



## L'armonia perduta

di Murray Bookchin

Murray Bookchin (New York, 1921), figlio di immigrati russi attivi nell'IWW, ha militato da giovane in varie organizzazioni marxiste. Negli anni '60 è stato una delle voci più ascoltate della controcultura americana ed uno dei pionieri del movimento ecologista, avvicinandosi all'anarchismo. Attualmente è *director emeritus* dell'Istituto di Ecologia Sociale dell'Università del Vermont. A nostro avviso, è uno dei pensatori anarchici contemporanei più stimolanti ed interessanti. Il suo primo libro anarchico fu, nel '71, *Post-scarcity anarchism* (pubblicato in Italia dieci anni dopo dalle Edizioni La Salamandra con il titolo originale inglese affiancato dal sottotitolo esplicativo «l'anarchismo nella società del benessere»). Traducendone stralci sul n. 31 della rivista (datato agosto/settembre 1974), fummo i primi a presentare al pubblico italiano le sue originali riflessioni sui possibili rapporti positivi tra sviluppo tecnologico e trasformazione sociale libertaria. In questi dieci anni numerosi sono stati gli scritti di Bookchin da noi pubblicati su «A» (altri sono apparsi su «Interrogations» e su «Volontà»). Ricordiamo, in particolare, la lunga intervista fattagli tre anni fa («A» 93, giugno/luglio '81) in occasione del suo ultimo soggiorno italiano. La sua relazione per il convegno di studi veneziano, che pubblichiamo in queste pagine, riprende (forzatamente condensandole) alcune delle idee-forza del suo ultimo libro (*The ecology of freedom*, Ceshire Books, Palo Alto, USA 1982), del quale esce proprio in queste settimane la prima edizione in Europa per i tipi delle Edizioni Antistato.

L'ecologia sociale radicale cerca di squarciare l'opaca cortina dualistica e metafisica che separa l'umanità dalla natura: cerca di «radicalizzare» la natura, o meglio la nostra concezione basilare del mondo naturale. Mette apertamente in dubbio la tradizione naturalistica occidentale, della quale siamo i perturbati eredi.

Per oltre due millenni, la società occidentale ha proposto quasi costantemente un'immagine estremamente reazionaria della natura. Secondo quest'immagine, la natura sarebbe «cieca», «muta», «crudele» e «avara»; oppure - per usare l'infelice espressione di Marx - sarebbe il «regno della necessità», che pone incessantemente ostacoli alla ricerca di autorealizzazione e di libertà da parte dell'uomo. L'uomo si trova a lottare contro una natura «altra» e ostile, contro una forza oppressiva e vincolante, alla quale deve opporsi con la forza del lavoro e con l'astuzia. La storia si tramuta in un dramma prometeico, nel quale l'uomo sconfigge eroicamente un mondo naturale brutalmente ostile, affermando caparbiamente se stesso.

Da questa tradizione di aspro conflitto tra l'uomo e la natura è scaturita la definizione dell'economia come studio delle «scarse risorse» a fronte di «necessità illimitate»; della psicologia come disciplina finalizzata al controllo dell'indisciplinata «natura interiore» dell'uomo attraverso la razionalità e gli obblighi della «civiltà»; infine, della teoria

sociale come spiegazione dell'ascesa dell'uomo dalla «animalità bruta» alla luce sfolgorante della cultura e della ragione. Per quasi due secoli, tutte le teorie di classe sul progresso sociale sono state fondate sull'idea che il «dominio dell'uomo da parte dell'uomo» fosse imposto dalla necessità della «dominazione della natura» come presupposto per l'emancipazione dell'umanità nel suo complesso. Questa concezione della storia, già evidente negli scritti politici di Aristotele, divenne «scienza socialista» nelle mani di Marx e costituisce ancora oggi una pericolosa giustificazione della gerarchia e della dominazione in nome dei principi di uguaglianza e di liberazione. In ultima analisi, nelle «sacre scritture» del socialismo, il vero nemico non è il capitalismo, bensì la natura - «il fango della storia», secondo la succosa definizione di Sartre - che si attacca all'umanità come una melma proveniente dalle sordide paludi della «necessità naturale» non sorretta dalla ragione.

### **Dal mondo della natura l'etica della libertà**

L'ecologia sociale radicale propone una concezione della natura e dell'evoluzione naturale fundamentalmente diversa. Il mondo naturale non è «muto», «crudele» «avaro»; al contrario, lo si considera - più apertamente - creativo, mutualistico, fecondo, sul quale è possibile fondare un'etica della libertà. Sotto questa prospettiva, i rapporti biologici non sono caratterizzati dalla «rivalità» e dalla «competitività» descritte dall'ortodossia darwiniana, ma piuttosto da quei caratteri mutualistici che sono stati evidenziati da un numero sempre maggiore di ecologi contemporanei - una immagine, questa, che fu anticipata già da Piotr Kropotkin, il quale ottiene raramente i riconoscimenti che meriterebbe negli scritti che trattano di questa questione. L'ecologia sociale radicale contesta addirittura il concetto basilare dell'«adattamento», che ha un ruolo cruciale nel dramma daewiniano della sopravvivenza evoluzionistica. Come ha sottolineato William Trager nel suo penetrante saggio sulla simbiosi: «Il conflitto in natura tra i diversi tipi di organismi è stato definito comunemente come «lotta per l'esistenza» e «sopravvivenza del più idoneo». Eppure pochi si rendono conto che la cooperazione reciproca - la simbiosi - tra organismi differenti è altrettanto importante, e che «il più idoneo» può essere l'organismo che aiuta l'altro a sopravvivere» (1). Questa osservazione pregnante ed estremamente illuminante potrebbe avere una portata anche maggiore di quella che lo stesso Trager sospetta.

E' ovvia l'importanza che essa riveste ai fini della stessa definizione di ecosistema: le relazioni reciproche tra specie diverse - tra piante e animali, tra simbionti palesemente complementari e perfino tra prede e predatori - formano la geometria stessa della comunità ecologica. Come dimostrano gli studi sulle catene alimentari, la complessità di queste relazioni, la loro diversità, la loro natura intricata, sono elementi essenziali alla stabilità dell'ecosistema. Contrariamente a quanto avviene nelle zone temperate, bioticamente complesse, gli ecosistemi relativamente semplici delle fasce desertiche e artiche sono estremamente fragili, e bastano la scomparsa e il depauperamento di poche specie per distruggerli.

Nelle grandi ere dello sviluppo organico, la tendenza dell'evoluzione biotica è stata caratterizzata da una diversificazione crescente delle specie e dalla instaurazione di relazioni estremamente complesse e fundamentalmente mutualistiche, senza le quali la diffusione della vita su tutto il pianeta forse non sarebbe stata possibile. L'unità nella diversità è determinante ai fini della stabilità di una comunità ecologica, ma è anche motivo della sua fecondità e del suo potenziale evolutivo ovvero della sua capacità di creare forme di vita e interrelazioni biotiche sempre più complesse anche nelle zone più inospitali del pianeta. Il concetto di comunità (della comunità ecologica o ecosistema) è alla base del concetto autentico di evoluzione organica in quanto tale.

Tuttavia, se lo si considera sotto una certa luce, il concetto di comunità (intesa come ecosistema mutualistico) muta radicalmente il concetto di evoluzione organica e fa apparire del tutto insoddisfacenti le teorie convenzionali sull'evoluzione. Dall'epoca di Darwin ai giorni nostri, le teorie evoluzionistiche sono state viziate dall'approccio atomistico che ha caratterizzato il pensiero anglo-americano fin dagli albori dell'empirismo di John Locke. La teoria dell'esperienza di Locke, che rimase saldamente

radicata nel mondo anglofono per tre secoli dopo la morte del filosofo, struttura la sensazione intorno a «idee semplici», alle informazioni elementari del colore, della densità, dell'odore, degli stimoli uditivi e di tutti gli altri stimoli che i nostri sensi percepiscono e iscrivono sul «foglio bianco» o sulla *tabula rasa* della nostra mente. E' ben vero che la mente mescola e trasforma questi atomi sensorii in idee complesse, che consentono l'astrazione, il confronto, la contemplazione. Tuttavia, la realtà consiste di fatti basilari, di componenti irriducibili e distinte, che il termine «dati» (in tutta la sua «rozza» fattualità) definisce come i fondamenti epistemologici e i costituenti basilari dell'esperienza.

Questa atomizzazione della realtà (per molti versi un prodotto della sfrenatezza dell'ego, la cui sovranità e indipendenza commerciale costituisce il fulcro della teoria politica anglo-americana) permea anche la nostra concezione dell'evoluzione organica. Il fatto basilare della teoria evoluzionistica è la *specie*, con tutta la specificità e l'isolamento che questo termine sottintende. L'evoluzione studia le «origini», le mutazioni, le fortune e il destino di questa entità isolata, teoretica e monadistica. Ad esempio, conosciamo tutti l'evoluzione dello *Eohippus*, il piccolo mammifero artiodattilo dell'Eocene, nel cavallo moderno del tardo Pleistocene, o più precisamente nell'*Equus przewalskii*, che attualmente vive soltanto in Asia. Tutti i testi sull'evoluzione, anche i più elementari, illustrano questo esempio di sviluppo intraspecifico.

### **L'evoluzione come storia dell'ecosistema**

Ma una trattazione così lineare e concatenata, incentrata monadisticamente sulla «origine della specie» e sulla loro evoluzione, illustra davvero esaurientemente la realtà dell'evoluzione organica? Questa trasmutazione delle «idee semplici» di Locke in singole catene di «specie semplici», unite meccanicamente nel pugno del biologo, può forse darci la spiegazione più feconda dell'evoluzione, cioè un'immagine non semplicemente meccanicistica, ma realmente organica dell'evoluzione, con tutto il suo patrimonio di mutazioni, successioni ed elaborazioni contestuali? Io credo di no, perché nell'evoluzione organica ciò che si «evolve» è qualcosa di più che una serie di catene intraspecifiche, il cui sviluppo autonomo e solitario avvenga attraverso l'interazione selettiva di «forze» abiotiche e «contrapposte» che derivano da una maggiore o minore «adattabilità».

Ciò che manca alla «origine della specie» è una concezione *contestuale* dell'evoluzione animale e vegetale che vada oltre l'idea ingenua di una «origine» intesa come subitanea comparsa di una specie sulla faccia della Terra. In senso più profondo, l'evoluzione è la storia dello sviluppo dell'*ecosistema*, e non soltanto di una o più specie considerate come elementi singoli e isolati. Se si ignorano la complessità della vita animale e vegetale e l'ecosistema che li riguardano, l'*Eohippus* e il suo discendente moderno, il cavallo perissodattilo, diventano soltanto i protagonisti di una sorta di romanzo evoluzionistico. La specie equina si è evoluta insieme ad una comunità ecologica, ovvero in funzione dei rapporti ecologici che le davano significato e la definivano nell'ambito del processo evolutivo come tale. In ogni fase della sua evoluzione, l'*Eohippus* è stato più che una specie; è stato caratterizzato in modo assai complesso dall'appartenenza ad una comunità biotica che si stava sviluppando complessivamente, globalmente. Se non fosse mutato insieme alla sua comunità e non ne avesse condiviso il destino evolutivo, l'*Eohippus* si sarebbe estinto, come è accaduto a tante altre specie che si sono perse lungo il cammino.

Il concetto di co-evoluzione, cioè dell'evoluzione congiunta e interattiva di specie simbioticamente correlate (compresa quella umana), rappresenta un notevole passo avanti verso il riconoscimento della inclusione intraspecifica in una comunità comune in evoluzione. Ma ci si potrebbe spingere ancora oltre in questa direzione fruttuosa e stimolante. Non solo le specie si evolvono congiuntamente e simbioticamente le une insieme alle altre: lo stesso ecosistema, inteso nella sua globalità, si evolve in mutuo sincronismo con le specie che lo costituiscono, e assolve la funzione dell'intero in rapporto alle sue parti. Per essere più precisi, non è soltanto l'evoluzione congiunta della specie a darci l'immagine autentica della mutazione evolutiva; una visione contestuale

del problema non deve trascurare neppure la struttura, la trama e la complessità dei rapporti tra le specie.

Se vogliamo comprendere veramente il processo di sviluppo delle specie, dobbiamo evidenziare la «geometria» degli ecosistemi che si evolvono verso forme sempre più complesse. Il processo evolutivo, in effetti, è un processo *strutturale* e non riguarda soltanto l'evoluzione delle specie e di tutto ciò che si evolve con loro. Se il concetto tradizionale dell'evoluzione biotica considera la «origine della specie» come la comparsa e lo sviluppo di forme di vita, ad esempio dai mammiferi artiodattili ai loro discendenti perissodattili, il concetto di co-evoluzione (per coniare un termine del quale si sentiva ormai da lungo tempo la necessità) amplia notevolmente l'immagine convenzionale e le conferisce un significato provocante.

### **La libertà funzione della diversità**

Il significato deriva dalla tendenza evolutiva degli ecosistemi verso una diversità e una complessità sempre maggiori - ma non *soltanto* in funzione della stabilità. In senso quasi metafisico, questa maggiore diversità e questa maggiore complessità trovano un'analogia sociale nella nostra idea moderna di libertà. Nella sua forma primordiale, la libertà è già presente nella capacità di autodirigersi che possiede la vita in quanto tale, e più specificatamente nello sforzo attivo che ogni organismo compie per essere *se stesso* e per *resistere* alle forze esterne che minacciano di compromettere la sua identità. In questo processo autoguidato di motilità e di sensibilità hanno luogo le forme germinali della percezione sensoriale, l'evoluzione del sistema nervoso e di una soggettività rudimentale, infine lo sviluppo delle qualità intellettive che rendono possibile il pensiero, la consapevolezza, la volontà auto-riflessiva.

Il genere umano non rappresenta l'apice e il termine della evoluzione della volontà. Questo concetto antropomorfo nega l'autonomia misteriosa della cellula, che negli organismi pluricellulari esplose in forme cancerose; nega la «sapienza del corpo» (per usare l'espressione di Walter Cannon), rivelatrice del nostro «benessere» e «malessere»; infine nega il tacito linguaggio del sentimento, che ci rammenta l'appartenenza all'intera comunità vitale. Che sia di natura psichico~chimica, neurologica o cerebrale, negli esseri viventi organici esiste sempre una scelta, non foss'altro che il risultato di un'attività metabolica di autoconservazione (che è un elemento fondamentale della vita). In questo senso, ogni organismo è «dotato di volontà», così come è «selettivo» nella soddisfazione dei suoi bisogni e «dotato di determinazione» nel mantenimento del proprio stato di benessere. In maniera più o meno accentuata, ogni essere organico trasforma le capacità essenziali di autoconservazione che lo qualificano come essere vivente, in capacità di *scegliere* tra le alternative più favorevoli alla sua sopravvivenza - e non semplicemente di reagire agli stimoli come un sistema fisico-chimico.

Questa libertà embrionale cresce con l'aumentare della complessità ecologica della vita che si evolve in sincronia con gli ecosistemi. Lo sviluppo di nuove possibilità che consegue allo sviluppo della diversità e alla moltiplicazione delle alternative nel processo evolutivo delle specie, apre vie nuove e più stimolanti allo sviluppo organico. La vita non resta passiva dinanzi a queste possibilità evolutive; le persegue *attivamente* in un processo comune di stimolazione reciproca, così come crea e colonizza attivamente gli spazi che ospitano una molteplice varietà di forme di vita nell'ambiente complesso ed elaborato della nostra biosfera.

Non c'è bisogno di scomodare lo «spirito» hegeliano e il *lògos* eracliteo per spiegare questa concezione di una vita attiva, letteralmente tesa a uno scopo. L'attività, il perseguire uno scopo sono i presupposti su cui si basa la stessa definizione di metabolismo, giacché l'*attività* metabolica ha la medesima estensione del concetto di attività in quanto tale e conferisce ad ogni organismo una identità, una sorta di «io» rudimentale. La diversità e la complessità aggiungono la dimensione di nuove vie e svariate alternative al fatto semplice della scelta - e, insieme alla scelta, al fatto rudimentale della *libertà*. Infatti, la libertà ha un senso soltanto nella misura in cui esiste la possibilità di effettuare lucidamente delle scelte e non esistono restrizioni al crearle e al perseguirle.

Così concepita, la libertà nella sua forma più embrionale è anche una funzione della diversità e della complessità, di un «regno della necessità» che viene respinto e diminuito da una crescente molteplicità di alternative alla tirannia della parola «dovere». Al calore crescente delle nuove opportunità e delle possibilità sempre maggiori che la diversità porta con sé, la costrizione viene meno. La libertà, infatti, è nulla, se non offre alla vita una pluralità di orizzonti, se non offre allo sviluppo una pluralità di direzioni. Da un certo punto di vista, ogni specie è direttamente responsabile della sua evoluzione - o della sua estinzione. A parte la catastrofica inevitabilità dei fatti accidentali o dell'intervento di agenti esterni (come suggeriscono le teorie delle estinzioni provocate dalla caduta di asteroidi nel Mesozoico), resta il fatto che una specie può contribuire al proprio sviluppo o alla propria estinzione a secondo del modo in cui «sceglie» di evolversi; e intendo «scelta» nel significato più ampio che ho attribuito a questo termine, ovvero l'esistenza di diverse vie che il contesto ecologico offre alla specie e il grado di partecipazione della specie stessa alla scelta dell'una piuttosto che dell'altra. L'evoluzione non è «cieca» né «muta» e il suo passato è sempre parte del suo presente, come attestano l'esistenza e l'importanza fondamentale di forme di vita primitive quali le alghe verdi-azzurre. A mano a mano che aumentano la diversità e la complessità, le forme di vita acquistano un grado sempre maggiore di «volontà», nel senso che non solo ci sono più scelte da fare e si sceglie di più, ma la parola «dovere» come termine di costrizione diviene meno vincolante e di conseguenza si accentuano l'attività e la «volontarietà» della vita - il suo *nisus*, per usare un termine latino filosoficamente rispettabile.

Per quanto concerne il nostro discorso, l'«antropocentricità» non consiste nel leggere parole come «volontà», «scelta» e «libertà» in un mondo naturale apparentemente oltre la portata di questa terminologia, bensì nel proiettare il significato specificamente umano di questi stessi termini nel mondo delle forme vitali apparentemente «ottuse» che ci circonda.

Stiamo perdendo rapidamente la capacità di dilavorare con passaggi graduali del pensiero o con un linguaggio condizionato dalla dialettica della continuità. La vita quotidiana e il sistema di numerazione binario della cibernetica ci inducono ad abbreviare i significati, ad attenuare le sfumature e le sottigliezze che caratterizzano il flusso della realtà. Così parliamo sempre più di «mutamento» invece che di «sviluppo», come se il movimento e l'energia meccanica fossero validi sostituti dell'evoluzione organica (nostra e del mondo circostante). Le cattive abitudini ci impediscono di cogliere la realtà e ci sviano da una percezione acuta, profonda, attenta alle sfumature. Questa barbarizzazione dell'«io» umano, con la sua negazione extraumana dell'individualità e della soggettività, sminuisce la nostra capacità di distinguere e al tempo stesso unire in un «continuum» coerente le gradazioni di uno sviluppo. Abbiamo acquisito un'abitudine alla riduzione e alla semplificazione, una mentalità categorica, segregativa che è il riflesso della frammentazione selvaggia tipica del mondo moderno.

La «volontà», la «scelta» e la «libertà» rudimentali non sono certo quelle umane. Tra le une e le altre vi è la capacità che ha l'uomo di tradurre in simboli, di verbalizzare, di instaurare rapporti nell'ambito di quella che chiamiamo «società» per distinguerla dalle forme spontanee di comunità biotica. Inoltre, l'uomo ha la capacità di lavoro e di attività cerebrale che nella maggior parte delle specie animali esistono soltanto in forme ridotte. Tuttavia, proprio come ogni embrione umano in gestazione ci ricorda che la nostra specie non nasce adulta e che dietro ad ogni inizio e ad ogni fine c'è la storia, così anche l'«io», il prezioso diadema di cui il borghese ama far sfoggio sui *boulevards*, ha il «fango» della storia naturale appiccicato alla suola delle scarpe. Ciò non significa che i concetti sociali siano riducibili a categorie naturali: semplicemente, significa che essi sono risultati di una evoluzione e che le loro origini embrionali sono radicate tanto nel mondo naturale, quanto in quello umano. I «fatti della vita» sono in realtà *processi* e non sono privi di organicità più di quanto l'uomo sia privo di cellule.

**Che cos'è l'ecofilosofia**

Anche i valori non sono privi di organicità più di quanto lo siano i «fatti della vita». Tuttavia il «fango», che fece fremere di orrore Sartre al pensiero dell'origine naturale della società, è materia di un diadema affatto particolare. Per Sartre, che seguiva la tradizione occidentale di una natura governata da una legge inesorabile, l'organicità era sinonimo di necessità: la natura «avara», la «costrizione» del corpo, l'inevitabilità «insensata» della morte, la libertà «schiava» dalla «necessità». Altrove ho scritto che la realtà è un'altra: una natura feconda sta morendo a cusa delle costrizioni imposte da una società selvaggiamente antiecologica (2). Il cartesianismo, con il suo rigido dualismo mentale-corporale, non è un male soltanto francese, ma affligge i francesi più degli altri. I valori concepiti unicamente come prodotti cerebrali non hanno bisogno di radici oggettive. Ciò significa che devono essere convalidati da una realtà tangibile, e non semplicemente da un «consenso» imprevedibile e volubile, che assume la sua forma più nefasta nel «sondaggio dell'opinione pubblica» - una forma rozza di politica morale, fondata sulla manipolazione dei media, che è la negazione stessa di un pubblico indipendente e di un corpo politico critico. La diffusione di pratiche aberranti quali la pena capitale dimostra che l'assassinio gestito dallo Stato, promosso da una democrazia basata sul consenso guidato, non è realtà sulla quale possa fondarsi un'etica con un minimo rispetto di sé.

Che la natura umana possa far sembrare la natura «cieca», «muta», «crudele» e «avara» è dimostrato dal destino che il mondo naturale ha avuto sotto la direzione della mente umana. Il «materialismo dialettico» marxista con la sua cieca concezione della «legalità» organica, la quale, estrapolata nel contesto sociale, consentì a Stalin e ai suoi simili di commettere crimini atroci nell'«interesse superiore» della storia; oppure l'etica hitleriana del sangue e della terra, che costò milioni di vite annientate in guerra e nei campi di concentramento - tutto ciò basterebbe a consigliare prudenza e cautela, indurrebbe a prendere le distanze da un'etica strettamente naturalistica. E così fu nella prima metà di questo secolo, quando i nostri più brillanti pensatori evitarono qualsiasi forma di filosofia della natura, così come il relativismo etico del positivismo (3).

Tuttavia la filosofia della natura in senso stretto è caratterizzata spesso dall'arcaismo mitico ad un estremo, dallo scientismo meccanicistico all'altro estremo, e perciò non deve essere confusa con l'ecofilosofia. La filosofia della natura tende ad attribuire importanza alla costrizione morale, a una «unicità» con il mondo naturale, rafforzata da una rigida adesione al concetto di «legge naturale» - l'implacabile *ananche* dei Greci, che insieme a *dike* soppesa e spartisce i destini predeterminati della vita, sia come *telos* dialettico, sia come «penalità» etica per le «ingiustizie» dell'Essere.

La filosofia della natura tradizionale è stata quasi sempre imperialistica: il suo vangelo totalitario pone la società e la natura sotto il comune dominio dell'«Uno» o sotto il termine di un «Assoluto» verso il quale convergono più o meno tutti i fili della storia. L'ecofilosofia non ha un fine chiuso, e tanto meno predeterminato: la sua è una dialettica della gradualità, che collega le fasi della storia senza mai rarefarle in uno Spirito, in una divinità, in un *logos* universale e in tutte le «cause efficienti» che hanno determinato il dualismo filosofico. Il suo approccio processuale non trascura mai le distinzioni che, all'interno della storia naturale, immettono gradualmente l'inorganico nell'organico, il biotico nel sociale, il comunitario nell'individuale - in breve, non trascura la gradualità che dà origine a un *continuum* riccamente articolato, piuttosto che ad una continuità grigia e incolore.

### **Mutualismo naturale ed etica umana**

Ed è proprio partendo da questa concezione di una natura processuale, con le sue idee unificanti di creatività, di mutualismo, e con una libertà generata dalla capacità della vita di autodirigersi, che è possibile formulare le basi su cui fondare un'etica oggettiva. Con ciò non voglio dire che la natura è «etica» in senso umano, cioè in grado di riflettere consapevolmente su se stessa e in grado di valutarsi. La natura non è «crudele» né «benigna», non è «virtuosa» né «malvagia», non è «dolce» né «aspra». D'altra parte, non è neppure «gerarchica» né «egualitaria», non è «dominatrice» né «democratica», non è «sfruttatrice» né «caritatevole». Queste interpretazioni antropomorfiche dell'*ethos*

naturale sono, nel migliore dei casi, soltanto romantiche; nel peggiore dei casi pongono una concezione mitica della natura al servizio delle ideologie politiche totalitarie. Siamo già fin troppo oberati dal mito secondo il quale la natura ha una «economia» che giustifica tutto, dal *laissez-fair* alla pianificazione socialista, con le rispettive ideologie del darwinismo sociale e del materialismo dialettico.

A rigore, la società sarebbe da intendersi come un fenomeno umano, non naturale. La vita sociale umana è costituita da una pletera di istituzioni chiaramente definibili che non hanno un parallelo in natura - monarchie, repubbliche, democrazie, organi legislativi, tribunali, forze poliziesche e militari, e così via, che differiscono dalle comunità naturali non soltanto per la loro apparente complessità, ma anche per la loro accentuata intenzionalità. Queste istituzioni sono il prodotto della volontà e della intenzionalità umane, e sono anche il prodotto di obiettivi ben precisi, i cui risultati si aggiungono a forme quasi biologiche, come la famiglia umana e i ruoli legati al sesso. Se l'abilità fisica o anche l'acume mentale determinassero qualche tipo di stratificazione autoritaria nel mondo animale (come vorrebbe farci credere Jane Goodall-Lawick con i suoi studi sulle «gerarchie» tra gli scimpanzé), non potremmo trovare ugualmente un termine più adatto di «gerarchia» per spiegare il sistema di stratificazione autoritaria del genere umano. Solo la società umana avrebbe potuto mettere un pazzo come Caligola a capo dell'Impero romano, un folle dissennato come Luigi XVI sul trono di Francia, una spudorata cospiratrice come Maria alla corte di Scozia e uno sterminatore di massa come Stalin a capo della Russia sovietica. Questi potentissimi personaggi non assunsero a posizioni di dominio e di comando in virtù di particolari qualità (fisiche o intellettuali); furono creature delle istituzioni, di strutture ideate e realizzate dall'uomo, che possiamo definire politiche, economiche o sociali, ma certamente non organiche. La loro conquista del potere, spesso di un potere oppressivo, non è da imputarsi a capacità spiccate, bensì all'azione di meccanismi e istituzioni assolutamente artificiali, elemento tipico dei rapporti sociali umani. Ciò significa che ogni società (un prodotto umano, con tutti i suoi trabocchetti gerarchici) deve essere una comunità, ma non tutte le comunità sono necessariamente società (4).

Alla stessa stregua, dovrebbe essere chiaro che la natura può essere un terreno adatto a coltivare l'etica umana, senza essere etica nel senso antropomorfo che viene correntemente attribuito a questo termine. Voglio dire che, proprio come c'è una continuità graduale tra le comunità animali-vegetali e la società umana, così esiste una continuità graduale tra il mutualismo naturale e l'etica umana. In entrambi i casi, nessuno dei due fattori può essere ridotto all'altro. Ciascuno è separato dall'altro da una moltitudine di fasi e di «stadi» altamente articolati, nel corso dei quali l'uno emerge dall'altro senza che vi sia sussunzione reciproca.

Come il mondo inorganico diviene terreno di sviluppo del mondo organico e addirittura lo permea al punto che tutte le forme di vita sono costituite da elementi e da strutture molecolari non viventi, così il mondo organico diviene terreno di sviluppo del mondo sociale e lo permea al punto che tutti gli esseri umani sono mammiferi, anzi (come ha sottolineato Paul Shepard), primati del Paleolitico che vivono in un mondo altamente artificiale. Questa evoluzione graduale dall'organico al sociale non avviene soltanto attraverso una sovrapposizione delle strutture istituzionali che distinguono chiaramente la società umana dalle comunità animali-vegetali; si manifesta anche ideologicamente, nella misura in cui le norme etiche, i valori morali e gli schemi di pensiero sono accomunati da un rapporto di affiliazione con i fatti naturali, senza necessariamente essere riducibili ad essi.

Quando proviamo sensazioni e pensiamo, siamo esseri sociali in un contesto naturale, così come siamo creature parentale in corpo di mammifero quando alleviamo e nutriamo i nostri piccoli. Queste due identità non possono dissolversi l'una nell'altra, e ciascuna ha una sua specifica integrità. Tuttavia, per quanto graduale, mediata e articolata, esiste sempre una connessione tra l'una e l'altra. In questo senso, la natura è sempre terreno di sviluppo per la società - tanto nella sua necessità di associazione (a parte le strutture

istituzionali), quanto negli stimoli, negli impulsi e nelle tensioni verso

l'intellettualizzazione e la consapevolezza.

### **Ridefinire la natura**

Queste considerazioni sono importanti e ci consentono di muoverci in modo meno guardingo e più speculativo nell'ambito dell'etica ecologica. Il fatto che il mutualismo, l'autoconservazione, la comunità e una forma embrionale di libertà siano così vicine al cuore dell'organico e dell'evolutivo in natura, e che la natura stessa (fatte salve tutte le considerazioni che abbiamo espresso) sia così vicina al cuore del sociale, è una realtà che non possiamo permetterci di ignorare.

Ho delineato l'immagine di una natura in perenne movimento ed evoluzione, sempre tesa verso la diversità, e ho parlato di gradi di intelligenza e di caratteri mutualistici che contrastano con la tradizione imperialistica occidentale fondata su discordanti rivalità e su un senso di «alterità» impregnato di antagonismo. Il passo dalla spontaneità naturale, dalla fecondità e dal mutualismo all'intenzionalità, alla creatività e alla cooperazione consapevole del genere umano è un passo decisivo, in senso qualitativo, per dare all'umanità ciò che le è dovuto. Ma queste forme umane di comportamento e questa capacità umana di intellettualizzazione hanno una loro embrionalità. Non sono comparse *ex novo* e devono essere situate nel processo di evoluzione organica. Facciamo violenza sia al sociale che al naturale quando riduciamo il primo al secondo punto che il compito di spiegarli entrambi spetta più alla genetica (la «moralità del gene» di E.O. Wilson) che all'ecologia.

Esagerando, si tende a ridurre la reazione al dualismo occidentale tradizionale ad una risposta ugualmente unilaterale, che contrappone all'«immoralità» (leggi: «crudeltà») della natura una «moralità genetica» non meno criticabile. L'ecologia sociale radicale testimonia la possibilità di ridefinire la natura in un modo che tenga conto delle differenze senza negare la continuità, che risponda all'esagerazione con l'equilibrio, che rifiuti l'etica genetica senza respingere l'etica organismica.

Queste distinzioni terminologiche non sono soltanto sfumature: sollevano problemi importanti, che riguardano il modo difficile e intricato in cui consideriamo il rapporto tra natura e società. Molti ecologi sociali animati da buone intenzioni sono ancora legati al mito occidentale, secondo il quale, ad esempio la gerarchia è semplicemente un modo di *mettere ordine* nella società. Sarebbe come dire che, senza una struttura gerarchica o senza rapporti di dominazione-sottomissione, una comunità animale qualsiasi (da un branco di galline a un branco di babbuini) si disgregherebbe nel caos più completo. Potrebbe anche essere - ma mi sembrerebbe alquanto improbabile, visto che la mentalità da «branco di babbuini» è così diffusa da essere usata per spiegare il comportamento umano, almeno nei suoi stadi iniziali. Se la «civiltà» moderna può servire da guida per analizzare il passato antropologico, non se ne possono trarre che indicazioni negative circa i vantaggi della gerarchia, la quale, oggi assai più che in epoche storiche precedenti, sta portando la nostra specie sull'orlo dell'estinzione.

Ma ciò che più disturba è la superficialità che l'etologia «babbuinica» rivela quando la si sottopone all'esame critico dei fatti antropologici. Il maschio impettito e dominatore della cultura vittoriana sarebbe stato probabilmente un elemento sociale disgregatore nelle antiche comunità delle bande e delle tribù. Infatti, molti elementi stanno ad indicare che, quando questa figura emerse, violando le convenzioni altamente egualitarie delle prime forme di società, fu metodicamente eliminata.

Gli indiani Ropi, gli eschimesi Ihalmiut e altri popoli organizzati in bande e tribù tendevano a comportamenti discreti, alla riduzione della competitività, alla cortesia e all'umiltà nei rapporti interpersonali. Per la loro cultura, fondata su una divisione egualitaria del potere, era inconcepibile che un membro del gruppo ambisse mettersi apertamente in mostra, manifestasse egoismo, vantasse in modo megalomane i propri meriti. Farley Mowatt riferisce che uno sciamano degli Ihalmiut, guastato dal lungo contatto con i bianchi, tanto da sviluppare un geloso attaccamento alle cose e presumibilmente una concupiscenza verso le mogli degli altri uomini della comunità, fu semplicemente ucciso quando i tentativi per correggerne il comportamento si rivelarono vani (5). Questa vicenda, come tante altre simili riportate dagli antropologi, non fornisce



soltanto una testimonianza che contraddice i pregiudizi dell'etologia da «branco di babbuini»; mette anche fortemente in dubbio l'identificazione della gerarchia con la stabilità sociale, tanto cara al pensiero sociale moderno (6).

### **Non vi sono «fini superiori»**

Sostenere che l'ecologia sociale radicale cerca di radicalizzare la natura non è una metafora ideologica. L'obiettivo non è soltanto quello di radicalizzare la natura (o, quanto meno, la nostra concezione della natura), ma anche quello di radicalizzare le più solide concezioni ecologiche che contrastano solo in parte la tradizione occidentale. Con mille insidie, questa tradizione riesce ancora a influenzare i suoi stessi critici. La gerarchia è data ancora per scontata in molti casi e l'etologia «babbuinica» viene ancora usata per spiegare il comportamento umano nelle sue fasi più remote, anche quando i fatti antropologici dimostrano il contrario. La «moralità del gene» e la mentalità riduzionista delle interpretazioni cibernetiche degli ecosistemi spesso intervengono a viziare le interpretazioni organicistiche più acute e sensibili. Come ha osservato circa sessant'anni fa Robert Briffault, le antropologhe hanno dimostrato un fatto importante: la società non avrebbe potuto svilupparsi, se le donne non avessero ricoperto il ruolo di nutrici della prole e se i giovani avessero raggiunto troppo presto la maturità. Lovelock e Margulis hanno trasferito questo rapporto mutualistico nel «nucleo costruttore» del nostro sviluppo fisico: la cellula eucariotica. Altri, da Kropotkin a Trager, hanno fatto del mutualismo un principio guida dell'evoluzione.

Le limitazioni che viciano le più recenti teorie ecologiche ed evolucionistiche si possono spiegare proprio con il fatto che esse sono e rimangono soltanto teorie - non *sensibilità*. Possiamo «riverire» la natura, possiamo «amarla», possiamo ipostatizzare il suo ruolo nella nostra vita, ma facciamo tutto questo intellettualmente (il che non è di per sé un male!) senza esplorare la sensibilità che rende organici questi atteggiamenti. Per dirla semplicemente: abbiamo una teoria organica, ma non abbiamo l'atteggiamento organico necessario a renderla attuabile.

Viene subito in mente una caratteristica di questo atteggiamento difettoso: la nostra idea della natura come astrazione, magari come vocazione e richiamo, ma non come «stato d'animo». Questa concettualizzazione astratta della natura è evidente soprattutto nella concezione decisamente limitata della individualità organica, del senso concreto dell'«io» che, per quanto debolmente, è presente in ogni essere vivente.

La tradizione occidentale trascura il lato interiore della vita; ignora che ogni essere vivente cerca di preservare il proprio essere individuale e perciò ha il senso della propria padronanza esistenziale. La nostra cultura insegna a trattare le forme di vita non umana come se per *noi* fossero semplici oggetti, i costituenti di una rozza esistenza collettiva che chiamiamo «specie», «generi» o che definiamo con tutte le altre categorie che formano la nomenclatura binomia. Questo processo di oggettivizzazione è gratificante - o almeno lo è fino a quando scopriamo di essere *noi* le vittime originarie di questa mistificazione, e di essere stati oggettivizzati tanto quanto gli esseri non umani.

La protesta che Jacob Burckhardt ha sollevato contro l'astrazione dell'individualità, dell'individuo concreto, ridotto a categorie storiche vaghe e impersonali, è l'obiezione irata di chi rifiuta lo storicismo trascendentale che considera il passato e le sue sofferenze come un semplice piedistallo del presente, con il suo egocentrismo ed autoesaltazione. «Ciascuno ritiene che la sua epoca non sia soltanto un'onda passeggera, bensì il compimento del tempo...» scrive Burckhardt. Tuttavia, la vita dell'umanità «è un tutto unico; le sue vicissitudini temporali e locali ci appaiono come alti e bassi, fortune e sfortune, solo perché le nostre facoltà di comprensione sono deboli» (7). In questo senso, aggiungerei, siamo estremamente debitori nei confronti delle terribili sofferenze e delle paure di *tutte* le generazioni passate, le cui vite abbiamo sussunto con tanta leggerezza ed arroganza al fine di accrescere la nostra felicità, qualunque essa possa essere. Nella storia e nella società non vi sono «fini superiori» tali da giustificare i loro tormenti o la soddisfazione che proviamo nell'essere all'«apice» dello sviluppo sociale.

### **E' dolore il ferimento di un castoro**

I popoli tribali sono più saggi di noi, e più sensibili alle ferite inferte dalla vita, nel passato come nel presente. Il tormento del vivere non si annulla nel destino collettivo di una specie o di un genere. E' dolore, il ferimento di un castoro, di un orso, di un cervo. Tra queste popolazioni «primitive» l'interiorità della vita, in tutta la sua varietà, viene riccamente soggettivizzata (giustamente) come una esperienza condivisa con il cacciatore in cerca della preda che «acconsente» a farsi colpire dalla sua arma. Gli animali, che non sono «animali» generici, ma animali individuali, hanno un carattere personale che induce a rispettarli e a trattarli con giustizia e lealtà. Perciò, nel mondo «primitivo» non è idiosincratico parlare di soggettività della natura; questa infatti è la sostanza di una antica tradizione e della sensibilità che le è propria - è il modo in cui l'«altro» e l'«alterità» nella sua interezza sono vissuti nell'ambito globale della realtà. La natura è più che un fenomeno fisico-chimico: è viva e intensamente «popolata», non soltanto da individui umani, ma anche da forme di vita individuali non umane. Mentre la tradizione occidentale si fonda su un rozzo disprezzo della vita, addirittura sull'odio per la vita, la tradizione «primitiva» è vitalmente aperta, non solo concettualmente, ma anche esistenzialmente, ai duri «fatti della vita».

Il nostro abuso della natura ha radici psichiche profonde e in ultima analisi deriva da un odio sprezzante per il diritto alla vita degli altri esseri umani. In virtù delle sue origini gerarchiche e patriarcali, la tradizione occidentale non riesce a immedesimarsi neppure nell'ego umano, non soltanto negli esseri non umani. La sua storia è segnata da un cumulo di detriti nel quale le macerie delle città si mescolano alle carcasse delle macchine e ai corpi smembrati: una massa disordinata e sparpagliata in una immane rovina che è il vero «tempio» della sua «civiltà». Come parti di questa immane rovina, gli animali sono degnati a malapena di qualche attenzione, per non dire di peggio. Fondamentalmente, li consideriamo i «falliti» di quella evoluzione al cui «apice», naturalmente, siamo noi, spesso con inaudita crudeltà, per gli scopi più triviali. La dominazione della natura è più che un progetto utilitaristico, con lo scopo di «liberarci» dal «fango della storia». E' una vocazione nascosta, un atto di auto-asserzione e di auto-redenzione umana, che sussurra un oscuro, terrificante messaggio: potremmo essere proprio noi i più grandi falliti dell'evoluzione dell'universo cosmico delle cose.

Non è un caso che sia normalmente l'artista a «sentire» la natura e ad accettarla nei suoi stessi termini, senza le astrazioni dello scienziato, per il quale la natura è soltanto una macina da lavoro, che serve ad acquisire prestigio intellettuale. Nell'arte, la natura appare quale veramente è: ricca di concretezza, esplosiva di forme e colori distinti, identificabile nella sua moltitudine di fenomeni esistenziali che chiedono di essere riconosciuti uno per uno. Nei dipinti di un Turner come nei romanzi di un Tolstoj, l'arte si sposa finalmente ad una sensibilità ecologica e produce non soltanto un'etica della bontà, ma anche un'etica della bellezza.

L'ideale greco della virtù, adorna della propria sublimità estetica, si realizza con quell'antico senso dell'armonia, dal quale tutti i grandi obiettivi dell'umanità hanno tratto ispirazione e significato.

*(traduzione di Michele Buzzi)*

1) William Trager, *Symbiosis*, Van Nostrand Reinhold Co., New York, 1970, pag VII.

2) Cfr. il mio libro, *The Ecology of Freedom*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982, (edizione italiana: *L'ecologia della libertà*, Ed. Antistato, Milano 1984), in particolare l'«Epilogo».

3) Penso in particolare alla celebre scuola di Francoforte, e soprattutto ai suoi più illustri esponenti, Max Horkheimer e Theodor Adorno, alla cui incapacità di fondare i concetti di ragione e di etica in qualche sorta di naturalismo o in una strategia positivista di moralità puramente personalistica si deve attribuire essenzialmente il pessimismo che contraddistingue, nell'ultima parte della vita, la loro visione delle cose. Naturalmente, ciò che è più importante è che il loro pessimismo aveva profonde origini esistenziali. Era il risultato delle pesanti sconfitte che la società aveva subito in seguito alla presa del potere da parte dello stalinismo e del fascismo.

4) L'uso dei termini quali «società animale» o «insetti sociali» è estremamente fuorviante, se non perdiamo di vista la natura altamente istituzionalizzata delle società umane. E' possibile che gli animali formino

comunità biotiche e che sviluppino addirittura, al loro interno, ruoli funzionali chiaramente definiti (il che ci porta comunque assai lontano dalle forze burocratiche e militari sulle quali si reggono molte istituzioni umane) ma anche termini quali «gerarchia», «dominazione» e «sottomissione» sono estremamente fuorvianti. Sono termini sociali: denotano modi in cui si attuano sfruttamento economico e il controllo politico delle persone, e non i rapporti in base ai quali, ad esempio, i maschi hanno accesso preferenziale alle femmine o a territori particolarmente ambiti. Inoltre, l'uso promiscuo di questi termini per indicare le più disparate «gerarchie» animali, quali i rapporti di grado che si instaurano per motivi di orgoglio tra i leoni, contribuisce semplicemente ad accrescere la confusione, già endemica tra molti etologi animali e soprattutto tra i biologi sociali. La confusione sconfina addirittura nell'assurdo quando termini quali «regina delle api» e «re degli animali» vengono disseminati in discussioni che hanno per oggetto «gerarchie» differenti, simili soltanto per analogia con quelle umane e con la dominazione umana chiaramente intenzionale.

5) Farley Mowatt, *The People of the Deer*, Pyramid Publications, New York, 1983, pag 183.

6) Che non è affatto moderno. Fin dagli esordi della società gerarchica, e in modo palese soprattutto nell'era vittoriana, il padre di famiglia ha avuto interesse ad identificare la sua posizione con il concetto di «ordine» e con l'autorità della «legge». Siamo gli eredi inconsapevoli di una mentalità gerarchica che non tocca soltanto la sfera politica e domestica, ma si manifesta anche nel modo in cui sperimentiamo la realtà. In questo senso era più sincero Aristotele, che nel primo libro della sua *Politica* scrisse che la famiglia patriarcale è il regno dell'illegalità, dell'autorità e dell'obbedienza cieche, della violenza.

7) Jacob Burckhardt, *Über Studium der Geschichte*, Kroener Verlag, 1905, pag. 295.

