alle iniziative ma si sentono verdi al pari dei più attivi: per strada, nelle riunioni di genitori e di insegnanti a scuola, negli uffici, nei negozi, sempre più persone davano per scontata la presentazione di liste, e si impegnavano a dare una mano come potevano.

È questo fenomeno (che poi nella nostra città, Venezia, si è tradotto in una specie di plebiscito verde, con percentuali dal 6 al 9 per cento nei vari quartieri) che mi ha convinto, e ha convinto la quasi totalità dei partecipanti alle varie assemblee cittadine del Veneto, che la presentazione era inevitabile nonostante i rischi.

La scelta, poi, di candidarsi personalmente è stata fatta da molti ecologisti e nonviolenti, tra cui il sottoscritto, prevalentemente per garantire che gli scopi dell'avventura fossero (e siano) lo sbriciolamento del potere, la diffusione di informazioni, il sostegno e la partecipazione ai movimenti di base e autogestionari, il megafono delle loro idee, denunce, proposte; e non invece la rapida assimilazione ai

ritmi e alle regole della politica. Sono convinto che non sia ineluttabile, come più di un esponente della sinistra verdeggiante ha invece affermato, la trasformazione delle liste verdi in partitino (o partitone, fa lo stesso): né il modello bolscevico di Pci-Dp né quello leaderista di Craxi e Pannella esercitano una qualche attrazione nella grande maggioranza del mondo verde.

Abbiamo inventato l'immagine dell'arcipelago non solo perché fotografa la realtà attuale del mondo verde (fatta di tante isole più o meno grosse, ognuna con la sua vita e i suoi interessi ma tutte tra loro vicine e collegate) ma anche perché è una forma di organizzazione che indichiamo in alternativa alla forma-partito. Alla piramide contrapponiamo il cerchio, o, meglio, la rete; non uno ma molti centri, ognuno dei quali specializzato in qualcosa (il riciclo dei rifiuti o l'agricoltura biologica, la difesa degli altri animali o il sostegno a un popolo in lotta per salvare la propria identità o per uscire dalla miseria, l'antimilitarismo o il parto nonviolento e così via). Il coordinamento non si fa su tutto, né tantomeno sulla base di una ideologia onnicomprensiva; ma solo su particolari problemi o progetti proposti da qualcuno, discussi e decisi localmente e confrontati con le altre isole attraverso informazione capillare ed assemblee o comitati ad hoc.

La forma-partito, con i suoi duecento anni di storia, è dura a morire e, nonostante l'evidente crisi in cui versa in tutto il mondo e in tutto l'arco delle posizioni politiche, riesce ancora a condizionare la mente di molti di noi, che nel pensare a una forma di organizzazione non trovano di meglio che la riproposizione dei congressi, della segreteria politica e, larvamente, di qualche forma di tesseramento, chiamando il tutto Federazione invece che col suo vero nome. I deputati e senatori verdi, così come gli altri eletti nei consigli regionali, provinciali e comunali, altro non devono essere che uno strumento in più per tutto l'arcipelago, e ognuno di loro dovrebbe far parte di una sua isola, pena lo sradicamento dalle proprie radici. Per lo stesso

motivo il tempo di permanenza in istituzioni come il Parlamento non può essere molto lungo: due anni e mezzo sono già molti, poi bisogna tornare alla propria occupazione precedente almeno per un periodo simile, lasciando il posto ad un altro eletto, a cui in precedenza si saranno trasmesse le conoscenze tecniche necessarie a muoversi con destrezza nel Palazzo.

Nessun verde deve diventare professionista della politica; possiamo solo essere prestati all'attività istituzionale per un periodo tale che non snaturi la nostra personalità, non spenga la nostra creatività e gioia di vivere. Naturalmente anche il gruppo dei parlamentari, vivendo spesso assieme e svolgendo un'azione comune, può configurarsi come una delle isole dell'arcipelago, ma non la più importante né tanto meno la capitale.

Un altro elemento essenziale per costruire un'alternativa radicale all'organizzazione partitica è la questione finanziaria che presenta vari aspetti: nessuna persona può essere stipendiata dai Verdi in qualità di dirigente; il lavoro deve essere quasi esclusivamente volontario, se alcune mansioni vanno retribuite, sono quelle tecniche, continuative, meno gratificanti, come il lavoro di segreteria, archivio e simili. Vanno, cioè, impediti assolutamente posti di funzionario che diventano le colonne portanti del partito, che poi ha come problema principale quello di riprodurre e allargare se stesso e il proprio potere.

La rotazione è perciò opportuna non solo tra gli eletti nelle istituzioni, ma anche tra i designati a incarichi delicati, come redattori di organi di stampa « ufficiali », addetti ai centri studi, eventuali coordinatori di forum o gruppi di lavoro.

Un secondo aspetto della questione finanziaria sono gli stipendi dei deputati e dei consiglieri regionali: in questi due anni dei consigli regionali una decina di verdi ha prodotto comportamenti diversi a questo proposito: da chi ha tenuto tutto per sé a chi ha dato alle liste una parte ma con estrema discrezionalità, a chi ha dato all'arcipelago ver-

de una quota fissa mensile da un quarto a quasi metà dello stipendio, secondo i casi). Su questo problema, che si pone ora per i parlamentari con ancora maggiore evidenza, non si può tacere: è vero che, per chi viene da fuori Roma, ci sono grosse spese da affrontare per avere una base fissa dove poter dormire e lavorare senza girare per alberghi e case di amici sempre diverse; è vero che, inoltre, si devono affrontare molte spese nuove (specie di telefono) rispetto a prima; ma stento a credere che, per far fronte a questo, siano necessari tutti o quasi i sette milioni mensili che passa il convento. Perciò ho fatto al gruppo parlamentare la proposta di stabilire un tetto massimo di quattro milioni per i singoli (personalmente sono orientato a tenerne tre) e l'obbligo di finanziare con il resto le iniziative dell'arcipelago verde. Solo una parte del gruppo è stata d'accordo e si comporterà così; gli altri, si vedrà.

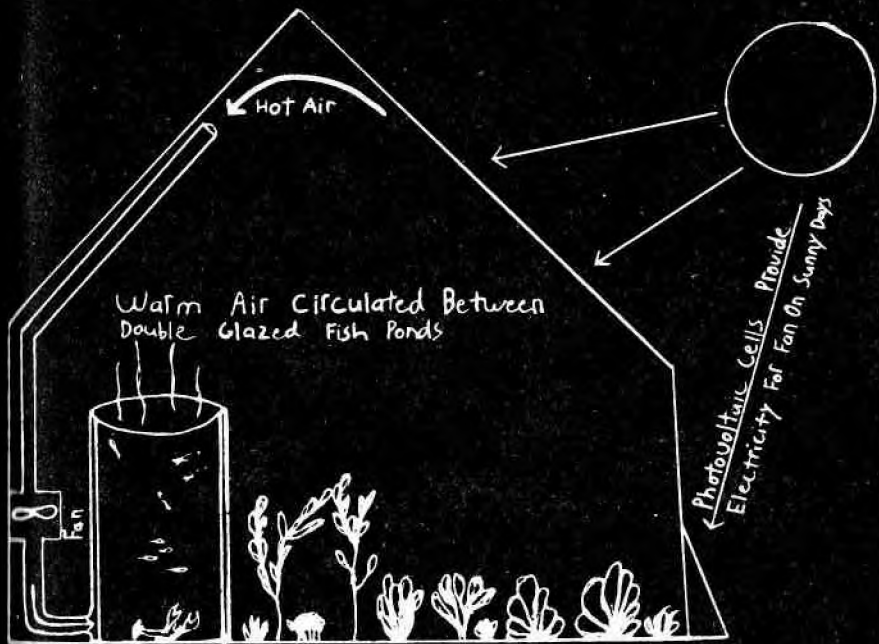
Il terzo aspetto è quel baluardo della burocrazia partitica denominato « finanziamento pubblico dei partiti ». Per i Verdi significa circa due miliardi e mezzo l'anno. Dopo una lunga discussione, che ha coinvolto moltissime assemblee in Italia, sull'alternativa se restituirli allo Stato o usarli in qualche modo, abbiamo deciso, praticamente all'unanimità di non utilizzare questi fondi all'interno delle liste verdi (per sedi e funzionari, come fanno i partiti), ma di « restituirli » ai cittadini sotto forma di servizi e progetti specifici a difesa della salute e dell'ambiente. Per permettere l'elaborazione e la discussione di tali progetti si è deciso anche di congelare i fondi almeno fino alla fine del gennaio 1988 e di lanciare pubblicamente un grande concorso di idee. La proposta che ho fatto all'assemblea post-elettorale di Bologna è stata di individuare alcuni settori di impiego quali, per esempio: agricoltura biologica, aree naturali da proteggere, lotta all'inquinamento di aria-acqua-suolo, ecosviluppo del Terzo e Quarto Mondo, alternative alla difesa armata. Per ognuno di questi settori, oltre a stabilire la cifra globale da assegnare, si dovrebbero selezionare, con discussioni locali e poi nazionali, alcuni progetti da finan-

ziare per un determinato periodo con successive verifiche sullo stato d'avanzamento. Naturalmente, tutte queste (rotazione, nessun funzionario, allontanamento del finanziamento pubblico) sono solo pre-condizioni a una presenza istituzionale in qualche modo utile a un progetto di società ecologica ed autogestionaria. Occorre, poi, non impelagarsi nelle mille pastoie del Palazzo, per venirne poi soffocati, ma usare del proprio tempo e degli strumenti a disposizione per rafforzare le iniziative dei movimenti ecologisti e non-violenti.

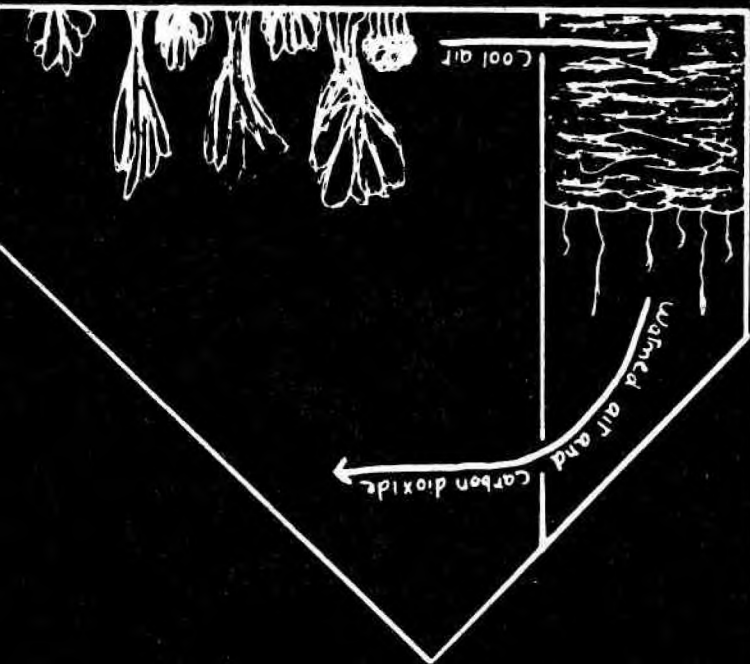
In questo primo mese e mezzo, oltre a fare pubblicità all'uso della bicicletta (a mio parere la più grande invenzione degli ultimi secoli) e contribuire alla fissazione della data dei referendum sul nucleare nel novembre 1987, mi sono trovato ad organizzare con altri verdi antinucleari un blocco dei camion carichi di scorie radioattive in uscita da Caorso; una settimana dopo, il 24 luglio, sono stato picchiato a sangue e scaraventato giù in una canaletta vuota di cemento con un braccio bruciato da una sigaretta, il tutto ad opera di una squadraccia di sindacalisti metalmeccanici (Cgil e Cisl) durante un picchetto davanti alla megacentrale a carbone di 2600 mw in costruzione a Brindisi, dove ne funziona già una da 1300 mw. Poi, con amici della Lega antivivisezione e con il deputato radicale Adele Faccio, ci siamo incatenati davanti alla sede di Verona della multinazionale farmaceutica Glaxo che pratica la vivisezione e, il 19 agosto, sono stato preso a fucilate da un cacciatore mentre, con otto barche, protestavamo in Laguna di Venezia contro l'apertura anticipata della caccia. Dopodomani, 29 agosto, c'è da bloccare una maxi-discarica abusiva in provincia di Treviso e, il giorno dopo, sul Monte Piana (teatro di massacri durante la prima guerra mondiale), sopra Misurina, una manifestazione antimilitarista con obiettori di coscienza tedeschi, austriaci e italiani. È un calendario che, con settembre, dovrebbe rimpinguarsi di incontri per definire alcune proposte di legge, come quella sulla sospensione di tutte le trasmissioni televisive (salvo forse mez-

z'ora di telegiornale) durante la domenica, o l'altra che modifica il codice della strada a favore delle biciclette e a sfavore delle auto.

Può darsi che questa avventura parlamentare non approdi a nulla o, peggio, approdi male, ma può anche darsi che, mantenendo la struttura ad arcipelago, lavorando molto per l'informazione, ruotando negli incarichi e tenendo tutti e due i piedi nelle azioni dirette, qualcosa di utile ne esca. Comunque non ci scommetto niente di più delle energie di un anno: le verifiche meglio farle abbastanza presto.



Composting Area Built Into North Side of Broshette



Murray Bookchin / Non sottovalutiamo la specie umana ●



L'umanità è la realizzazione di una delle più importanti tendenze dell'evoluzione naturale. Non riconoscerlo spinge verso un biocentrismo che dà uguale valore alla vita di una carota e a quella di un uomo. Per l'autore si tratta di un'aberrazione e propone una visione dell'ecologia in termini sociali: gli esseri umani devono essere agenti morali perché l'evoluzione assegna loro una chiara responsabilità nei confronti del mondo naturale.

In un periodo di generale collasso sociale e di frammentazione intellettuale, non sorprende che lo stesso concetto di pensiero ecologico sia gravemente deteriorato da un variegato eclettismo e dall'indulgere alle mode ideologiche. È accaduto in precedenti periodi di decadimento sociale e non c'è da stupirsi che accada anche oggi. Si poteva sperare che il pensiero ecologico, orientato in senso organico, olistico, evolutivo, fornisse una base ideologica in grado di resistere alla parcellizzazione diffusa che caratterizza la nostra epoca. Purtroppo questa speranza è stata delusa. Di fatto, molte ecofilosofie odierne sembrano rafforzare la tendenza all'eclettismo e alle mode. Anzi, siamo letteralmente travolti da una moltitudine di mode, generalmente contraddistinte dal prefisso eco, che strizzano l'occhio al ciarpame dell'era spaziale, allo stile pop e al suo modo di scrivere e alle sue metafore. Un pensiero forte, colto, è destinato a

essere ignorato perché troppo « pesante », oppure a essere accusato di eccessiva linearità o polemicità. Cresce la pigrizia mentale dei lettori, che sono quasi sconcertati, se non addirittura respinti, dalle formulazioni di pensiero serie, impegnative.

In particolare, le possibilità di un pensiero genuino aperte dall'ecologia una decina d'anni fa sembrano ormai destinate a essere soppiantate dagli atteggiamenti taoisti, dalle omelie buddiste, dalle piatte banalità dell'era spaziale. Non è accaduto soltanto che interpretazioni molto semplificate del pensiero orientale (debitamente commiste con i sentieri heideggeriani e con gli archetipi junghiani) abbiano steso un velo oscuro su molte questioni filosofiche, che nel pensiero ecologico rimangono problemi cruciali. Sorprendentemente, non si ritiene che la filosofia e la teoria sociale occidentali possano dare un contributo significativo in questo campo. Coprire elegantemente di insulti Cartesio e Bacone perché li si ritiene fonti, rispettivamente, del dualismo e dello scientismo, spesso senza neppure aver letto le loro opere, significa non fare i conti con il ricco patrimonio di pensiero, che affonda le radici nell'antica Grecia, raggiunge i vertici con Spinoza e soprattutto con Hegel, e trova echi ancora affascinanti nelle opere di Bergson, Whitehead, Collingwood e Jonas. E ancora di più nuoce alla teoria sociale la carenza di studi approfonditi delle opere di Rousseau, Marx e Kropotkin. In Occidente esiste una tradizione organicistica non meno ricca di quella orientale. Anzi, alcune discussioni condotte in Occidente hanno sollevato problemi importanti, che in Oriente non sono stati affrontati in modo altrettanto approfondito o corretto.

D'altra parte, non c'è bisogno di esplorare a fondo il pensiero orientale per trovarvi dualismi inaccettabili come quelli di Cartesio e concetti di dominazione della natura non meno stridenti di quelli di Bacone. Il bisogno di confrontarsi con il pensiero occidentale e di valutarne la rilevanza rispetto al pensiero ecologico non si soddisfa trasformando pensatori come Spinoza e Heidegger rispettiva-

mente in un buddhista e in un taoista: un « sentiero nel bosco » 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, significa non solo violare le tradizioni occidentali e la loro stessa integrità, ma anche rendere più oscuri, meno trasparenti, le loro idee e i loro errori. Significa, in definitiva, snaturare quanto c'è di meglio nella tradizione occidentale e celare i suoi aspetti peggiori.

Ma ciò che importa, soprattutto, è il fatto che la tradizione organicista occidentale è assai più forte e risoluta di quella orientale. Di fatto, troppo spesso gli ecologisti alla moda hanno preso dall'Occidente senza attingere alla tradizione organicista. Anzi, per assurdo spesso hanno fatto propria, dell'Occidente, soltanto la metodologia rigidamente ipotetico-deduttiva, che sovente è in contrasto con la tendenza organicista occidentale, e hanno cercato in Oriente una poesia che soddisfacesse le loro propensioni più sentimentali. Tutto ciò ha prodotto un'assurda distorsione nel pensiero filosofico e sociale. Oggi l'intelletto segue quasi acriticamente una metodologia occidentale rigidamente strumentale, mentre il cuore propende altrettanto acriticamente per una sentimentalità tutta orientale.

Questa mutazione schizofrenica dell'ideologia odierna si è rivelata oltremodo dannosa: ha prodotto una singolare cultura pop, che spesso è in netto contrasto con la veste logica di cui si ammantava. Ne è derivata, conseguentemente, un'ecofilosofia estremamente ibrida, o meglio eclettica e incoerente. Di fatto, un ricettacolo universale, per prendere a prestito un termine dal *Timaeus* di Platone, che mescola alla rinfusa le tendenze più disparate, alcune delle quali contrastano decisamente le une con le altre sotto il profilo logico, e ciò nonostante convivono emotivamente in un beato stato d'ignoranza. Abbinare la trita ecologia da caffè di Barry Commoner, la quale proclama che « in natura i pranzi gratuiti non esistono », con l'ineffabile « apertura all'Es-

sere » di Heidegger, è quanto meno puerile, ma può essere anche rischioso. Non si può pensare di scendere, letteralmente, dalle Alpi bavaresi a un centro commerciale del New Jersey senza farsi saltare neanche un timpano.

Questioni come quelle che vengono sollevate ironicamente oggi nelle conferenze ecologiche (ad esempio: che cosa c'è di più profondo dell'ecologia profonda?) esemplificano l'infrastruttura logica della semantica ecologica. Per non dire dell'uso discutibile di un termine popolare ma dimensionale come profondo per domandarsi seriamente se sia corretto definire ecologia anche un'ecologia superficiale, cioè quella che dovrebbe essere la controparte tecnocratica dell'ecologia profonda. Ma si può essere profondissimi e tuttavia profondamente in errore, come ci dimostrano oggi la filosofia cartesiana e la teoria marxiana. Il pensiero ecologico non trarrà vantaggio dal turare le falle delle varie ecologie profonde, superficiali o sociali, prendendo a prestito un po' di stucco dal taoismo, qualche cerotto dal buddhismo, un po' di cemento da Heidegger e qualche mattone da Spinoza, oltre a un po' di fango da Commoner, da Ehrlich e simili, per tenerne insieme le idee.

La strana commistione di un intelletto occidentale nella sua forma peggiore, più strumentale e ipotetico-deduttiva, e di un cuore orientale nella sua forma più inconsistente, non può essere risolta con il vangelo di una coesistenza, che porta in sé le 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. Soprattutto qui, infatti, e in particolare nelle opere di Aristotele, di Spinoza e di Hegel, sono stati formulati con chiarezza e analizzati a fondo i problemi dell'intelletto e del cuore, di monismo e dualismo, del riduzionismo e della dialettica, insomma di tutto ciò che tende ad acquisire una forma confusa e arbitraria nel pensiero orientale.

Il mio approccio può sembrare troppo eurocentrico, ma

vorrei ricordare ai lettori meno avvertiti che si può anche peccare, all'opposto, di eccessivo centrismo asiatico. Sarebbe meglio che ci lasciassimo guidare dai problemi posti dal pensiero ecologico, e non da propensioni geopolitiche e regionali. In definitiva, il nostro vero problema è quello di pensare in modo ecologico, e non soltanto di provare sentimenti ecologici. Il divario tra pensiero e sentimento sta aumentando, anziché ridursi, nonostante il profluvio di occidentalismi orientalizzati che ci ha investito metodologicamente e la quantità di orientalismis occidentalizzati che ci ha investito ontologicamente. Perciò 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 a una totale cancellazione di questo divario.

Il problema della filosofia della natura

Pensare in modo ecologico significa entrare nell'ambito della filosofia della natura. Può essere un passo molto rischioso. La società contemporanea è ancora fossilizzata su immagini della natura, che sono all'origine di concezioni politiche estremamente reazionarie. Gli slogan fumosi sulla comunione dell'uomo con la natura e sul suo essere tutt'uno con essa sono facili a intrecciarsi con un nazionalismo naturalistico che ha avuto il suo apogeo nel nazismo: ovvero con i miti della razza, della terra e del sangue, e con 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 passo ideologico brevissimo separava, nelle idee che diedero vita al movimento romantico del secolo scorso, l'anarchismo mistico di Blake dal nazionalismo mistico di Richard Wagner.

Neppure la scienza, con tutte 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 a intraprendere la sua sanguinosa marcia attraverso l'Europa trovano corri-

spondenza 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. Si noti che la Scuola di Francoforte, le cui idee sono tanto in voga oggi, si arenò 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 era irrimediabilmente segnata dalla sua origine (quale essi la concepivano) come mezzo per la dominazione della natura: un'impresa vasta e con presunti intenti civilizzatori, che richiedeva altresì la dominazione da parte degli uomini su altri uomini, considerati meri strumenti di produzione. Secondo la teoria marxista, l'asservimento dell'uomo e le classi sociali erano altrettanti passi inevitabili nel tormentoso cammino dell'umanità verso l'affrancamento dal bisogno materiale e, si spera, anche dalla stessa dominazione sociale. Queste idee 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 a molti teorici radicali riesce difficile confrontarsi con una filosofia o una dialettica della natura, e in generale con qualsiasi approccio organico che cerchi di reinterpretare in senso ecologico le concezioni tradizionali. L'idea del regno della natura come terreno di libertà è stata resa tabù dalle conseguenze politiche di precedenti interpretazioni, molte delle

quali sono state mystificate, romanticizzate, oppure hanno unificato la natura e il suo rapporto con la società attraverso una concezione rigidamente deterministica della legge naturale, per non dire di quel misticismo cosmico che si appropria della ragione per mezzo dell'intuizione.

D'altro canto, il fatto che i sapienti orientali nutrissero 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 di essere difesi dalle roccaforti in California, a *Ecotopia* o nel New England. Tuttavia, il fatto che una parte non trascurabile del pensiero orientale sia offuscata dall'ambiguità è stato sfruttato spesso a proprio vantaggio dagli accolti occidentali, che nel suo carattere metaforico vedono un mezzo per destreggiarsi tra argomenti assolutamente contraddittori. Ma l'ambiguità non è una virtù in sé e suscita un bisogno di chiarificazione, di delucidazione. Che il *Tao Teh-ching* attribuito a Lao-tzu possa essere letto come un manuale cinese per il controllo dei contadini da parte delle élite e al tempo stesso come il modo in cui i contadini potevano vivere secondo il carattere della natura 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. Se si considerano molti aspetti quasi religiosi del pensiero asiatico da un punto di vista sociale (ciò che l'ecologia sociale richiederebbe sempre) una 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 prerivoluzionaria la popolazione contadina aveva un atteggiamento fatalista, ma era anche facilmente manipolabile, per quanto morbido fosse il suo modo di trattare la natura, anche se, si potrebbe aggiungere, il modo contadino di trattare il mondo naturale non era proprio così morbido come ce lo immaginiamo in Occidente. In questo senso, uno strumento

utilissimo da affiancare ai testi taoisti e buddhisti è il saggio di Leon E. Stover, *The cultural ecology of chinese civilization* (Pica Press, New York, 1974). I villaggi contadini del nord, o circoli verdi (una denominazione che Stover usa per indicare, in generale, tutti i villaggi cinesi) erano soggetti a sistematico saccheggio da parte di una elite depositaria di una « cultura alta » privilegiata. Questa cultura giustificava, evidentemente, lo sfruttamento dei contadini da parte di elite in nome di un « grande tutto unito ». Ma se c'era qualcosa di grande, in realtà, era solo in funzione degli interessi di coloro che si reputavano grandi e non necessariamente dei subalterni, che erano parte integrante del tutto. Dal punto di vista ecologico, questo tipo di linguaggio, che parla di unitarietà, ha un fascino naturalistico. 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 mutua simbiosi, 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'illetterarietà e della riduzione dei villaggi a universi introversi, parrocchiali, chiusi in sé stessi. Una trasformazione che 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 era assolutamente passivo e rassegnato, ma non solo: la vita era vista come un flusso demografico costante verso quello 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 ogni facoltà di scelta, motivazione, sollievo dalla povertà, speranza di non finire nel « pozzo nero ». Di fatto, la natura era vista come un destino inesorabile, più che come nutrice in cui aver fede, cosicché alla devozione si mescolava una forma di acquie-

scenza verso il proprio destino, e alla fatica del lavoro si mescolava quella che Stover chiama « bigotta parsimonia ». Dal punto di vista delle elite, il senso di orgoglio o di parsimonia che i contadini nutrivano significava poco più che una loro vulnerabilità allo sfruttamento¹.

Non intendo dilungarmi troppo sul problema del cuore orientale, che offusca così spesso l'intelletto occidentale. Ciò che importa soprattutto, ora, è la misura in cui questo cuore, comunque vogliamo vederlo, rammollisce un intelletto che è già più meccanicistico, strumentale e inorganico di quanto sia disposto ad ammettere.

La scuola di Francoforte si è abbandonata alla disperazione, per quanto concerne gli aspetti contemplativi, ma dal punto di vista intellettuale ha prodotto fermenti vivissimi che non hanno l'uguale nella prima metà di questo secolo. Per contro, molto di ciò che oggi passa per pensiero ecologico è tanto debole metodologicamente, quanto ingenuo ideologicamente. Dietro alla *Third wave* (Terza ondata) che ci travolge, al *New paradigm* (Nuovo paradigma) che ci circonda, al *Feedback* (Retroazione) che si elettrizza o ai *Wood paths* (Sentieri nel bosco) che ci guidano, c'è una

1. 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 elite 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 elite 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.

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 la reazione tanto quanto 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.

Il 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.

Solitamente, infatti, dualismo e riduzionismo sono profondamente interconnessi. Un rozzo dualismo tende a mutare la sua controparte in un monismo ugualmente rozzo, che semplifica tutta la realtà in un'unica e spesso omogenea entità agente, forza, sostanza o fonte di energia. È ciò che Hegel chiamava « la notte in cui tutte le vacche sono nere ». 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 di prendere le mosse da modi di pensare non meno meccanicistici, strumentali e analitici della mentalità ipotetico-deduttiva che ha assunto un ruolo dominante nel pensiero occidentale degli ultimi due secoli. Spesso con approcci ipotetico-deduttivi si traggono conclusioni apparentemente mistiche, spirituali, persino organicistiche. Ma questi approcci con la loro impalcatura strumentale lugubramente disincantante, inficiano totalmen-

te il progetto di re-incantamento del mondo. Vedremo infatti che non si può mai separare il metodo dai suoi contenuti, 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: *The turning point*. « L'evoluzione creativa della vita verso forme sempre più complesse », apprendiamo, « rimase un mistero insoluto per secoli dopo Darwin, ma le ricerche condotte recentemente hanno consentito di abbozzare una teoria dell'evoluzione che forse farà nuova luce su questa sorprendente caratteristica degli organismi. Si tratta di una teoria dei sistemi centrata sulla dinamica dell'auto-trascendenza e basata sugli studi condotti da numerosi scienziati nell'ambito di diverse discipline » e in particolare da Ilya Prigogine, Gregory Bateson ed Erwin Laszlo, per citare i più noti negli Stati Uniti.

Secondo questa nuova concezione, la dinamica fondamentale dell'evoluzione inizia con un sistema di omeostasi: uno stato di equilibrio dinamico caratterizzato da fluttuazioni multiple indipendenti. Quando il sistema viene disturbato, tende a mantenere la propria stabilità ricorrendo a meccanismi di retroazione (*feedback*) negativa, che tendono a ridurre la deviazione dalla condizione di equilibrio. Tuttavia questa non è l'unica possibilità. Le deviazioni possono anche essere rinforzate internamente mediante retroazioni positive, sia in risposta a mutamenti ambientali, sia spontaneamente, in assenza di stimoli esterni. La stabilità di un sistema vivente è messa continuamente alla prova dalle sue stesse fluttuazioni, e talvolta una o più fluttuazioni possono essere tanto forti, da portare il sistema a superare la condizione di instabilità e ad acquisire una struttura del tutto nuova, anch'essa fluttuante e relativamente stabile.

La stabilità dei sistemi viventi non è mai assoluta: permane finché le fluttuazioni restano al di sotto della soglia critica. Ma tutti i sistemi sono sempre pronti a trasformarsi. Questo modello evolutivo basilare, elaborato dal Prigogine e dai suoi collaboratori per le strutture chimiche dissipative, è stato impiegato successivamente per descrivere l'evoluzione di vari sistemi biologici, sociali ed ecologici [4, pp. 286-287].

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. Ciò che devono chiedersi coloro che vogliono occuparsi seriamente di filosofia ecologica è 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 dall'orientamento newtoniano verso i fenomeni, che nel settanta portò La Mettrie a descrivere gli esseri umani come macchine. Se vi è qualcosa di evolutivo (e non semplicemente cinetico) o di evoluzionistico in un paradigma della teoria dei sistemi, è semplicemente il fatto che fenomeni relativamente omeostatici, concepiti esattamente come sistemi, vengono sostituiti da altri sistemi sperabilmente complessi. Comunque non si può parlare propriamente di trasformazione qualitativa di un meccanismo in un altro, benché Capra usi insistentemente questo termine e cerchi di formare questa immagine nella mente del lettore. 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 « la coevoluzione di un organismo e dell'ambien-

te », di termini quali totalità o di riferimenti fugaci alla perspicacia taoista e alla teologia francescana [4, pp. 297, 412].

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 poche [4, p. 288]. Parlare di « autonomia e libertà di scelta » nella natura pura e semplice, vuol dire falsare il significato etico di questi termini. La natura può essere la base sulla quale possono svilupparsi l'autonomia, la libertà e un grado sempre maggiore 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 » [4, p. 288].

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 mescola lo zucchero nel tè. Si è cercato di coequalizzare le teorie fisiche 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 le volontà dei singoli.

È assurdo pretendere che la matematica prigioniana delle strutture chimiche dissipative possa comprendere totalmente le differenze a livello biologico, sociale e personale che formano la realtà, seppure con il supporto delle alate metafore taoiste di Capra, 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. Alla stessa stregua si potrebbe 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, l'errore riduzionista si potrebbe descrivere come un tentativo di applicare le formule più generali ai fenomeni più particolari, nella convinzione che i concetti universali e apparentemente onnicomprensivi debbano spiegare necessariamente anche ciò che ha caratteri particolari, singolari, unici. Al più, una formula, un paradigma o più propriamente una filosofia può fornire una base per orientarsi verso la realtà a un livello chiaramente definibile. Anzi, quanto più una formula è universale, astratta e matematica, tanto più la sua stessa generalità 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.

Non sorprende che gli accoliti dell'ecologia dell'era spaziale 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, senza curarsi del fatto 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, a onta dei modi diversi di pensare e di lavorare, diviene l'ultimo baluardo dietro cui si cela la pura e semplice cialtroneria intellettuale.

Il linguaggio usato dai più sofisticati teorici dei sistemi riflette i concetti che essi inseriscono nei loro paradigmi. I risultati complessi vengono letteralmente ridotti ai livelli più elementari, in modo da poter essere trattati in termini fisico-matematici. Non voglio mettere in 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. È 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 » (di cui dirò ancora più avanti) viene realizzata spesso sottraendo ai fenomeni le caratteristiche complesse che non si prestano all'analisi con la teoria dei sistemi. Per contro, la forza della tradizione occidentale organicistica, 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 dati astratti, manipolabili logicamente. Non si evidenzierà mai abbastanza la differenza tra questi due approcci. Come ve-

dremo, la dialettica cerca di dedurre lo sviluppo dei fenomeni dal loro livello di omogeneità astratta, latente 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 una logica di evoluzione dall'astrazione verso la differenziazione, mentre la teoria dei sistemi è una logica di devoluzione dalla differenziazione verso l'astrazione.

Per il momento, è importante notare che l'uso casuale di termini come 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, presumibilmente in grado di autoregolarsi: i cui sostenitori, a quanto pare, sono fortemente attratti dalle fondamenta teoriche della versione prigginiana della teoria dei sistemi. Né possiamo ignorare i molti processi complessi suscettibili di compromettere uno sviluppo biologicamente 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 » [4, p. 288]. 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) di *The turning point* subisce una trasformazione sorprendente. Espressioni quali « una nuova visione universale olistica » e « un passaggio concettuale dalla struttura al ritmo », che Capra usa con riferimento alla nascita e al declino delle civiltà, anzi all'« intero pianeta... mentre ruota sul suo asse e gira intorno al sole », si sovrappongono improvvisamente alle dinamiche e ai cicli retroattivi che costituiscono il fondamento eminentemente occidentale della sua « concezione sistemica della vita » [4, p. 300]. « Le tradizioni mistiche orientali, soprattutto taoiste » sono tradotte in un *pot pourri* di formulazioni, simili soltanto sul piano metaforico [4, p. 393]. L'affermazione, secondo la quale « l'idea delle fluttuazioni come basi dell'ordine è uno dei temi di fondo dei testi taoisti » sembrerebbe riecheggiare in modo estremamente superficiale l'approccio sistemico di Prigogine verso le strutture chimiche dissipative, se non fosse che le fluttuazioni, come i cicli, sono stati usati da tempo memorabile 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 non viventi, 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 soggettivismo che potrebbe essere scambiato per solipsismo, da chi non avesse una conoscenza ampia e approfondita dell'opera di questo pensatore. Chi afferma, come Bateson, che « tutta l'esperienza è soggettiva » e che « il cervello costruisce le immagini che noi pensiamo di "percepire" » non è in realtà molto lontano dalla controparte idealista rappresentata dalla massima materialista, ugualmente rozza, di Jacob Mole-schott: « Non c'è pensiero senza fosforo »².

Una volta il pensiero 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 alla loquacità 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 orien-

2. Non intendo fare una volgarizzazione del pensiero di Bateson, che è tanto fertile quanto ambiguo [1, p. 81]. A mio avviso, una delle migliori analisi della sua opera è quella di Morris Berman, [2] in cui si trova 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 teorico della teoria dei sistemi, si può citare ad esempio di ciò che molti scrittori dovrebbero imporsi di emulare.

tati 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 ciò che concerne il diritto all'oggettività del « dovrebbe essere » etico. Il problema di un'etica oggettiva, che fece arenare la Scuola di Francoforte sui dilemmi posti dalla filosofia della natura, non è meno reale della polemica di Hume contro la religione organizzata. La filosofia speculativa è per definizione la rivendicazione, da parte della ragione, del diritto a spingersi oltre un determinato stato delle cose, che faccia da riferimento all'esemplare ambito formale di Platone o alla visione di una società cooperativa espressa da Marx e da Kropotkin. Limitarsi all'è in nome di una coerenza logica significa negare alla ragione il diritto di determinare obiettivi, valori e rapporti sociali in grado di dar voce alla rivendicazione della qualifica di disciplina sociale da parte dell'ecologia.

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 rendono astratti in categorie prive di vita. Questo riduzionismo non ha trasformato soltanto gli organismi complessi e la loro altrettanto complessa evoluzione in fluttuazioni meccaniche, riducendo gli organismi concreti a interrelazioni astratte; ha trasformato in astrazione anche la vita stessa, con tutta la sua ricca specificità e particolarità, privando così la natura della varietà, dell'individualità delle specie, essenziali per comprendere la fecondità della natura e la sua spinta evolutiva.

Ma anche l'umanità, l'unica specie che sa crogiolarsi nel-

l'odio per se stessa, è stata risucchiata in questo « buco nero » ideologico³. Il fenomeno assume nomi diversi: quello di un biocentrismo logicamente ambiguo e quello di uno spesso stridente antiumanismo, contrapposti all'antropocentrismo e all'umanismo: cioè a quelli che presumibilmente si considerano i peccati 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, che in qualche modo comincia a esistere, senza rapporto alcuno con la natura e con 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 intorno alle 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 dell'uomo 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. Per quanto tempo ancora si potrà continuare 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 bianchi e gente di colore, tra sfruttatori e sfruttati? È un problema spinoso, che molti filosofi ecologisti non hanno ancora risolto o non hanno neppure avvertito. Con tutti gli allarmi che lancia, l'antiumanismo mi sembra peccare di pura e semplice misantropia, e più che un principio eco-

3. Questo odio per se stessa, potrei aggiungere, non è soltanto un fenomeno psicologico; ha sordide radici sociali. Non si tratta di privilegiati che odiano altri privilegiati, ma di privilegiati che odiano i meno privilegiati, e che generalmente li astrattizzano in una umanità universalizzata e li affliggono con le sue 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.

logico mi sembra 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, se si prendessero uno a uno i suoi sostenitori, li si potrebbe 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 David Foreman di *Earth first!*, 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, aumentare il tasso d'inquinamento delle acque e dell'aria, senza risolvere i problemi dell'America latina »⁴.

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-malthusianismo propugnato dall'insieme delle teorie biocentriche,

4. 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 biocentriste, antiumaniste e fondate sulla legge naturale, che stanno prendendo piede nel movimento ecologico americano.

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 reprime 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 infonderci un amore per il pianeta, accanto al quale non resta spazio per la sollecitudine e l'interessamento rivolti ai non privilegiati, che costituiscono tanta parte della specie umana. Il fatto è che le affermazioni di Foreman non costituiscono un caso unico, anomalo. 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 smussare 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. Questa mentalità autoritaria ci prende per il naso, appellandosi piamente 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. 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, organismica, 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, far fronte all'autorealizzazione della natura in un'umanità orientata ecologicamente e nel 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. Ma, a onta della sua elevatezza morale, questa posizione si traduce in una regressione del pensiero speculativo a una forma pedestre di buon senso, generosamente condito, certo, con metafore mistiche. 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; ma 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». Ciò impone di chiedersi che cosa stia facendo di diverso la natura rispetto, poniamo, al cosiddetto agribusiness. Essendo cascato in pieno in un ambito che esula dalle 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 pro-

posito 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 una legge naturale auto-equilibrantesi per gli 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. Un « ecologismo » moralmente inumano, quanto meccanicista nel modo di pensare.

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 tecniche umane efficaci, 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 spesso le dissolve una nell'altra, sia che si tratti di marxismo, di liberalismo, di fascismo o di una forma estrema di biocentrismo, che assomiglia a una forma inumana di antiumanismo più delle altre forme più equivoche di biocentrismo attualmente diffuse. 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 distorta in una democrazia morale, nella quale il diritto che l'umanità ha 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, (soprattutto quando ha luogo tra le quinte della scena filosofica, e non al centro di essa) sono troppo complessi perché li si possa analizzare in questa sede. Basti dire che ciascuna di queste immagini, così come si presenta attualmente, è viziata da profonde pecche, non solo per il fatto di essere unilaterale o semplicemente sbagliata dal punto di vista concettuale, ma per il modo in cui è strutturata ed elaborata dal punto di vista filosofico.

In realtà, a mio parere, il problema non consiste nel fatto che la seconda natura sia parallela all'altra, oppure se sia in contrapposizione con essa, o partecipi soltanto della prima natura egualitaria⁵. Occorre chiedersi, piuttosto,

5. 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 in *The ecology of freedom* [3] 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.

come la seconda natura sia derivata dalla prima. Più specificamente: in quali modi l'evoluzione graduale in molte fasi dalla prima natura alla seconda ha prodotto istituzioni sociali, forme di interazione tra le persone e, nei casi migliori, una mutualità tra la prima e la seconda natura, che le ha arricchite entrambe? La crisi ecologica che fronteggiamo oggi è in gran parte una crisi dell'emergere della società 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 l'una nell'altra, spiega in gran parte il mio uso del termine ecologia sociale. Ma ecologia sociale significa anche qualcos'altro di particolare: la crisi ecologica che ci angustia ha origine da una crisi sociale, una crisi che un biologismo rozzo come quello di Foreman tende a ignorare. E ancora: questa crisi sociale può essere risolta soltanto riorganizzando la società secondo criteri ecologici, ispirati da una filosofia e da una sensibilità ecologiche.

Una filosofia e una sensibilità siffatte non possono essere costruite assemblando pezzi e bocconi di concezioni in contrasto con esse, come meccanicismo e misticismo, o di una logica « del buon senso » e della teosofia orientale. Si può nutrire rispetto per una concezione mistica orientale coerente, o per una concezione meccanicista occidentale ugualmente coerente, pur ritenendole entrambe unilaterali o erranee. La mia opinione è che nessuna di queste due concezioni possa far derivare proficuamente la seconda natura dalla prima in modo organico, cioè usando un modo di pensare che sappia distinguere le fasi del continuum evolutivo dal quale emerge la seconda natura, e al tempo stesso sappia preservare la prima natura in quanto parte del processo. Il comune buonsenso, con la sua esigenza di fissità concettuale, ci tradisce. Per contro, il mi-

sticismo ci impedisce di sviluppare una razionalità che vada sostanzialmente oltre le metafore poetiche. Il difetto di gran parte del pensiero ecologico, oggi, consiste nell'utilizzare indifferentemente entrambi i modi (quello meccanicistico e quello mistico) in maniera opportunistica, a seconda di quel che serve meglio di volta in volta, invece di ristrutturare le modalità di pensiero in maniera autenticamente organica.

Questo almeno dev'essere chiaro: la logica puramente deduttiva che usiamo per costruire 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 unisce e differenzia al tempo stesso la prima e la seconda natura. Il comune buonsenso esige soltanto inferenza, coerenza e la verifica consentita dalla comune esperienza sensoriale. Se escludiamo i particolari acquisiti induttivamente, che ci aiutano a giungere (spesso intuitivamente) alle premesse concrete da cui trarre le nostre inferenze, di norma tendiamo 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 qualcosa di poco superiore alla 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, sapete, sono fatti, e la verità è la verità. La coerenza, le proposizioni sillogistiche del tipo « se... allora » che costituiscono la logica formale, oltre alla nostra concezione delle esperienze come una sequenza di dati netti e ai risultati eminentemente pratici che la logica formale consegue, confermano che « pensiamo con chiarezza » e comprendiamo il mondo reale.

Tuttavia c'è una sfera personalissima della vita, nella

quale pensiamo in un modo che differisce radicalmente dalla razionalità di cui facciamo uso per le 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). E cerchiamo di non affliggerli con problemi che non possono risolvere. Abbiamo la sensazione che nella vita vi sia un flusso, che comporta la realizzazione delle 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 comune buonsenso. 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 determinante sullo sviluppo della persona.

Per quanto intuitivo, questo tipo di pensiero è strutturato intorno alla educazione, non alla deduzione. Se la deduzione consiste nella serie di passi inferenziali del tipo « se... allora » che muoviamo, con il dovuto rispetto per la coerenza, al fine di giungere a incrollabili e ben definiti giudizi circa i « fatti nudi e crudi », l'educazione rende pienamente manifeste e articolate le possibilità latenti dei fe-

nomeni. È chiaro, dunque, che l'eduazione implica un processo per fasi, nel quale il « se » non è una premessa puramente ipotetica, ma piuttosto una potenzialità⁶. I « passi » nel processo logico non sono semplici inferenze, ma piuttosto stadi di sviluppo. La coerenza, lungi dall'essere un canone logico imposto, fondato sulle classiche leggi dell'identità, della contraddizione, e sul « medio escluso », è quel processo immanente che chiamiamo appropriatamente 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 pieno non siano mai completi al punto 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 manifestazione piena del mondo in una identità di soggetto e oggetto.

Tutto questo ci conduce al problema di ciò che siamo obbligati a modificare nella concezione dei due maggiori esponenti della filosofia dialettica, Aristotele ed Hegel, per

6. 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 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 [14, pp. 291-310].

tramutarla in un modo di pensare ecologico⁷. Per farlo, dobbiamo spiegare brevemente che cosa ha in comune con Aristotele ed Hegel la dialettica ecologica.

La filosofia dialettica parte dall'astratto indifferenziato per giungere al concreto altamente differenziato, contrariamente alle forme di pensiero fondate sul comune buonsenso, che compiono il percorso opposto. In questo senso, la dialettica raccoglie e supera il filo dell'educazione classica, da ciò che è implicito nella potenzialità pura alla sua realizzazione in un'attualità pienamente articolata. Per gran parte della filosofia greca, questa problematica relativa allo sviluppo trovava espressione nell'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; osservatela crescere da formula astratta a concreto universo di pensiero; solo così potrete sperare di cogliere il significato essenziale della sua filosofia » [13, p. 7]. 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, che sono state aggiunte 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

7. 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.

evolutiva della natura, perciò vedevano il mondo naturale come una scala naturale, una scala dell'essere, più che un flusso continuo.

Insomma, l'ecologia dovrebbe introdurre in questa scala anche il concetto di evoluzione, non soltanto quelli di derivazione logica e di educazione, anzi dovrebbe addirittura sostituire al concetto di scala naturale il concetto di un continuum fortemente mediato. Inoltre, entrambi quei pensatori erano influenzati da Platone più di quanto i loro scritti farebbero supporre, e ne deriva che in Hegel ci muoviamo solitamente in un ambito più concettuale che storico, per quanto la dialettica hegeliana sia rigorosamente storica. 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 oggi⁸. 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 vera-

8. 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 platoniani esemplare in senso normativo, in quanto nettamente distinto dal mondo pieno di peccati che ci circonda.

mente oggettiva, è subordinata alla sua attualizzazione. Dando una priorità decisamente storica alla natura come fondamento del processo intellettuale, l'ecologia dialettica ci obbliga a riformulare termini hegeliani come reale e attuale. Nella traduzione in lingua inglese di certi passi di 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, ovvero i « fatti nudi e crudi » del comune buonsenso, verrebbe a corrispondere a « ciò che è apparente » (*das Erscheinende*). Da un punto di vista ecologico, ciò porterebbe a 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 più o meno il significato che Hegel intendeva dargli: quello di realizzazione razionale del potenziale, distinta dal reale inteso come esistenziale⁹. Infine dovrebbe essere modificato profondamen-

9. 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 sembra « essere una parola ambigua », mentre « l'Attualità è l'unione dell'Essenza e dell'Esistenza... » [9]. 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: « Tutto ciò che è reale è razionale; e tutto ciò che è razionale è reale ». 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* [8, vol. III, pp. 337-338]. 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 divertendomi a cercare il pelo nell'uovo: l'odio che maturò nei confronti della filosofia hegeliana, intesa come apologia dello stato prus-

te 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 verso la differenziazione piuttosto che verso il conflitto, e ridefinirebbe il progresso in modo da enfatizzare il ruolo dell'elaborazione sociale, piuttosto che quello della competizione. Inoltre, il progresso sarebbe visto come auto-coscienza e mutualità crescenti, piuttosto che come il risultato dell'auto-elaborazione a 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. Tuttavia, se la si spoglia della sua immanente auto-direttività, delle sue fasi che comportano « unità nella diversità », della sua entelechiale educazione del potenziale nell'attuale, questa filosofia del processo, questo rimarchevole concetto di causalità, cessa di essere dialettica e diviene un semplice guscio, che il branco degli ecogiornalisti di oggi riduce a cinetica, a dinamica, a fluttuazioni, a cicli retroattivi, insomma a un guazzabuglio verbale meccanicistico che camuffa la teoria dei sistemi in una filosofia dello sviluppo. Educando la complessità del processo dialettico, Hegel ci aveva già messi in guardia:

siano, 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* [11] e nei *Lineamenti di filosofia del diritto* [12].

la conoscenza « non ha altro obiettivo, se non quello di tirar fuori ciò che è interiorizzato o implicito e di diventare così obiettiva ». Tuttavia, allorché

« ciò che è implicito viene a esistere, passa indubbiamente attraverso un cambiamento, eppure rimane uno e il medesimo... La pianta, ad esempio, non perde se stessa nel corso di un semplice, indefinito cambiamento. Il seme produce molto, laddove inizialmente non v'era nulla da vedere, ma tutto ciò che viene prodotto, quando non è ancora sviluppato è ugualmente celato e idealmente contenuto in se medesimo. Il principio di questa proiezione nell'esistenza consiste nel fatto che il seme non può restare semplicemente implicito, ma è costretto allo sviluppo, giacché gli è propria la contraddizione di essere soltanto implicitamente e tuttavia di non desiderare di essere in quel modo »¹⁰.

Così la dialettica non è capriccioso movimento, semplice cinetica del cambiamento. C'è un obiettivo in vista, non preordinato, per dirla da un punto di vista ecologico piuttosto che teologico, ma definibile come attualizzazione di ciò che è implicito nel potenziale. Nelle proposizioni del tipo « se... allora », il « se » non è il primo che può saltare in mente a chiunque, così come l'intuizione di un giocatore è la presupposizione di una potenzialità che discende da un precedente processo dialettico.

Il riduzionismo porta questo processo alle interazioni più indifferenziate che riesce a formulare. Ma lo fa a costo di guastare l'integrità delle varie fasi o dei momenti (per usare la terminologia hegeliana) dai quali il processo è letteralmente costituito. Un essere vivente è chiaramente un in-

10. Mi si consenta di far notare che qui Hegel sta descrivendo la dialettica nella natura ignara. « Nella mente è diverso », osserva prontamente: « essa è consapevole, perciò è libera, unisce in se stessa l'inizio e la fine, cioè l'intenzione, la volontà di lottare, la predeterminazione ». 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 [10].

sieme di elementi chimici. Il riduzionismo può spiegare la sua esistenza in quanto 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, di processi e di ambienti che l'organico crea per sé mentre mantiene metabolicamente la propria soggettività differenziandosi da altri « sé ». Se si spinge troppo oltre, ad altri livelli fenomenici, il riduzionismo porta alla dissoluzione, cosicché la stessa integrità di un dato livello (sociale, biologico, chimico o fisico che sia) semplicemente scompare, mutandosi in semplice materia e movimento. Si verifica una sorta di entropia ideologica, nella quale il pensiero non dispone più delle differenze, mediante le quali definire la materia del suo operare, e quindi tanto meno la può esplorare. Scarificando 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 ammasso insignificante e informe di materia, cancellando così gli stessi confini che definiscono i fenomeni come componenti di un tutto più complesso.

Nel mondo organico l'attività metabolica delle forme di vita crea quel senso di auto-identità, embrionale finché si vuole, 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 di lotta, non dissimile dallo sviluppo dal vegetativo all'animato, che in ultima istanza prevede l'uso della mente, della volontà, e la capacità della libertà. Dal punto di vista dialettico l'evoluzione organica, come lo sviluppo sociale, si può considerare vagamente soggettiva, nel senso che le forme di vita e le comunità che esse instaurano lottano per essere altre rispetto a ciò che sono. Un concetto, questo, che contrasta

nettamente con la fissità chiaramente definibile delle concezioni che superficialmente identifichiamo con la « chiarezza di pensiero ». La teoria dei sistemi entra in questo quadro riduzionista in modo, a dir poco, sinistro. Ecco ciò che rende kafkiana questa teoria: in virtù del fatto che l'elemento soggettivo della vita viene dissolto al fine di 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 corporazioni economiche 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. Concepire la vita secondo la teoria dei sistemi significa, letteralmente, concepirla come un sistema, e non soltanto come fluttuazioni e cicli, per quanto questi concetti abbiano già carattere meccanicistico.

Tralasciando tutti i fattori selettivi esterni, ai quali i darwiniani fanno riferimento nel descrivere l'evoluzione, la lotta della vita per acquisire un'individualità sempre più complessa (una lotta 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-consciente. Di fatto, un orientamento dialettico non è semplicemente una logica o un metodo, che può essere preso e applicato indiscriminatamente a un contenuto. All'infuori della ragione, non c'è altra guida 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 i problemi non c'è niente di meglio delle forme tradizionali di logica, del comune

buonsenso e della conoscenza pragmatica che si 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 un fenomeno fluttuante.

Di conseguenza, parlare della dialettica come di un metodo significa distorcerne il significato. La filosofia dialettica, propriamente intesa è libera da rozzi presupposti marxiani, è anzi una viva protesta contro il mito della metodologia: cioè contro quelle tecniche per pensare un processo, che possono 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 così essenzialmente vitale e palpabilmente organicistica. Il genio di Hegel ha reintrodotto nella realtà, il mondo ultraterreno delle forme di Platone (un mondo esemplare e perciò morale, terrei a sottolineare, non soltanto metafisico) 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 ». Libera dalle taglie teologiche, la dialettica spiega (con una forza che nessun'altra forma convenzionale di sapere possiede) perché il flusso 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 i momenti precedenti pur superandoli. Nonostante l'idea di lotta che permea la visione hegeliana di questo processo, la *aufhebung* hegeliana si conclude con la riconciliazione, non con il nichilismo della negazione pura. Inoltre, le norme (l'attualizzazione dell'« è » potenziale nel « dovrebbe es-

sere » etico) sono legate alla realtà obiettiva della potenzialità stessa, cioè non come di solito « è », ma come « 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 »¹¹.

Così la speculazione dialettica diventa proiettiva in senso acutamente critico, a differenza della futurologia, che distrugge il futuro facendone semplicemente un'estrapolazione del presente. È in questo senso che Hegel può definire la sua dialettica come filosofia negativa, per l'incessante critica della realtà che essa conduce. Alla stessa stregua, la speculazione diventa anche creativa, perché contrappone incessantemente all'attualità libera, razionale e morale di « ciò che potrebbe essere », inerente allo sforzo che la natura compie verso l'auto-riflessività, con la realtà esistenziale di « ciò che è ». 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 la sola dialettica è capace di fondare un'etica ecologica sull'attualizzazione del potenziale, ovvero sulle possibilità oggettive che la verità ha di realizzarsi.

Questa oggettivazione delle possibilità (della potenzialità concepita come qualcosa di continuo con la sua attualizzazione ancora irrealizzata) fornisce le basi per un'etica veramente oggettiva, distinta cioè dal relativismo etico soggetto all'instabilità dell'opinione pubblica. Di fatto, una interpretazione ecologica della dialettica apre la strada a

11. 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.

un'etica fondata sull'oggettività di ciò che è potenziale, non sui comandamenti di una divinità o sull'eternità di una realtà sovramondana 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. È 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. È il risultato del processo evolutivo intrinseco alla prima natura stessa. Il problema relativo alla trasformazione della natura da parte dell'uomo riguarda la coerenza con un'etica ecologica oggettiva. Un'etica che deve ancora essere sviluppata razionalmente, non un'etica casuale, fondata su supposizioni, sensazioni, intuizioni.

Credo che, come minimo, un'etica ecologica siffatta debba prevedere che l'umanità assuma la gestione 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, peggio, il vuoto lasciato dall'incoscienza è colmato da interessi mercantili, 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.

Vista la grave crisi ecologica che stiamo vivendo, la confusione in materia ecologica può causare danni di proporzioni incommensurabili. In un periodo storico come questo non ci si può concedere più il lusso di accatastare semplicemente l'uno sull'altro frammenti di idee, per poi chiamare il tutto ecofilosofia. Quando auspico la gestione del pianeta da parte dell'umanità, non penso che essa debba consistere in misure di compromesso come quelle di James

Lovelock, per la creazione di zone naturali ecologiche, o in tentativi di porre rimedio a dislocazioni ambientali con mezze misure. Penso che possa, e debba, significare un'integrazione radicale della seconda natura nella prima, secondo criteri ecologici di vasta portata. Un'integrazione che comporti nuove ecomunità, ecotecnologie e una sensibilità ecologica salda e durevole, personificazione dello sforzo della natura verso l'auto-riflessività. Una presenza umana al di fuori della natura sarebbe innaturale come una foresta senza scimmie e formiche. La dialettica, val 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, nelle forme dell'antropocentricità come in quelle della biocentricità. Una filosofia dello sviluppo organico è innanzi tutto una filosofia della pienezza, nella quale l'evoluzione raggiunga un tale grado di unità nella diversità, per cui la natura possa agire su se stessa in modo razionale, definito principalmente dalle coordinate determinate dal potenziale di libertà e di pensiero concettuale che è proprio della natura stessa.

Per parlare in termini concreti: nella zona intermedia tra la prima e la seconda natura, che vide il graduale passaggio evolutivo dal biologico 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 dall'appagamento di una società cooperativa in una direzione che portava verso istituzioni gerarchiche, classiste, statali. Quello che avrebbe potuto essere recuperato del passato più cooperativo fu ulteriormente distorto dalla nascita degli Stati nazionali e infine 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 nella società globalmente intesa. L'economia di mercato, alla quale tutte le culture, dalle più antiche alle più recenti, hanno opposto resistenza in qualche misura, si è trasformata fundamentalmente in una società di mercato. Questo tipo di società non ha precedenti nella storia. Identifica il progresso nella competizione piuttosto che nella cooperazione. Concepisce la società come un ambito per il possesso, non per l'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 su questo sviluppo contorto (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 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, la quale fa sì che la gente sia sempre meno capace di non assoggettarsi a controlli di tipo 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. È eduttiva invece che deduttiva, mediata piuttosto che semplicemente processuale, e cumulativa invece che continua. Punta all'oggettività a cominciare dalla attualità del potenziale, non dalla

semplice fattualità del reale, di conseguenza la sua etica cerca di definire « ciò che potrebbe essere » come un ambito di possibilità oggettive. Il fatto che le possibilità possano essere considerate oggettive, diversamente da quanto avviene nelle forme semplicistiche del materialismo, 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: il mondo di « ciò che dovrebbe essere », non semplicemente il mondo di « ciò che è », incompleto e falso.

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 condizionano in modo radicale l'emergere di un nuovo potenziale, che apre un nuovo ambito di possibilità con il suo modo di attività peculiare e auto-direttivo, non con un numero maggior o minore di fluttuazioni e ritmi. Inoltre, questo nuovo potenziale è a sua volta il risultato di altre attualizzazioni di potenzialità, le quali, considerate storicamente e cumulativamente, costituiscono un *continuum* di sviluppo, e non sono, invece, un proiettile « sparato da una pistola », che esplose in essere senza una storia propria e senza far parte di un *continuum*¹².

La logica dialettica è una logica immanente nel processo

12. Se lo si considera da questo punto di vista, in un certo senso l'idealismo oggettivo di Hegel è ancora 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, nel senso in cui 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.

(una logica ontologica) non solo una logica di concetti, categorie, simboli. È 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 fenomenale delle copie imperfette, perciò la sua tensione etica è letteralmente strutturata nel concreto, in senso sia cumulativo che sequenziale. Da questo insieme superbo, fundamentalmente hegeliano, emergono un mondo sempre eticamente problematico, un'etica sempre oggettiva, un riconoscimento della individualità e della soggettività che comprende la natura non-umana e quella umana. Infine uno sviluppo dall'autoconservazione metabolica all'auto-direzione razionale, che perciò colloca le origini della ragione entro la natura, non nel mondo ultraterreno che esiste al di fuori della natura. Così il sociale si sposa con il naturale e la ragione umana si sposa con la soggettività non-umana mediante processi riccamente mediati e graduati, nell'ambito di un comune *continuum* di sviluppo. Questa interpretazione ecologica della dialettica non solo supera il dualismo, ma tramite la differenziazione muove nella direzione opposta, allontanandosi dal riduzionismo.

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

In quanto tale, la dialettica non è soltanto un modo di pensare organicamente. Può essere anche una fonte di significato per l'evoluzione naturale: di significato etico, non solo razionale. Per formulare quest'idea in termini ancor più provocatori: non possiamo sperare di trovare il « posto nella natura » dell'umanità, senza sapere come essa ha avuto origine dalla natura con i suoi problemi e le sue possibilità. Tutto ciò porta a un paradosso creativo: 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 riabbraccerebbe il *continuum* evolutivo che esiste nella prima natura. In questo senso, e soltanto in questo senso, la seconda natura diventerebbe la prima natura resa auto-riflessiva, una natura pensante che conosce se stessa e sa guidare la propria evoluzione, non una natura non-pensante che « cerca il proprio equilibrio » tramite le dinamiche e le fluttuazioni e le retroazioni, a costo di inutili dolori, sofferenze, morte. Il pensiero, la società e la cultura manterrebbero la loro integrità, ma esprimerebbero anche consapevolmente l'incessante tendenza della prima natura a spingersi al livello del pensiero e dell'auto-direzione cosciente.

A questo punto, non posso esimermi dal contrapporre ancora l'approccio eduttivo della dialettica, che tende alla differenziazione dei fenomeni, al contrasto 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, una natura capace di elevarsi al livello del pensiero concettuale. In breve: una natura che farebbe fronte con decisione e sapienza a conflitti, emergenze, sprechi, costrizioni. In questa nuova sintesi, costituita dalla fusione della prima e della seconda natura in un'unica natura libera razionale ed etica, né la prima né la seconda natura perderebbero la loro specificità e integrità. Lungi dal di-

minuire 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 autoriflessività che è sempre stato latente nello stesso atto dell'emergere da parte del mondo naturale.

Negare questa trascendenza e questa sintesi della prima e della seconda natura in una natura libera significa aprire il pensiero ecologico all'instabilità delle proposizioni « se... allora », che potrebbero sopraffarlo e danneggiarlo. Queste proposizioni vengono sparate come proiettili da una pistola (per usare l'esplicita metafora di Hegel). In genere non fa differenza quale sia il bersaglio, purché la mira sia buona, e da ciò deriva, nel comune buonsenso, il feticistico prevalere della coerenza sulla verità. Il comune buonsenso, più che pensare, fa del *brainstorming*: lancia in aria delle idee, pregando che il caso provveda a inquadrarle in uno schema significativo.

I risultati di questa desistematizzazione del pensiero sono spesso ridicoli, quando non sono semplicemente crudeli, persino malvagi. Se tutti gli organismi nella biosfera hanno uguale diritto alla vita e alla realizzazione organica, com'è convinzione di molti biocentristi, allora gli esseri umani non hanno il diritto, secondo la logica di questa proposizione, di uccidere le zanzare portatrici di malaria e di febbre gialla. La stessa logica nega anche all'umanità il diritto di eliminare il virus dell'Aids e altre cause organiche di malattie letali¹³. Né ci aiuta apprendere che il concetto di

13. 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 [6], [7].

uguaglianza biocentrica, per riformulare i termini usati da Bill Devall e George Sessions, autori di *Deep ecology*, significa che « non abbiamo il diritto di distruggere altri esseri viventi senza un motivo sufficiente » [5, p. 67]. L'espressione « un motivo sufficiente » è ambigua quanto basta per togliere all'intero concetto ogni integrità ecologica. Quello che può essere un « motivo sufficiente » per Devall e Sessions (senza nulla togliere alle loro buone e condivisibili intenzioni) può essere del tutto insufficiente per molte persone, il cui benessere, anzi la cui stessa sopravvivenza nell'attuale sistema, non trovano corrispondenza nelle idee degli 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 a un opposto insieme di valori detto biocentrismo, che considera gli umani e i virus cittadini a pari diritto di una democrazia biosferica, o, in alternativa, trasforma gli umani in sovrani egocentrici di una presunta tirannia biosferica. Che entrambe queste concezioni siano in errore è un dato essenziale in questo mio scritto. In ogni caso, l'ecologia profonda, interpretata alla lettera, ci porta in un universo logico nebuloso e pericoloso, dal quale non c'è solitamente possibilità di redenzione, se non ricorrendo al misticismo orientale¹⁴.

14. Oppure guardando alla condizione umana con atroce indifferenza, come dimostra la reazione di Foreman al problema della fame e della povertà nel Terzo Mondo. Ho avuto occasione di imbattermi personalmente in una misantropia, anzi in una vera e propria inumanità, camuffata da biocentrismo, da ecologia profonda e da controllo demografico, ma che in realtà avalla spietatamente le sofferenze umane e il controllo autoritario da parte dello Stato. Dobbiamo renderci conto del fatto che l'ecologia, considerata in questi termini, rischia di diventare un'ideologia che si può definire soltanto crudele, non sollecita né cooperativa. I tentativi di accorpare una grande varietà di idee sotto una denominazione comune, quale ecologia profonda o bioregionalismo risultano gravemente fuorvianti. Nel movimento ecologico, come si configura attualmente, ci sono differenze contrastanti a tal punto, che le loro divergenze sono più importanti del loro cosiddetto obiettivo comune.

In natura non ci sono democrazie biosferiche né tirannie, al di fuori di quelle che la seconda natura umana impone alla prima natura non-umana, così come nel mondo naturale non ci sono né gerarchia, né dominazione, né struttura di classe, né 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, e dell'intelletto, ovvero del pensiero concettuale, che formula faticosamente un complesso di diritti e doveri, i quali inducono al rispetto fondato sull'immedesimazione e diretto sia agli individui, sia alla collettività. I leopardi non si riconoscono diritti tra loro, né certamente riconoscono un diritto alla vita, e tanto meno il diritto di realizzarsi agli animali sui quali predano. In quanto mammiferi, questi predatori dovrebbero essere più autocoscienti, ad esempio, di una rana, perché il loro apparato neurologico e sensorio è più complesso, e quindi dovrebbero 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 ai bisogni specifici, che la pretesa di riconoscere nel loro comportamento giudizi etici che implicino il concetto di diritto è veramente antropocentrica, anche se spesso non ce ne rendiamo conto. Quando i fautori del biocentrismo, dell'antiumanismo e dell'ecologia profonda ci assillano con la pretesa che le forme di vita abbiano un diritto di vivere e di realizzarsi che noi in quanto umani non riconosciamo, introducono inconsapevolmente l'idea di un umanesimo occulto e (fondamentalmente, un senso di immedesimazione e di identificazione) che noi portiamo a tutte le forme di vita. E lo fanno partendo dall'interno dei nostri sentimenti umani, la parte migliore di ciò che costituisce

il nostro umanismo, così da giungere a personificare i diritti e il concetto di democrazia biosferica, il quale nasce dalla sfera sociale umana e da modi di istituzionalizzazione delle comunità umane che richiederebbero un'attenta analisi sociale e mutamenti istituzionali radicali. 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, sarà opera del senso umano di immedesimazione, 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-umana¹⁵.

I biocentristi e gli anti-umanisti non vedranno mai sod-

15. 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'umanismo. Umanismo 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, e 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-umanismo 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 dalla 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. E tutto questo in una società lacerata da reali conflitti tra ricchi e poveri, privilegiati e non, uomini e donne, per non parlare degli ecologisti profondi, più profondi e profondissimi.

disfatte le loro aspettative. 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, solo meno efficacemente ed efficientemente degli esseri umani. Il fatto di voler portare l'argomentazione a un altro livello per puro e semplice interesse, sostenendo che la spoliazione del pianeta a opera dei saccheggiatori umani (chiunque essi siano) finirà per ritorcersi contro la specie umana, diventa un problema pragmatico di carattere puramente strumentale. Così il problema si riduce da una questione morale alla questione di come architettare nuovi strumenti 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'irrazionalità 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. Proprio in virtù di questa peculiarità, di questa capacità di pensare concettualmente e di provare un senso profondo di immedesimazione nei confronti del mondo della vita, in una società ecologica l'umanità avrebbe la possibilità di rovesciare il corso della devastazione che essa stessa ha inflitto alla biosfera. Ciò non significa soltanto che l'umanità, una volta raggiunta la propria umanità intesa come attualizzazione delle proprie potenzialità, pos-

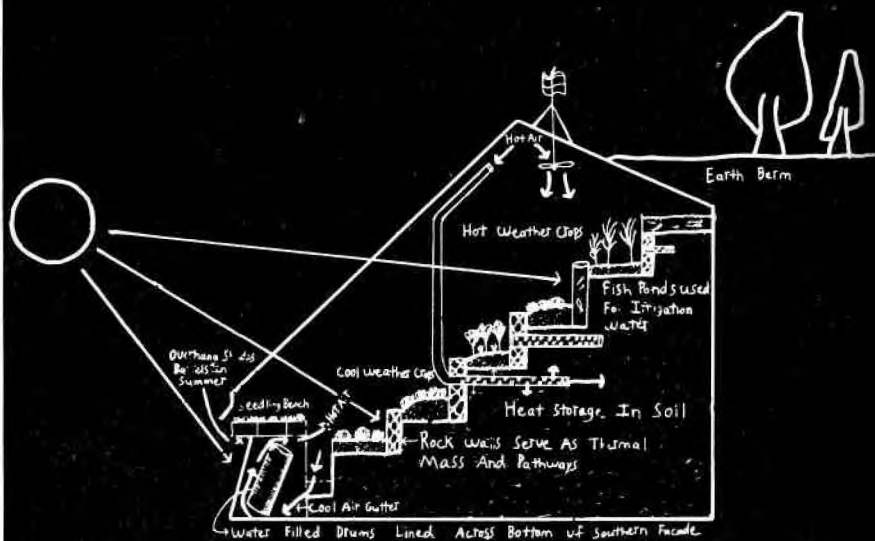
sa essere un'espressione razionale della creatività e della fecondità della natura, ma anche che l'intervento umano nei processi naturali possa essere tanto creativo, quanto la stessa evoluzione naturale.

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'indagine sui modi in cui gli esseri umani intervengono nella biosfera. La questione relativa al fatto che l'umanità riconosca di essere la realizzazione di una delle più importanti tendenze nell'evoluzione naturale, o che viceversa continui a non considerare la propria umanità 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.

traduzione di Michele Buzzi

Riferimenti bibliografici

1. Gregory BATESON, *Mind and nature*, Dutton, New York, 1979.
2. Morris BERMAN, *The re-enchantment of the world*, Cornell university press, Ithaca, 1981.
3. Murray BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1986.
4. Fritjol CAPRA, *The turning point*, Simon and Schuster, New York, 1982.
5. Bill DEVAL e George SESSIONS, *Deep ecology*, Peregrine Smith books, Salt Lake City, 1985.
6. Bernard DIXON, *Smallpox. Imminent extinction and an unresolved problem*, in *The new scientist*, n. 69/1976.
7. David EHRENFELD, *The arrogance of humanism*, Oxford university press, New York, 1978.
8. Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach and the end of german philosophy*, in Marx and Engels, *Selected works*, Progress publishers, Mosca, 1970.
9. Friedrich HEGEL, *Science of logic*, traduzione di Johnston e Struthers, MacMillan, New York, 1929.
10. Friedrich HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
11. Friedrich HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1983.
12. Friedrich HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1979.
13. G. R. G. MURE, *Aristotle*, Oxford university press, New York, 1964.
14. Ilya PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *Order out of chaos*, Bantam books, 1984.



Pëtr Kropotkin / Così si dovrebbe insegnare la geografia ●

●

In questo articolo del dicembre 1885, uno dei « padri storici » dell'anarchismo non affronta soltanto un problema pedagogico, come si potrebbe pensare dal titolo, ma problemi più specificamente ecologici e sociali. A buon diritto il « principe russo » può essere considerato uno dei primi pensatori ecologici: famosa la sua confutazione della selezione naturale di Darwin, con un documentato approccio a una visione di reciprocità e di mutuo appoggio nel mondo naturale. La tesi sostenuta nel libro, Il mutuo appoggio, appunto, è con tutta probabilità uno dei primi libri di ecologia. Il testo che qui viene presentato, venne scritto in inglese (What geography ought to be) ed era fino a oggi inedito in Italia.

Era facile prevedere che il grande revival delle scienze naturali a cui la nostra generazione ha avuto la fortuna di assistere e che dura ormai da trent'anni avrebbe necessariamente portato a un revival della geografia. Questo si deve anche ai nuovi orientamenti impressi alla letteratura scientifica da un gruppo di uomini di rilievo che hanno avuto il coraggio di divulgare i risultati delle ricerche scientifiche più avanzate in una forma accessibile al lettore comune.

La geografia, questa scienza che riprende le leggi scoperte dalle altre scienze affini e dimostra la loro influenza reciproca e gli effetti da esse prodotti sulla superficie terrestre, non poteva rimanere estranea al movimento scientifico generale. Assistiamo ora a un revival della geografia che ricorda molto da vicino il generale interesse suscitato da questa scienza in una generazione a noi precedente, nella prima metà di questo secolo. Purtroppo noi non abbiamo un viaggiatore e filosofo come Humboldt, ma i recenti viaggi artici e le esplorazioni profonde dei mari, come pure i grandi progressi ottenuti in biologia, climatologia, antropologia e etnografia comparata, hanno reso le opere di geografia così attraenti e hanno conferito loro un così profondo significato da trasformare radicalmente gli stessi metodi cartografici. Ricompaiono nella letteratura geografica gli stessi processi di ragionamento scientifico e le generalizzazioni filosofiche di alto livello a cui ci avevano abituati Humboldt e Ritter. Nessuna meraviglia, quindi, che i libri di viaggio e le letture geografiche in genere stiano tornando ad essere molto popolari.

Era quindi altrettanto naturale che il ritorno di interesse per la geografia attirasse l'attenzione del pubblico sulla geografia nella scuola. Sono state fatte delle inchieste che hanno dimostrato che siamo riusciti a trasformare questa scienza, forse la più attraente e suggestiva per gente di tutte le età, in uno dei soggetti più aridi e privi di significato. Niente interessa i fanciulli come i viaggi e niente è più noioso e arido nella maggior parte delle scuole di quel che viene lì chiamato geografia. Vero è che (salvo rare eccezioni) lo stesso si potrebbe dire della fisica, la chimica, la botanica, la geologia, la storia e la matematica. C'è altrettanto bisogno di una riforma radicale dell'insegnamento di tutte le scienze che di una riforma dell'educazione geografica. Ma mentre la pubblica opinione si è mostrata piuttosto indifferente per quel che riguarda una riforma generale dei nostri metodi di educazione scientifica (nonostante sia stata invocata dagli uomini più importanti del nostro secolo), essa sembra

aver recepito immediatamente la necessità di riformare l'insegnamento della geografia: il dibattito recentemente promosso dalla Geographical society ha ottenuto il consenso generale della stampa. Il nostro secolo venale sembra aver meglio compreso la necessità di una riforma non appena è stato posto l'accento sui cosiddetti interessi pratici della colonizzazione e della guerra. Bene, discutiamo allora la riforma dell'insegnamento della geografia. Una discussione onesta dimostrerà che non si possono raggiungere risultati apprezzabili in questa direzione se non si affronta una simile, ma molto più ampia, riforma generale del nostro sistema educativo.

Certamente la geografia è fra le scienze quella che più può essere resa interessante per un giovane, è uno strumento efficacissimo per lo sviluppo generale della mente, per familiarizzare l'allievo con il metodo più vero di ragionamento scientifico e comunque per far scoprire il gusto per le scienze naturali. I giovani non sono dei grandi ammiratori della natura in se stessa, quando essa non sia posta in relazione all'uomo. Il sentimento artistico che ha un peso tanto grande nei piaceri intellettuali dei naturalisti è ancora molto flebile nei fanciulli. L'armonia della natura, la bellezza delle sue forme, le stupefacenti mutazioni degli organismi, la soddisfazione derivante alla mente dallo studio delle leggi fisiche, sono tutte cose che vengono col tempo, ma non nella prima infanzia. Il fanciullo è interessato all'uomo, alle sue lotte contro ogni genere di ostacoli, alla sua attività. I minerali e le piante lo lasciano freddo: egli attraversa un periodo in cui l'immaginazione ha il sopravvento su tutto il resto e si appassiona a storie di uomini. Perciò i racconti di caccia e di pesca, di viaggi per mare, di lotte contro i pericoli, di usi e costumi, di tradizioni e migrazioni, sono il modo più semplice per sviluppare in un giovane il desiderio di studiare la natura. Alcuni moderni pedagoghi hanno tentato di uccidere l'immaginazione nei fanciulli. I migliori si renderanno conto di quanto sia d'aiuto l'immaginazione nel ragionamento scientifico.

Essi capiranno che quel Tyndall tentò una volta di spiegare ai suoi ascoltatori e cioè che non esiste ragionamento scientifico profondo senza l'aiuto di uno sviluppato potere immaginativo; e utilizzeranno l'immaginazione dei fanciulli non per riempir loro la mente di superstizioni ma per risvegliare il loro amore per gli studi scientifici. La descrizione della Terra e dei suoi abitanti sarà senz'altro uno dei mezzi migliori per raggiungere questo scopo. Cosa può esserci di meglio per stimolare nei fanciulli il desiderio di penetrare nei segreti delle forze della natura che il racconto delle lotte dell'uomo contro tali forze? È molto facile sollecitare nei bambini la passione del collezionismo e trasformare le loro stanze in botteghe di antiquariato ma, quando sono molto piccoli, è difficile ispirar loro il desiderio di penetrare nei segreti delle leggi della natura. Ma nulla è più semplice che risvegliare la potenza di una giovane mente con racconti di terre lontane, della loro flora e fauna, degli scenari e dei fenomeni che vi hanno luogo, se piante ed animali, tempeste e monsoni, eruzioni vulcaniche e cicloni sono messi in relazione all'uomo. Questo è il compito della geografia nella prima infanzia: interessare i fanciulli, attraverso l'intermediazione dell'uomo, ai grandi fenomeni della natura e risvegliare in essi il desiderio di conoscerli e spiegarli.

La geografia inoltre deve rendere un altro e ancor più importante servizio. Deve insegnarci, fin dalla più tenera infanzia, che di qualunque nazionalità, siamo tutti fratelli. Nei nostri tempi di guerre, di presunzioni e gelosie nazionaliste e di odi abilmente indotti da chi persegue i propri egoistici interessi personali o di classe, la geografia deve essere un mezzo per dissipare questi pregiudizi e per dar vita a sentimenti più umani. Essa deve dimostrare che ciascuna nazionalità porta il suo prezioso contributo allo sviluppo del benessere comune e che solo piccole fazioni di ogni nazionalità sono interessate a mantenere vivi gli odi e le gelosie nazionalistiche.

Bisogna riconoscere che, a parte altri motivi di gelosie nazionali, le diverse nazionalità non si conoscono ancora

molto bene. Le strane domande che ogni straniero si sente fare circa il suo paese, i reciproci assurdi pregiudizi che si nutrono alle due estremità di un continente e addirittura sulle due rive di un canale, provano ampiamente che anche per le persone cosiddette educate la geografia è solo un nome. Le piccole differenze che notiamo negli usi e costumi delle diverse nazioni, così come le differenti caratteristiche nazionali che si notano principalmente fra le classi medie, ci fanno dimenticare le enormi somiglianze che esistono tra le classi lavoratrici di tutte le nazionalità, somiglianze che divengono più evidenti a un esame ravvicinato. È compito della geografia portare questa verità in piena luce, per contrastare le bugie dettate dall'ignoranza, dalla presunzione e dall'egoismo. Essa deve sollecitare nella mente dei fanciulli il concetto che ogni nazionalità è utile alle altre e che le guerre combattute erano fondate semplicemente su un egotismo miope. Essa deve far comprendere che lo sviluppo di ciascuna nazionalità è sottoposto alle grandi leggi della natura, imposte dai caratteri fisici ed etnici della regione abitata, che gli sforzi fatti da altre nazioni per bloccare lo sviluppo naturale non sono che errori, che le frontiere politiche sono vestigia di un passato barbaro e che i rapporti fra diverse nazioni, le loro relazioni e influenze reciproche dipendono dal volere degli uomini tanto quanto le leggi del moto dei pianeti.

Questo secondo compito sarebbe già abbastanza importante, ma ce n'è anche un terzo, forse ancor più grande, quello di dissipare i pregiudizi nei quali siamo cresciuti in relazione alle cosiddette « razze inferiori » e questo in un'epoca in cui tutto fa prevedere che saremo presto posti in contatto con esse più strettamente che mai. Un uomo di Stato francese ha recentemente proclamato che la missione degli europei è quella di civilizzare le razze inferiori con i mezzi a cui egli era ricorso per civilizzare alcune di queste, ossia il massacro. Ebbene, egli ha solo innalzato a livello di teoria quel che di vergognoso gli europei fanno ogni giorno. Ma come potrebbe essere altrimenti quando dalla loro più tenera età ai fanciulli si insegna a disprezzare « i selvaggi »,

a considerare le stesse virtù dei pagani come crimini dissimulati, e a considerare le « razze inferiori » come un fastidio per il globo, un fastidio che può essere tollerato solo fintantoché se ne possa trarre un guadagno. Uno dei più grandi servigi resi ultimamente dall'etnografia è stato di dimostrare come questi « selvaggi » abbiano saputo sviluppare nelle loro società lo stesso tipo di sentimenti sociali che noi europei siamo così orgogliosi di professare ma che così raramente mettiamo in pratica; che gli « usi barbari » che noi così prontamente deridiamo o che ci riempiono di disgusto sono o il risultato di una primaria necessità (una madre eschimese uccide il suo bambino appena nato per essere in grado di nutrire gli altri, che essa ama e cura meglio di milioni di madri europee), o sono forme di vita che noi, i prodi europei, stiamo ancora attraversando, dopo averle lentamente modificate; e che le superstizioni, che troviamo così divertenti quando le notiamo nei « selvaggi », sono altrettanto vive fra noi, ma con un altro nome. Fin'ora gli europei hanno « civilizzato » i selvaggi con whiskey, tabacco e rapimenti; li hanno inoculati coi loro vizi; li hanno resi schiavi. Ma verrà un tempo in cui ci sentiremo impegnati a portar loro qualcosa di meglio e cioè la conoscenza delle forze della natura, il mezzo per utilizzarle e forme più alte di vita sociale. Tutto ciò, e altro ancora, deve essere insegnato dalla geografia se essa deve divenire un mezzo educativo.

L'insegnamento della geografia deve, quindi, perseguire un triplice scopo: risvegliare nei nostri bambini il gusto per le scienze naturali; insegnar loro che tutti gli uomini, di qualunque nazionalità, sono fratelli; e insegnargli il rispetto per le « razze inferiori ». Partendo da questo presupposto, la riforma dell'insegnamento della geografia è un compito immenso: è nientemeno che la riforma completa dell'intero sistema educativo nelle nostre scuole.

La geografia dovrebbe essere innanzi tutto uno studio delle leggi alle quali sono sottoposte le mutazioni della superficie terrestre: le leggi (poiché tali leggi esistono, per quanto la nostra attuale conoscenza di esse possa essere imperfet-

ta) che determinano la nascita e la scomparsa dei continenti; la loro configurazione presente e passata; la direzione dei diversi rilievi, tutti sottoposti a qualche legge tellurica, come la distribuzione dei pianeti e il sistema solare sono sottoposti a leggi cosmiche. Per far un esempio, consideriamo i due grandi continenti, Asia e America del Nord, la parte che hanno nella loro struttura quei colossali altipiani, l'antichità di questi altipiani, le epoche durante i quali sono rimasti continenti, e la direzione dei loro assi. Prendiamo inoltre in considerazione il parallelismo delle catene montuose e la perseveranza con la quale le due principali direzioni di rilievi (nord-occidentale e nord-orientale) si ripetono in Europa e in Asia attraverso una serie di età geologiche. Ebbene, dobbiamo a questo punto riconoscere l'esistenza di qualche legge tellurica che abbia presieduto alla formazione dei grandi sollevamenti e appiattimenti della crosta terrestre. Queste leggi non sono state ancora scoperte: la stessa orografia dei quattro grandi continenti è solo allo stato embrionale, ma già si percepisce una certa armonia nelle linee strutturali principali della Terra e si può indovinare qualcosa sulle sue cause.

Questo argomento riguarda quella parte della geologia che è stata recentemente definita geologia dinamica; ma le due cose non si fondono e l'orogenesi rimane una materia a sé, troppo diversa dal resto per non essere trattata separatamente. Possiamo anzi dire, senza offendere né i geografi né i geologi, che l'arretratezza nello studio dell'orogenesi è dovuta precisamente al fatto che i geografi si sono troppo adagiati sui geologi per trattarla, e non è stata trattata sufficientemente da un genere ben definito di specialisti, cioè geografi esperti in geologia. Lo stato di arretratezza in cui versa la geologia dinamica propriamente detta deve invece attribuirsi al fatto che il numero di geologi che siano anche geografi è sempre stato limitato e che troppi geologi trascurano questa branca lasciandola ai geografi. I geografi debbono perciò farsi carico di tutto il lavoro, fornendo ai geologi i dati a loro necessari.

La geografia deve inoltre studiare le conseguenze della distribuzione dei continenti e dei mari, delle altitudini e delle depressioni, delle grandi masse d'acqua sul clima. Mentre la meteorologia scopre, con l'aiuto della fisica, le leggi delle correnti oceaniche e aeree, quella parte della geografia che potremmo definire climatologia deve determinare l'influenza della topografia locale sul clima. La meteorologia in generale ha fatto enormi progressi, ma lo studio dei climi locali e delle varie cause secondarie, geografiche e topografiche, che influenzano il clima, deve fare ancora molta strada. Questa branca richiede naturalmente i suoi specialisti, meteorologi-geografi, e il lavoro svolto alcuni anni fa da Buchan, Hahn, Woyeikoff e altri in questa direzione mostra molto bene quel che ancora resta da fare.

Una terza, immensa branca, che pure richiede i suoi specialisti, è quella della zoo e fito-geografia. Fino a quando la botanica e la zoologia erano considerate scienze meramente descrittive esse potevano anche incidentalmente toccare la distribuzione delle piante e degli animali sulla superficie terrestre, ma ora si sono aperti nuovi campi di ricerca. Le origini delle specie rimarrebbero oscure se non si tenesse conto delle condizioni geografiche e della loro distribuzione. L'adattamento delle specie agli elementi circostanti, le loro modificazioni, la loro dipendenza reciproca, il loro lento sparire e apparire di nuove specie; lo studio di tutti questi fenomeni incontra ogni giorno ostacoli insuperabili precisamente perché il soggetto non è mai stato trattato da un punto di vista sufficientemente geografico. Wallace, Hooker, Griesbach, Peschel e tantissimi altri hanno indicato la linea da seguire in questo campo. Ma per poterlo fare occorre una speciale combinazione di capacità in uomini che uniscano un'ampia conoscenza geografica, botanica e geografica. Dobbiamo pertanto riconoscere che c'è posto per tre scienze separate, ciascuna col suo scopo preciso, ma che debbono rimanere in stretta connessione tra di loro, più che con qualunque altra scienza. La fisica della Terra deve essere e sarà elevata a livello di scienza.

Ed ora non ci rimane che la quarta grande branca della geografia, quella che si occupa delle famiglie umane sulla superficie terrestre. La distribuzione delle famiglie umane, i loro tratti distintivi e le modificazioni intervenute in questi tratti a causa dei vari climi; la distribuzione geografica delle razze, le credenze, i costumi, le forme di vita e la loro stretta dipendenza dalle condizioni geografiche; l'adattamento dell'uomo alla natura che lo circonda e la loro reciproca influenza; la migrazione dei ceppi causata da fattori geologici, le aspirazioni e i sogni delle varie razze indotti dai fenomeni naturali; le leggi della distribuzione degli insediamenti umani in ciascun paese; il sorgere delle città e le condizioni del loro sviluppo; la suddivisione geografica dei territori in bacini di produzione naturali (a dispetto delle frontiere politiche): tutti questi problemi si sono recentemente imposti alla nostra attenzione.

Se consultiamo le opere dei nostri migliori etnologi; se ricordiamo i tentativi di Riehl e Buckle, come pure quelli di alcuni dei nostri migliori geografi; se ci rendiamo conto dei dati accumulati e di tutti gli indizi sparpagliati nella letteratura etnografica, storica e geografica per la soluzione di questi problemi, allora non avremo esitazione alcuna a riconoscere che anche qui c'è ampio spazio per una scienza distinta e importante. Naturalmente anche in questo caso il geografo attingerà a molte scienze affini: l'antropologia, la storia, la filologia. Sorgeranno molte specializzazioni, alcune più vicine alla storia, altre alle scienze fisiche, ma è preciso dovere della geografia dare un quadro d'insieme di questo campo e di riunire in un'unica vivida immagine tutti gli elementi separati di questa conoscenza, di rappresentarlo come un tutto armonioso, le cui parti tutte sono conseguenza di pochi principi generali e sono fra loro interdipendenti.

Per quanto riguarda la parte tecnica dell'istruzione da dare in geografia, i metodi pedagogici e gli strumenti per insegnare le geografia, mi limiterò a fare alcune osservazioni. Per basso che sia il livello di educazione geografica nella maggior parte delle nostre scuole, ci sono casi isolati di in-

segnanti e istituzioni che hanno già elaborato eccellenti metodi di insegnamento e sussidi altamente perfezionati per l'uso nelle scuole. È sufficiente fare una selezione dei migliori e il metodo più efficace è quello scelto dalla Geographical society: una presentazione di strumenti per l'insegnamento della geografia e un congresso di insegnanti tenuto in concomitanza.

La moderna pedagogia sta già elaborando in modo eccellente i metodi di insegnamento più semplici e se si ispirerà agli alti scopi di educazione geografica già menzionati, non mancherà di scoprire i mezzi migliori per raggiungere tali scopi. Bisogna riconoscere che esiste attualmente in pedagogia una tendenza a prendersi cura troppo minuziosamente della mente dei fanciulli, per controllare il pensiero indipendente e frenare l'originalità, e c'è anche una tendenza ad addolcire eccessivamente l'apprendimento per disabituare la mente alla tensione intellettuale, invece di abituarla gradatamente agli sforzi intellettuali. Entrambe queste tendenze esistono, ma debbono essere considerate piuttosto come una reazione ai metodi precedentemente in uso, e certamente si tratta di tendenze transitorie. Più libertà per lo sviluppo intellettuale del fanciullo! Più spazio al lavoro indipendente, e solo l'aiuto strettamente necessario da parte dell'insegnante! Meno libri di scuola e più libri di viaggi, più racconti di terre lontane scritti in tutte le lingue dai migliori autori presenti e passati nelle mani dei nostri scolari! Questi sono i punti fondamentali che non bisogna perdere di vista.

È ovvio che la geografia, come le altre scienze, deve essere insegnata in una serie di corsi concentrici e che ciascuno di essi deve enfatizzare quei tratti che più sono comprensibili alle differenti età. Suddividere la geografia in *Heimat-skunde* per la prima infanzia e geografia vera e propria per un'età più avanzata non è né auspicabile né possibile. Una delle prime domande che un bambino fa alla mamma è « cosa fa il sole quando tramonta? » e non appena avrà letto due racconti di viaggio, uno sui paesi tropicali e uno sui paesi artici, necessariamente chiederà « perché le palme

non crescono in Groenlandia? ». Siamo perciò obbligati a fornire ai bambini nozioni di cosmografia e di geografia fisica sin dalla prima infanzia. Naturalmente non possiamo spiegare a un bimbo cosa è un oceano se non possiamo mostrargli né uno stagno né un lago, e non possiamo spiegarli cos'è un golfo se non possiamo mostrargli un'insenatura sulla riva di un fiume. È solo con l'esempio delle piccole irregolarità del terreno intorno a noi che possiamo dare al bambino un'idea delle montagne e degli altipiani, delle vette e dei ghiacciai; ed è solo una mappa del suo villaggio, o città, che il bambino può iniziare a comprendere i geroglifici delle nostre carte geografiche. Ma la lettura preferita di un bambino sarà sempre un libro di viaggi in terre lontane, o la storia di Robinson Crusoe. L'ansa di uno stagno, le rapide di un torrente diventeranno interessanti per la fantasia del bambino solo quando potrà immaginarsi l'ansa di un grande golfo, con navi all'ancora e uomini che sbarcano su coste sconosciute e nelle rapide del torrente vedrà le rapide di un *fjarden* canadese, con l'emaciato Dottor Richardson che si butta ad attraversarlo con l'aiuto di una fune.

Le cose più vicine sono spesso meno comprensibili per la mente del bambino di quelle lontane. Il nostro traffico fluviale e ferroviario, lo sviluppo della nostra produzione e i nostri commerci marittimi sono incomparabilmente meno interessanti e comprensibili a una certà età delle partite di caccia e degli usi di lontani popoli primitivi. Quando ripenso alla mia fanciullezza scopro che quel che ha fatto di me un geografo e mi ha indotto all'età di diciotto anni ad arruolarmi in un reggimento di cosacchi dell'Amur invece che nelle guardie a cavallo, non fu l'impressione lasciata dalle eccellenti lezioni del mio insegnante di geografia russa, il cui libro di testo apprezzo in pieno solo ora, ma molto di più le opere di Defoe lette nei miei anni precedenti e, più tardi, prima di tutto e soprattutto, il primo volume di *Cosmos* di Humboldt, il suo *Tableaux de la nature* e le affascinanti monografie di Karl Ritter sulla pianta del tè, il cammello e così via.

Un altro punto da tener presente nel redigere gli schemi di riforma per l'insegnamento della geografia è che non si può insegnare correttamente la geografia fino a quando l'insegnamento della matematica e delle scienze fisiche rimarrà quel che è ora nella maggior parte delle scuole. A che scopo impartire brillanti lezioni di climatologia avanzata se gli allievi non hanno mai avuto un'idea precisa delle superfici e degli angoli di incidenza? Come possiamo far capire ai nostri ascoltatori il movimento delle masse d'aria, delle correnti e dei vortici d'aria se essi non conoscono le principali leggi della meccanica? L'insegnamento delle scienze esatte deve essere molto più ampio e approfondito di quanto non sia ora. E deve anche essere reso più concreto. Come possiamo aspettarci di trovare nei nostri allievi degli ascoltatori attenti quando parliamo della distribuzione delle piante e degli animali sulla superficie terrestre, di insediamenti umani eccetera, se essi non sono stati abituati a fare da soli una completa descrizione geografica di un territorio circoscritto, farne la mappa, descrivere la sua struttura geologica, mostrare la distribuzione della flora e della fauna sulla sua superficie, spiegare perché gli abitanti di un villaggio si sono stabiliti lì e non più in alto nella valle, e, soprattutto, se non sono abituati a confrontare le loro descrizioni con quelle analoghe di altri territori in altri paesi? Per quanto belle siano le carte geografiche che mettiamo in mano ai nostri bambini noi non riusciremo mai a fargliele comprendere e amare fino a quando essi non avranno loro stessi disegnato una mappa, cioè fino a quando non gli avremo messo in mano un compasso e non li avremo portati in aperta campagna dicendogli: « Questo è un paesaggio, nel tuo compasso e sul tuo cammino c'è tutto quello che occorre per farne una mappa. Provaci ». È inutile dire quale piacere può essere per un ragazzo di quindici anni incamminarsi da solo nei boschi, per le strade, e avere tutto (foreste, strade, fiumi) disegnato sul foglio da disegno e poter dire come è stato facile ottenere quel risultato (lo so per esperienza personale), se la conoscenza della geometria è stata così concretizzata.

Debbo ora menzionare un altro argomento che dovrebbe essere introdotto nelle nostre scuole. Intendo parlare dello scambio fra scuole di corrispondenza su argomenti geografici e lo scambio delle loro collezioni di scienze naturali. Questo argomento, già introdotto in molte scuole statunitensi dalla Agassiz association, non potrà mai essere caldeggiato abbastanza. Non è sufficiente collezionare campioni di rocce, piante, e animali del proprio limitato territorio. Ciascuna scuola dovrebbe avere collezioni provenienti non solo da tutte le parti del proprio paese, ma anche dall'Australia e da Giava, dalla Siberia e dall'Argentina. Queste collezioni non si possono comprare, ma si possono avere in cambio delle proprie collezioni da scuole sparpagliate ai quattro angoli del mondo.

Questa è la grande idea che ha presieduto alla nascita della Agassiz association, un'associazione di scuole che ha già settemila membri. I bambini di questa associazione studiano le scienze naturali sul campo, immersi nella natura stessa, ma essi non tengono questi tesori per sé, essi scrivono ad altri appartenenti all'associazione, si scambiano osservazioni, idee, campioni di minerali, piante ed animali. Scrivono dei paesaggi del Canada ad amici del Texas. I loro amici svizzeri (poiché qualcosa di simile esiste anche in Svizzera) mandano loro stelle alpine e gli amici inglesi li istruiscono sulla geologia dell'Inghilterra. È inutile aggiungere che man mano che l'associazione diviene conosciuta specialisti, professori e naturalisti si affrettano ad offrire i loro servigi a questi giovani amici offrendosi di tenere conferenze, di classificare i loro esemplari, o di arrampicarsi con loro in collina per qualche escursione botanica o geologica. È inutile dirlo, c'è molta buona volontà da parte di chi è esperto in qualche campo, manca solo lo spirito di iniziativa per utilizzare queste risorse. Mi sembra inutile insistere sui benefici della Agassiz association e su come andrebbe estesa la sua organizzazione. La grandiosità dell'idea di stabilire dei contatti vivi fra tutte le scuole della Terra è troppo evidente. Tutti sappiamo che è sufficiente avere un amico

in un paese straniero, sia esso Mosca o Giava, per cominciare a interessarsi di quel paese. Un articolo di giornale che parli di Mosca o di Giava attirerà immediatamente la nostra attenzione, tanto più se i rapporti di amicizia sono vivaci e se entrambi gli amici si occupano di un argomento comune, tenendosi informati reciprocamente sui risultati ottenuti. E c'è di più. Facciamo sì che i bambini inglesi siano in costante contatto coi bambini russi, che si scambino corrispondenza, collezioni e pensieri e possiamo essere certi che dopo qualche tempo né i russi né gli inglesi saranno più così pronti ad imbracciare le armi per un qualunque malinteso. La Agassiz association ha un futuro brillante e altre organizzazioni simili si espanderanno sicuramente in tutto il mondo.

Però questo non è tutto. Anche se il nostro sistema educativo fosse totalmente basato sulle scienze naturali i risultati ottenuti sarebbero ancora piuttosto scarsi se si trascurasse lo sviluppo intellettuale generale dei nostri fanciulli. Lo scopo finale di tutti i nostri sforzi educativi dovrebbe precisamente essere questo « sviluppo generale dell'intelletto », ma ciò nonostante è l'ultima cosa a cui si pensa. Possiamo vedere, per esempio in Svizzera, veri e propri palazzi che ospitano scuole, possiamo trovarvi la migliore scelta di sussidi pedagogici, i bambini sono molto avanti nel disegno, conoscono perfettamente tutte le date storiche, possono indicare senza nessuna esitazione sulla carta geografica qualunque città importante, riconoscono facilmente la specie di molti fiori, conoscono a memoria qualche massima di Jean-Jaques Rousseau e ripetono alcune critiche delle teorie di Lassalle; ma al tempo stesso sono completamente carenti di « sviluppo generale ». Sotto questo profilo la grande maggioranza è molto indietro rispetto a moltissimi allievi delle scuole più antiquate.

Ad ogni modo non è facendo dell'insegnamento una professione salariata che possiamo ottenere una buona educazione per i nostri figli e mantenere fra i nostri pedagoghi la freschezza e l'apertura mentale necessarie a tenere il passo

con le continue accresciute necessità della scienza. L'insegnante sarà un vero insegnante solo se sarà ispirato da sincero amore sia per i bambini che per la materia che insegna e questo tipo di ispirazione non può durare negli anni se l'insegnamento è visto come una semplice professione. Le persone disposte a consacrare le loro forze all'insegnamento, e in grado di farlo, non mancano neppure nella nostra attuale società. Dobbiamo solo capire come scoprirle e interessarle all'insegnamento, e combinare i loro sforzi; e nelle loro mani, con l'aiuto di gente più esperta, le nostre scuole diventeranno ben presto molto diverse da quel che sono ora. Saranno luoghi dove le giovani generazioni potranno assimilare le conoscenze e le esperienze dei più vecchi e i più vecchi trarranno dai giovani nuove energie per un lavoro comune per il bene dell'umanità.

traduzione di Errida Contiero

●

Volontà

i numeri precedenti

1/87 **Educazione e libertà**

scritti di M. Bernardi / L. Borghi /
F. De Bartolomeis / I. Illich / D. Koven /
M. Lodi / C. Oliva / A. Papi /
F. Piludu / S. Vaccaro /

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine /
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 2.500 lire /
abbonamento annuo 25.000 lire /
versamenti ccp 12552204 intestato a Editrice A

●

Eleuthera

volumi pubblicati

Ursula K. Le Guin / L'occhio dell'airone
Noam Chomsky / La quinta libertà
Joel Spring / L'educazione libertaria
Eduardo Colombo / L'immaginario capovolto
Ronald Creagh / Laboratori d'utopia
Ferro Piludu / Segno libero
Jean Pierre Keller / Il mito Coca Cola
Murray Bookchin / L'ecologia della libertà

VOLONTA'

2-3/87

Aam Terra Nuova
Un'utopia profonda

Roberto Ambrosoli
**Ma non sarà
una nuova metafisica?**

Michele Boato
I turbamenti di un neodeputato

Murray Bookchin
**Libertà e necessità
nel mondo naturale**

Murray Bookchin
**Non sottovalutiamo
la specie umana**

John Clark
**La natura è una femmina
da dominare, parola di Marx**

Gianluigi Da Rold
In viaggio con Greenpeace

Paul Feyerabend
**Com'è brutta l'ecologia
dei filosofi**

Pëtr Kropotkin
**Così si dovrebbe
insegnare la geografia**

Franco La Cecla
Stato e verdi

Mauro Suttora
**L'arcobaleno
regione per regione**

lire 12.000

anno XLI

n. 2-3 / 1987

spedizione in

abbonamento postale

gruppo IV - Milano

taxe perçue - tassa pagata