

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea Biennale in Scienze Filosofiche



DALL'ANTROPOCENTRISMO
ALL'ECOCENTRISMO

Relatore:

Prof. Paolo D'ALESSANDRO

Tesi di Laurea di:
Matteo ANDREOZZI
Matricola n. 735597

Anno Accademico 2008-2009

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA BIENNALE IN SCIENZE FILOSOFICHE



DALL'ANTROPOCENTRISMO
ALL'ECOCENTRISMO

TESI DI LAUREA DI:

MATTEO ANDREOZZI

MATRICOLA N. 735597

RELATORE: PROF. PAOLO D'ALESSANDRO

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

Dedico questo scritto a mia nonna e la ringrazio per essere sopravvissuta fino a questo giorno. Ora posso guardarti sapendo che saresti “tanto orgogliosa” di me.

Un sentito ringraziamento anche a Flavia Marisi, Adele Tiengo, Alessandro Ferrante e Guido Dalla Casa. I vostri consigli sono stati preziosissimi.

*I'm starting with the man in the mirror
I'm asking him to change his ways
And no message could have been any clearer
If you wanna make the world a better place
Take a look at yourself, and then make a change*

Michael Jackson (1958-2009) – Man in the Mirror

INDICE

INTRODUZIONE	9
CAPITOLO 1 Il ruolo della filosofia e il posto dell'uomo	15
1.1 La filosofia e il senso dell'essere	17
1.2 L'uomo nel mondo, il mondo nell'uomo	33
1.3 Quel che sta in mezzo	52
1.4 La rete autopoietica della vita	79
1.5 Verso la svolta ecocentrica	102
I INTERMEZZO Alle radici ecocentriche del Buddhismo	109
Il Buddhismo originale	111
CAPITOLO 2 I centri di prospettiva	123
2.1 Tra religione, società e ambiente	125
2.2 Dal teocentrismo all'antropocentrismo	147
2.3 L'ascesa e la caduta	164
2.4 L'ecologia profonda	192
2.5 Verso l'ecocentrismo	234
II INTERMEZZO Prospettive e personalità	259
La psicologia evolutiva	261

CAPITOLO 3	Tra <i>medium</i> e messaggio	273
3.1	Produzione, trasmissione e ricezione del pensiero ecocentrico	275
3.2	Dall'oralità alla scrittura ipertestuale	296
3.3	Filosofia, World Wide Web ed ecocentrismo	313
3.4	Proposta per una piattaforma web dell'ecologia profonda	336
3.5	Verso una cultura ecocentrica	346
CONCLUSIONE		353
APPENDICE	A Manifesto for Earth	363
	Manifesto per la Terra	365
BIBLIOGRAFIA		383
FILMOGRAFIA		393
SITOGRAFIA		395

INDICE DELLE FIGURE

Figura 1 – The Apron Diagram	218
Figura 2 – The Call of the Mountain (fotogramma)	326
Figura 3 – Earthlings (copertina)	327
Figura 4 – Home (copertina)	330
Figura 5 – Zeitgeist (concept art)	333
Figura 6 – The Web Apron Diagram	344

INTRODUZIONE

L'assunto centrale di questa ricerca è che la riflessione filosofica di stampo ontologico, ermeneutico ed esistenziale possa giocare un ruolo fondamentale nel favorire e portare a compimento i cambiamenti sociali e culturali che in questo secolo sembra auspicabile attendersi dalla civiltà occidentale. L'idea di partenza è che l'*ecocentrismo* possa oggi essere la *prospettiva* a partire dalla quale interpretare il reale che meglio si confa agli scopi che si prefigge una siffatta filosofia: rinnovare continuamente il *senso* del mondo e dell'esistenza ponendosi come *coscienza critica* del proprio tempo. La constatazione è invece che una *cultura ecocentrica* sembra ancora ben lontana dal potersi affermare su scala globale. In funzione di tali premesse, nel presente lavoro si cercherà non soltanto di mostrare come la speculazione eco-filosofica stia iniziando lentamente a diffondersi e quali siano le sue più rilevanti implicazioni; si tenterà, infatti, anche di evidenziare alcuni dei principali motivi che sembrano ostacolarne o quantomeno rallentarne la produzione, la trasmissione e la ricezione, proponendo qualche possibile strada da percorrere al fine di favorire il diffondersi della *consapevolezza ecocentrica* che soprattutto il movimento dell'ecologia profonda si prefigge di risvegliare nelle persone.

La trattazione sarà suddivisa in tre capitoli i quali, seppur interconnessi, sono considerabili come tre parti a sé stanti. Nella prima si cercherà di dimostrare la grande importanza culturale di quella particolare forma di riflessione filosofica interessata a ricercare, affermare e rinnovare continuamente la *prospettiva* e il *senso* a partire dai quali si rende possibile per i singoli individui interpretare in modo socialmente condivisibile gli innumerevoli *significati* forniti dalla scienza e dall'esperienza. Nel secondo capitolo si tenteranno di rintracciare alcuni possibili paradigmi filosofico-ermeneutici rilevatisi come maggiormente dominanti all'interno delle civiltà e nel corso della storia (soprattutto occidentale), e si proverà a dimostrare la crescente *urgenza* di effettuare un passaggio culturale dalla prospettiva antropocentrica ad una ecocentrica. In conclusione s'intenderà invece approfondo-

dire i possibili giovamenti che il messaggio proposto dall'ecocentrismo filosofico potrebbe trarre dall'essere perfezionato e divulgato mediante gli strumenti offerti oggi dal World Wide Web: è proprio a tal fine che si cercherà anche di proporre una concreta ipotesi di lavoro già percorribile.

Le principali metodologie di ricerca che saranno utilizzate spazieranno dall'analisi testuale all'esame di alcuni strumenti multimediali, siti internet, film e documentari presenti sulla Rete. Ogni singolo capitolo sarà contraddistinto da alcune caratteristiche peculiari, che rendono però impossibile presentare un quadro di indagine omogeneo. Per lo sviluppo delle argomentazioni della prima sezione ci si avvarrà soprattutto di trattazioni filosofiche, antropologiche, psicologiche, di filosofia del linguaggio, di biologia e di fisica. L'intento sarà quello di inquadrare fin dal principio uno specifico modo di intendere oggi sia il rapporto tra la filosofia e l'uomo che quello, ad esso riconducibile, tra l'uomo e la realtà. Tra i principali autori cui si farà riferimento non vi saranno soltanto i filosofi Nietzsche e Heidegger, posti a sottofondo di tutta la ricerca, ma verranno analizzate anche le teorie di Ricoeur, Davidson e Ferretti; degli antropologi Gehlen, Bateson e Lanternari; degli psicologi Piaget e Stern; e degli scienziati von Uexküll, Changeux, Damasio, Cavalli Sforza, Maturana, Varela e Capra.

La seconda parte del lavoro si porrà lo scopo di rintracciare alcuni dei principali paradigmi culturali dominanti che si sono succeduti nelle civiltà e nella storia della società occidentale e di delineare le caratteristiche fondamentali e le maggiori implicazioni della prospettiva culturale ecocentrica proposta dal movimento dell'ecologia profonda. I concetti, nodali per tutta la ricerca, verranno chiariti mediante l'approfondimento di alcuni aspetti del pensiero di filosofi quali Hobbes, Spinoza e Hume, e tramite l'analisi dei principali testi di sociologia ed antropologia di Durkheim e Girard. Nell'esposizione del pensiero ecocentrico proposto dal movimento della *deep ecology* si farà riferimento invece soprattutto ai

contributi di Næss, fondatore del movimento, e Dalla Casa, unico autore italiano ad occuparsi di questi temi. Si analizzeranno però anche i testi in lingua inglese (in molti casi mai tradotti in italiano) di altri teorici di rilievo, quali Devall, Sessions, Mosquin e Stan Rowe.

Con il terzo capitolo s'intenderà arricchire il *pensiero ecocentrico* esposto, proponendo un modo di favorire la facoltà di *pensare ecocentricamente* mediante l'utilizzo dell'innovativo *medium* informatico e telematico. Gli autori di cui ci si occuperà spazieranno dallo storico Ong ad esperti del campo tecnologico quali Edelman, Minsky, de Kerckhove, McLuhan, Nelson e Landow. La terza ed ultima sezione della ricerca sarà però anche la più sperimentale di tutte: in essa saranno analizzati non solo numerosi siti internet ed alcuni strumenti multimediali offerti dal World Wide Web, ma anche svariati film di stampo ecocentrico diffusi gratuitamente sulla Rete. Il principale intento sarà quello di tracciare, in conclusione, il profilo di una piattaforma web (già ipoteticamente realizzabile) che, grazie all'unione delle caratteristiche essenziali degli strumenti ipertestuali ed ipermediali in precedenza illustrati, possa essere considerata potenzialmente in grado di agevolare la diffusione del pensiero proposto dalla *deep ecology* e di porsi come punto di riferimento dei teorici e degli attivisti del movimento ecocentrico.

Con lo scopo di valorizzare ulteriormente la ricerca saranno aggiunti nel corso dello svolgimento della trattazione due intermezzi, i cui contenuti taglieranno trasversalmente quelli esposti, e un'appendice in cui verrà riportato un testo di fondamentale importanza per il movimento ecocentrico contemporaneo. L'intermezzo posto a cavallo tra il primo e il secondo capitolo avrà il semplice obiettivo di arricchire il quadro già fornito mostrando come all'interno dell'interpretazione buddhista del reale fosse possibile rinvenire significativi spunti ecocentrici fin da epoche antichissime. Nel secondo intermezzo si cercherà invece di fornire alcune possibili chiavi di lettura psicologica degli svariati cambi di pro-

spettiva culturale avvenuti nel corso della storia ed illustrati precedentemente. In appendice verrà infine riportato (su esplicita autorizzazione degli autori e del traduttore italiano) il testo integrale di *A Manifesto for Earth*, in cui si fornisce uno schema unificante di pensiero che trova riferimenti diretti nell'ecologia profonda, nella *Carta Mondiale per la Natura delle Nazioni Unite* del 1982 e nella *Carta della Terra* del 2000.

Sarà possibile rintracciare a più riprese nell'arco di tutto il lavoro numerose digressioni che dai singoli temi esposti cercheranno di riportare direttamente l'attenzione sull'inadeguatezza di qualsiasi prospettiva culturale sul reale che porti l'uomo a *guardare* "al mondo" senza *sentirsi* "nel mondo". Ciononostante l'esposizione seguirà un percorso fondamentalmente lineare con il quale, dopo avere mostrato l'importanza della speculazione filosofica nei cambiamenti di prospettiva culturale ed i motivi per cui si possa ritenere oggi desiderabile una svolta ecocentrica delle società antropocentriche occidentalizzate, si tenterà di approfondire anche il canale mediatico che appare oggi potenzialmente più idoneo a favorire il passaggio *dall'antropocentrismo all'ecocentrismo*.

CAPITOLO 1

IL RUOLO DELLA FILOSOFIA E IL POSTO DELL'UOMO

1.1 LA FILOSOFIA E IL SENSO DELL'ESSERE

§1. La tesi che si sostiene in questo scritto è che la tendenza ecocentrica mostrata di recente dalla speculazione filosofica occidentale possa giocare un ruolo di fondamentale importanza in un auspicabile cambio di prospettiva del paradigma culturale oggi dominante.

Un abbandono della cultura antropocentrica ed etnocentrica che caratterizza ormai da secoli il mondo occidentale e occidentalizzante, potrebbe essere infatti potenzialmente risolutivo nei confronti del tentativo di risolvere le crisi globali, di carattere ecologico, biologico, economico, sociale e psicologico, da essa stessa derivate. Affinché ciò sia possibile si è però convinti che la filosofia debba continuare a interrogarsi, come ha già iniziato a fare, sulla prospettiva a partire dalla quale sarebbe oggi più coerente interpretare il mondo. Questa disciplina, in quanto attività e prodotto umano, non può che guardare al reale con gli occhi dell'uomo, ma ciò che in questo sguardo fa una grande differenza per ogni cultura è il *posto* in cui essa ubica l'uomo stesso all'interno della realtà.

Prima di delineare i motivi per cui sarebbe oggi importante spostare, e per certi versi persino eliminare, il perno su cui ruota l'interpretazione filosofica del mondo, e di illustrare alcune possibili direzioni ermeneutiche precorse, percorse e percorribili, è però innanzitutto necessario giustificare sia il ruolo che la filosofia potrebbe oggi avere che la sua importanza. Si cercherà dunque in questo paragrafo di risalire, attraverso le riflessioni di alcuni importanti filosofi del passato, fino a quel tipo di filosofia a cui ci si può a buon diritto rivolgere per i fini sopra accennati, per poi passare nelle sezioni successive a spiegare perché meditare sul cen-

tro della prospettiva filosofica possa rivelarsi determinante per il futuro non solo occidentale.

§2. La filosofia è, in senso stretto, una «attività spirituale autonoma»¹ tramite cui l'uomo si dedica alla «ricerca di verità generali»². Essa non si concretizza solo nell'*attività riflessiva* del filosofo, ma anche in «insiemi di principi, idee e convinzioni»³ che rappresentano il *prodotto teorico* a cui conduce, almeno secondo la tradizione occidentale⁴, la stessa pratica filosofica. In entrambi i casi però, fare filosofia significa dedicarsi a qualcosa di *mai concluso* perché la condizione umana è *limitante* sia per l'attività filosofica che, e di conseguenza, per i suoi risultati teorici. Con il linguaggio di Martin Heidegger si potrebbe dire che l'uomo è costitutivamente *limitato* sia sul piano «esistenziale» che su quello «esistentivo»⁵ e che è proprio per questo che la filosofia si mostra come una ricerca continua caratterizzata da prodotti incompleti. L'essere umano è infatti un essere finito capace solo di una conoscenza imperfetta, in quanto condizionata da un linguaggio insufficiente, sottomesso al *principio di ragione*⁶.

¹ G. Devoto e G. C. Oli, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, a cura di L. Serianni e M. Trifone, Firenze, Le Monnier, 2007, p. 1075.

² M. Cortelazzo e P. Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 2008, p. 584.

³ G. Devoto e G. C. Oli, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, cit., p. 1075.

⁴ È Martin Heidegger a sostenere che la filosofia è un prodotto di essenza occidentale (perché «parla greco»). Ciò però non significa che l'esigenza di filosofare sia o sia stata propria solo dell'Occidente. Se parliamo di filosofi e filosofia, parliamo un linguaggio di tradizione greca perché fu proprio e solo in Grecia che si iniziò a dare una precisa struttura al filosofare e ai suoi prodotti. Fu lì che nacque la filosofia, ma non fu questo di certo l'unico – e forse nemmeno il primo – luogo in cui si sentì l'esigenza di filosofare (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1981, p. 13).

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006, pp. 51-53.

⁶ Nella sua *Lettera sull'umanismo*, Heidegger denuncia esplicitamente l'insufficienza filosofica del linguaggio, il quale è stato inestricabilmente compromesso dalla metafisica di cui egli si proponeva di attuare il superamento concettuale. Se si considera, come si dirà più avanti, che per

Le verità generali su cui fa perno la filosofia, inoltre, non si distanziano solo dai dogmi della fede (e si, badi, non per forza anche dal misticismo), ma sono anche molto lontane dalle verità dimostrate dalle scienze. Queste ultime si appoggiano su un significato derivato dal termine latino *veritas*, con cui si indica una perfetta corrispondenza tra concetto e realtà (*adaequatio rei et intellectus*). Quando invece si fa filosofia, secondo Heidegger, si cerca piuttosto di rapportarsi a quella *verità nascosta* che gli antichi greci denominavano *alétheia* (vocabolo composto dal prefisso privativo *a-* e da *-lêthe*, che significa “restare nascosto”⁷) e di renderla meno velata o diversamente visibile, lasciandola libera di manifestarsi in modo differente⁸. Si tratta dunque di proporre uno sguardo sempre più profondo, o quantomeno diverso, su una verità che necessita di essere continuamente e gradualmente *disvelata*.

La *veritas*, riconducibile a quel «sapere rigoroso, universale e necessario» di cui parla Immanuel Kant⁹ facendo riferimento a ciò che è proprio di ogni conoscenza scientifica della realtà, è fondamentale per la sopravvivenza dell'uomo, ma è provvisoria, in quanto sempre soggetta a revisioni e interpretazioni, e limitata dalle stesse capacità razionali con le quali è ottenuta. Per Heidegger, come per certi versi anche per Friedrich Nietzsche, rimane inoltre sempre una forzatura subor-

l'autore l'uomo è animale metafisico proprio in quanto animale razionale, allora per Heidegger è proprio l'«essenza dell'uomo», lo stesso principio di ragione di cui parla anche Arthur Schopenhauer, la fonte prima dell'insufficienza del pensiero umano (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002, pp. 38-39).

⁷ Dal verbo passivo e intransitivo *lanthàno* (“nascondersi”), con cui si fa riferimento a “qualcosa che *resta* nascosto”, e non a “qualcosa che *viene* nascosto”.

⁸ Per un approfondimento si veda M. Heidegger, *Alétheia (Eraclito, frammento 16)*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980, pp. 176-192.

⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995, *Introduzione*, pp. 73-93.

dinata all'*alétheia*, perché questa riguarda il «senso dell'essere»¹⁰ nella sua totalità, irriducibile a qualsiasi conoscenza (*logos*) con cui si possa anche solo temporaneamente cercare di contenerlo¹¹. Di questa verità non si può parlare come di qualcosa di precario, tutt'al più di *dinamico* (per Nietzsche, come per Eraclito, l'«essere» è in *divenire*, e Heidegger, come si vedrà più avanti, sostiene addirittura che è più simile al *niente* che alla somma degli enti) o di mai pienamente afferrabile, perché è costitutivamente nascosta e per certi versi irrazionale.

È per questo che ogni pensiero filosofico, nel suo *disvelamento* dell'*alétheia*, deve essere un *pensiero in movimento*; non però un *pensiero calcolante*, ma un *pensiero meditante*¹²: i suoi problemi riguardano un *medesimo* che non è mai lo *stesso*, ma hanno, diversamente da quelli delle scienze, un fondamento che affonda le proprie radici nella metafisica. Secondo Heidegger, infatti, finché l'uomo si considera un *animale razionale* è anche un *animale metafisico*¹³ perché se è fisico tutto ciò che è sensibile, allora la ragione, in quanto soprasensibile, si mostra come ciò che sta oltre il sensibile, oltre il fisico, *metá tá physiké*. Le stesse capacità razionali, dunque, implicano la necessità di premesse metafisiche che influiscono, più o meno consapevolmente, sia sulla vita del singolo individuo che su quella dell'intera società.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008, pp. 89-117.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino e P. Coriando, Genova, Il Melangolo, 1999, pp. 9-16.

¹² La contrapposizione tra «pensiero calcolante» e «pensiero meditante» viene proposta dallo stesso Heidegger per sottolineare come il primo, proprio del sapere scientifico, non conduca realmente al sapere (cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983, pp. 30-31).

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"*, cit., p. 93.

§3. Nella metafora dell'albero proposta dall'autore in *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"*, l'«essenza» della «verità dell'essere» rappresenta il fondamento o il terreno in cui la metafisica, radice dell'albero della filosofia, è sostenuta e nutrita¹⁴. Se l'*alétheia*, dal punto di vista dell'uomo, coincide con la stessa ricerca continua della «verità dell'essere», l'obiettivo di una tale impostazione filosofica non è allora quello di attribuire *significati* alla realtà, ma piuttosto quello di svelarne gradualmente e continuamente il *senso*.

Questo tipo di filosofia non si occupa di dimostrazioni, teorie o previsioni empiriche e non si fonda su metodi riconducibili a quelli della scienza tradizionale¹⁵. Essa propone semmai solo rivelazioni in grado di fornire o anticipare prospettive interpretative di insieme sulla realtà, ottenute mediante un dialogo ermeneutico continuo che il filosofo non intrattiene solo con se stesso e i propri simili, ma anche con il mondo stesso, i suoi fenomeni, i suoi enti o corpi, le sue diverse forme di vita e ciò che di tutto questo si conosce anche grazie al patrimonio culturale e scientifico. Il suo *metodo ermeneutico-maieutico*¹⁶ consente di valutare la "gravidanza" dell'uomo e del mondo e lascia emergere una particolare forma di verità che, quindi, si riferisce sia alla realtà interiore che a quella esteriore, siano esse considerate separate, interconnesse o coincidenti.

La filosofia cerca dunque di giungere all'«essenza dell'essere», ma quest'opera di «disvelamento» non è mai diretta o totale, perché, come precisa Heidegger, l'«esserci» dell'uomo (il *Dasein*, l'«essere qui e ora» di cui parla soprat-

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 89-117.

¹⁵ M. Cortelazzo e P. Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, cit., p. 584.

¹⁶ Il termine, dal greco *maieutiké*, fa riferimento all'arte delle ostetriche (o levatrici), professioniste specializzate nell'assistenza alla donna prima, durante e subito dopo il parto e fu introdotto per la prima volta in filosofia da Socrate (470-399 a.C.).

tutto in *Essere e tempo*¹⁷) si rapporta solo all'«essente», e mai all'«essere», verso cui si deve invece limitare a tendere con gli strumenti forniti da media razionali spesso insufficienti¹⁸. Essa deve allora piuttosto rinnovare di continuo il «senso dell'essere» su cui poggia implicitamente, in base a un compromesso cercato tra le sempre rivisitate conoscenze razionali dell'uomo e la sua esperienza dell'irrazionale. Deve allontanarsi dalla *veritas*, ma anche stare costantemente al passo con la scienza. Come precisa Heidegger in *Che cos'è metafisica?*, visto che chi si pone la domanda metafisica è l'uomo, e considerato che il suo «esserci» è determinato dalla razionalità e dalla scienza (che è *esatta*, ma non *rigorosa*), la filosofia si deve innanzitutto domandare cosa accomuni le diverse scienze e come la scelta di radicare l'«esserci» dell'uomo nella razionalità (del pensiero e del linguaggio) influenzi l'«esserci» stesso¹⁹.

Per Heidegger la metafisica è un domandare *oltre* l'ente per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua *totalità*²⁰. Preso atto, però, che l'uomo non può mai «cogliere la totalità dell'ente» (come affermato anche da Kant, che parla di «idea cosmologica di mondo»²¹), essa deve affidarsi principalmente al costitutivo «sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità» che caratterizza l'«esistenza»²². «Esserci» significa infatti anzitutto «essere-nella-relazione», perché, come sostiene

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

¹⁸ Per l'ultimo Heidegger, la «svolta» dall'analitica esistenziale, incentrata sull'«esserci», verso l'analisi del «senso dell'essere» in generale, non c'è stata, proprio perché il linguaggio, ancora sostanzialmente condizionato dall'apparato concettuale della metafisica tradizionale, l'ha resa impossibile (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, cit., pp. 52-53).

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 37-42.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 61-64.

²¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 301-544.

²² Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 47.

Heidegger, è un «essere-nel-mondo» (*in-der-Welt-sein*)²³, o, come direbbe Maurice Merleau-Ponty, un «essere-al-mondo»²⁴. Il compito mai concluso di una filosofia così intesa non è dunque «ontico», ma «ontologico»²⁵, perché il filosofo non si ferma alla *conoscenza dell'ente*, ma punta alla *consapevolezza dell'essere*. Anche se le sue domande non possono prescindere dalle risposte «esistentive» del sapere razionale e scientifico del proprio tempo, le uniche risposte che è in grado di fornire sono «esistenziali», in quanto riferite al vivere nella relazione con il mondo, sia interiore che esteriore.

§4. La filosofia è allora dedita a cercare visioni interpretative di insieme che permettano all'uomo di essere *consapevolmente partecipe* della complessa realtà, sia psichica che fisica, di cui egli stesso fa parte. Il suo *sapere* (la *sophia*) è però anche e soprattutto un *saper fare*²⁶ che consente di agire facendosi carico della propria esistenza, trasformando la *conoscenza dell'uomo* in *consapevolezza del tutto*. Essa conduce infatti a una forma di commistione tra conoscenza parziale, perché limitata dalla condizione umana, e impegno etico: solo nell'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo nei confronti dell'«essere», accompagnata dalla continua ricerca del suo *senso*, si realizza infatti la sua base metafisica. Ecco perché, se-

²³ Heidegger precisa inoltre che l'«in-essere» è «nel-mondo» in modo diverso da come l'acqua può essere *nel* bicchiere o il vestito *nell'*armadio: l'«essere-nel-mondo» è un «fenomeno *unitario*» che deve essere visto «nella sua totalità» (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 161-165).

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1972, p. 25.

²⁵ Il dualismo tra *ente* ed *essere*, *ontico* e *ontologico*, *esistentivo* ed *esistenziale* e *inautentico* e *autentico* permea tutto il pensiero di Heidegger.

²⁶ Il vocabolo *sophia*, nella Grecia antica, faceva riferimento all'artigianato, e indicava perciò proprio un «saper fare» di tipo *pratico*, per certi versi *tecnico*. Fu solo dopo che i filosofi divennero «sapianti», iniziando ad accumulare nozioni sulla propria arte, che il «sapere» della filosofia divenne una materia e che, come tale, iniziò a essere considerata di carattere intellettuale. Fu sempre da allora che per il *sapere pratico* si preferì adottare la parola «tecnica» (*techné*).

condo Kant, la *ragion pratica* ha il primato sulla *ragion pura*²⁷ e, quindi, la filosofia teoretica è subordinata all'etica: entrambe, però, hanno un fondamento metafisico perché la filosofia stessa richiede una riflessione generale sulla realtà che va al di là della sua presentazione empirica (e talvolta si pone persino in apparente contraddizione con essa)²⁸.

Per la filosofia il conoscere non può dunque essere il *fine*, ma solo un *mezzo* che consente all'uomo di essere libero di uscire dal piano «esistentivo», e scegliere quello «esistenziale». Se si considera, inoltre, che l'«essere» è indefinibile, perché è qualcosa di diverso dall'ente²⁹, il «premio» della filosofia non potrà mai essere la conoscenza dell'«essere» stesso³⁰, ma soltanto il modo di rapportarsi ai suoi enti alla luce dell'interpretazione umana del *senso nascosto* che accomuna, o *co-implica*, sia la realtà interiore che quella esteriore. Se è giusto infatti dire che l'«esserci» è posto costitutivamente in relazione agli enti dell'«essere», è però anche vero che l'uomo, soprattutto occidentalizzato, non si limita ad esperire questa relazione, ma la interpreta costantemente mediante la razionalità, che, da Aristotele a René Descartes, ha caratterizzato la scienza e la cultura quantomeno occidentale. È per questi motivi che la filosofia, per Heidegger, deve superare ogni metafisica onto-teologica e cercare le risposte del proprio fondamento esclusivamente in

²⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di B. Croce e G. Gentile, Bari, Laterza, 1924, pp. 175-176.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"*, cit., pp. 89-117.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 27-29.

³⁰ Nel pensiero di Kant un concetto simile si evince dall'impossibilità di conoscere il *noumeno*, in quanto oggetto di un'intuizione non sensibile, che, in *senso positivo*, non può mai entrare in rapporto conoscitivo con l'uomo (ma solo con un ipotetico intelletto divino dotato di una intuizione intellettuale), e in *senso negativo* rappresenta il *concetto limite* che argina le pretese conoscitive dell'essere umano (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 186-299).

questo relazionarsi dell'uomo alla realtà interiore ed esteriore, divenendo così una «ontologia fenomenologica e universale, che parte dall'ermeneutica dell'esserci»³¹.

§5. L'*alétheia* non coincide inoltre con quell'atto univoco di *appropriazione* del vero compiuto *dall'uomo e per l'uomo*. Secondo Heidegger il desiderio di filosofare è destato nel filosofo dalla stessa realtà e consiste nella volontà di riavvicinarsi all'essenza originaria di ogni cosa, essere umano compreso, intrinsecamente nascosta nell'uomo e nel mondo³². La verità della filosofia riguarda perciò una ricerca continua condotta *per l'«essere»* di cui l'«esserci» è parte, e compiuta *nell'uomo*, sì, ma *priva di autore*. Prendendo spunto dal pensiero di Arthur Schopenhauer, si potrebbe considerare il desiderio di filosofare di cui parla Heidegger come parte della volontà di vivere dell'essere umano, normalmente sottomessa al principio di ragione, ma derivata a sua volta da una *volontà impersonale priva di intelletto e ragione* (il *Wille*), la quale è *inconscia* nell'uomo e *velata* nel mondo³³.

L'*amore* del filosofo per il sapere (il *philein*) è un *sentimento di avvicinamento e accoglimento reciproco* (quasi familiare o amicale), e non un desiderio di conquista unidirezionale. L'uomo infatti, come precisa Heidegger, provoca la realtà per invitarla a *disvelare* la sua essenza, ma è innanzitutto e primariamente l'oggetto dell'appello provocante (il *Gestell*, traducibile come commissione o imposizione) dello stesso «essere» in essa nascosto³⁴. Il *philein* è allora un'emozione che incrementa sia l'amante che l'amato, nonché ciò che consente ad ogni uomo

³¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 123.

³² Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 10-11.

³³ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1969, pp. 151-152 e A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli, Torino, Bollati Boringhieri, 1963, pp. 285-286.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 14.

di aprirsi al «disvelamento dell'essere», superare i propri limiti razionali³⁵ e ricongiungersi alla «dimora» originaria di tutto l'«essente»³⁶.

§6. Se la filosofia è pur sempre un'attività umana, il suo compito (e in particolar modo quello dei suoi prodotti) non è solo individuale, ma anche collettivo. Da questa relazione con la realtà, infatti, dipendono l'«esserci» stesso, che, come si è detto, è sempre in relazione con il proprio mondo interiore ed esteriore, e la sua libertà di agire partecipando consapevolmente dell'«essere», prendendosi «cura», come direbbe Heidegger³⁷, della propria esistenza mediante il rapporto con se stesso, gli altri e le cose. Se il mondo, come afferma Nietzsche, è una «danza», la filosofia vuole che ogni uomo segua il richiamo del suo ritmo divenendo compagno di «gioco» e di «canto» dell'«essere»³⁸.

Si potrebbe dire che essa vuole riportare a “casa” ogni essere umano smarrito nel mondo, e non tanto per l'uomo, quanto per l'«essere» stesso di cui ogni fenomeno (egli compreso) partecipa. Per fare ciò, la filosofia, in quanto pratica riflessiva spinge il filosofo che ha già udito il *richiamo* dell'«essere» a *seguirlo*, ma in quanto prodotto teorico mira a risvegliare l'attenzione di ogni uomo affinché possa anch'egli *ascoltare la chiamata* dell'«essere» nascosto nella realtà. Ecco perché nel fare filosofia non si devono soltanto cercare continuamente prospettive inter-

³⁵ Per Schopenhauer si tratta di trasformare la propria *volutas* razionale in *nolutas* che asseconda il *Wille*, per Nietzsche di accettare *danzando* e *cantando* le contraddizioni insite nel caos irrazionale della vita, mentre per Heidegger di *abbandonare* il proprio pensiero all'*essere*.

³⁶ Riprendendo una frase di Novalis, Heidegger afferma che la *filosofia* rappresenta il desiderio dell'uomo di sentirsi ovunque a casa propria (cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 10-11).

³⁷ Secondo Heidegger «l'«essere-nel-mondo» ha la caratterizzazione d'essere proprio della “cura”». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 565.

³⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, Milano, Adelphi, 2006, pp. 253-263.

pretative di insieme sulla realtà che superino la dicotomia animale razionale-animale metafisico, ma si deve anche essere in grado veicolarle in modo tale da permettere ad ogni uomo di trasformare il *sensu* che egli dà a se stesso e al mondo³⁹, alla luce di un sempre rinnovato, e mai del tutto *disvelato*, «senso dell'essere».

Se la ragione è lo strumento con cui l'uomo conosce la realtà mediante *veritas*, e se il calcolo permette di trovare solo ciò che è numerabile (e quindi non l'«essere»), allora la filosofia deve farsi interprete della «falsità» del proprio tempo per rinnovare di continuo la sua prospettiva ermeneutica sul mondo e sull'uomo e per aiutare, così, costantemente l'«esserci» a partecipare in modo consapevole dell'«essere», in un incessante *circolo dialogico-ermeneutico-pragmatico*.

§7. Questo dunque si crede sia il tipo di filosofia che, con le proprie riflessioni e i propri interrogativi sul «senso dell'essere», potrebbe rivelarsi determinante per un possibile cambio di prospettiva del paradigma dominante. Non si vogliono qui di certo però sminuire o screditare il ruolo e l'importanza di altri modi di intendere questa disciplina. Senza ricerche (continue) e teorie (incomplete) che riguardino anche in modo capillare l'«essere-nella-relazione» dell'uomo non sarebbe per essa possibile proporre una *prospettiva olistica* sulle «verità generali» dell'«essere». Si è però anche quasi convinti che se la filosofia si limitasse a questo genere di indagini probabilmente affonderebbe nella sua *indimostrata pretesa* di essere scientifica o nel suo *screditabile desiderio* di essere spirituale, senza riuscire quasi mai a contribuire davvero alla formazione di una *coscienza critica del proprio*

³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, nelle sue lezioni del 1854, sostiene addirittura che «se l'uomo è privo di senso, ogni altro essere cade nell'abisso di un nulla senza fondo» (F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani 2002, p. 13).

tempo: sarebbe forse più spesso *influenzata* dalla stessa cultura che *influyente* su di essa.

Quella che si proporrà principalmente qui non sarà però una riflessione teorica in grado di suggerire una nuova visione interpretativa del «senso dell'essere», ma il risultato parziale di una ricerca provvisoria (in quanto riferita a una verità sempre *in fieri*), con il quale si intenderà mostrare come una *filosofia ecocentrica* potrebbe veicolare un non “facile” cambiamento di prospettiva sulla realtà, derivato da un “semplice” cambio del centro di tale sguardo ermeneutico. Partendo dalla consapevolezza che ogni sistema di pensiero, anche filosofico, è sempre elaborato in un determinato contesto storico e a partire da un preciso punto di vista, si è infatti convinti che, per questa disciplina, non si tratti solo di stare al passo con i propri tempi, ma anche di influire sul costante cambiamento di prospettiva che la cultura entro cui si inserisce offre sul mondo sia interiore che esteriore.

Se si guarda alle correnti maggioritarie del pensiero filosofico che hanno permeato la cultura occidentale, si può inoltre notare come queste siano state caratterizzate da una prospettiva definibile come teocentrica sulla realtà, almeno fino al tardo Medioevo, per passare poi a uno sguardo più antropocentrico sul mondo, a partire dall'Umanesimo-Rinascimento e soprattutto dalla rivoluzione scientifica seicentesca. La tesi che si vuole qui dimostrare è però che la filosofia riuscirebbe oggi meglio negli intenti appena illustrati se ponesse un nuovo *fulcro* al centro del suo sguardo sulla realtà. Constatato lo scacco, soprattutto novecentesco, della prospettiva metafisico-religiosa che pone al centro del proprio punto di vista una divinità immanente, e considerati i disagi sociali e psicologici, a cui vanno aggiunti anche i disastri ambientali e biologici, derivati dal considerare l'uomo come padrone e fine ultimo del mondo, la proposta che si farà sarà quella di fare

dell'ecocentrismo il nuovo principale – ma non sia mai anche definitivo – sguardo teoretico, etico e, quindi, anche metafisico sul reale.

Questa non del tutto nuova prospettiva considera come perno di ogni discorso filosofico sulla realtà l'intero «Complesso dei Viventi»⁴⁰, un sistema autocorrettivo di elementi interdipendenti che si manifesta nella massima varietà ed armonia nel più grande equilibrio dinamico delle specie viventi con il proprio ambiente. Si tratta, questo, di un punto di vista in grado, come si vedrà, di attingere per il suo fondamento sia dall'interpretazione scientifica del mondo fornita dalla cultura occidentale, che dall'esperienza irrazionale e meditativa dell'uomo propria sia dell'Occidente che (e forse soprattutto) dell'Oriente. Dopo avere radicato il «senso dell'essere» in Dio e, poi, nell'uomo, oggi la filosofia ha l'occasione di fare leva sia sulla conoscenza scientifica del mondo esteriore che sull'esperienza di quello interiore, cercando di favorire un cambio del fondamento razionale-metafisico che permea la cultura dominante, ponendo al centro della realtà la stessa inscindibile relazione tra vita (*bios*) e ambiente (*oikos*).

In questo intento, inoltre, si tratterebbe di farsi portavoce e interprete di un messaggio già veicolato a più riprese dal pensiero filosofico soprattutto orientale, e oggi appoggiato anche da svariate scienze contemporanee, i cui modelli di studio interpretano da diversi anni il mondo come un tutt'uno di fenomeni interdipendenti in cui è impossibile scindere la mente dal corpo, l'uomo dalle altre specie e la vita dalla natura. Tutti i punti di vista filosofici a cui si è accennato qui brevemente, così come altri non ancora citati, sono dunque già presenti nella tradizione filosofica occidentale: non ci sarebbe infatti nulla di nuovo nell'adottare una prospettiva ecocentrica in sé (basti pensare ad esempio al pensiero di Baruch

⁴⁰ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, Torino, Pangea Edizioni, 1996, pp. 34-36.

Spinoza), ma il vantaggio è che oggi si potrebbe esserne diversamente *interpreti*, e il problema è che in questo secolo sembra essercene un *urgente* bisogno.

Ciò che però si proporrà non sarà, come già detto, una nuova filosofia sul «senso dell'essere». Anche se verranno esposti alcuni considerevoli esempi di riflessione teoretica e pratica del minoritario pensiero filosofico ecocentrico, quello che si mira ad evidenziare è che, al fine di aiutare l'uomo ad essere consapevolmente partecipe del proprio «essere e tempo», sia oggi auspicabile rendere questa corrente maggioritaria, permettendole di produrre nuovi frutti che permeino di un nuovo sguardo la cultura occidentale e la vita dei singoli individui. Quello di cui la cultura contemporanea sembra avere bisogno è lo sviluppo di un nuovo pensiero filosofico ecocentrico che, seppur incentrato prospetticamente sul «Complesso dei Viventi», non scordi il suo passato, ma vi rintracci piuttosto i suoi predecessori, e che non rinneghi le *veritas*, ma le utilizzi come *strumenti* utili a svelare l'*alétheia*. È proprio per questo motivo che anche qui si entrerà in dialogo (come in parte si è già fatto) sia con alcuni autorevoli filosofi, anticipatori o annunciatori di questa tesi, che con l'odierna «visione del mondo» delle scienze.

§8. Nel proporre alla cultura di passare da una impostazione antropocentrica ad una ecocentrica, la filosofia non può esimersi dall'interrogarsi anche sui *media* più adatti, oggi, a perfezionare e comunicare i contenuti di un tale *messaggio*. Come direbbe Marshall McLuhan, «il medium è il messaggio»⁴¹, perché *forma* e *contenuto* sono due aspetti inscindibili del comunicare, e tra i due è la *forma* che si rivela più efficace nel plasmare e trasformare l'uomo, nonché lo stesso *contenuto*.

⁴¹ Cfr. M. McLuhan e Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, a cura di R. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1981.

Se i suoi obiettivi sono quelli di congiungere la conoscenza scientifica della cultura e l'esperienza interiore dell'uomo favorendo una maggiore consapevolezza collettiva della stretta connessione esistente tra *bios* e *oikos*, allora essa dovrà tenere primariamente in considerazione che prospettive culturali diverse hanno sempre richiesto pensieri diversi. Così come nella *comunicazione orale* della filosofia di Socrate a parlare era un *daimon* posto fuori dall'uomo e nella *trasmissione scritta, discorsiva e lineare* del pensiero di Descartes parlava soprattutto la ragione umana, anche una nuova *riflessione ecocentrica* richiede, oggi, un nuovo modo di *pensare e far pensare*.

Visto inoltre che il suo intento è quello di consentire ad ogni uomo di guardare alla realtà come ad un insieme di fenomeni interconnessi (interno-esterno, uomo-vita, vita-natura), la sua stessa interpretazione del reale può trovare già delle adeguate metafore rappresentative in un *medium* innovativo e multimediale, al passo con i tempi. Cosa sembra infatti in grado di aiutare a *comprendere e comunicare* al meglio una realtà caratterizzata da fenomeni collegati in una *rete* di elementi interconnessi e interdipendenti (il «Complesso dei Viventi») più della Realtà Virtuale di Internet e dei link del World Wide Web?

§9. La speranza del presente lavoro è quella di mostrare i vantaggi delle numerose possibilità aperte dall'ecocentrismo (una prospettiva in cui il soggetto si perde nell'oggetto, fondendosi con esso) per una forma di speculazione filosofica che, consapevole del suo essere mai conclusa, si dedica alla ricerca continua di un «senso dell'essere» che necessita di essere continuamente interpretato e rinnovato. Per la cultura occidentale, così come per l'uomo occidentalizzato, si tratta di cambiare nuovamente il proprio atteggiamento sia teoretico che etico (oggi spesso fondato su abitudini e consuetudini antropocentriche) in base alle riflessioni della

filosofia ecocentrica e sulla spinta di un effetto trasformativo oggi amplificato dalla comunicazione in Rete.

Nella consapevolezza che la filosofia, in quanto attività umana, non può mai sradicarsi dall'osservatore che la produce e dai limiti dell'uomo, e nell'assunzione che l'«esserci» sia sempre un «essere-nella-relazione», ogni cambio di prospettiva culturale da essa proponibile non può non interrogarsi innanzitutto sulla stretta «relazione» che intercorre tra l'«esserci» e la realtà fisica e psichica di cui partecipa. Fortunatamente, inoltre, una riflessione sia scientifica che filosofica contemporanea su questo rapporto, coerente con l'inclinazione ecocentrica che la filosofia si pensa stia già “timidamente” imboccando, esiste già. Il bisogno che sembra emergere è quello di comprendere l'importanza e di valutare l'adeguatezza di questo rapporto, portando l'uomo ad essere consapevole di come ciò che media la sua «relazione» con il mondo condizioni l'«esserci» e sia a sua volta condizionato – e quindi sempre condizionabile – dalla prospettiva con cui si guarda alla realtà.

Il successivo passo che si farà in questa ricerca sarà dunque proprio quello di approfondire l'«essere-nella-relazione» dell'uomo con il mondo esteriore ed interiore. Si tratta di un punto fondamentale dell'intera trattazione perché solo muovendo da qui si potrà illustrare l'importanza dei *media* (dal latino, “quel che sta in mezzo”) necessari – o necessariamente limitanti – per il rapporto tra l'uomo e la realtà, evidenziando anche il perché debbano essere anch'essi coinvolti *nel* e *dal* cambiamento di prospettiva.

1.2 L'UOMO NEL MONDO, IL MONDO NELL'UOMO

§1. Un breve confronto tra la prospettiva della tradizione filosofica occidentale e quella orientale, benché sia in grado di evidenziare svariate analogie, rileva anche una profonda differenza di impostazione. Questa divergenza è probabilmente in grado di chiarire fin da subito alcuni aspetti importanti della critica mossa oggi dalla filosofia ecocentrica all'antropocentrismo occidentale, ed è proprio per tale motivo che si inizierà questo paragrafo, incentrato sull'«essere-nella-relazione» dell'uomo con la realtà, con un rapido paragone tra Occidente e Oriente.

Se la filosofia vuole mostrare i vantaggi di un ipotetico passaggio dall'antropocentrismo, tipico della cultura occidentale, all'ecocentrismo, fondato su un diverso approccio alla relazione uomo-mondo, allora è sua primaria esigenza illustrare come e perché nessun *medium* con cui l'uomo possa – o *debba* – relazionarsi alla realtà sia “in sé” antropocentrico. Tutto dipende infatti dall'uso che si fa di questi *media*, e molto è riconducibile alla prospettiva adottata dall'impostazione culturale della società in cui è inserito (e da cui è condizionato) il singolo soggetto. Si cercheranno allora di illustrare prima di tutto le motivazioni di tale affermazione, e poi i modi in cui quanto detto si verifica: solo dopo queste delucidazioni sarà infatti possibile approfondire la questione dei mezzi.

Ecco perché, prima di proporre un'indagine più generica sullo stesso «essere-nel-mondo», si procederà con il chiarire innanzitutto alcune differenze di approccio teoretico tra la saggezza filosofica occidentale e quella orientale. Entrambe congiungono un aspetto teorico e uno pratico, ma, come sottolinea Giangiorgio Pasqualotto in *Oltre la filosofia*, in Oriente l'attività filosofica che precede la teo-

rizzazione e la sua trasposizione sul piano etico è essenzialmente una «meditazione» (*dhyana* in sanscrito) che, nonostante le diverse fisionomie assunte a seconda delle tradizioni, si distanzia nettamente da ciò che in Occidente si intende per «riflessione»¹.

Contrariamente al proprio corrispondente occidentale, infatti, il pensiero filosofico orientale non riflette “su” qualcosa e non pondera fenomeni della realtà esterna ed interna interpretandoli secondo nessi causali: esso è più che altro una concentrazione il cui obiettivo è quello di togliere ogni distrazione proveniente dal rapporto sia con il mondo esteriore (sollecitazioni dei sensi) che con quello interiore (idee e pensieri)². Solo nella *nientificazione* del soggetto meditante che si cala in se stesso a partire dal proprio corpo è, secondo la tradizione orientale, possibile raggiungere quell'esperienza di *confusione* tra esterno e interno che permette di essere consapevoli – in modo non interferente e non giudicante – delle illusioni della ragione e dell'interdipendenza di tutti i fenomeni.

Le culture asiatiche hanno avuto la tendenza a guardare all'esperienza in modo più totale, mentre l'Occidente si è forse dimostrato più interessato a porre delle distinzioni. La prospettiva orientale, partendo *dall'interno*, si annulla perdendosi nel tutto, mentre quella occidentale è essenzialmente quella di un uomo che guarda *all'esterno* per trovarvi un centro della “visione del mondo” a partire dalla quale sia possibile interpretare il reale: il teocentrismo è uno *sguardo in alto*, verso Dio, mentre l'antropocentrismo è uno *sguardo orizzontale*, verso l'uomo e i suoi bisogni. Ciò evidenzia non solo il perché la filosofia occidentale sente oggi il bisogno di riflettere e far riflettere a partire da un diverso centro della “visione del

¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia. Percorso di saggezza tra Oriente e Occidente*, Vicenza, Angelo Colla Editore, 2008, p. 7.

² Cfr. *ibidem*.

mondo” (quella orientale è già, per certi versi, ecocentrica, e ciò si traduce infatti anche in un pensiero diverso e in un differente atteggiamento etico verso l’ambiente e le altre forme di vita), ma anche l’importanza fondamentale che assume la stessa prospettiva culturale da cui si guarda al «senso dell’essere».

Tale differenza di fulcri dell’approccio al reale ha infatti condotto a disomiglianze abissali, sia di impostazione che teoriche, tra le due culture. Se è vero che queste divergenze, con il processo di reciproca contaminazione in atto (il quale è più che altro un processo di occidentalizzazione), sono andate attenuandosi sempre più, è però anche vero che la cultura occidentale si *impone* a quella orientale cercando di *inglobarla*, seppure assimilandone alcuni aspetti. Ciò è stato inizialmente evidente solo in religione e in filosofia, ma nell’ultimo secolo lo è persino nelle discipline scientifiche. Anche queste ultime, come si cercherà di illustrare più avanti in difesa dell’auspicabile svolta ecocentrica occidentale, si stanno infatti avvicinando a modelli di spiegazione dei fenomeni esteriori ed interiori che si accostano straordinariamente alle indicazioni fornite dalla saggezza d’Oriente.

Tralasciando il fatto che tutto questo rende le intuizioni dei grandi maestri spirituali ancora più sorprendenti (visto che sono state ottenute rivolgendosi all’interno e senza *media* strumentali di sorta³), ciò che preme sottolineare è altro. Questa confluenza di tesi sulla realtà, infatti, mette in luce anche i differenti metodi di cui le culture si sono avvalse per raggiungerle. Mentre nella tradizione oc-

³ Come precisa Wes Nisker, ciò che è sorprendente è che anche attraverso la meditazione, l’uomo è stato in grado di giungere a verità considerate oggi scientifiche, quali quelle secondo cui la mente è creatrice del mondo, ogni punto di vista è relativo rispetto a colui che osserva, l’energia giunge sottoforma di quanta, tutte le cose fanno parte di un processo in divenire, la solidità non esiste e tutti i fenomeni sono collegati fra di loro non già dalla singola causa di un evento, ma da una rete di relazioni funzionali simili a quella che viene descritta dal buddhismo come teoria della complessità o generazione dipendente (cfr. W. Nisker, *Introduzione a “Einstein e il Buddha. Pensieri paralleli”*, in T. J. McFarlane, *Einstein e il Buddha. Pensieri paralleli*, a cura di R. Sorgo, Milano, Armenia, 2002, pp. 16-19).

cidentale la verità è stata cercata principalmente tramite un processo destrutturante e analitico (fondato sulle capacità per certi versi “più aggressive” della ragione) che ha preso le mosse dalle necessità di adattamento al mondo esterno e che, si può forse dire, ha dato fin dalle sue origini un’interpretazione complessa del reale, i grandi maestri d’Oriente sono uomini che, raggiunto un equilibrio con la realtà esteriore, si sono rivolti verso il mondo interiore, attraverso l’intuizione e la più profonda quiete⁴.

§2. Mostrato, dunque, il perché nel presente lavoro ci si rivolge principalmente alla filosofia che permea la tradizione occidentale, e considerata l’importanza della prospettiva assunta per guardare al rapporto uomo-mondo, nell’attesa – e nella speranza – che la fusione tra culture dell’era della *globalizzazione* generi un reale arricchimento reciproco di cui possa giovare l’intera umanità, sarà proprio dall’«essere-nel-mondo» di stampo antropocentrico che si dovrà iniziare a «riflettere», per giungere a «meditare» sulla possibile *svolta ecocentrica*.

Lo psicologo Jean Piaget, in *La formazione del simbolo del bambino*, fornisce alcune informazioni di grande importanza per orientarsi nella ricerca che si intende condurre. La sua epistemologia genetica (o epistemologia naturale) è infatti utile all’indagine in quanto guarda al processo di formazione di ogni individuo proprio come ad un processo di relazioni continue tra soggetto percepente e oggetto percepito: questo avverrebbe tramite azioni sia fisiche che mentali e sarebbe suddivisibile in diverse fasi caratterizzate da meccanismi di «assimilazione» e «accomodamento»⁵. L’unico fine di questa strutturazione della personalità, sia in-

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 11-16.

⁵ Cfr. J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino*, a cura di E. Piazza, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 11-12.

dividuale che collettiva, sarebbe poi esclusivamente quello di favorire l'adattamento all'ambiente⁶.

Sarà allora utile sottolineare due aspetti del pensiero dell'autore, prima di proseguire. Innanzitutto per Piaget i primi stadi dello *sviluppo senso-motorio* di ogni bambino sono caratterizzati da una *prospettiva adualistica della realtà*, in cui il soggetto si dimostra incapace di distinguere fra se stesso, gli altri e le cose; solo successivamente al primo anno di vita egli inizierebbe a vedere le relazioni causali esistenti tra gli enti della realtà⁷. Lo sguardo ecocentrico si potrebbe allora considerare analogo proprio a questo primo e originario punto di vista con cui ogni essere umano sarebbe già stato in grado di guardare sia al mondo esterno che a quello interno. In secondo luogo, e per procedere, sarà bene notare che, secondo lo psicologo svizzero, ogni individuo sviluppa la propria personalità in un rapporto che inizialmente si rivolge sempre e soltanto alla realtà esteriore: quella interiore ancora non c'è. Sarà dunque proprio al rapporto con il mondo esterno che ci si dovrà almeno inizialmente rivolgere per approfondire come l'«essere-nella-relazione» condizioni l'«esserci» e determini, come emerso dal confronto tra culture di inizio paragrafo, soprattutto la visione antropocentrica occidentale sul «senso dell'essere». Dallo sviluppo del rapporto bambino-ambiente è allora necessario spostarsi a quello biologico del legame uomo-natura.

§3. Per cercare di capire come l'uomo si rapporti alla realtà esteriore sarà utile porsi da subito in dialogo con le scienze biologiche e iniziare con alcune considerazioni fatte nella prima metà del XX secolo da Jakob von Uexküll⁸, riprese e

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 13-124.

⁸ Cfr. J. von Uexküll e G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, a cura di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

dibattute proprio dallo stesso Heidegger in un suo corso del 1929⁹. Secondo l'esperto in comportamenti animali – considerato uno dei padri fondatori dell'ecologia – ogni forma di organismo vivente abita un proprio ambiente, definito mondo specifico (*Umwelt*), con cui si pone in una relazione che genera un'esperienza particolare. Tale ambiente è specifico in quanto è una realtà abitata propriamente solo dalla specie che la percepisce, ed è tale solo in una relazione in quanto è costituito soltanto da ciò che entra in quello che è definibile come un *circolo funzionale ai fini dell'autoconservazione*. Quest'ultimo permette la sopravvivenza e la propagazione della specie all'interno della propria *nicchia ecologica*¹⁰ ed è composto da un sistema *recettivo* e uno *reattivo*, che consentono di percepire gli stimoli provenienti dall'ambiente e di reagirvi.

La co-implicazione tra *bios* e *oikos* è indissolubile, e ciò, come ricorda anche Piaget, vale anche per il singolo essere umano. Come l'«esserci», infatti, è sempre un «essere-nella-relazione» con il mondo (un «essere-nel-mondo»), allo stesso modo anche tutta la Vita (*bios*) è inscindibilmente in relazione con la sua casa (*oikos*), la Terra. Ogni specie vivente instaura infatti, per potere sopravvivere, una relazione con il proprio ambiente e le altre forme di vita a partire dalla quale sarà costituita ogni altra esperienza.

Per gli animali (così come anche sotto alcuni aspetti per i bambini) le cose di natura hanno un'importanza vitale; perciò sono continuamente osservate. Nel loro *Umwelt*, l'ambiente delle cose percepite (*Merkwelt*) e quello di possibile reazione (*Wirkwelt*) combaciano. Senza la ragione a mediare tra la percezione e la

⁹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit.

¹⁰ Un *ipervolume* a *n* dimensioni definite tramite variabili quali umidità, temperatura, cibo o predatori, all'interno del quale la specie è capace di mantenere una popolazione vitale. Questo termine, introdotto solo dagli anni '50, comprende la *nicchia spaziale* (o habitat) e la *nicchia trofica* (o dieta) ed è forse perciò meglio adatto ad identificare l'ambiente con cui si relaziona un organismo vivente realizzando il proprio *mondo specifico*.

reazione di un problema, ma soprattutto senza un sistema simbolico complesso e condiviso che permetta di usarla nel modo più ampio possibile, le forme di vita animali sono in grado di agire sempre istintivamente, o al massimo sulla scorta di un piccolo bagaglio di informazioni tramandato per via diretta e imitativa¹¹. Diverso però è il discorso per l'uomo adulto, perché questo non vive più in un ambiente, ma in un mondo (*Welt*) in cui lo spazio recettivo e quello reattivo non coincidono più. Quest'ultima forma di vita si differenzia infatti dalle altre, nel suo rapporto con l'*oikos*, non solo per la razionalità, ma anche e soprattutto per la cultura e la tecnica che da essa sono derivate: senza un bagaglio di conoscenze fondamentali, trasmesse di generazione in generazione, così come senza *media* strumentali, l'essere umano – forma animale tra le meno auto-sufficienti a livello fisico e strutturale – non sarebbe sopravvissuto fino ad oggi.

L'uomo è allora probabilmente l'unica specie caratterizzata da un *non-adattamento* a un determinato ambiente. Se è divenuto capace di vivere su tutto il globo ed in qualsiasi zona climatica, questo è stato possibile soprattutto in quanto è stato in grado di sviluppare, mediante la ragione, un terzo sistema di mediazione, tra quello recettivo e reattivo: un *sistema simbolico condiviso*¹². La razionalità ha dunque consentito all'uomo di compensare il proprio mancato adattamento tramite la creazione di un ambiente artificiale di nozioni, sia soggettive che intersoggettive, in grado di ospitare simulazioni mentali di azioni non ancora compiute

¹¹ Recenti studi mostrano inoltre che gli altri animali giocano, soffrono, amano e provano emozioni profonde: essi hanno in definitiva caratteristiche vitali del tutto paragonabili a quelle umane. Per un approfondimento si veda R. Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, a cura di P. Cavalieri, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹² Le stesse capacità *percettive e reattive*, e quindi anche *cognitive ed emotive*, se considerate come forme di *mediazione diretta bios-oikos*, sono condivise anche con gli animali, ma, secondo Heidegger, questi sono caratterizzati da uno stato di «stordimento» in quanto del tutto coinvolti dai propri istinti (cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305-306).

nell'ambiente naturale, a partire dalle quali l'essere umano inventa e utilizza gli altri *media* del suo «essere-nella-relazione».

A testimonianza del fatto che l'esistenza di un apparato sociale condiviso con cui l'*evoluzione culturale* dà il cambio all'*evoluzione biologica* è uno dei punti su cui la scienza e la filosofia si trovano maggiormente d'accordo, il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, in un dialogo con il filosofo Paul Ricoeur¹³, parla del cervello umano adulto come del risultato di quattro tipi di evoluzione. La prima è l'*evoluzione della specie*, verificatasi secondo selezione naturale ed epigenesi, lungo un periodo scandito da lassi di tempo estremamente variabili (secondo la teoria evuzionistica degli equilibri punteggiati le specie rimangono stabili per lungo tempo ed evolvono in brevi periodi); la seconda è l'*evoluzione individuale*, derivata dall'epigenesi di connessioni neuronali, da cui le capacità razionali umane; ad essa segue l'*evoluzione culturale*, ottenuta tramite lo sviluppo epigenetico della memoria e della psiche individuale e collettiva; in ultimo vi è l'*evoluzione del pensiero personale*, il quale è primariamente condizionato dal sistema culturale, e in secondo luogo, da quello cognitivo ed emozionale¹⁴.

Dal punto di vista scientifico, dunque, lo sviluppo del sistema nervoso centrale ha consentito all'uomo di utilizzare abilità di ragione e memoria a partire dalle quali egli, tramite l'acquisizione di un bagaglio individuale di informazioni che è sempre almeno inizialmente determinato da quello collettivo della cultura e del linguaggio propri del sistema sociale di appartenenza, ha potuto adattarsi all'ambiente e sopravvivere. Tutto ciò si è concretizzato poi nello sviluppo di *me-*

¹³ J. P. Changeux e P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, a cura di M. Basile, Milano, Cortina, 1999.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp.179-258.

dia tecnico-scientifici, fondamentali per la relazione con la realtà esteriore, e intellettuale-linguistici, inscindibili dal rapporto con quella interiore e dei propri simili.

§4. *Ragione, cultura, tecnica, linguaggio e pensiero* però si co-implicano vicendevolmente in quanto il rapporto con il mondo esteriore è, per usare il linguaggio proposto da Louis Althusser, «surdeterminato»¹⁵ da quello con il mondo interiore, ma a sua volta lo «surdetermina». Da quanto detto, infatti, il processo di costituzione dell'individuo segue, almeno inizialmente, una direzione che va dall'esterno verso l'interno, per poi però rivolgersi nuovamente sia all'esterno (*coscienza e cultura*) che all'interno stesso (*autocoscienza*). Quello dell'essere umano è allora uno sviluppo condizionato (dal rapporto con l'ambiente e dai rapporti sociali) e condizionante per lo stesso «essere-nella-relazione» dell'«esserci» con se stesso, il mondo e le altre forme di vita, a lui simili o diverse: un'interdipendenza che rimanda – e forse deriva – direttamente a quella già evidenziata tra *bios* e *oikos*.

Si tratta, questa, di una constatazione delle scienze (biologiche, etologiche, psicologiche e antropologiche) che rappresenta una premessa fondamentale per capire il *valore intrinseco del rapporto uomo-ambiente* e, di conseguenza, l'importanza della prospettiva assunta per guardare a questa relazione e le possibili ripercussioni di un suo cambiamento. A seconda degli sguardi culturali sul mondo (il *Welt*, la “casa” dell'uomo) che l'etnoantropologo Vittorio Lanternari rintraccia nella storia di svariate culture (spesso anche coesistenti), e da cui l'essere umano ha potuto procedere alla costituzione della propria individualità e collettività, si possono identificare almeno cinque forme di rapporto uomo-ambiente.

¹⁵ Si tratta di una *predeterminazione sovrastrutturale* derivata da una totalità organica di elementi complessa e interconnessa (cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 186).

Queste sono lo *ierocentrismo* (dal greco *hieros*, che significa “sacro”), secondo cui la natura *contiene* il sacro e il divino; il *teocentrismo*, che considera il mondo come un dono di Dio *per* l'uomo; l'*antropocentrismo*, per cui la Terra è una risorsa *dell'uomo*; il *biocentrismo*, per cui l'ambiente naturale è l'*habitat* di tutta la Vita; e l'*ecocentrismo*, in cui *Natura e Vita si con-fondono*¹⁶. Se è vero che la civiltà occidentale e occidentalizzante contemporanea è soprattutto antropocentrica ed etnocentrica, è però anche vero che il suo non è l'unico approccio possibile alla relazione *bios-oikos*: non solo in Oriente, ma anche al suo stesso interno (nel suo passato e presente) sono infatti individuabili altre prospettive sul rapporto e, quindi, diverse interpretazioni del «senso dell'essere», dalle differenti conseguenze etiche. Nonostante il centro del punto di vista dell'uomo sul mondo «surdetermini» tutti gli aspetti del suo «essere-nella-relazione», esso è però sempre, dunque, anche «surdeterminabile» dal contesto storico-culturale e dall'esperienza soggettiva dei singoli individui: la tradizione orientale, lo sviluppo cognitivo del bambino e la storia occidentale forniscono esempi preziosi.

Dal posto che l'essere umano si assegna nel mondo, si potrebbe dire, non dipende solo il suo mondo interiore, ma anche il modo di percepire e di rapportarsi a quello esteriore, e quindi, sotto molti aspetti, persino la sua sopravvivenza (prima ancora che la qualità della sua esistenza). L'evoluzione culturale e quella personale di cui parla Changeux, una volta subentrate a fianco di quella biologica, possono infatti sia favorire (tramite, ad esempio, le scoperte scientifiche e le invenzioni della tecnica) che ostacolare (mediante disagi psicologici individuali o collettivi che possono concretizzarsi, per esempio, in suicidi, omicidi o forme di discriminazione) la stessa evoluzione della specie e quella dell'individuo citate

¹⁶ Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo edizioni, 2003, pp. 39-96.

dall'autore. Tutto dipende da come e quanto la cultura influenza e «surdetermina» la relazione che intercorre tra l'uomo civilizzato, i propri simili, le altre forme di vita e la natura.

Non possono non venire alla mente le opinioni espresse da Nietzsche a riguardo, quando parla della «morale contronatura» come di una «morale degli schiavi» che livella gli esseri umani allo scopo di rendere la vita più sopportabile ai deboli¹⁷, e la loro (se non altro apparente) contrapposizione con quelle del genetista italiano Luigi Luca Cavalli Sforza, secondo cui «la selezione naturale continua a essere importante, ma è ora largamente diretta dalle novità prodotte dall'evoluzione culturale assai più che da quella biologica»¹⁸. Come scriveva Italo Svevo negli anni '20, «l'occhialuto uomo [...] inventa gli ordigni fuori del proprio corpo, e se c'è stata salute e nobiltà in chi li inventò, quasi sempre manca in chi li usa [...] la legge del più forte sparì e perdemmo la selezione naturale»¹⁹.

Nonostante le interpretazioni evoluzionistiche di Nietzsche e Svevo forzano se non altro parzialmente il significato originale del concetto di selezione naturale, ciò che si vuole sottolineare è che, tramite lo sviluppo del sistema simbolico, l'uomo ha creato un altro mondo (quello culturale) che, da *mezzo* utile alla sopravvivenza della specie, è gradualmente divenuto, soprattutto in Occidente, sempre più un *fine in sé*, o se non altro un *mondo a sé*. I mezzi necessari per sopravvivere in questa realtà virtuale hanno mediato ulteriormente il rapporto tra uomo e ambiente, assumendo dei valori che hanno poi superato la rilevanza bio-

¹⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e F. Masini, Milano, Adelphi, 2008, §186-203, pp. 83-104 e F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli – ovvero come si filosofa col martello*, a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 2002, pp. 48-54.

¹⁸ L. Cavalli Sforza, *L'evoluzione culturale batte quella biologica*, articolo pubblicato online il 29 agosto 2009 sul sito internet del *Corriere della Sera*, http://archiviostorico.corriere.it/2009/agosto/29/evoluzione_culturale_batte_quella_biologica_co_9_090829046.shtml.

¹⁹ I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1985, p. 389.

logica ed ecologica dei fatti: l'essere umano civilizzato, eliminati i pericoli fisici dell'ambiente, è stato sempre meno costretto a rapportarsi e confrontarsi con esso.

I fenomeni ambientali e le altre forme di vita hanno smesso di essere considerati dei pericoli (consentendo la sopravvivenza anche dei soggetti più deboli della specie umana) ma, senza una piena maturazione della percezione dell'interdipendenza reciproca che sussiste tra *bios* e *oikos* (o senza porre la dovuta attenzione su di essa), l'uomo occidentale ha iniziato a temere maggiormente le minacce simboliche e, al contempo, a minacciare più o meno consapevolmente i suoi simili, le altre specie e il pianeta: *quindi* anche se stesso.

Come scrive Jonathan Schell ne *Il destino della Terra*:

il potere della specie umana è aumentato a tal punto da spostare in modo decisivo e multiforme l'equilibrio delle forze tra l'uomo e la Terra. La natura – un tempo signora severa e temuta – ora ci si è sottomessa; anzi ha bisogno di essere protetta dallo strapotere dell'uomo. Ma poiché l'uomo, a prescindere dai culmini intellettuali e pratici che può raggiungere, rimane pur sempre inserito nella natura, l'equilibrio si è spostato non solo a sfavore della natura, ma anche suo; e la minaccia dell'uomo che grava sulla Terra riguarda anche l'uomo stesso²⁰.

La civiltà occidentale, nel suo essere una civiltà etnocentrica ed antropocentrica, sta sempre più diventando globale e la sua prospettiva sul mondo, posta in questa larga scala, potrebbe non solo allontanare ulteriormente l'uomo da ciò con cui è posto in relazione, ma minacciare anche tutti gli elementi stessi del rapporto tra *bios* e *oikos*. È qui che allora gioca un ruolo di cardinale importanza la filosofia, perché è proprio questa disciplina che, con la sua ricerca e le sue teorie, insiste costantemente nel trovare e nel veicolare un *sensu* per tutti i *significati* che l'uomo attribuisce al mondo. È questo infatti l'unico prodotto della cultura umana che, ponendosi in dialogo ermeneutico con le scienze e le esperienze (tra il ra-

²⁰ J. Schell, *Il destino della Terra*, a cura di M. Paggi, Milano, Mondadori, 1982, p. 154.

zionale e il metafisico), può favorire una sempre rinnovata consapevolezza degli individui e, quindi, delle culture, chiarendo le metamorfosi continue del pensiero e proponendo moventi dell'agire coerenti con *premesse metafisiche* che mirano ad essere *premesse "non ancora" scientifiche*²¹, o sempre più profondi *disvelamenti dell'alétheia*.

Se la filosofia cerca visioni interpretative di insieme che permettano all'«esserci» di essere consapevolmente partecipe della complessa realtà, sia psichica che fisica, con cui è posto «in-relazione», allora, nel cambio del centro di prospettiva che essa proporrà di compiere alla cultura, la sua riflessione non potrà trascurare ciò che prima filtra e poi media necessariamente il rapporto umano tra *Merkwelt* e *Wirkwelt*, ma dovrà cercare piuttosto di riavvicinare le funzioni razionali umane e gli *instrumentum* da essa prodotti al loro piano ontologico essenziale. Come sostiene, infatti, Heidegger, l'«esserci» non si rapporta mai all'«essere», ma solo all'«essente»: l'uomo è compartecipe dell'«essere», ma questa coappartenenza è contraddistinta in modo imprescindibile dal filtro della ragione e da *media* razionali che lo separano dal suo *sensu*, e lo fanno vivere nel mondo dei *significati* dell'«essente». Per questo il *disvelamento* della «verità dell'essere» non è *mai diretto* e (quindi) *mai totale*. Le funzioni razionali dell'«esserci», così come i suoi frutti, sono però anche gli unici mezzi di cui l'uomo dispone per riavvicinarsi al «senso

²¹ Un esempio significativo a riguardo è la cosiddetta *Ipotesi Gaia*, proposta dallo scienziato James Lovelock e divenuta di recente una vera e propria teoria scientifica. Essa interpreta il pianeta Terra e tutte le forme di vita in esso presenti come un gigantesco unico organismo vivente (ormai malato) che si muove nello spazio. Proprio in quanto viva, secondo l'autore, Gaia reagirà anche al surriscaldamento globale, raffreddandosi e provocando una nuova era glaciale. Questa teoria, seppure simile a una visione metafisica spinoziana dalla Natura, mira a divenire sempre più scientifica ed è proprio perciò continuamente sottoposta a verifiche e validazioni (cfr. J. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, a cura di V. Bassan Landucci, Torino, Bollati Boringhieri, 1981).

dell'essere»²² ed è perciò che bisogna procedere problematizzando questi aspetti con sguardo filosofico.

§5. Come sosteneva già Schopenhauer, «il principio di ragione non è, come vuole la filosofia scolastica, una *veritas aeterna*, non ha cioè valore incondizionato esistente prima del mondo, fuori dal mondo e al di sopra del mondo»²³, in quanto è a sua volta una manifestazione del *Wille* di cui si è già accennato, una volontà inconscia, irrazionale e senza alcuno scopo ulteriore rispetto a quello di preservare la vita stessa. Nietzsche avrebbe aggiunto più tardi, confermando le ipotesi scientifiche di cui si è detto, che bisogna primariamente considerare il fatto che «senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere»²⁴. In *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Nietzsche considera la razionalità persino come una *fuga dal mondo*: essa sarebbe dettata da un istinto di sopravvivenza e mossa dallo *spirito apollineo* che nell'uomo cerca di sublimare il *caos dionisiaco* della realtà suddividendola e ordinandola²⁵.

All'interno dell'opera, Dioniso (dio del caos e della smisuratezza) e Apollo (dio della forma e della misura) vengono presi sia come metafore per spiegare gli impulsi artistici contrapposti della tragedia della Grecia classica, che come categorie interpretative per comprendere il gioco di forze contrapposte della tragedia

²² Come si è detto in precedenza, nella cultura orientale tradizionale quello che qui si definisce «senso dell'essere» si potrebbe dire che è stato cercato principalmente nel mondo interiore, e non, come in occidente, nella realtà esteriore. Ogni forma di teorizzazione simbolica della realtà era inoltre percepita come qualcosa che piuttosto limita, e mai arricchisce, l'esperienza (cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 1993, pp. IX-XVII).

²³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p.69.

²⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 9-10.

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi, 2004, pp. 21-26.

della realtà. Nella Grecia classica il Dionisiaco (espresso dall'esaltazione creatrice della musica) era il carattere originario della sensibilità greca presocratica, mentre l'Apollineo (espresso dall'epopea e dall'arte plastica) nacque dal tentativo di sublimare il caos della forma, rendendo accettabile la vita tramite la visione logica, razionale e scientifica del mondo proposta da Socrate: i due impulsi non possono vivere se non in *contrapposizione*, ma alla loro *armonia* presente nella tragedia presocratica (quella di Sofocle ed Eschilo) seguì il prevalere dell'Apollineo dell'arte successiva²⁶. Secondo Nietzsche è dunque con Socrate che, quantomeno in Occidente, l'*epoca della saggezza istintiva* giunge alla sua fine e comincia l'*epoca teoretica della ragione*.

Per l'autore, però, il Dionisiaco è anche il carattere originario della realtà unica e indistinta, mentre l'Apollineo è il «*principium individuationis*» dei molteplici enti del reale, che dividendo tutto ciò che originariamente era unito, rappresenta solo la causa delle immagini con cui gli uomini si rappresentano il caos del mondo²⁷. Come sottolinea Eugen Fink, i due impulsi rappresentano dunque anche la tragedia della realtà perché mostrano come questa non possa esistere, quantomeno per l'essere umano, se non nella relazione uomo-mondo, ma soprattutto come sia intrinsecamente caratterizzata dalla contrapposizione di una serie di opposti primordiali, quali amorfo-forma (*àpeiron-péras*), divenire-stasi, infinito-finito ed esperienza-ragione, in cui si compie il «gioco cosmico» di distruzione e costruzione continua del reale²⁸.

Riepilogando, dunque, la filosofia di Nietzsche invita a riflettere sul fatto che la ragione rappresenta una finzione al servizio dell'istinto di sopravvivenza:

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 75-104.

²⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 21-30.

²⁸ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, a cura di P. Rocco Traverso, Padova, Marsilio, 1973, pp. 73-74.

essa pone al centro della propria attività una disperata ricerca di verità convenzionali (come il linguaggio) al solo fine di conservare la vita. Per l'autore le verità di ragione sono dunque solo delle illusioni derivate dall'adattamento uomo-ambiente: il vero problema però è che l'uomo si è dimenticato che sono solo tali. Uno dei compiti fondamentali dei «filosofi dell'avvenire» di cui spesso egli parla è proprio quello di ricordarlo costantemente; la «filosofia del mattino» in cui spera utilizza infatti la ragione ma, consapevole delle sue *bugie*, non la prende troppo *seriamente*. In *Al di là del bene e del male* egli scrive:

anche nel bel mezzo delle più strane esperienze interiori continuiamo ad agire allo stesso modo: plasmiamo immaginosamente la maggior parte di quella esperienza e difficilmente possiamo essere costretti a *non* assistere come «inventori» a un qualsiasi evento. Tutto ciò significa che fondamentalmente, fin da tempo immemorabile noi siamo *abituati alla menzogna*. Oppure, per esprimerci più virtuosamente e più ipocritamente, insomma in maniera più gradevole: si è molto più artisti di quanto non si immagini²⁹.

§6. Il principio di ragione, nonostante anche secondo Heidegger limiti ontologicamente l'esistenza dell'«esserci», è dunque ineliminabile perché costitutivo dell'uomo e del suo rapportarsi alla realtà esteriore ed interiore. Da esso trae origine lo stesso sistema simbolico e culturale di credenze e istituzioni che, tramite il pensiero, il linguaggio, la religione, la scienza, le arti, la società, l'economia e la politica, costituisce quella “forza invisibile” che *sovrastruttura* l'esperienza umana della realtà.

La ragione non è abolibile, ma, come si è già accennato in precedenza, può sempre essere utilizzata con la consapevolezza tipica della cultura orientale o se non altro in commistione con l'esperienza irrazionale propria del «sentirsi in mez-

²⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 192, p. 91.

zo all'ente nella sua totalità» di cui parla Heidegger. Per l'autore è infatti necessario destare uno «stato d'animo fondamentale» che sorregga il filosofare e che pervada l'«esserci» nel fondo della sua essenza; egli afferma che:

il destare lo stato d'animo e il tentativo di farsi strada verso questo essere singolare, vengono in definitiva a coincidere con l'esigenza di un mutamento radicale della nostra concezione dell'uomo³⁰.

È dunque necessario svincolarsi dagli psicologismi che bistrattano il valore dei sentimenti vedendo l'uomo solo come un essere vivente dotato di ragione, e comprendere che tale stato d'animo non deve essere solo reso cosciente da uno stato inconscio, ma va propriamente posto in uno *stato di veglia costante* in cui lo si lascia essere, recuperandolo dal suo «esser-via»³¹. Le esperienze emotive irrazionali sono, per Heidegger, il modo fondamentale, in quanto non filtrato, dell'«esserci»; non sono un aspetto marginale dell'uomo, ma il presupposto metafisico del pensare e dell'agire³².

L'essere umano, dunque, pur senza poter fuggire dal proprio essere un «animale razionale e metafisico», può sempre ragionare ed esperire e, quindi, può modificare di continuo la percezione del proprio «essere-al-mondo» mediante una commistione tra conoscenza razionale ed esperienza irrazionale (apollineo e dionisiaco). Da qui ne potrebbe derivare anche un diverso approccio nei confronti dei *media culturali, tecnici, linguistici e psichici* (che determinano il suo «essere-nella-relazione») e, quindi, un radicale cambiamento del suo modo di pensare e agire. A partire da una differente concezione del proprio rapporto con l'«essente», egli potrebbe inoltre ottenere una diversa (e forse maggiore) consapevolezza del «senso

³⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 84-85.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 86-93.

³² Cfr. *ibidem*.

dell'essere» di cui è partecipe, sentendo più forte, dentro di sé, il suo “richiamo”. Tutto però, come si è evidenziato, è connesso alla necessità di percepire (o tornare a percepire, direbbe forse Piaget) l'importanza della relazione uomo-ambiente, a sua volta inserita nel più vasto rapporto *bios-oikos*: la ragione è fondamentale per la sopravvivenza umana, ma l'ambiente è fondante per la vita stessa.

§7. Se la filosofia intende accompagnare – o assecondare – una diversa prospettiva culturale sulla realtà e, quindi, un differente rapporto dell'uomo con il mondo esteriore (che comprende tutte le forme di vita e l'ambiente, il *bios* e l'*oikos*) ed interiore (co-implicato con il precedente), essa deve dunque rendere anzitutto l'essere umano diversamente consapevole, razionalmente ed emotivamente, sia dell'«essere» di cui partecipa che dei modi con cui si rapporta ai suoi enti.

Considerato, però, che anche per la filosofia è impossibile razionalizzare oltre l'irrazionalità di cui partecipano la realtà interiore dell'uomo e quella esteriore del mondo, bisognerà – almeno per ora – accontentarsi di avere posto questa in evidenza. Proseguire con la «riflessione» sui *media* della relazione tra l'«esserci» e il mondo derivati dalla ragione stessa sarà invece molto più utile a comprendere come essi condizionino quella tra l'uomo e se stesso, gli altri e le altre forme di vita.

Il caos della realtà di cui l'essere umano partecipa sia interiormente che esteriormente è infatti filtrato soprattutto dalle “armi” con cui la ragione categorizza l'esperienza. Da ciò che si è detto questa facoltà è una “forma” (*péras*) che, in quanto tale, si oppone a un originario “senza forma” (*àpeiron*), consentendo, proprio in questa relazione, l'esistenza e la sopravvivenza. Se i suoi “calcoli” sono e-

satti, ma non rigorosi³³, essa si avvale pur sempre di “numeri” a partire dai quali calcolare, e questi sono mediati ulteriormente dagli strumenti che essa stessa ha contribuito a costituire. Dopo avere illustrato le critiche nietzschiane e heideggeriane al principio di ragione e avere così posto come primaria esigenza filosofica di un auspicabile cambiamento di prospettiva culturale quella di mantenere un dialogo sempre aperto tra il falso razionale e l'indimostrabile irrazionale si può ora passare ad indagare i *media* che si pongono “nel mezzo” tra uomo e mondo, così come tra coscienza ed esperienza.

³³ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 38-39.

1.3 QUEL CHE STA IN MEZZO

§1. Da quanto si è detto, l'essere umano è, come ogni altra forma di vita (*bios*), in relazione continua con il proprio ambiente (*oikos*). A differenza degli altri organismi, però, è costretto a sostenere tale intrinseco rapporto tramite il filtro della funzione calcolante della ragione e la mediazione di strumenti intermediari tra sé e il mondo, sia fisico che psichico. Ogni *medium* è sempre comunque anche l'estensione di una facoltà. Si tratta di una vera e propria protesi derivata dall'ingegno umano e utilizzata per rendere più agevole l'adattamento all'ambiente, sopperendo mediante un *prolungamento* e *potenziamento* artificiale (dagli strumenti tecnici al sistema simbolico) ad una propria mancanza o incompiutezza naturale. I *media* sono contempo sia l'unico mezzo che l'uomo in quanto uomo ha per entrare in contatto con il mondo, che l'unica barriera che separa l'essere umano da una più originaria esperienza della realtà. Ciò che si cercherà di fare, ora, sarà dunque approfondire alcuni tra i più importanti di questi *media*, quali la cultura, gli strumenti tecnici, il linguaggio e il pensiero, proponendone un'analisi complessiva accompagnata da una duplice riflessione filosofica, sia critica che costruttiva.

L'idea è che molto di quel che filtra e media la realtà, nonostante sia indispensabile per la stessa sopravvivenza umana, ha determinato, soprattutto nella cultura antropocentrica occidentale, un eccessivo allontanamento dalla percezione della coappartenenza di vita (*bios*) e ambiente (*oikos*). Ciò ha causato non solo malesseri, disagi e sensi di alienazione di carattere sia sociale che psichico, ma anche drammi biologici ed ecologici di scala mondiale che possono mettere a repentaglio lo stesso legame *bios-oikos*. Il forte rischio è che la situazione, con il processo

di globalizzazione in atto, si aggravi ancora di più, ma la grande speranza è che una riflessione filosofica di carattere ecocentrico possa permettere sia individualmente che socialmente di cambiare – in tempo – il centro della prospettiva occidentale sulla realtà. Questo non significa però abbandonare o condannare la razionalità che ha costitutivamente determinato l'«essere-al-mondo», ma reinserire piuttosto i fini dei *media* razionali all'interno di una nuova interpretazione ermeneutica del «senso dell'essere»: una nuova coscienza critica ed eco-filosofica del proprio tempo.

§2. Come sostiene l'antropologo Arnold Gehlen, l'uomo ha potuto assumere il proprio «posto nel mondo»¹ principalmente grazie alla cultura, unica in grado di porre ordine, con le sue conoscenze condivise e le sue istituzioni, allo stato caotico della natura umana². All'interno di questo mondo culturale, la questione antropologica per eccellenza³, strettamente connessa alla possibilità di comprensione dell'essere umano, è proprio quella della tecnica, manifestazione della compensazione di una carenza biologica dell'uomo ed espressione della sua volontà di *controllo* – o *dominio* – degli eventi naturali.

Intesa nella sua prima accezione, la *techne* è qualcosa di insito nella stessa essenza dell'uomo in quanto nasce dallo stesso istinto di sopravvivenza che ha portato l'essere umano a superare le imperfezioni organiche, producendo un mondo culturale adeguato alle proprie esigenze. Se gli artifici tecnologici sono stati uno dei più importanti fattori culturali a consentire all'uomo di compensare le

¹ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di M. T. Pansera, Milano, Feltrinelli, 1990.

² Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, a cura di V. Rasini e S. Cremaschi, Milano, Il Mulino, 1990, pp. 115-123.

³ Cfr. M. T. Pansera, *Introduzione* a A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, a cura di M. T. Pansera, Milano, Armando editore, 2003, pp. 7-8.

proprie deficienze biologiche di «animale incompiuto» adattandosi a tutti gli ambienti, ciò è stato possibile solo grazie alla loro capacità di sostituire, potenziare ed alleggerire il lavoro dell'organismo tramite utensili e congegni, capaci di mediare il rapporto tra uomo e mondo esteriore⁴.

In questo quadro, la cultura è ciò che ha da sempre permesso di stabilire i fini di questi mezzi tecnologici. Mentre però le civiltà umane delle origini erano caratterizzate da una *cultura magica e mistica* (quella dello ierocentrismo e del teocentrismo) in cui la *techne* era percepita come un *medium* di vitale importanza per la relazione vitale con la natura, la civiltà occidentale moderna è *sovrastrutturata* da una *cultura scientifica antropocentrica* il cui rapido sviluppo ha prodotto, come sostiene Gehlen, una maggiore complessità della vita⁵ che ha portato l'uomo a sentire l'esigenza di utilizzare la tecnica come *instrumentum* utile, non più solo a *controllare i singoli fenomeni naturali*, ma soprattutto a *dominare la natura stessa*.

Da compensazione di una carenza biologica necessaria alla sopravvivenza, nella civiltà industrializzata occidentale la tecnica è divenuta incapace di soddisfare completamente il bisogno fondamentale di sicurezza dell'essere umano in quanto non è più stata in grado di gestire il mondo sociale e quello ambientale a partire dalle conoscenze settorializzate e frammentarie della scienza. Essa ha così impedito all'uomo occidentale di andare oltre i parziali *calcoli antropo-scientifici*, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un sistema (come quello vita-natura) si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi (uomo compreso). All'interno di un bagaglio di informazioni culturali sempre più vasto e diramato è stato infatti necessario attuare un processo di *specializzazione* per il quale ogni individuo è divenuto un esperto settoriale di una singola branca di una

⁴ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 31-36.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 36-41.

conoscenza che da allora, di conseguenza, non ha più potuto essere un'adeguata conoscenza multidisciplinare degli svariati elementi che caratterizzano la realtà. Ecco perché nell'età contemporanea sono sempre più indispensabili «fonti di seconda mano» – come i *mass media* – per orientarsi e uscire dall'insicurezza attraverso l'introduzione di un senso comune e di un'opinione pubblica in grado di restituire tranquillità⁶: il risultato, però, è che l'uomo è diventato un *servo cieco* dei suoi stessi strumenti.

La cultura, dunque, comporta un rischio. In molti casi, infatti, l'uomo non reagisce più propriamente allo stimolo materiale, ma piuttosto all'interpretazione simbolica che egli dà di quello stimolo. Questo in quanto per l'essere umano la realtà ha assunto un *significato culturale* in grado di prevaricare la *rilevanza della relazione biologico-ecologica* dei fatti. Se da un lato è certamente vero che la dimensione significativa ha permesso all'umanità di sopravvivere e di migliorare le proprie condizioni di vita, dall'altro sarebbe forse lecito sostenere che, con il progredire dell'evoluzione culturale al fianco di quella biologica, i *mezzi* (culturali) hanno spodestato i *fini* (naturali). Ciò che permetteva all'uomo di sopravvivere (*fine*) tramite una collaborazione razionale (*mezzo*) con le altre forme di vita e la natura si è tramutato, soprattutto per la civiltà occidentale, in un collaborare inteso come unico *mezzo* razionale volto al *fine* di dominare gli altri organismi e la natura stessa.

Non potrebbe forse questa essere una chiave di lettura aderente alla situazione che si sta presentando ai giorni nostri con le innumerevoli situazioni di *crisi* (dal greco *krisis*, che indica un momento di *rottura e separazione*, e quindi di *cambiamento*, rispetto a una situazione precedente) ecologica, biologica, economica, sociale e psicologica? Ecco perché sembra giusto porre la questione del possibile

⁶ Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 181-198.

superamento dell'antropocentrismo se non altro sotto analisi: il *bisogno* di "rompere" con questa tradizione rappresenta un'*urgenza* sia per l'uomo che per il rapporto *bios-oikos*.

Se l'elemento principale delle moderne società industrializzate e occidentalizzate è una «schematizzazione dei comportamenti» che induce gli uomini a muoversi e pensare secondo schemi tipici, abituali e automatizzati, allora, secondo Gehlen, il singolo individuo può dimostrare la propria superiorità intellettuale ed etica solo se è in grado di rendersi conto di quando è giunto il momento di abbandonare i modelli di comportamento «pronti all'uso» e le valutazioni stereotipate, e di concentrare le proprie forze e la propria attenzione su una situazione problematica che richiede particolare attenzione⁷. La società odierna è inoltre una società multietnica dov'è in atto un processo di globalizzazione in cui l'Occidente, attraverso la tecnica, si impone ovunque, attuando una forte omogeneizzazione di conoscenze e informazioni. Questo problema culturale sta divenendo sempre più di portata globale: affinché le società possano cambiare atteggiamento è però necessario che ogni singolo individuo modifichi prima la propria percezione di se stesso e del proprio «posto in natura». Una filosofia ecocentrica, in ciò, potrebbe giocare un ruolo fondamentale.

L'insicurezza causata dalla tecnica è dunque strettamente connessa all'insoddisfazione nei confronti della scienza e al suo dominio sulla cultura contemporanea. Nelle culture magiche delle origini, la conoscenza condivisa, seppure non empirica, rappresentava un sapere di carattere multidisciplinare che permetteva di utilizzare la tecnica per quello che è: una compensazione delle carenze biologiche umane. La cultura scientifica e settorializzata della società contemporanea,

⁷ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 41-46.

invece, spoglia la *techne* delle sue funzioni e ne mostra solo le spesso futili capacità, asservendo così l'uomo a bisogni che non ha. La civiltà occidentale è inoltre forse più tecnologica che scientifica perché non sembra prevalere più solo il desiderio di conoscere, ma soprattutto quello di *manipolare e dominare*.

All'interno di un circolo vizioso, l'industrializzazione "terrorizza" con la tecnica, ma si offre sempre poi di "curare" con la scienza; entrambe, però, sono componenti inscindibili della stessa condizione umana e non possono essere superate attraverso una loro negazione, perché sarebbe un controsenso. Se sembra necessario adottare un nuovo atteggiamento nei loro confronti, allora forse quello proposto da Heidegger costituisce una buona base di partenza.

§3. Come si è già accennato, in *Che cos'è metafisica?* l'autore sostiene che l'«esserci» della cultura contemporanea è «determinato dalla scienza», la quale si rapporta agli enti con una oggettività del domandare, del determinare e del fondare che lascia all'ente stesso «la prima e l'ultima parola»⁸. Essa si sottomette dunque all'«essente», basando proprio su questa sottomissione il proprio ruolo guida dell'esistenza umana, ma così facendo dimostra di «non volerne sapere niente del niente», abbandonandolo come *nullità*⁹. Ma, per Heidegger, che cos'è questo «niente» che, seppur fondamentale per l'esistenza, viene trascurato dalla scienza?

La stessa domanda è problematica perché ogni risposta logica che si possa cercare di fornirle, in quanto condizionata dalla ragione, parte dall'assunzione che il niente sia "una cosa che è", e quindi un qualcosa di paragonabile all'ente¹⁰. Considerato che l'essenza del niente è quella di respingere la totalità dell'ente (pur

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 37-39.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 42-44.

senza annientarla o negarla) e rinviare nell'essere dell'ente, per comprendere il niente occorrerebbe che fosse prima data la totalità dell'ente stessa; questa però, come già si è detto, non può mai essere *colta*, ma solo *esperita*¹¹.

Ecco che allora per l'autore, torna ad essere fondamentale il ruolo degli stati d'animo: solo le esperienze emotive irrazionali sono in grado di colmare le lacune della scienza, perché sono le uniche capaci di condurre l'uomo, non *di fronte*, ma *in mezzo* all'ente nella sua totalità. La prospettiva che Heidegger chiede al lettore di assumere, analogamente a quella ecocentrica, non ha dunque un centro riposto in un osservatore (non una divinità teocentrica o uno scienziato antropocentrico), perché non guarda all'ente, ma pone osservatore e osservato al centro di un rapporto più vasto, in cui i due si con-fondono.

La scienza mostra quindi i suoi limiti proprio nel volere conoscere la realtà spiegandola: essa impedisce all'uomo di essere *consapevole del suo senso* inducendolo, mediante la cultura, ad accontentarsi dell'ente. È qui che, si potrebbe dire, essa cade in errore, ed è in ciò che la filosofia deve costantemente redarguire sia lei che il singolo uomo: non nella sua pretesa razionale di significati, ma nella sua resa e, soprattutto, nel rifiuto culturale che essa impone di fronte al niente, all'irrazionale e all'emotività.

Lo stato d'animo fondamentale (di cui già si è accennato) in cui il niente si *disvela* e da cui Heidegger invita gli uomini della società contemporanea a non scappare è poi l'*angoscia*: questo sentimento indeterminato (distinto da ansia e paura, che si rivolgono invece ad un oggetto determinato) è l'unico che consente all'uomo contemporaneo di vivere l'attimo in cui il niente prende l'iniziativa e si manifesta venendogli incontro insieme all'ente nella sua totalità, proprio in quan-

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 43-47.

to tale totalità si dilegua¹². Essa richiede all'uomo di *indietreggiare*, pur *senza fuggire*, «in una quiete incantata» che lasci spazio al tutto e gli permetta di abbandonarsi al niente, liberandosi dai propri «idoli» culturali, sprofondando in una sorta di *indifferenza* tra se stesso e il mondo che lo lasci «spaesato» e permettendo che l'ente si dilegui nella sua totalità, lasciandolo così «sospeso» e impossibilitato a trovare alcun sostegno¹³.

Si potrebbe dire che, secondo Heidegger, finché l'uomo si considera un *animale razionale* deve avere il coraggio di essere anche fino in fondo un *animale metafisico*, perché se la scienza «surdetermina» gli uomini al fine di farli sopravvivere, l'esperienza è l'unica in grado di condurre a quella «trasformazione dell'uomo»¹⁴ che permette di esistere. La filosofia, in tutto questo, ha un ruolo fondamentale, e l'autore lo illustra splendidamente alla fine del suo scritto:

in quanto esiste l'uomo, accade in certo modo il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare nel Niente, cioè liberarsi dagli idoli che ciascuno ha e coi i quali è solito evadere; infine lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il Niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?¹⁵

§4. Heidegger non si risparmia poi di affrontare anche il tema del *medium* della tecnica. Come spiega l'autore in *La questione della tecnica*, la *techne* non è

¹² Cfr. *ivi*, pp. 49-53.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 52-67.

¹⁴ *Ivi*, p. 52.

¹⁵ *Ivi*, pp. 66-67.

solo uno mezzo o un'attività in vista di fini ma un vero e proprio modo del *disvelamento* della «verità dell'essere»¹⁶. Si tratta di qualcosa di fondamentale non solo per l'uomo, ma anche per l'«essere» stesso, perché è il modo con cui l'«esserci» è posto in relazione alle cose della realtà esteriore e, quindi, è anche l'unico mezzo che ha per cercarvi un *sensu*. Se le premesse metafisiche sono ciò che condiziona il pensare e l'agire dell'uomo, e se l'esperienza nientificante dell'angoscia è il migliore modo di “riflettere”, la tecnica è l'unico *instrumentum* che egli ha per “agire”. Queste due strade, si potrebbe dire, sono per l'autore ciò che conduce rispettivamente al *sensu dell'uomo* e al *sensu del mondo*, i quali co-appartengono però al «sensu dell'essere».

Per Heidegger l'«esserci» è sottoposto e soggiogato al destino del *disvelamento dell'alétheia*, perché l'«essere» lo richiama continuamente all'azione tramite un appello provocante (*Gestell*)¹⁷. Egli ha in sé la capacità di essere un *ascoltante della provocazione*, ma spesso si limita ad essere un semplice *servo dei mezzi di provocazione*¹⁸. Anche la tecnica moderna, seppur diversa dalla tecnica arcaica (in cui il contadino non provocava la terra, ma la *coltivava* in modo diretto e più naturale), è infatti *disvelamento*, ma oggi l'uomo provoca la natura e l'intero mondo con violenza piuttosto che con «cura». Un punto di svolta sarebbe quello di tornare a considerare la natura stessa, non come un bacino di risorse a disposizione dell'uomo, ma come *physis*, ciò che dai filosofi presocratici era visto come un mondo intrinsecamente animato di cui essi stessi facevano parte. Nell'epoca contemporanea, invece, l'uomo pretende dalla natura una fornitura di energia che possa essere sottratta, accumulata e conservata in vista di un suo impiego futuro.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 14.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 18-24.

Questo utilizzo, però, non essendo più un qualcosa di immediato, pone la *physis* nella posizione stabile di un *oggetto invisibile* (*Bestand*) che sta sullo sfondo, pronto a rispondere alle esigenze dell'unico *oggetto visibile* (*Gegenstand*), l'ordine tecnico e scientifico¹⁹.

Si assiste così a una situazione rovesciata in cui l'uomo non utilizza più la tecnica come strumento che rinsalda la sua co-implicazione con la *physis* e che consente di procedere con il disvelamento della verità in essa nascosta, ma diviene piuttosto egli stesso strumento di una tecnica che non è più in grado di controllare: ciò è accaduto in quanto l'uomo ha antropomorfizzato la realtà centrandola su se stesso, negandosi così però anche la possibilità di procedere ad un disvelamento più originario²⁰.

L'autore sembra volere denunciare il fatto che se l'essere umano guarda al mondo dal punto di vista dell'uomo occidentale contemporaneo, e cioè quello dell'antropocentrismo, non coglierà mai l'appello dell'«essere», che lo richiama al compito di essere il continuo scopritore, e non più un inventore, della verità. In questo accesso all'*alétheia*, Heidegger, sostiene che l'«esserci» sia da ritenersi «forse addirittura» un «ente privilegiato» rispetto alle altre forme di vita²¹. La sua posizione, se si guarda a tutta la produzione letteraria heideggeriana, non sembra a dire il vero essere chiara, ma se la sua convinzione è questa non si potrà seguirlo anche in tale direzione. Come si è detto, infatti, si è qui più inclini a pensare che non sia l'uomo ad essere un privilegio per l'«essere», ma che piuttosto sia la filosofia a costituire un modo particolare e privilegiato, rispetto agli altri in suo possesso, con cui l'«esserci» si relaziona all'«essente». Non è dato infatti sapere quali vie pri-

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 21.

²¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 40-41.

vilegiate posseggano le altre forme di vita per partecipare al «senso dell'essere», ma per quel che ne sappiamo, anche se secondo Heidegger gli animali appaiono «storditi»²² dai loro istinti, essi potrebbero in realtà non avere bisogno di *alcuna mediazione* con l'«essere» e, quindi, di *nessun privilegio*. Sarebbe l'essere umano, in tal caso, ad essere – nuovamente – una forma di vita *svantaggiata* rispetto alle altre, in quanto l'unica costretta a salire continuamente verso una “vetta” irraggiungibile.

Ciò che però interessa qui sottolineare è che, secondo l'autore, il vero modo di cercare il «senso dell'essere» del mondo esteriore per l'uomo sarebbe quello di con-fondersi nella *physis* mediante la tecnica, e non quello di perdersi nella tecnica stessa. Con la tecnica moderna si ha però una situazione paradossale e contraddittoria in cui l'uomo elabora degli strumenti che poi alla lunga lo alienano da se stesso (non li domina più, ma è dominato da essi). Lo strumento ha finito per sottrarre all'uomo il rapporto con l'ambiente e lo ha sradicato dalla sua stessa essenza, limitandone le abilità. Ciò è accaduto perché l'essere umano ha trasferito nella tecnica le proprie capacità e ha proiettato su di essa le proprie responsabilità: essa incarna il *fine* di dominare dove si può controllare o addirittura agevolare dove si può semplificare, e non più un *mezzo* per evolvere in ciò in cui sarebbe opportuno migliorare.

Per l'autore il pericolo del *Gestell* può essere contrastato solo riflettendo sul nostro «essere-nel-mondo». La filosofia deve assumere ancora una volta uno spirito di critica, ma questa volta nei confronti dell'essenza della tecnica (il *medium* con cui l'uomo abita il mondo cercandovi la verità), che porti a problematizzare la sua opera di disvelamento affinché questa non si riduca ad un semplice impiego

²² Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 305-306.

che pone la *physis* in una condizione di fondo passivo²³. Nonostante dinanzi la tecnica, l'uomo, sentendosi dominato, possa reagire con un netto rifiuto, per Heidegger non bisogna dunque ripudiare questo *medium*, ma disporsi nei suoi confronti con un atteggiamento «tra il sì e il no» che altrove egli definisce come «abbandono di fronte alle cose» (*Gelassenheit*)²⁴. Non bisogna infatti né sopravvalutarla e nemmeno demonizzarla, ma si deve piuttosto utilizzarla in cerca del «senso dell'essere» e in virtù della «verità dell'essere» (sempre parziale) del proprio tempo. In tal senso la responsabilità tecnica dell'uomo dovrebbe allora tornare ad essere quella del «far avvenire» proprio della *poiesis*: un *produre* non riducibile all'attività artigianale o alla creazione dell'artista e del poeta in quanto più simile a un'arte del provocare al disvelamento qualcosa che si nasconde²⁵.

L'arte poetica della tecnica, secondo l'autore, sarebbe poi propria anche del linguaggio, prima forma di *techne* umana. Il *medium-parola* non è solo la prima forma di tecnica tramite cui l'essere umano ha potuto dare nomi ai fenomeni, distinguendoli e comunicandoli; esso ha anche determinato la relazione di alterità tra soggetto e oggetto mediante cui l'uomo ha potuto riconoscersi e rispecchiarsi negli altri, ponendo perciò le basi per lo sviluppo della coscienza. A tutti gli effetti la comparsa del *logos* rappresenta una svolta epocale di straordinaria importanza per la ricerca qui condotta, poiché certifica la stessa comparsa dell'uomo in quanto «essere-nella-relazione». Da esso sarebbero infatti derivati sia il pensiero che, di riflesso, anche la cultura, e quindi anche la scienza, i fini tecnici e la stessa tecnologia moderna.

²³ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 24.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 38.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 9-10.

§5. Heidegger, all'interno di *In cammino verso il linguaggio*, sostiene che «l'uomo è uomo in quanto parla»²⁶. Egli però non intende semplicemente dire che il linguaggio è una facoltà dell'uomo, ma piuttosto che è proprio il *logos* ciò che determina ogni sua esperienza: l'ordine stesso in cui la sua esistenza si muove è dato nel linguaggio. Il suo rapportarsi al mondo, alle altre forme di vita, agli altri, e a se stesso, così come anche i criteri di “vero” e “falso” o “giusto” e “sbagliato”, dipendono dal *logos*. Come scrive l'autore:

l'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo al lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, poiché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla²⁷.

Ogni modo in cui l'«esserci» può aprirsi al mondo (sia esteriore che interiore) deriva dunque dal “mondo di parole” in cui egli si trova da sempre, ma questo non rappresenta di per sé un problema, perché, al contrario, è il motivo per cui «l'uomo è uomo». Il pericolo è piuttosto celato dietro al fatto che egli non può mai davvero utilizzare il linguaggio liberamente. L'«esserci» si trova infatti da sempre immerso nel *logos*, ma ogni sua libertà di disporre in autonomia di questo *medium* è anche al contempo un modo in cui egli si sottomette necessariamente alla parola, mettendosi a sua completa disposizione. Hans Georg Gadamer, in *Ve-*

²⁶ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990, p. 27.

²⁷ *Ibidem*.

rità e metodo, sostiene persino che l'essere umano non è mai un vero autore, perché sarebbe più giusto dire che è la *lingua* che *parla l'uomo* (e non l'uomo che parla) e, quindi, anche che è il *pensiero* che *pensa l'uomo* (e non l'uomo che pensa)²⁸. Il vero rischio è allora che l'essere umano, incapace di trovare un pensiero che mediti sul suo «essere-nella-relazione» e un linguaggio in grado di descriverlo e comunicarlo scientificamente, si allontani dall'esperienza diretta del suo «essere-nel-mondo», lasciando che sia solo il *logos* della cultura in cui si trova a determinare sia la sua esistenza che il «senso dell'essere».

Tra tutti i processi che allontanano l'«esserci» dal mondo della *physis*, quello del linguaggio, pur fondandosi anch'esso sul legame dell'uomo con l'ambiente, è uno dei più efficaci e originari. Per cercare di comprendere meglio questo pericolo e per capire se è persino più vicino di quello che si possa pensare, si procederà approfondendo il ruolo del *medium-logos* quale principale intermediario di ogni rapporto con il fisico, il fisiologico e lo psichico.

§6. Di particolare rilevanza, per iniziare il percorso che si intende proporre, sembrano le considerazioni che il filosofo del linguaggio Francesco Ferretti compie all'interno del libro *Perché non siamo speciali*. Egli sostiene infatti che la lingua ricopre un duplice ruolo di ponte. Innanzitutto essa non è il frutto della sola capacità di ragione umana, ma quello della collaborazione tra razionalità ed emotività. Il processo di acquisizione di nozioni condivise da cui traggono origine sia il linguaggio che, successivamente, il pensiero, è, secondo l'autore, il risultato di «contrassegni emotivi» (simili ai «marcatori somatici»²⁹ di cui parla Antonio

²⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989, p. 529.

²⁹ Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, a cura di F. Macaluso e I. C. Blum, Milano, Adelphi, 1995, p. 245.

Damasio) assegnati alle componenti più rilevanti di una determinata situazione-stimolo in quanto in grado di favorire le risposte più appropriate³⁰. In secondo luogo il *medium-parola* non si limita ad avere una «funzione ecologica»³¹ di adattamento all'ambiente perché, in quanto tecnica, è in grado anche di potenziare questo rapporto fino ad espletare una ulteriore «funzione sociale», la quale favorisce a sua volta lo sviluppo del sistema culturale condiviso³².

Sancendo sia il passaggio dal caos emotivo-dionisiaco all'ordine razionale-apollineo che quello dal mondo vitale-naturale al mondo sociale-culturale, la parola (sia detta che pensata) costituisce allora un aspetto di fondamentale rilevanza per tutto il discorso sin qui condotto. Così come il linguaggio è il ponte che connette l'uomo con le molteplici polarità del mondo esteriore, allo stesso modo anche il pensiero da esso derivato è il ponte che consente di addentrarsi in quelle irrazionali ed emotive del suo mondo interiore. Entrambi i *media*, però, fanno parte di un'unica «relazione triadica io-tu-mondo» che è la traduzione fattuale dello stesso «essere-nella-relazione» dell'«esserci», nonché ciò che determina la sua esistenza mediante il *logos*.

La prospettiva a partire dalla quale le culture guardano a questo rapporto che, come si è visto, è di interdipendenza, è poi determinante per l'utilizzo dello stesso linguaggio e, quindi, per l'esistenza e per l'agire umano. Ciò che caratterizza l'«esserci» è infatti fondamentalmente un rapporto con l'ambiente mediato da un rapporto con il gruppo sociale. Il paradigma culturale con cui le società approcciano il *bios* e l'*oikos* è in ciò decisivo: se lo ierocentrismo canta e attende con

³⁰ Cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma, Laterza, 2007, pp. 63-68.

³¹ Secondo Ferretti questa funzione non si limiterebbe inoltre a *riconoscere* gli oggetti presenti nell'ambiente, ma si concentrerebbe soprattutto sul loro *possibile utilizzo* (cfr. *ivi*, p. 96).

³² Cfr. *ivi*, pp. 90-107.

la terza persona plurale (propria delle divinità spirituali); il teocentrismo prega e spera con la terza persona singolare (di Dio); l'antropocentrismo parla e domina con la prima persona singolare (dell'uomo); e il biocentrismo si potrebbe dire par-ta dalla prima persona plurale (della vita intesa in senso largo), sembra giusto chiedersi come dovrebbe meditare, fare meditare e portare ad agire una filosofia volta a veicolare, oggi, un'interpretazione ecocentrica sul reale che riporti la stessa «relazione» al centro del punto di vista. Non solo il soggetto del *logos* dipende dallo sguardo su questa relazione originaria, ma anche – e soprattutto – i suoi oggetti: persino la percezione della validità e veridicità dei significati, come si dirà a breve, è direttamente dipendente dal triangolo «io-tu-mondo». La «verità dell'essere» è allora una proprietà delle sole divinità ultraterrene, una rivelazione di Dio, una dimostrazione scientifica dell'uomo o un'*alétheia* dell'«essere» da *disvelare* di continuo? E cosa dire, poi, delle «verità di coscienza»?

Per provare a rispondere a queste domande si cercheranno di analizzare sia le connessioni linguaggio-mondo esteriore che quelle pensiero-mondo interiore da esse derivate, per poi passare ad alcune possibili conclusioni che aprano ad un diverso sguardo interpretativo del *logos* sul reale³³.

§7. Secondo Gehlen la lingua parlata da un gruppo sociale è a tutti gli effetti una forma di «azione» paragonabile alla tecnica³⁴. Il suo simbolismo non assolve però soltanto una funzione di mediazione necessaria alla vita del «debole essere umano» paragonabile a quella di un *medium tecnico*³⁵, perché rappresenta proprio la prima e più determinante tecnica di sopravvivenza umana. Il *logos* è in-

³³ Al termine di tutta la ricerca si cercherà però di riprendere l'argomento: come si è detto, infatti, nel veicolare ogni *messaggio* non ci si può non curare di cercare anche il *medium* più adatto.

³⁴ Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 77-78

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 79-81.

fatti innanzitutto un «sapere fare»³⁶ che, ponendosi tra l'uomo, i propri simili e l'ambiente, consente di allontanare gli stimoli dalle cose e di scambiarsi informazioni utili all'agire. Tramite l'acquisizione di quella che Piaget chiamerebbe «nozione di permanenza dell'oggetto»³⁷, esso permette inoltre all'essere umano di rendersi indipendente dal «qui e ora», sviluppando una capacità di pensiero in grado di viaggiare indietro nei ricordi e di pianificare in avanti nel futuro, comunicando nozioni anche riferite a ciò che non è più o non è ancora presente. La *parola* ha dunque un ruolo decisivo.

Il problema, per Gehlen, è che l'utilizzo del dispositivo vocale ha determinato anche un «processo di esonero» dalle cose che, in quanto non faticoso e persino creativo, non è stato vissuto consapevolmente all'interno delle culture³⁸, perché gli uomini si sono sempre più lasciati «parlare dalla parola» stessa. L'evolversi del pensiero umano ha infatti gradualmente determinato un «rapporto sempre più indiretto fra comportamento e mondo», in quanto l'agire nella comprensione reciproca con un altro ha portato a non agire più soltanto sulla base del proprio mondo interiore, ma anche in funzione delle rappresentazioni e delle motivazioni dell'altro «come colui che segue un comando o un consiglio»³⁹.

Linguaggio prima e pensiero poi sono dunque, anche secondo Gehlen, i preamboli necessari per la costituzione del “mondo virtuale” della cultura, il “nuovo mondo” tramite cui le civiltà si sono adattate all'ambiente naturale, determinando i fini dei propri mezzi tecnici. Il *logos*, o quantomeno quello teocentrico e antropocentrico della cultura occidentale, ha però anche allontanato gra-

³⁶ Ivi, p. 78.

³⁷ J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, a cura di G. Gorla, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 75.

³⁸ Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 81.

³⁹ Ivi, pp. 81-82.

dualmente l'uomo dal "mondo naturale" della *physis*, senza che lui se ne rendesse conto. La capacità di sapere *agire* su «comando» e quella di *reagire* a tutti i fenomeni ambientali pur senza averne fatto esperienza diretta, benché rappresentino importantissime tecniche di sopravvivenza, hanno gradualmente perso, nel processo di civilizzazione dell'umanità, il loro antico legame con la capacità di adattamento all'ambiente. Con il crescere del potere tecnico e scientifico, la necessità di sopravvivere si è gradualmente spostata dal piano del "mondo naturale" a quello del "mondo culturale" e l'«esonero» dell'uomo dalla percezione diretta della propria connessione con la vita e la natura (*bios* e *oikos*) ha portato gli uomini a minacciare, soprattutto dopo la rivoluzione industriale, la stessa *physis* di cui fanno parte, ponendola come semplice «sfondo» del loro agire.

§8. Questi comportamenti deplorabili, ben lungi però dall'essere la prova della cattiva natura dell'uomo o del *logos*, sarebbero invece solo le conseguenze di una cattiva concezione della «relazione» in cui è posto l'uomo. Se, soprattutto in Occidente, i vari *media* utili alla sopravvivenza umana hanno allontanato, come si è visto, l'*homo culturalis* dal rapporto in cui è da sempre costitutivamente posto, sembra allora giusto chiedersi quanto siano vere, oltre che esatte, le verità su cui si fonda la prospettiva da cui deriva questa concezione dell'«esserci» e la percezione del suo «essere-nella-relazione». A tal proposito Donald Davidson fornisce delle proposte teoriche interessanti, che riportano direttamente il piano della discussione alla stessa «relazione» in cui è posto l'«esserci».

All'interno del saggio *Animali razionali*, l'autore evidenzia infatti l'importanza di una sorta di «triangolazione originaria» tra parlante, interprete e mondo. Egli sostiene che essa sia posta all'origine del linguaggio, a sua volta necessario per il sorgere sia del pensiero che dei concetti di oggettività, evidenza e verità (le percezioni e le sensazioni hanno per l'autore un ruolo causale, ma non

epistemologico, perché non forniscono evidenza e criteri di verità)⁴⁰. Se ogni significato e ogni verità si fondano su una comunicazione intersoggettiva, non bisogna però mai dimenticare, secondo l'autore, che ogni lingua è fondata "solo" su «credenze» condivise da una comunità di menti⁴¹. Soltanto la *triangolazione socio-ecologica* del *linguaggio* permette di rendere *oggettiva* l'esperienza dell'uomo⁴²: ogni *veritas* a partire dalla quale tutti gli esseri umani costituiscono la propria esperienza ed esistenza, dipende da questa relazione e si fonda su convinzioni e convenzioni sociali.

Qualsiasi verità, detta o pensata, sul mondo esteriore deriva allora direttamente dalla prospettiva a partire dalla quale la comunità in cui l'uomo è inserito guarda "al mondo". Tornare però a sottolineare, come fanno gli autori qui presi in considerazione, che ogni uomo è comunque da considerarsi sempre e piuttosto "nel mondo", è senz'altro un punto di partenza utile a capire perché uno sguardo ecocentrico sul reale sembrerebbe essere maggiormente in grado di rendere conto di questo «essere-nella-relazione» rispetto a quello teocentrico o antropocentrico. Rimane però ancora da capire che tipo di rapporto intercorra tra il *logos* e la realtà psichica interiore e come questa sia a sua volta posta in relazione con il mondo esterno.

⁴⁰ Cfr. D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, a cura di S. Levi, Milano, Cortina, 2003, pp. 121-135.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 130-135.

⁴² Appare curioso, in riferimento alle rilevazioni di confronto tra Occidente e Oriente già proposte, notare che l'alfabeto occidentale ha una *struttura logica* la quale mira a esprimere in modo diretto ed esauriente la cosa di cui è il nome, mentre gli ideogrammi orientali hanno una *struttura dialogica* che mira a stabilire una *relazione* fra l'interlocutore e la cosa nominata. Il linguaggio orientale non pretende di "dire la cosa in sé", ma si limita ad indicare l'esperienza (intellettuale e non) che il rapporto con la "cosa" produce nell'uomo (cfr. G. Forzani, *I fiori del vuoto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 17).

§9. Per approfondire il rapporto tra la parola pensata e il mondo interiore si prenderanno in considerazione le riflessioni compiute da Daniel Stern, in *Il mondo interpersonale del bambino*. Egli, analogamente agli autori già citati, sostiene che quello che lui chiama «senso del Sé verbale» (sviluppato dai bambini tra il sedicesimo e ventiquattresimo mese di vita) sia di fatto ciò che consente all'essere umano, tramite l'uso del linguaggio e le motivazioni del suo uso, di sviluppare anche una cosiddetta «visione oggettiva del Sé»⁴³.

Se da un lato l'utilizzo del *medium-parola* amplia le prospettive sociali del bambino, favorendo la sua ammissione ad una più ampia comunità culturale, dall'altro però esso è anche ciò che scinde l'esperienza aduale della realtà in «vissuta» e «rappresentata», spostandola da un piano personale e concreto a uno impersonale ed astratto⁴⁴. Ciò determina una perdita di forza e pienezza dell'esperienza originaria, perché importanti aspetti vissuti originariamente in un rapporto amodale non sono sempre adeguatamente rappresentabili mediante il linguaggio (a tal proposito egli riporta ad esempio la frustrazione di quando i bambini non riescono a comunicare ciò che a loro sembra evidente)⁴⁵.

L'autore sostiene proprio che la parola ha un «effetto alienante sull'esperienza del Sé e dell'essere insieme»⁴⁶ le cui cause sono rinvenibili nella contrapposizione tra la natura globale-amodale dell'esperienza preverbale e quella unidimensionale-modale dell'esperienza verbale. Mentre la «versione amodale» del mondo scompare nel profondo, la «versione linguistica» diviene quella ufficiale e l'unica sottoposta al principio di realtà. Ciononostante essa definisce, e quindi

⁴³ Cfr. D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, a cura di A. Biocca e L. Margheri Biocca, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 169-173.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 176-182.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 183.

⁴⁶ *Ivi*, p. 180.

impoverisce, l'esperienza stessa, giocando il ruolo di principale causa dei disagi psicologici individuali⁴⁷.

Anche per Stern però la parola (sia detta che pensata) è un *medium* indispensabile per l'adattamento all'ambiente. Essa non solo non è eliminabile, ma costituisce anche l'unica via di accesso all'inconscio, quale luogo mentale dischiuso dalle discrepanze e dalle scissioni introdotte dalla comparsa del linguaggio⁴⁸. L'essere umano vive nel *logos* mettendosi a sua disposizione, ma può anche sempre disporne consapevolmente utilizzandolo come *instrumentum* utile a risalire fino al livello irrazionale, caotico e inconscio della propria psiche in cui le informazioni concettuali da lui introiettate socialmente tramite l'uso della parola tornano in contatto con i propri «contrassegni emotivi» derivati dal rapporto con l'ambiente.

Di grande importanza, secondo Stern, è allora favorire lo sviluppo di una sorta di «Sé privato», costituito da esperienze con cui mai nessuno si è sintonizzato, perché non sono state condivise o rinforzate, e che forse non avrebbero nemmeno potuto esserlo⁴⁹. Ancora una volta, di fianco al ruolo fondamentale della razionalità, del linguaggio e del pensiero, viene posto, quale aspetto fondante del mondo interiore, un campo irrazionale ed emotivo, secondo l'autore connotato dall'essere una zona preverbale antecedente al *logos* e priva di prospettiva. Sarebbe però più che altro l'assunzione di una "prospettiva sul reale distaccata dal reale" (come quella teocentrica o antropocentrica) che comporterebbe un allontanamento dall'esperienza originaria della «relazione» con la realtà sia esteriore che interiore, non tanto il *logos* in sé.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 183-186.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 186-188.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 232-233.

§10. Come scrive Nietzsche in *Verità e menzogna in senso extramurale*, le parole non sono solo indissolubilmente legate alla sopravvivenza umana, ma sono anche delle «metafore di metafore» che, in quanto *traduttrici* di un'esperienza diretta, sono anche *traditrici* della stessa realtà, nonché, si potrebbe dire, *carceriere* del caos originario della vita:

uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. [...] Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla, se non metafore delle cose, che non corrispondono affatto alle essenze originarie⁵⁰.

Dall'esperienza della vita, colta nella sua commistione di ragione e sentimento, nell'essere umano si sviluppano dunque sia la pratica materiale del linguaggio che, successivamente, l'esercizio teorico del pensiero; nuove «metafore» di un'unica originaria esperienza. Queste due forme di *media*, benché necessarie per l'adattamento all'ambiente, sono però anche ciò che tiene lontano l'uomo antropocentrico occidentalizzato dalla vera essenza delle cose di cui parla. Siano esse riferite alla realtà esteriore o a quella interiore la cosa non cambia perché i due aspetti, come si è visto, sono interconnessi. Si potrebbe forse persino dire che, per Nietzsche, prima gli uomini, dopo Socrate, si sono separati dal caos a cui essi stessi coappartengono tramite la ragione, e poi si sono separati da questa stessa separazione mediante il linguaggio, il pensiero, la cultura, la scienza e la tecnica.

Costitutivamente presuntuoso (ne va della sua sopravvivenza) nell'affrontare le possibilità di conoscere la realtà, l'uomo occidentale è però divenuto gradualmente *troppo fiducioso* in se stesso e nei propri prodotti, dimenticandosi

⁵⁰ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*), a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, Adelphi, 1973, pp. 359-360.

dell'«illusione» della verità, accontentandosi del lusso e del comodo, e impedendosi così un ulteriore miglioramento della propria condizione. Nella parole dello stesso autore:

che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete⁵¹.

La parola, però, non è semplicemente una «menzogna» necessaria per la sopravvivenza, ma è soprattutto un *medium* indispensabile per riordinare un'unica caotica realtà di cui compartecipano, in un rapporto di interdipendenza reciproca, il mondo fisico (ambientale), quello fisiologico (sia sociale che animale) e quello psichico. L'uomo si trova da sempre e costitutivamente immerso in questa realtà, ciononostante il suo «esserci» è un «essere-nella-relazione» a ciò che egli si concede – o si sforza – di cogliere con il pensiero: i modi in cui si rapporta alle diverse strutture dell'«essente» dipendono da come si dedica a pensare la complessa e caotica realtà di cui è parte e quindi dal posto che si assegna al suo interno. Se ciò che non viene colto dal *logos* accettato da una comunità linguista semplicemente non esiste, oggi sembra allora che solo una prospettiva culturale a-umanistica, come quella ecocentrica, possa consentire ai singoli individui di tornare a percepire in modo più diretto tale fondamentale rapporto. Il pensiero, infatti, mente oggi all'uomo occidentalizzato per farlo sopravvivere, ma le «metafore di metafore» antropocentriche, non potranno ancora a lungo riuscire ad ottenere

⁵¹ Ivi, p. 361.

questo risultato. Esse tengono infatti nascosto all'uomo anche che la sua sopravvivenza dipende in modo indiscutibile dalla fitta rete di relazioni tra *bios* e *oikos* in cui egli si trova da sempre intimamente inserito.

§11. Già Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanismo*, aveva ravvisato la necessità di un nuovo pensiero filosofico a-umanistico, ma oggi alle sue parole può essere dato un ulteriore e importante senso anti-anthropocentrico. Nel testo egli scrive, in polemica indiretta con l'umanismo di Jean Paul Sartre, che l'uomo non è costretto a inventare il mondo e se stesso *per e mediante* l'ente, perché il suo pensiero può anche muoversi *per e attraverso* la «verità dell'essere»: per fare ciò è però prima necessario uscire dalla «dicotomia soggetto-oggetto» del «linguaggio logico» della «grammatica occidentale» e comprendere che *quel che conta è l'essere, non l'uomo*⁵².

Il *logos* non è infatti costitutivamente un “pericolo” che allontana l'uomo dal «Complesso dei Viventi», perché rappresenta anche, per certi versi, una stessa tappa del processo evolutivo del vivente: si tratta di un traguardo umano, ma al contempo anche di un traguardo dell'«essere». L'«esserci» è cosciente degli enti e di se stesso proprio perché è aperto all'«essere» mediante il linguaggio: il vero problema, però, è che l'uomo occidentale ha iniziato a pretendere, tramite la scienza e la tecnica, di decidere persino dell'«essere», distaccandosi dalla *physis* mediante prospettive culturali inadeguate al reale. Per Heidegger è stata la stessa speculazione filosofica occidentale che, prestando attenzione esclusivamente all'ente, ha allontanato l'uomo dall'«essere», facendolo sentire abbandonato. Essa, dimentica del fatto che più essenziale di ogni istituzione di regole è che l'uomo si trovi ad abitare nella «verità dell'essere», lo ha lasciato privo del «senso dell'essere» che

⁵² Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 32.

permette ai significati da lui conferiti all'«essente» mediante il linguaggio di essere non più solo fatti imposti dalla ragione umana⁵³. È proprio per tali motivi che la storia occidentale si mostra come storia dell'«oblio dell'essere»⁵⁴. Tutto ciò si concretizza in un decadimento culturale che ha lasciato l'uomo occidentalizzato in uno stato di alienazione e smarrimento: di questo nichilismo contemporaneo Nietzsche fu l'ultimo grande annunciatore⁵⁵. Eppure l'«esserci» *dimora e soggiorna* nell'«essere», non può scegliersi altra *casa* ed è proprio il *logos* l'unico modo in cui può abitare questo mondo:

il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo⁵⁶.

Se «nel pensiero l'essere viene al linguaggio», ciò è possibile, non per una forma di *azione fondativa* dell'«essere» da parte dell'uomo, ma perché «essere», linguaggio e pensiero sono posti in un rapporto di complessa co-originarietà e co-appartenenza. Ciò che serve è trovare il linguaggio e il pensiero più giusti per adempiere all'opera di *disvelamento* dell'«essere», e, per l'ultimo Heidegger (quello successivo alla “svolta”), si tratta di abbandonare la razionalità e di dedicarsi al *poetare*: solo nella poesia infatti, in quanto *linguaggio metaforico*, l'uomo «prende le misure» dell'«essere», pur senza mai poterlo definire, e conferisce così ordine alla propria esistenza⁵⁷. Quello che è da considerare più inquietante, in quest'ottica,

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 58-59.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 66-67.

⁵⁶ *Ivi*, p. 31.

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, «...Poeticamente abita l'uomo...», in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 131-132.

non sarebbe quindi il fatto che l'uomo sia dominato dalla tecnica, ma piuttosto la constatazione che egli non pensa con il *pensiero meditante della poesia*, ma si avvale solo del *pensiero calcolante della scienza*, sottomettendosi ai *significati* e agli *enti* descritti dal principio di ragione e dimenticandosi così di fare esperienza emotiva dell'irrazionale indescrivibile che da un senso a tutto l'«essente»: la «relazione».

Senza potere più seguire Heidegger nelle conseguenze di un possibile poetare filosofico⁵⁸, ciò che si vuole sottolineare è che per l'autore il linguaggio e il pensiero devono rinunciare a definire l'«essere», e dedicarsi solamente a *prenderne le misure per metafore*; essi non devono cercare di comunicare il «senso dell'essere» ma limitarsi a *mostrarne i contorni*. Per Heidegger non si tratta di veicolare una conoscenza, perché ogni prospettiva razionale è limitata dall'osservatore e dalla comunità linguistica, ma di permettere agli individui di sviluppare una consapevolezza del «senso dell'essere» che li faccia sentire in mezzo allo stesso «essere» di cui partecipano. Non basta spiegare concettualmente cosa sia il «Complesso dei Viventi» per smuovere l'uomo ad agire all'intero di questa rete interdipendente: bisogna aiutarlo a vivere nella «relazione» e a costruire una cultura che «sovrastrutturi» l'esperienza e l'azione umana in quest'ottica. «Il pensiero a venire», scrive, «non è più filosofia, perché pensa in modo più originario della metafisica»⁵⁹. Il pensiero a-umanistico di cui ha bisogno la società contemporanea secondo l'autore, infatti, precede ogni comportamento teoretico e pratico, sia cronologicamente che in ordine di importanza, in quanto porta al linguaggio la parola

⁵⁸ Si è qui convinti inoltre che, oggi, il poetare, si possa concretizzare non solo nel *medium* della poesia scritta. Lo stato di avanzamento della tecnologia contemporanea, verso cui bisogna porsi in un «atteggiamento tra il sì e il no», potrebbe infatti consentire a questa forma di speculazione filosofica di avvalersi di altri *media* per veicolare un messaggio metaforico, tra l'irrazionale e l'emotivo, privo di autore e rivolto alla continua ricerca di un'*alétheia*. Di questo si tratterà però meglio in seguito.

⁵⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 103.

sempre inespressa dell'«essere»: è una visione che supera la contemplazione e un fare che supera ogni prassi⁶⁰.

Come si è potuto dedurre dalle analisi sin qui condotte, esso conduce a una verità che è solo parzialmente di ragione. L'uomo è pur sempre un «animale razionale», ma per comprendere un «senso dell'essere» fondato sull'interdipendenza dei fenomeni interiori ed esteriori, è necessario che si appoggi anche all'irrazionalità e all'emotività. Ciò di cui sembra avere bisogno la cultura antropocentrica ed etnocentrica dell'Occidente è dunque un pensare e far pensare filosofico ecocentrico che «prenda le misure» del «senso dell'essere», mediante una commistione tra ragione ed esperienza, e che sia in grado di veicolare una diversa prospettiva negli individui, nelle società, nella scienza e nell'ideazione e utilizzo dei mezzi tecnici. Se il fine della ragione è tutelare la sopravvivenza umana, si cercherà di mostrare come allora oggi un suo nuovo fondamentale mezzo potrebbe essere proprio quello di iniziare a “calcolare” a partire dai “numeri” forniti da un'impostazione culturale ecocentrica sul reale, che ricollochi l'uomo al proprio posto in natura e che gli fornisca nuove responsabilità teoretiche ed etiche riferite questa volta non (solo) a Dio o all'uomo, ma all'intera rete *bios-oikos* entro cui ogni essere umano è inserito. L'importanza della prospettiva a partire da cui si guarda all'interdipendenza *anthropos-bios-oikos* è infatti, dal punto di vista umano, pari a quella della stessa co-implicazione di questi tre elementi, perché ne «surde-termina» la percezione.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

1.4 LA RETE AUTOPOIETICA DELLA VITA

§1. Il biologo e neurofisiologo Humberto Maturana aggiunge alcune riflessioni particolarmente interessanti in merito alle considerazioni fatte sinora. Nel testo *Autocoscienza e realtà* l'autore si pone due obiettivi: il primo è spiegare la conoscenza come fenomeno biologico derivato da un'alterazione del sistema nervoso, mentre il secondo, connesso al precedente, è mostrare come l'autocoscienza nasca dal linguaggio¹. Le sue considerazioni, però, vanno inserite all'intero di una più ampia concezione di tutto il reale da lui esposta, insieme al collega Francisco Varela nell'articolo *Autopoiesi. La realizzazione del vivente* e poi ripresa in *L'albero della conoscenza*.

In quest'ultimo libro i due autori si propongono di fornire un «prospetto globale per un approccio alternativo all'intendimento delle radici biologiche del comprendere» invitando direttamente i lettori a provare «sulla propria pelle» le loro teorie, affinché «abbandonino le loro abitudinarie certezze e in tal modo pervengano a un'altra visuale di quello che costituisce l'umano»². L'interpretazione del reale e del vivente fornita dai testi risponde proprio all'esigenza, di cui si è detto, di un sapere che raggiunga una commistione tra emotività e razionalità, in quanto richiede una comprensione intuitiva (come quella tipica delle forme di saggezza orientale), ma si fonda su un «adeguato fondamento biologico ed epi-

¹ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, a cura di L. Formenti, Milano, Cortina, 1993, pp. 7-10.

² Cfr. H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana*, a cura di G. Melone, Milano, Garzanti, 1999, p. 33.

stemologico»³. Essa sembra dunque essere un buon punto di partenza per tirare le somme del percorso sinora compiuto e, una volta resa ancora più evidente l'auspicabilità di una nuova prospettiva culturale ecocentrica, anche per proseguire con l'illustrare le motivazioni per cui l'ecocentrismo possa contribuire, oggi, a costruire un più idoneo paradigma dominante.

Secondo la teoria cognitiva di Maturana non sono solo la parola o la verità a dipendere da una distinzione linguistica di carattere consensuale perché, nonostante si creda comunemente che gli oggetti del mondo esteri abbiano un'esistenza propria, questi sono in realtà solo il frutto di operazioni di distinzione proposte *ad hoc* da osservatori inseriti in una comunità linguistica, all'esclusivo fine biologico di sopravvivere nell'ambiente⁴. Tutto ciò che fa parte del dominio degli oggetti viene dunque considerato tale solo grazie ad un'azione di differenziazione specifica rispetto a ciò che è altro da sé, in cui da un'unica realtà indistinta vengono separati degli enti da uno sfondo, che diventa così semplicemente il loro dominio. Questa operazione però non possiede alcun criterio di oggettività in quanto è attuata sulla base di «criteri di accettazione» definiti a priori da un gruppo di osservatori al solo fine di formulare spiegazioni valide sul reale, distinguendole da quelle non valide⁵.

Di fondamentale importanza, per ogni tipo di percezione della realtà, sono infatti sia la prospettiva dell'osservatore, definitivo come «un essere umano [...] che prende in considerazione simultaneamente l'entità che osserva e l'universo nel quale essa si trova»⁶, che i «criteri di accettazione» in base a quali egli stabilisce la

³ Cfr. H. Maturana e F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, a cura di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985, p. 107.

⁴ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., pp. 112-113.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

⁶ H. Maturana e F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 53.

veridicità della propria cognizione. Ad ogni «criterio di accettazione» corrisponde un dominio di spiegazioni che a sua volta costituisce un dominio cognitivo chiuso in quanto costituito solo dagli osservatori che accettano quel dato criterio: che si parli della prospettiva individuale o sociale non esiste dunque *un* solo «universo», ma *più* «multiversi»⁷. Ciò sarebbe da ritenersi valido persino per le scienze⁸ e spiegherebbe anche perché per Heidegger esse «non vogliono sapere niente del niente» (quello che interessa loro è definire l'universo dell'essente), mentre per Gehlen sono incapaci di fornire una «conoscenza multidisciplinare» degli svariati elementi che compongono la realtà (è sempre possibile costruire nuovi «multiversi» sull'essente). Tutte le spiegazioni, anche scientifiche, ottenute postulando l'esistenza di una conoscenza oggettiva dell'universo, sebbene pretendano di rispettare criteri di un'«oggettività senza parentesi», non parlano mai di una realtà oggettiva indipendente, ma solo di una realtà intersoggettiva che dipende sempre dall'esperienza biologica dell'osservatore e dalla comunità linguistica che comprende ed accetta il «criterio di validità» proposto («oggettività tra parentesi»)⁹. Sia l'oggettività (che per Davidson è «intersoggettiva») che gli oggetti stessi, assumono validità solo nella relazione triadica «io-tu-mondo» e nei «multiversi» umani: ecco perché non è facile percepire e comprendere ciò che all'interno delle società non viene trasmesso dalla cultura (nelle istituzioni scolastiche o tramite i *mass media*), ed ecco anche il perché il pensiero scientifico moderno, su cui si fonda la cultura, non è in grado di rendere conto di un unico universo che evidenzia le connessioni tra uomo, società, vita e natura.

⁷ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., pp. 22-23.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 43-44.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 22.

Se però l'esistenza non è altro che un dominio cognitivo, allora tutte le cose sono realtà cognitive; ma se gli oggetti non preesistono al linguaggio, ciò deve valere anche per il soggetto, quindi anche l'esistenza umana deve essere un'esistenza cognitiva che si attua attraverso l'agire linguistico: in sintesi *tutto è cognitivo* perché, per l'essere umano, non potrebbe essere altrimenti¹⁰. Ogni esistenza implica un osservatore e un consenso, e ciò è da ritenersi valido anche per concetti riferiti al mondo interiore ed erroneamente reificati, quali individuo, Sé, e autocoscienza, che sono quindi di puro carattere linguistico e sociale¹¹. Non solo il «Sé verbale» di cui parla Stern è una finzione, perché è lo stesso concetto di «Sé» che rappresenta un'errata reificazione utile semplicemente a vivere la caotica relazione con il fisico, il fisiologico e lo psichico.

In pratica tutta la realtà, sia esteriore che interiore, esiste per l'uomo solo nel linguaggio, ed ogni suo dualismo è in realtà un monismo scisso, ai fini dell'autoconservazione, da un *logos* sempre prospettico, intersoggettivo e provvisorio: interno ed esterno, uomo e vita, vita e natura non esistono separatamente se non mediante strumenti di distinzione utili alla sopravvivenza umana. Linguaggio prima e pensiero poi rappresentano dunque tecniche mediante cui l'osservatore si distacca dall'osservato, separando a sua volta questo da uno sfondo, tramite l'assunzione di una prospettiva condivisa con un gruppo sociale, utile alla sua stessa conservazione. Tale prospettiva distaccata si rivela fondamentale per agire sopravvivendo all'interno della relazione con il *bios* e l'*oikos* in cui è posto l'uomo, ma non rappresenta lo stesso «essere-nella-relazione», perché le sue «finzioni» hanno fini esclusivamente biologici.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 87-103.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

L'uomo non può evitare di scegliere una prospettiva, ma non può mai neanche legittimamente pensare che essa sia «oggettiva», perché tutta la realtà non possiede in sé un punto di vista. L'«oggettività», che è sempre solo «tra parentesi», è piuttosto da considerarsi necessaria per la stessa «prassi del vivere» in «relazione», ed è in grado perciò di variare a seconda del contesto spazio-temporale, culturale e soggettivo, modificando di conseguenza la stessa esistenza¹². Ogni «surdeterminazione» possibile nel rapporto tra esterno e interno è dunque a sua volta «surdeterminata» – e «surdeterminabile» – dalla prospettiva in cui l'«osservatore linguistico» si pone. Se ogni cognizione umana si manifesta nel campo biologico della «prassi del vivere», ognuna di queste acquista infatti realtà solo nell'agire linguistico: qualsiasi percezione e spiegazione dei fenomeni è data come interpretazione, riformulazione e commento di questa «prassi», che muove dall'esperienza individuale e si concretizza però in quella collettiva¹³. Ogni singolo fenomeno di per sé non esiste perché a esistere è solo la «vita» che poi, nell'uomo, mostra la necessità di «descrizioni», utili però solo alla sua conservazione all'interno dell'ambiente.

§2. Secondo Maturana e Varela ogni «vivente» deve essere inoltre inteso come un «sistema autopoietico» di strutture interdipendenti che si conservano adattandosi, mediante continui «accoppiamenti strutturali», agli elementi della rete *bios-oikos* in cui sono inseriti, grazie ad un processo di evoluzione sia ontogenetica che filogenetica¹⁴. Per gli organismi unicellulari, detti «sistemi autopoietici di primo ordine», si può verificare un duplice «accoppiamento strutturale», sempre di carattere adattativo: a quello di *primo ordine*, indispensabile per adattarsi

¹² Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 76-85.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 59-65.

all'ambiente, può infatti seguirne uno di *secondo ordine*, fondamentale per relazionarsi alle altre strutture viventi, insieme a cui concorrono a determinare forme di vita più complesse – come l'uomo – definibili a loro volta quali «sistemi autopoietici di secondo ordine»¹⁵. Gli organismi pluricellulari, per preservarsi, devono poi a loro volta attuare un «accoppiamento di primo ordine» con l'*oikos*, per il quale si rende però fondamentale anche un «accoppiamento di terzo ordine» con i propri simili, attuato mediante la comunicazione e il raggruppamento in unità sociali¹⁶. È da questo genere di accoppiamento che hanno tratto origine il linguaggio, le società, le culture e il pensiero («accoppiamento di quarto ordine»), così come anche tutti i *media*, le tecniche, gli oggetti e i concetti che contraddistinguono l'«essere-al-mondo» dell'*anthropos*. Tutta la «vita», in quest'ottica, è però sempre una relazione adattativa tra il *bios* e l'*oikos*, mentre ogni frutto degli «accoppiamenti di terzo e quarto ordine» è solo un *instrumentum* che l'«esserci» ha trovato, mediante *ratio*, per mantenere la propria «autopoiesi» adattandosi di continuo all'interno di tale interconnessione vitale.

Tutti i sistemi viventi sono propriamente «strutture» che sostengono, rigenerano e ridefiniscono se stesse di continuo, mediante processi di creazione, trasformazione e distruzione dei propri componenti¹⁷ volti a una conservazione «autopoietica» della loro «struttura» (o di quella che partecipano a formare), attuata mediante processi continui di «adattamento e accoppiamento»¹⁸ all'interno della rete *bios-oikos*. «La caratteristica più peculiare di un sistema autopoietico», scrivono inoltre gli autori, «è che si mantiene con i suoi stessi mezzi e si costituisce co-

¹⁵ Cfr. H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., pp. 79-91.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 156-191.

¹⁷ Anche ogni singolo uomo è costantemente sottoposto a un processo di evoluzione ontogenetica e filogenetica derivata da modifiche strutturali del sistema nervoso generate in ogni istante da adattamenti dovuti all'interazione continua con il *bios* e l'*oikos* (cfr. *ivi*, pp. 124-125).

¹⁸ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 34.

me distinto dall'ambiente circostante mediante la sua stessa dinamica, in modo tale che le due cose sono inscindibili»¹⁹. Il *bios* e l'*oikos* sono dunque solo operativamente indipendenti, ma strutturalmente congruenti, in quanto vita e ambiente si «perturbano» reciprocamente, adattandosi l'una con l'altro di continuo, ma non possono mai decidere l'una dell'altro. La loro unità, come precisano gli autori, è data da un equilibrio imprescindibile tra componenti, sul quale nessun organismo, uomo compreso, ha mai alcun vero potere decisionale:

i cambiamenti prodotti dall'interazione fra essere vivente ed ambiente sono innescati dall'agente perturbante e determinati dalla struttura del perturbato [...] lo stesso vale per l'ambiente, per cui l'essere vivente è una fonte di perturbazioni e non di istruzioni²⁰.

È dunque riduttivo guardare alle forme di vita, uomo compreso, come semplici entità separate che si adattano all'ambiente. Tutti i «sistemi viventi», siano essi animali o vegetali, rappresentano infatti un'unica realtà costituita da «sistemi autopoietici» posti in relazione e, quindi, adattamento reciproco costante. Ogni tipo e livello di «accoppiamento» tra organismi viventi è poi sempre subordinato sia alla conservazione individuale che a quella del «sistema autopoietico» di cui il singolo vivente prende parte. Per i «sistemi viventi» non si tratta infatti mai di evolversi, ma di coevolvere insieme al complesso sistema di relazioni *bios-oikos* (caratterizzato da creazione, distruzione e adattamento reciproci) all'interno del quale essi sono solo «un nodo in un reticolo»²¹. Non possono non venire alla mente sia l'attività produttrice assoluta che *pone e conserva* eternamente se stessa

¹⁹ H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 62.

²⁰ Ivi, pp. 93-94.

²¹ H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 64.

di cui parla Baruch Spinoza nella sua *Ethica* in riferimento alla Natura²², che il gioco cosmico di distruzione e costruzione della realtà perpetuato dal Dionisiaco e dall'Apollineo a cui accenna Nietzsche facendo riferimento sia al *mondo* che all'*uomo*²³, ma le considerazioni qui fatte riguardano *ogni sistema vivente* e, al contempo, *tutto il sistema vivente*.

§3. Negli «accoppiamenti di terzo grado», l'uomo occidentale si è però distanziato sempre più sia dalla percezione di questa intrinseca relazione con il tutto che della necessità di mantenere vivo il legame *bios-oikos*. Come scrive il poliedrico studioso Gregory Bateson in *Verso un'ecologia della mente*, a partire dal «periodo della rivoluzione industriale», l'evoluzione è stata concepita in Occidente come «la storia di come gli organismi apprendevano stratagemmi sempre più numerosi per controllare l'ambiente, e gli stratagemmi dell'uomo erano migliori di quelli di qualsiasi altra creatura»²⁴. Ciononostante, oggi, qualcosa sta iniziando a cambiare:

ora cominciamo a scorgere alcuni degli errori epistemologici della civiltà occidentale. In armonia col clima di pensiero che predominava verso la metà dell'Ottocento in Inghilterra, Darwin formulò una teoria della selezione naturale e dell'evoluzione in cui l'unità di sopravvivenza era o la famiglia o la specie o la sottospecie o qualcosa del genere. Ma oggi è pacifico che non è questa l'unità di sopravvivenza nel mondo biologico reale: l'unità di sopravvivenza è l'organismo più l'ambiente. Stiamo imparando sulla nostra pelle che l'organismo che distrugge il suo ambiente distrugge se stesso²⁵.

²² Spinoza parla di una Natura “madre e figlia di se stessa”, in quanto «Natura Naturante» e «Natura Naturata» soprattutto nella *Parte Prima* dell'*Ethica* (cfr.. B. Spinoza, *Etica dimostrata con l'ordine geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 110).

²³ Come sottolinea Eugen Fink, tutta la produzione letteraria di Nietzsche è pervasa dal concetto di «gioco cosmico», il quale è presente nei testi del filosofo sia sotto forma di «gioco del mondo» che sotto quella di «gioco dell'uomo» (cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., pp. 249-259).

²⁴ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1997, p. 452.

²⁵ Ivi, cit., p. 503.

L'autore non si limita poi a condividere la prospettiva cognitiva «tra il vortice del solipsismo e il mostro del rappresentazionismo»²⁶ proposta da Maturana e Varela, perché con la sua impostazione sul reale giunge ad ulteriori conseguenze particolarmente utili a chiarire la stessa con-fusione tra *bios* e *oikos*. Per Bateson tutto ciò che l'uomo reputa esistere è in realtà «mentale», in quanto frutto di un processo cognitivo di differenziazione adoperata *ad hoc* da una comunità linguistica di esseri umani. Ma che cos'è il «mentale»? Nella mente umana non si trovano gli stessi oggetti distinti nel reale, ma solo «mappe» neuronali che si distinguono dallo steso «territorio» percettivo²⁷: le «differenze» vengono infatti importate nel sistema nervoso centrale come rappresentazioni e raffigurazioni sottoposte all'ulteriore elaborazione della «bizzarra macchina calcolatrice»²⁸ che è il cervello umano, così che «il nome di una cosa non è la cosa e l'idea di un porco non è un porco»²⁹. Si avvia quindi in ogni essere umano un «regresso all'infinito» in cui «il territorio non entra mai in scena [...] poiché il procedimento di rappresentazione lo eliminerà sempre»: si hanno solo «mappe di mappe, *ad infinitum*»³⁰.

Ciò che l'uomo è in grado di conoscere sembra dunque siano solo le «differenze»³¹, ma in realtà sono solo «idee di differenze» acquisite sulla base delle distinzioni che un soggetto «surdeterminato» dal proprio contesto storico e culturale si apre a percepire. Il mondo del «mentale» non è quindi delimitato né dal

²⁶ Cfr. H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 122.

²⁷ Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 2008, pp. 47-48.

²⁸ Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 469.

²⁹ G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 252.

³⁰ Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 471-472.

³¹ Bateson sostiene persino che la stessa parola "idea" sia sinonimo di «differenza», perché ogni concetto implica una «scelta di un fatto» tra un «numero infinito di fatti potenziali» che non possono «mai entrare nella comunicazione o nel processo mentale proprio a causa di questa infinità»: i «ricettori sensoriali» non fanno altro che scegliere, allora, solo «certi fatti» del mondo percepito, i quali poi «divengono, nella terminologia moderna, l'informazione» (cfr. *ivi*, pp. 469-470).

mondo esteriore (che non esiste di per sé), ma nemmeno da quello interiore, perché il «territorio» non è nelle «mappe» neuronali. Esso va piuttosto identificato nella stessa «differenza» tra «mappa» e «territorio», la quale si concretizza in una sorta di «mente immanente» che risiede anche in «canali e messaggi esterni» alla mente e al corpo di ogni singolo individuo e le cui idee possono quindi sopravvivere alla morte di quello che è contenuto in un corpo³²: «Socrate come individuo bioenergetico è morto, ma molto di lui continua a vivere nella contemporanea ecologia delle idee»³³. Ciò che è dunque fondamentale sottolineare, per Bateson, è che «vi è una più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema»³⁴, e questo «mondo mentale» è da considerarsi addirittura come una «unità immanente del grande sistema biologico, l'ecosistema», perché, se si tracciano «le frontiere del sistema a un diverso livello, allora la mente è immanente nella struttura evolutiva totale»³⁵.

Se questa identità tra «unità mentale» ed «unità evolutiva» è da reputarsi corretta, «allora ci troviamo di fronte a numerosi cambiamenti nel nostro modo di pensare»³⁶. Nel testo infatti l'autore scrive che:

se ora modificiamo l'unità di sopravvivenza darwiniana fino a includervi l'ambiente e l'interazione fra organismo e ambiente, appare una stranissima e sorprendente identità: l'unità di sopravvivenza evolutiva risulta coincidere con l'unità mentale³⁷.

In una civiltà, come quella occidentale, in cui la cultura ha separato la mente dal corpo e Dio dal mondo con il teocentrismo, e poi ancora l'uomo dalla

³² Cfr. *ivi*, p. 479.

³³ *Ivi*, p. 478.

³⁴ *Ivi*, p. 479.

³⁵ *Ivi*, p. 478.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 503.

vita e dalla natura con l'antropocentrismo, agli uomini è apparso di primaria necessità sviluppare una mitologia ultraterrena che consentisse di non farsi schiacciare dall'angoscia dell'idea della morte e una mentalità che permettesse loro di mantenere il controllo e il dominio sia sul *bios* che sull'*oikos*. Se invece si intende il «mentale» come qualcosa di immanente sia ai canali interni che a quelli esterni al corpo, per l'uomo non sarà più possibile distinguere il proprio «Sé» dalle altre forme di vita e dall'ambiente, perché dovrà considerare questi, come anche gli oggetti, quali aspetti parziali e limitati della «rete vitale» di una «Mente più vasta»:

questa più vasta Mente è paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per 'Dio', ma essa è ancora immanente nel sistema sociale totale interconnesso e nell'ecologia planetaria. La psicologia freudiana ha dilatato il concetto di mente verso l'interno, fino a includervi l'intero sistema di comunicazione all'interno del corpo (la componente neurovegetativa, quella dell'abitudine, e la vasta gamma dei processi inconsci). Ciò che sto dicendo dilata la mente verso l'esterno. E tutti e due questi cambiamenti riducono l'ambito dell'io conscio. Si rivela opportuna una certa dose di umiltà, temperata dalla dignità o dalla gioia di far parte di qualcosa di assai più grande: parte, se si vuole, di Dio. Se mettete Dio all'esterno e lo ponete di fronte alla sua creazione, e avete l'idea di essere stati creati a sua immagine, voi vi vedrete logicamente e naturalmente come fuori e contro le cose che vi circondano. E nel momento in cui vi arrogherete tutta la mente, tutto il mondo circostante vi apparirà senza mente e quindi senza diritto a considerazione morale o etica. L'ambiente vi sembrerà da sfruttare a vostro vantaggio. La vostra unità di sopravvivenza sarete voi e la vostra gente o gli individui della vostra specie, in antitesi con l'ambiente formato da altre unità sociali, da altre razze e dagli animali e dalle piante. Se questa è l'opinione che avete sul vostro rapporto con la natura e se possedete una tecnica progredita, la probabilità che avete di sopravvivere sarà quella di una palla di neve all'inferno. Voi morrete a causa dei sottoprodotti tossici del vostro stesso odio o, semplicemente, per il sovrappopolamento e l'esagerato sfruttamento delle risorse³⁸.

³⁸ Ivi, p. 479-480.

§4. Benché oggi l'approccio antropocentrico sia sempre più «fuori moda», perché si è finalmente iniziato a comprendere che «l'uomo è solo una parte di più vasti sistemi e che la parte non può mai in alcun caso controllare il tutto»³⁹, è ancora troppo poca la consapevolezza culturale del «sistema di interconnessione globale»⁴⁰. Ecco perché, considerati anche i rischi che i drammi biologici ed ecologici di causa antropocentrica comportano per la stessa «vita» sulla Terra, per un auspicabile cambio di prospettiva sul reale è prima di tutto importante capire come una filosofia ecocentrica potrebbe proporre, oggi, un nuovo modo di pensare e far pensare.

Per Bateson occorre innanzitutto rivedere il concetto di “ambiente”, perché solo così si può comprendere come sia più fondamentale, rispetto al trovare spiegazioni che descrivano “parti della realtà”, porre al centro di ogni interpretazione del reale la «struttura che connette»⁴¹, e cioè la rete delle relazioni e dei principi di organizzazione di tutti i fenomeni del rapporto *bios-oikos*. Come scrive Bateson, questi aspetti sono di «importanza grandissima e assai profonda», perché la loro comprensione non è solo una questione di diversa percezione teoretica della realtà, ma soprattutto di un differente atteggiamento etico nei confronti della «biosfera», la cui sopravvivenza è oggi minacciata dall'uomo antropocentrico (che ha minacciato così, in questa prospettiva, anche se stesso)⁴². La rilevanza della «struttura che connette» non è quindi prettamente scientifica, perché la sua utilità è principalmente culturale e, di riflesso, anche vitale.

³⁹ Ivi, p. 452.

⁴⁰ Ivi, p. 447.

⁴¹ Nel testo egli si chiede «Qual è la struttura che connette il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti quattro con me? E tutti noi con l'ameba da una parte e lo schizofrenico dall'altra?» (G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 21).

⁴² *Ibidem*.

Scuola e *mass media* dovrebbero impegnarsi ad assumere questa prospettiva filosofica ecocentrica sul reale, perché dalla possibilità che essa «sovrastrutturi» il pensiero dei singoli individui dipende, oggi, la stessa conservazione della vita sul pianeta. Eppure questo ancora non si verifica:

la struttura che connette. Perché le scuole non insegnano quasi nulla su questo argomento? Forse perché gli insegnanti sanno di essere condannati a rendere insipido, a uccidere tutto ciò che toccano e sono quindi saggiamente restii a toccare o insegnare ogni cosa che abbia importanza vera e vitale? Oppure uccidono ciò che toccano *proprio perché* non hanno il coraggio di insegnare nulla che abbia un'importanza vera e vitale? Dov'è l'errore? ⁴³

L'«errore» è semplicemente un errore di impostazione culturale derivato da un'errata prospettiva sul «senso dell'essere» che nasconde alle capacità percettive umane la vera struttura della realtà. Se si pone al centro dello sguardo sul mondo un'unità sbagliata si può infatti finire per contrapporre la mente con il corpo, l'uomo con la sua psiche, gli uomini tra loro, una specie contro l'altra o il *bios* contro l'*oikos*. Ogni costruzione cognitiva del reale dipende però solo dall'uomo e quindi ogni «errore» teoretico ed etico compiuto dagli esseri umani nel recente passato dipende fondamentalmente da un modo sbagliato, in quanto “non ecologico”, di pensare se stessi e il mondo. Bateson parla di «ecologia della mente» proprio per sottolineare la necessità di essere consapevoli che il tipo e la qualità del rapporto che ogni uomo costruisce con il reale trova le sue premesse in una concezione del mondo interiore ed esteriore la quale deriva da una struttura mentale che è nella sua essenza «ecologica».

Come si è detto, poi, ogni impostazione mentale è strettamente vincolata alla prospettiva da cui l'uomo guarda al proprio rapporto con la natura, al conte-

⁴³ *Ibidem.*

sto socio-culturale all'interno del quale egli stipula *accordi di significato* e alla sua necessità di adattarsi di continuo all'interno del «Complesso dei Viventi» di cui è parte (il quale ha come suo unico fine quello di conservare il proprio «processo autopoietico»). Se però non è l'essere umano, tramite la ragione, il linguaggio, il pensiero, la cultura, la scienza e la tecnica ad adattarsi alla rete *bios-oikos*, sarà la Natura che, nella prospettiva di Maturana e Bateson, dovrà cercare un nuovo equilibrio per adattare le proprie strutture alla sua "cecità" e conservare così l'«autopoiesi», anche a scapito dell'uomo.

Ecco perché la filosofia ecocentrica si propone di offrire una nuova prospettiva ermeneutica sul reale: in un mondo di elementi interconnessi, congruente con le conoscenze scientifiche del contesto storico contemporaneo, gli unici *significati* possibili descrivono «relazioni», e l'unico *sensu* ad oggi *disvelabile* è l'«autopoiesi» della rete *bios-okios*. Se è stato utile trattare della questione dei *media* razionali linguistici, cognitivi, culturali, scientifici e tecnici, mostrando come la loro mediazione tra mondo esteriore e mondo interiore sia da inserire all'interno del rapporto «io-tu-mondo», è ora necessario evidenziare come tale relazione debba essere a sua volta reinserita nella «rete della vita».

L'uomo non può vivere se non nella «relazione» con il mondo (sia esteriore che interiore) che egli stesso realizza e costruisce⁴⁴, in una comunità di osservatori e mediante il linguaggio, allo scopo di conservarsi adattandosi all'interno del rapporto *bios-oikos* in cui è posto e che l'ecocentrismo identificherebbe con lo stesso «Complesso dei Viventi». Come scrivono Maturana e Francisco Varela in *L'albero*

⁴⁴ Il pensiero non è infatti frutto solo di un sistema nervoso in continuo mutamento, e le sue astrazioni, siano esse riferite al mondo esteriore o interiore, non sono caratteristiche oggettive del reale: entrambi sono il semplice frutto di un «accoppiamento strutturale» all'ambiente e di un «accoppiamento sociale» al contesto culturale di appartenenza (chiamati da Ferretti rispettivamente «funzione ecologica» e «funzione sociale»), attuati con fini conservativo-adattativi.

della conoscenza, «ogni atto di conoscenza ci porta un mondo tra le mani» e «ogni conoscenza è azione»⁴⁵. La filosofia ecocentrica è però consapevole che l'uomo è solo un "tassello" di una rete più vasta.

È per questo motivo che essa ribadisce, come si è potuto illustrare in questo capitolo, che ha senso parlare di una distinzione tra soggetto ed oggetto, mondo interiore e mondo esteriore, uomo e natura, e quindi anche di *medium*, solo da una prospettiva errata sulla realtà. Si tratta "solo" di convenzioni stabilite da un gruppo sociale di esseri umani che si avvalgono di tali false reificazioni concettuali con il fine biologico di conservarsi adattandosi continuamente a tutti gli altri elementi del reale⁴⁶. Per la cultura occidentale sembra che la prospettiva non possa essere che teocentrica o antropocentrica, ma alcune correnti minoritarie hanno compreso, sia a livello scientifico che filosofico (viste le esperienze orientali e le anticipazioni quantomeno di Spinoza, Nietzsche e Heidegger) che la realtà è piuttosto ecocentrica. Consapevole del fatto che è sempre possibile cercare di cambiare la prospettiva culturale sul reale, la filosofia ecocentrica si pone allora l'obiettivo di fare accogliere l'ecocentrismo da ogni uomo e branca del sapere.

La ragione è uno "strumento di calcolo" in cui l'essere umano si è rivelato particolarmente dotato rispetto alle altre forme di vita, ma i "numeri" di questo calcolare umano sono dati proprio dal *logos* del pensiero, ultima tappa del percorso qui condotto, ma prima in ordine di importanza. Come scrive Maturana:

il nostro vivere ha luogo in accoppiamento strutturale con il mondo che noi stessi realizziamo, e il mondo che noi realizziamo è quello che facciamo come osservatori nel linguaggio, operando in accoppiamento strutturale linguistico nella prassi del nostro vivere. Non possiamo fare niente al di fuori dei nostri domini di accoppiamento strutturale: non possiamo fare niente al di fuori dei nostri domini di

⁴⁵ Cfr. H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 45.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 38-43.

conoscenza. Ecco perché niente di ciò che facciamo come esseri umani è banale, e tutto quello che facciamo diventa una parte del mondo da noi realizzato come entità sociali immerse nel linguaggio. La responsabilità umana nei multiversi è totale⁴⁷.

§5. Per Fritjof Capra il primo passo che la filosofia occidentale deve fare, prima ancora di mostrare l'interdipendenza interno-esterno e uomo-natura, è iniziare a pensare al tutto come a una *rete di relazioni*. Secondo il fisico austriaco è infatti di fondamentale importanza che ogni uomo comprenda prima di tutto che è impossibile separare un qualsiasi fenomeno da tutti gli altri: non solo in natura, ma anche in società, dove il mondo economico è tutt'altro che separabile da quello ecologico. Senza questo cambio di impostazione ogni spiegazione sul reale non può essere adeguatamente compresa almeno quanto ogni azione non può essere adeguata alla realtà. Per raggiungere tale traguardo bisogna dunque che si inizi a pensare diversamente, promuovendo in ogni settore del sapere un'ampiezza di visione tesa a superare qualsiasi approccio settoriale e riduttivista, e a tutelare così sia la sopravvivenza umana che quella del pianeta⁴⁸.

Nel suo libro dal titolo *Ecoalfabeto* egli definisce questo processo – che interessa società, politici e istruzione scolastica, e che si rivela fondamentale per il benessere e la «tutela della vita» – come «eco-alfabetizzazione»:

negli ultimi vent'anni una nuova visione sistemica della vita è emersa all'avanguardia della scienza. [...] L'idea centrale è che esista una configurazione della vita comune a tutti i sistemi viventi – siano essi organismi viventi, ecosistemi, o sistemi sociali. La configurazione di base è quella della rete. Esiste una ragnatela

⁴⁷ Ivi, pp. 125-126.

⁴⁸ F. Capra, *La sfida del nostro tempo*, a cura di G. D. Pietrini, articolo pubblicato online il 14 aprile 2006 (per gentile concessione del sito internet <http://www.innernet.it>) sul sito internet della casa editrice Arianna Editrice http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=3067.

di relazioni tra tutti i componenti di un organismo vivente, così come in un ecosistema esiste una rete di relazioni tra le piante, gli animali e i microrganismi, o tra le persone in una comunità umana. Una delle caratteristiche fondamentali di queste reti viventi sta nel fatto che tutte le loro sostanze nutritive si diffondono tramite dei cicli. In un ecosistema l'energia fluisce attraverso la rete, mentre l'acqua, l'ossigeno, il carbonio e tutte le altre sostanze nutritive si diffondono in questi ben noti cicli ecologici. Analogamente il sangue circola nel nostro corpo, così come l'aria, la linfa, eccetera. Ogni qual volta vediamo vita vediamo anche delle reti; e ogni qual volta abbiamo di fronte delle reti viventi, assistiamo a dei cicli. Queste tre idee – la configurazione a rete, il flusso di energia e i cicli delle sostanze nutritive – sono fondamentali per il nuovo concetto scientifico di vita. Gli scienziati le hanno formulate in un complicato linguaggio specialistico. Parlano di “reti autopoietiche”, di “strutture dissipative” e di “cicli catalitici”. Ma i fenomeni descritti in questi termini tecnici sono essenzialmente la rete della vita, il flusso di energia e i cicli della natura. [...] La concezione della vita in termini di reti, flussi e cicli è relativamente nuova per la scienza, mentre è parte fondamentale della sapienza di tradizioni spirituali come quelle dei nativi americani, delle tradizioni cristiana o buddista.[...] Purtroppo abbiamo perso gran parte di questa saggezza durante il recente e relativamente breve periodo dell'era industriale. Oggi assistiamo a un forte conflitto tra l'ecologia e i sistemi economici del mondo industriale. Esso nasce dal fatto che la natura è ciclica, mentre i nostri sistemi industriali sono lineari. [...] Le nostre aziende assimilano le risorse, le trasformano in prodotti + rifiuti e vendono i prodotti ai consumatori, che si sbarazzano di ulteriori rifiuti dopo aver consumato i prodotti. I modelli sostenibili di produzione e consumo devono essere ciclici invece, a imitazione dei processi ciclici in natura. Per raggiungere delle configurazioni cicliche simili, dobbiamo essenzialmente riprogettare le nostre attività commerciali e la nostra economia. Alla radice di questo problema sta la nostra ossessione per una crescita economica senza limiti. La crescita è un aspetto fondamentale di tutte le cose viventi, ma su un pianeta limitato non tutte le cose possono crescere simultaneamente. Ogni cosa alla sua stagione. Mentre alcune cose crescono, altre devono diminuire. Come la decomposizione delle foglie cadute l'anno scorso fornisce sostanze nutritive per la nuova crescita di questa primavera, così certe istituzioni devono essere lasciate al loro declino e decadimento [...] di modo che il loro capitale e i loro talenti umani possano essere liberati e riciclati per creare nuove organizzazioni. [...] Alle soglie del ventunesimo secolo, ci si presenta la grande sfida di creare comunità ecologicamente sostenibili, in cui possiamo soddisfare i nostri bisogni e le nostre aspirazioni senza ridurre le possibilità di sopravvivenza per le generazioni future. Per raggiungere questo obiettivo possiamo imparare delle lezioni preziose dallo studio degli ecosistemi, che *sono* comunità sostenibili formate da piante, animali e microrganismi. Per comprendere queste

lezioni dobbiamo imparare i principi basilari dell'ecologia. Dobbiamo essere formati ecologicamente⁴⁹.

Giunti al punto critico in cui si trova oggi la società occidentale, è per l'autore diventato un imperativo necessario, ai fini di garantire la sopravvivenza della Vita e del pianeta, quello di maturare un maggiore livello di consapevolezza eco-filosofica. Secondo Capra, infatti, ogni "visione del mondo" è sempre associata ad una prospettiva sul rapporto uomo-ambiente e determina un conseguente atteggiamento nei riguardi della natura⁵⁰. Tutto ciò è però sempre correlato alle tendenze culturali, economiche, scientifiche, tecniche e filosofiche predominanti, ed è perciò necessario che queste siano le prime a cambiare il proprio modo di pensare. I modelli lineari e deterministici dell'antropocentrismo si stanno rivelando sempre più inadatti a favorire la comprensione dell'uomo e del mondo: è necessaria dunque una *nuova sintesi* dell'*infinitamente grande* e dell'*infinitamente piccolo*, alla quale, in svariati campi, stanno già contribuendo numerosi studiosi impegnati su fronti apparentemente distanti. Questa nuova sintesi deve essere in grado di inserire il fisico, il fisiologico e lo psichico, e quindi anche l'ecologico, il biologico e il culturale, all'interno di un'unica relazione, detta «rete della vita», a prescindere dalla quale sia impossibile illustrare correttamente qualsiasi dei suoi componenti.

Nel libro *La rete della vita* Capra sostiene proprio che la primaria urgenza, sia individuale che collettiva, è quella di effettuare un passaggio da un «pensiero analitico» che guarda il mondo in termini quantitativi, cercando di spiegare il tutto a partire dalle proprietà delle sue parti, a un «pensiero sistemico» (come quello proposto da Maturana, Varela e Bateson) che spiega la realtà in termini di *connes-*

⁴⁹ F. Capra, *Ecoalfabeto*, a cura di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009, pp. 13-19.

⁵⁰ Cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, a cura di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 53.

sione e contesto e che privilegia un *tutto gestaltiano* come qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole parti⁵¹. Bisogna dunque anzitutto portare gli uomini a pensare all'«essente» come ad un sistema formato da una rete complessa di relazioni il cui «senso» oggi *disvelato* è l'«autopoiesi» e in cui le proprietà del reale si danno solo nell'insieme, in forza delle reciproche «relazioni» delle parti interconnesse tra loro. È solo a partire da questa diversa prospettiva olistica sul mondo (che pone il tutto in relazione con il Tutto) che l'uomo può, attraverso i *media* che lo contraddistinguono, costruirsi un'*esistenza* che gli consenta di vivere il proprio «essere-nella-relazione» tutelando la relazione stessa.

Sarebbe dunque “colpa” degli “errati” punti di vista sul rapporto uomo-natura che hanno permeato i paradigmi culturali del passato⁵² se le civiltà occidentalizzate si trovano, ora, in una condizione di crisi globale: i problemi economici, il dramma biologico ed ecologico e i disagi sociali sarebbero solo la manifestazione di un'unica sola crisi del pensiero. È allora necessario che sia proprio la filosofia ecocentrica ad aiutare gli uomini a pensare in modo diverso, partendo anzitutto da una prospettiva che riponga l'uomo al proprio posto, all'interno della «rete della vita». Radicando nella cultura, e quindi nell'uomo, questo sguardo sul mondo, le conseguenze verranno da sé, in tutti i settori del sapere e dell'agire.

⁵¹ «Nell'approccio sistemico, le proprietà delle parti possono essere comprese solo studiando l'organizzazione del tutto. Di conseguenza, il pensiero sistemico non si concentra sui mattoni elementari, ma piuttosto sui principi di organizzazione fondamentali. [...] Analisi significa smontare qualcosa per comprenderlo: pensiero sistemico significa porlo nel contesto di un insieme più ampio» (cfr. F. Capra, *La rete della vita*, a cura di C. Capararo, Milano, BUR, 2008, pp. 40-41).

⁵² Nelle sue opere Capra si sofferma spesso su alcune di queste tendenze, mettendone in rilievo l'impostazione antiecologica ed evidenziando i limiti e le responsabilità dei loro maggiori esponenti di esse, quali Bacone, Cartesio, Galilei, Newton e i sostenitori del paradigma meccanicistico in generale (cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, cit., pp. 47-64).

Per la filosofia occidentale si tratta inoltre di promuovere un *pensiero olistico* già presente in molte antiche saggezze tradizionali, soprattutto orientali, le quali propongono da sempre di guardare al cosmo come ad un enorme intreccio di enti ed eventi connessi tra loro da un legame cosmico⁵³. La capacità umana di *pensare sistemicamente* non è inoltre solo un vecchio ricordo della tradizione filosofica e spirituale, perché rappresenta anche una tendenza che oggi, seppur in forma minoritaria, si sta gradualmente affermando nel panorama scientifico internazionale⁵⁴.

Essa allora, seguendo il discorso di Capra, dovrebbe diventare sempre più importante, fino a costituire un nuovo paradigma ecocentrico in grado di soppiantare il vecchio antropocentrismo ormai in declino⁵⁵, consentendo all'umanità di porre rimedio agli enormi squilibri sociali, ambientali e vitali di cui si è resa responsabile. Questo cambiamento di paradigma, indispensabile per risolvere i problemi dell'umanità e della Vita, deve dunque tendere verso la consapevolezza dell'essenziale interrelazione e interdipendenza di tutti i fenomeni (fisici, biologici, psicologici, sociali e culturali) al fine di spiegare all'uomo in che direzione egli si possa volgere concretamente nel campo sia teoretico che etico⁵⁶. Ciò avrà poi naturali ripercussioni, sia individuali che collettive, anche nei comuni ambiti del vivere quotidiano, quali la sanità, la psicologia, la psicoterapia, l'economia, la tecno-

⁵³ Cfr. F. Capra, *Il Tao della fisica*, a cura di G. Salio, Milano, Adelphi, 2009, pp. 147-163.

⁵⁴ Cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, cit., p. 221.

⁵⁵ Anche il *logos* del *pensiero olistico e sistemico* può divenire *scienza*, ma è necessario che questa abbandoni qualsiasi pretesa di *verità assoluta* accettando che le conoscenze a cui si può approdare sono sempre *approssimative*. Tutto però torna a dipendere dalla prospettiva a partire dalla quale si interpreta il mondo (cfr. *ivi*, pp. 52-54).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 221.

logia, e la politica⁵⁷, ma la prima «svolta» da compiere deve essere proprio nel *modo di pensare*.

§6. In contrasto con la concezione antropocentrica del mondo, la “visione del mondo” che emerge dalle scienze moderne può essere definita con parole quali “organica”, “sistemica”, “olistica” ed “ecologica”. L’autore illustra chiaramente come l’universo non sia più da esse visto come una macchina composta da una moltitudine di oggetti, ma piuttosto raffigurato come un tutto vitale, indivisibile e dinamico, le cui parti sono essenzialmente interconnesse e possono essere intese solo come strutture di un processo cosmico. Se le premesse metafisiche sono indispensabili per ogni civiltà razionale, e se la *metafisica di un’epoca* dipende sempre dalla *fisica dell’epoca precedente*, è per Capra giunto oggi il momento di porre nuove basi metafisiche alla visione umana della realtà, mediante le quali sia possibile cercare un «senso dell’essere» nella stessa co-implicazione che forma la «rete della vita».

Le scuole e i *mass media*, tramite un’opera di eco-alfabetizzazione filosofica, devono allora avvalersi dei principi organizzativi degli ecosistemi, delle comunità sostenibili e dei cicli della natura (in quanto modelli alternativi alla crescita) per aiutare l’uomo a sviluppare la capacità di pensare in modo sistemico e portare tutti i settori sociali e del sapere ad utilizzare un approccio olistico. Lo scopo è quello di condurre ad una nuova e più ampia prospettiva culturale entro cui reinserire i sensi dell’uomo e del mondo. Se il superamento della scienza riduttivistica di derivazione cartesiana che caratterizza la cultura occidentale può appoggiarsi anche

⁵⁷ Capra non parla solo di un’etica ecocentrica o biocentrica, di una decrescita economica e di sostenibilità, ma sottolinea anche l’importanza del femminismo. Secondo l’autore il movimento femminista apporterà mutamenti di grande portata negli atteggiamenti e nel comportamento umano (cfr. *ivi*, pp. 344-346).

sulla rivalutazione delle antiche saggezze eco-filosofiche orientali, l'ancora più fondamentale superamento di ogni prospettiva che separi *mente-corpo*, *anthropos-bios* e *bios-oikos* deve passare da una riflessione filosofica che vada oltre l'ambientalismo superficiale, «interessato a un controllo e a una gestione più efficienti dell'ambiente naturale a beneficio dell'uomo»⁵⁸, e si muova in direzione di un'*ecologia profonda* la quale «riconosce che l'equilibrio ecologico esige mutamenti profondi nella nostra percezione del ruolo degli esseri umani nell'ecosistema planetario»⁵⁹. Come scrive Capra:

la nuova visione della realtà è una visione ecologica in un senso che va molto oltre le preoccupazioni immediate della protezione dell'ambiente. Per sottolineare questo significato più profondo dell'ecologia, filosofi e scienziati hanno cominciato a fare una distinzione fra "ecologia profonda" e "ambientalismo superficiale". Mentre l'ambientalismo superficiale è interessato ad un controllo e ad una gestione più efficienti dell'ambiente naturale a beneficio dell'"uomo", il movimento dell'ecologia profonda riconosce che l'equilibrio ecologico esige mutamenti profondi nella nostra percezione del ruolo degli esseri umani nell'ecosistema planetario. In breve, esso richiederà una nuova base filosofica e religiosa⁶⁰.

Sarà dunque proprio dei cambiamenti di prospettiva culturale e delle considerazioni teoretiche ed etiche derivate dall'ecologia profonda che si parlerà nel prossimo capitolo. I due temi sono infatti direttamente connessi alla medesima esigenza, della quale si è parlato all'inizio del percorso qui condotto, di una nuova interpretazione filosofica del «senso dell'essere» che unisca scienza ed esperienza, pensiero e azione, fisica e metafisica, razionalità e spiritualità, superando ogni loro contrapposizione e aiutando l'uomo ad essere consapevolmente partecipe del proprio tempo. Se l'ecocentrismo pone – o per certi versi *disperde* – il centro della

⁵⁸ Ivi, p. 340.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

riflessione sul reale all'interno del «Complesso dei Viventi», l'ecologia profonda è l'unico movimento sociale e filosofico oggi esistente in grado di fare sentire ogni uomo «in mezzo» alla «rete della vita», con tutte le conseguenze teoretiche ed etiche che da ciò derivano:

l'ecologia profonda è sostenuta dalla scienza moderna e in particolare dal nuovo approccio sistemico, ma è radicata in una percezione della realtà che va al di là della cornice scientifica per attingere a una consapevolezza intuitiva dell'unità di ogni forma di vita, dell'interdipendenza delle sue molteplici manifestazioni e dei suoi cicli di mutamento e di trasformazione. Quando il concetto dello spirito umano è inteso in questo senso, come il modo di coscienza in cui l'individuo si sente connesso al cosmo nella sua totalità, diventa chiaro che la consapevolezza ecologica è veramente spirituale⁶¹.

⁶¹ *Ibidem.*

1.5 VERSO LA SVOLTA ECOCENTRICA

§1. Riepilogare il percorso compiuto, prima di concludere questo capitolo, permetterà di rendere evidenti alcuni aspetti fondamentali dell'«essere-nel-mondo» di cui la società antropocentrica non sembra essere pienamente consapevole.

L'uomo è costitutivamente posto in relazione con l'ambiente: sia la sua sopravvivenza che la sua stessa esistenza derivano da questo rapporto, perché vi è una forte implicazione reciproca sia tra uomo, vita e natura che tra le percezioni che egli ha del mondo fisico, di quello fisiologico e di quello psichico. Egli però, incapace di adattarsi alla natura con le proprie forze, ha avuto bisogno di sviluppare capacità razionali e strumenti tecnici che gli potessero consentire di soddisfare i propri bisogni fisiologici, di sicurezza e, poi, di autorealizzazione. La ragione, pur non essendo di per sé una proprietà del mondo sia esteriore che interiore, è fondamentale proprio per riordinare il caos dell'esperienza amodale e aduale della realtà, consentendo all'uomo di sopravvivere. La prima *techné* di carattere puramente umano è poi stata il linguaggio: da esso hanno tratto origine sia il pensiero che i concetti di vero e giusto, nonché la cultura, la scienza e anche i mezzi tecnici e tecnologici più avanzati. L'«essere-nella-relazione» dell'«esserci» richiede dunque un intrinseco rapporto anche con un gruppo sociale all'interno del quale, tramite la parola, sia possibile stabilire convenzioni linguistiche a partire dalle quali dare origine a una cultura che veicoli una prospettiva sul mondo, sia esteriore che interiore, condivisa.

La triade «uomo-società-ambiente» si trova comunque sempre a fondamento di ogni possibilità di conoscere e, soprattutto, di agire dell'essere umano,

almeno quanto quella tra *bios* e *oikos* è fondamentale per la sua stessa vita. Senza anche uno solo di questi elementi l'uomo semplicemente non esisterebbe. Per Heidegger, ma soprattutto per Gehlen, la cultura sovrastruttura l'esperienza che l'uomo ha della realtà e del suo rapporto con la natura proprio per consentire la sopravvivenza delle civiltà, fornendo informazioni vitali «pronte all'uso» e stabilendo i fini dei *media* tecnologici. Il problema è però che, nella odierna società occidentale, essa è caratterizzata da una scienza settorializzata che non si interroga adeguatamente sui propri fini e si dimostra del tutto disinteressata all'irrazionale e al metafisico. Ciò ha portato la tecnica a divenire, da mezzo di sopravvivenza e continua scoperta del «senso dell'essere» nascosto nella *physis* a semplice strumento di dominio su tutto ciò con cui l'uomo è posto in «relazione», sia esso il *bios* o l'*oikos*. Incurante o inconsapevole del fatto che tale rapporto è di interdipendenza (e non di semplice causalità), la civiltà occidentale ha così compromesso non solo l'*oikos*, ma anche il *bios* stesso. Entrambe infatti sono due manifestazioni di un unico «Complesso dei Viventi».

La cultura teocentrica e, a partire dall'inizio dell'età industriale, quella antropocentrica hanno allontanato l'«esserci» dal suo fondamento – il rapporto con l'altro da sé e con l'ambiente – e ciò ha gradualmente compromesso gli equilibri non solo biologico-ecologici, ma anche sociali e psichici. L'uomo occidentalizzato, «surdeterminato» dall'antropocentrismo, è divenuto non solo incapace di avere una consapevolezza in grado di connettere tutte le conoscenze scientifiche, ma, costretto a ripiegare sempre più su informazioni «di seconda mano», è diventato anche schiavo dei suoi stessi *media*, che lo hanno così allontanato gradualmente dalla *physis*. Non solo non sa più davvero *perché* li usa, ma spesso nemmeno *per chi*.

Ma cosa sono teocentrismo, antropocentrismo ed ecocentrismo se non prospettive sul rapporto *anthropos-bios-oikos* in grado di «surdeterminare» ogni

impostazione razionale e metafisica, sia individuale che collettiva, a partire dalla quale interpretare il «senso dell'essere»? Questi diversi sguardi sul reale sono cambiati più volte nel corso della storia e sono stati sempre determinati dall'interazione «uomo-società-ambiente», da inserirsi a sua volta nel rapporto tra *bios* e *oikos*, nonché determinanti per l'atteggiamento sia teoretico che etico dei singoli individui nei confronti di questa relazione.

La “visione del mondo”, di cui oggi si fanno portavoce le scienze, tramite l'istruzione scolastica e i *mass media*, è però sempre fondata su *convenzioni* in grado di fornire a un gruppo sociale solo *convinzioni* utili a vivere nel miglior equilibrio possibile con la necessità di sopravvivere. La cultura e le sue istituzioni, come spiega Gehlen, servono proprio a questo, ma la loro eccessiva antropomorfizzazione, unita alla settorializzazione delle scienze, ha «esonerato» l'uomo, soprattutto occidentalizzato, dal rapporto che lo tiene da sempre legato sia al *bios* che all'*oikos*, non permettendogli più di informarsi adeguatamente e di agire percependo il confine tra il vivere e il sopravvivere all'interno della *physis*. In una prospettiva teocentrica o antropocentrica, che distacca l'uomo dalla natura spingendo le società prima al controllo e poi al dominio su di essa, il “mondo preverbale, amodale e aduale” dell'irrazionalità emotiva, malgrado sia un aspetto originario di ogni esperienza di questa relazione di interdipendenza, è stato lasciato alle spalle dalla cultura scientifica. Questa non si è poi solo dimostrata incapace di gestire o fornire fini tecnici idonei al rapporto «io-tu-mondo», ma ha anche prodotto società caratterizzate piuttosto da una sorta di irrazionalità razionale che ha spinto gli uomini a cercare di sopravvivere distruggendo e divorando senza nessun rispetto proprio ciò che consente la vita: il “mondo vitale della natura”.

§2. Non sazia dei significati del mondo, la filosofia rappresenta l'unico prodotto umano in grado di andare oltre la visione delle scienze e dentro lo

sguardo di ogni uomo, proponendo una sempre rinnovata interpretazione del «senso dell'essere»: anch'essa però deve, prima ancora di ogni individuo o branca del sapere, assumere una diversa prospettiva ermeneutica sull'«essere». Il compito della filosofia, secondo Heidegger, sarebbe quello di risvegliare nelle persone uno stato d'animo che, partendo dal profondo senso di angoscia caratteristico di quest'epoca del nichilismo passivo, compensi la razionalità della scienza portando le società a meditare (non più solo pensare o riflettere) sullo stesso «essere-nella-relazione» e a utilizzare la tecnica anche linguistica per *disvelare* il «senso dell'essere» celato nella *physis* e nell'uomo.

Se la filosofia deve mettere in moto l'«animale metafisico» che è nascosto in ogni «animale razionale», allora oggi più che mai il *contesto* di crisi ecologica, biologica, economica e sociale – che è di fatto una crisi dei paradigmi occidentali – rappresenta per essa anche il *pretesto* per proporre un'importante svolta culturale connessa a una trasformazione dell'atteggiamento globale nei confronti dell'ambiente. La sua prospettiva ermeneutica, ponendosi in dialogo con la scienza e l'esperienza, potrebbe infatti veicolare non solo un nuovo sguardo interpretativo sul mondo, ma anche diffondere l'esigenza vitale di identificare nella stessa «relazione» della Vita un nuovo centro del punto di vista culturale sul reale.

L'uomo è unicamente un anello di una «rete della vita» all'interno della quale è co-implicata non solo la sua stessa esistenza cognitiva, ma anche la sua sopravvivenza biologica, e non soltanto la sua. Egli però, oggi, vive soprattutto in un *Welt*, e ciò lo costringe a rapportarsi al reale tramite *media* e *tecniche* (come anche il linguaggio) che, pur rappresentando l'unica via a sua disposizione per entrare in contatto con il mondo, sono anche ciò che, a partire da errate prospettive sul reale, lo tiene ad una debita distanza sia dal mondo esteriore che da quello interiore ad esso interconnesso. Il teocentrismo prima e l'antropocentrismo poi hanno persino rafforzato questa separazione, fornendo all'essere umano compor-

tamenti «pronti all'uso» che, alla lunga, lo hanno alienato non solo dagli altri e dal mondo, ma persino da se stesso. Solo una nuova prospettiva culturale ecocentrica può riportare l'uomo all'interno della propria «relazione» originaria, dando ai *media* del suo rapporto con il mondo nuovi e più idonei fini congruenti con il presente e pronti per il futuro. Per la filosofia occidentale si tratta allora di interpretare i significati delle scienze e di proporre un rinnovato «senso dell'essere» a partire sia dalla “visione del mondo” che esse stanno oggi proponendo che dall'esperienza vitale umana. Questo dovrebbe essere infatti in grado non solo di *informare*, ma anche di *trasformare*: sia ogni uomo sia la cultura che lo «surdetermina».

In tutto ciò l'ecocentrismo proposto dall'ecologia profonda assume oggi un'importanza radicale. La responsabilità della filosofia occidentale contemporanea sembrerebbe infatti essere quella di fare tendere l'uomo verso una sempre maggiore consapevolezza del proprio essere parte di un «Complesso dei Viventi» composto da elementi posti in una relazione di interdipendenza. Solo così essa può infatti renderlo capace di creare una realtà concettuale che gli consenta di agire nel modo più congruente possibile con un «senso dell'essere» direttamente riconducibile alla stessa «relazione» che precede ogni ente: un niente, per l'appunto. Del benessere di tutto il «sistema vivente» ne va il benessere dell'«esserci», si tratta di fare le adeguate connessioni di pensiero.

§3. Sembrano dunque già delinearsi, sulla base delle considerazioni fatte in questo capitolo, i motivi per i quali sarebbe auspicabile abbandonare qualsiasi prospettiva che lasci l'uomo guardare “al mondo”, senza vedersi “nel mondo”. Chiariti i *media* dell'«essere-nella-relazione» propri dell'«esserci» ed evidenziato il ruolo fondamentale del *logos* e della prospettiva ecocentrica sul rapporto *bios-oikos* entro cui essi stessi vanno reinseriti, si cercheranno ora di approfondire le premesse culturali ed i risvolti filosofici dell'eventuale abbandono di ogni “punto di vi-

sta” sul reale in favore del “punto di vita” ecocentrico che ricollochi l’uomo all’interno del «Complesso dei Viventi».

Al termine di tutto il lavoro sarà necessario però riprendere in considerazione il *medium* del *logos*. In ogni trasmissione di conoscenze, come si è detto, sono sempre coinvolti sia il *medium* che il *messaggio*, forse proprio perché «il medium è il messaggio». Nonostante sia lo stesso «mondo di parole» che allontana l’uomo dall’esperienza della coappartenenza al «mondo naturale», è solo mediante *logos* che l’essere umano può rientrare in contatto con il proprio «Sé privato» e con l’«essere» di cui esso partecipa direttamente, scoprendo l’inesistenza dello stesso «Sé» e con-fondendosi così nel mondo. La parola è dunque indispensabile per il pensare e far pensare filosofico, ma è tanto necessario trovare un adeguato modo di meditare per produrre nuove importanti interpretazioni del «senso dell’essere» quanto fondamentale capire quale possa essere il modo migliore per trasmettere, oggi, un nuovo messaggio filosofico ecocentrico. Questo dovrà infatti essere in grado di risvegliare nei singoli come nella collettività il bisogno di raggiungere su un nuovo «accordo di significato» che si situi tra il razionale e (quindi) il metafisico (tra scienza ed esperienza¹) e per il quale servono fin da subito basi scientifiche, impegno filosofico e mezzi tecnici idonei.

¹ Solo l’esperienza diretta, non mediata ed emotiva può infatti compensare la razionalità scientifica di teorie come quella dell’«autopoiesi» del «Complesso dei Viventi», insufficiente all’uomo per farlo «sentire in mezzo» all’«autopoiesi» stessa. In analogia con quanto sostiene Heidegger, la filosofia si deve arrendere di fronte al *logos* e dedicarsi primariamente a risvegliare uno «stato d’animo» tracciando e ridefinendo di continuo i contorni del «senso dell’essere».

I INTERMEZZO

ALLE RADICI ECOCENTRICHE DEL
BUDDHISMO

IL BUDDHISMO ORIGINALE

§1. Il Buddhismo originale è una soteriologia gnostica volta a condurre l'uomo, attraverso una forma maggiormente adeguata di conoscenza, meglio definibile come consapevolezza, alla liberazione dall'insieme di esperienze negative racchiuse dal termine *dubkha*¹. Inteso in questo senso, esso si mostra anche come l'approccio orientale al reale più vicino alla prospettiva ecocentrica. Sia l'uno che l'altra non tendono affatto a far sì che l'uomo conduca una vita virtuosa, sopprimendo ogni desiderio "malvagio", ma si attendono piuttosto che essi possano dissolversi alla luce di un allargamento della coscienza. L'approccio buddhista è inoltre probabilmente l'unico dotato di un apparato metafisico in grado di mediare tra l'eternalismo ed il nichilismo caratteristici di molte filosofie occidentali, e proprio per questo motivo si dimostra anche particolarmente vicino al percorso compiuto da autori come Maturana, Varela, Bateson e Capra. Un approfondimento sulla questione risulterà allora utile non solo per chiarire ulteriormente i contenuti già esposti, ma anche per arricchirli aggiungendovi un *instrumentum* (sia teoretico che etico) di implicita impostazione ecocentrica in grado di mettere in pratica quanto si è detto e si dirà.

§2. Il Buddhismo è una tradizione spirituale seguita e praticata da circa trecentosessanta milioni di persone, presenti in vario numero e nelle diverse parti

¹ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, a cura di G. Fiorentini, Roma, Ubaldini Editore, 2002, pp. 11-15.

del mondo². Il movimento è nato in India ma, tra la fine del I ed i primi secoli del II millennio d.C., si è estinto nel suo Paese d'origine, pur essendosi già espanso in vari Paesi dell'Asia, dove ha rivestito un ruolo di particolare importanza e si è integrato con la cultura locale, modificando e adattando la propria dottrina. Come disciplina esso è convenzionalmente inteso come l'insieme di tutte le pratiche, le conoscenze, le credenze, le visioni e le esperienze sostenute ed espresse in un dato contesto e ritenute come derivanti da un Buddha. Il sostrato del Buddhismo originale è però fondamentalmente una *soteriologia gnostica* dai risvolti pratici. Esso è infatti una dottrina della salvezza che intende condurre ad una concreta liberazione dall'insieme di esperienze negative racchiuse nel termine *dubkha* (sofferenza, insoddisfazione e imperfezione). Più che una religione o una filosofia, il Buddhismo originale è dunque un "insegnamento" (*sasana*) che viene esposto ciclicamente da diversi Buddha e per l'eternità. Tale insegnamento è detto *dharmā* e consiste in una serie di indicazioni di carattere pratico derivate dalla consapevolezza della verità circa il «vero modo in cui le cose sono»³.

Nella società brahmanica propria del contesto in cui visse il Buddha storico, molti si sentivano occlusi dal ciclo continuo di morti e rinascite – definito *samsāra* – proposto dalla religione brahmanica: si sviluppò così il gruppo sociale degli *Sramana*, dediti alla ricerca di una via per porre fine a tale ciclo⁴. Gli appartenenti a questo gruppo sociale, sentendosi occlusi dal *samsāra*, rinunciavano alla propria vita per dedicarsi alla ricerca della verità liberante (considerati "socialmente morti", erano soliti persino celebrare il proprio rito funebre, per l'abbandono al mondo). Anche il Buddha rifiutò l'autorità religiosa della classe sociale – domi-

² Soprattutto nell'Asia meridionale, sudorientale, centrale e orientale (cfr. G. R. Franci, *Il Buddhismo*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 10).

³ Si tratta però di una *verità indipendente* anche dallo stesso Buddha (cfr. *ivi*, p. 16).

⁴ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 15-20.

nante – dei Brahmani e delle loro antiche scritture (i *Veda*), e aderì così al gruppo sociale degli *Sramana* insegnando un *dharma* – secondo alcune interpretazioni sviluppato proprio in opposizione ai precetti brahmanici⁵ – che si proponeva di condurre alla totale liberazione dalla sofferenza (*dubkha*) e dal ciclo di rinascite (*samsāra*). Lo scopo originale del Buddha non era quindi quello di spiegare l'universo, ma di aiutare gli altri ad eliminare la sofferenza tramite l'esperienza diretta della realtà (la conoscenza del reale non è infatti una cognizione intellettuale, ma un'esperienza diretta).

§3. Il Buddhismo originale si presenta come la «via di mezzo»⁶, in quanto riconoscimento della retta condotta nella via mediana. Tale via è caratterizzata dalle «quattro nobili verità» (*ariyasaccāni*, traducibile, forse in modo più appropriato in “le verità del nobile” o “le verità che nobilitano”⁷) e dagli «otto nobili sentieri» da seguire per il risveglio spirituale.

La prima nobile verità afferma che la vita è sofferenza. Si tratta però di una triplice sofferenza, in quanto è determinata dalla sofferenza propriamente intesa, dall'insoddisfazione e dall'imperfezione. La seconda nobile verità identifica l'origine (*samudaya*) della sofferenza nell'ignoranza (o *falsa visione*), la quale produce odio, illusione e brama (*trsnā*, da cui l'*attaccamento*⁸), definiti i «tre veleni radicali»⁹. È considerata ignoranza delle «quattro nobili verità», dell'«originazione

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 25-27.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 44.

⁸ La brama si può riferire ai piaceri sensoriali, all'esistenza (vita eterna) o alla non esistenza (totale fine di tutto) e può generare, diversamente dal desiderio, quattro tipi di attaccamento, verso gli oggetti sensoriali, le opinioni, il «Sé» e i precetti (o i voti). Brama e attaccamento sono considerati due stati mentali estremamente vincolati: il primo, quando raggiunge l'oggetto bramato, produce il secondo, ed entrambi sono eliminati dal non attaccamento (cfr. *ivi*, p. 47).

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 46-49.

dipendente» (legge causale che vincola tutti gli elementi della realtà ad una concatenazione infinita di interdipendenze¹⁰), del carattere di «impermanenza» proprio della realtà e della «vera natura del Sé» (*ātman*), ovvero la sua inesistenza¹¹ (*anātman*, “non-Sé”). Come affermato dalla terza nobile verità, l’unica cura (*nirodha*) per sradicare l’ignoranza – e quindi, in un processo a ritroso, attaccamento, brama, illusione e odio – è la consapevolezza: se l’ignoranza è la causa del *dukkha*, la consapevolezza del «vero modo in cui le cose sono»¹² è il presupposto del *nirvāna* (letteralmente “estinzione”). Quest’ultimo non è poi un luogo, come spesso viene erroneamente inteso, ma è definibile piuttosto come un fatto, un evento o una condizione percettiva (ciò che diede l’illuminazione al Buddha) in grado di estinguere i «tre veleni radicali».

La quarta nobile verità indica il metodo di cura (*marga*) della malattia della vita, il *dukkha*: l’unico modo per raggiungere il *nirvāna* è costituito dal «nobile ottuplice sentiero». Questo consiste in una serie di scelte etiche di condotta di vita¹³ che, se adottate, permettono di coltivare gli opposti dei «tre veleni radicali» (gentilezza amorevole, saggezza e non attaccamento¹⁴). I sentieri sono suddivisibili in tre gruppi, quali la saggezza, la moralità e la meditazione¹⁵. Del primo gruppo fanno parte la «retta visione» (visione, riconoscimento e conoscenza delle «quattro nobili verità») e la «retta intenzione» (insieme delle intenzioni libere dai «tre veleni radicali», e dall’ignoranza dell’«originazione dipendente» e della «vera natura del Sé»). Il secondo gruppo comprende la «retta parola» (parola non falsa, non danneggiante e non futile), la «retta azione» (azione che si astiene dal danneggiare

¹⁰ Cfr. G. R. Franci, *Il Buddhismo*, cit., pp. 31-32.

¹¹ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell’India*, cit., p. 45.

¹² Cfr. *ivi*, p. 11.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 11-15.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 53-54.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 54-56.

gli esseri viventi, da ciò che non ci è dato e dalla scorretta condotta sessuale) ed i «retti mezzi di sussistenza» (mezzi non contrari a retta parola e retta azione). Infine del terzo gruppo fanno parte il «retto sforzo» (impedisce la formazione di stati mentali non salutari o permette di abbandonare quelli già sorti), la «retta consapevolezza» (continua “presenza mentale”, nel corpo, nelle sensazioni e nella mente) e la «retta concentrazione» (quattro meditazioni che conducono ad uno stato di profonda tranquillità, in cui la mente riposa in inamovibile concentrazione)¹⁶.

In sostanza, l'insegnamento originale del Buddha si può riassumere nell'aspetto teoretico delle «quattro nobili verità», che invitano alla consapevolezza (*prajñā*), e in quello etico del «nobile ottuplice sentiero», che invita alla pratica (*karuna*, compassione), ma la liberazione consiste fundamentalmente nella stessa trasformazione della mente¹⁷ derivata dalla corretta comprensione del «vero modo in cui le cose sono». Una filosofia ecocentrica può dunque legittimamente contenere diversi aspetti – sia teoretici che etici – molto affini al Buddhismo originale. Anche da una prospettiva ecocentrica, infatti, il problema dell'antropocentrismo risiede in un errato punto di vista sul reale (ignoranza) sradicabile solo con una forma di consapevolezza in grado di unire informazioni, emozioni e azioni. In modo analogo a quanto insegnato dal Buddha, l'ecocentrismo si fonda inoltre su concetti quali interdipendenza, molto simile a quello di «originazione dipendente»; cicli in divenire (concettualmente derivati dai cicli rinnovabili della natura), molto vicini al concetto di «impermanenza»; e dispersione del Sé egocentrico nella natura ecocentrica, pressoché coincidente con la «vera natura del Sé» (la sua inesistenza).

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 11-15.

Per quanto riguarda gli aspetti pratici del Buddhismo espressi dal «nobile ottuplice sentiero»: «retta visione» e «retta intenzione» evidenziano, come farebbe un'eco-filosofia, la correlazione tra conoscenza e azione consapevole; «retta parola», «retta azione» e «retti mezzi di sussistenza» sottolineano l'importanza del *logos*, del comportamento nei confronti della rete *bios-oikos* e della responsabilità verso se stessi; mentre «retto sforzo», «retta consapevolezza» e «retta concentrazione» pongono l'accento sulla necessità di mantenere sempre alta l'attenzione riposta nel pensare, nell'agire di conseguenza e nel non trascurare i contatti con il «Sé preverbale», unica via di accesso verso il «non Sé».

§4. Aspetto centrale del Buddhismo originale è il passaggio da uno stato di ignoranza, che determina la “condizione umana” di sofferenza (*dukkha*), ad uno stato di consapevolezza liberante (*prajñā*), che, in quanto conoscenza del «vero modo in cui le cose sono», comporta una trasformazione morale di carattere pratico, definita compassione (*karuna*). «Vivere in questo modo è descritto in termini che definiremmo morali»¹⁸, afferma l'esperto Paul Williams, e questo in quanto «chi agisce libero da brama, odio e illusione, vive e agisce per ciò stesso moralmente»¹⁹. Elemento determinante per il raggiungimento di tale stato è il superamento delle condizioni umane di odio, illusione, ma soprattutto brama (*trsnā*) e attaccamento (*upādāna*), tutte caratteristiche proprie anche delle crisi sociali e dei problemi psicologici che possono attraversare ogni società antropocentrica contemporanea²⁰. Tale obiettivo è raggiungibile solo tramite la consapevolezza (“retta

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 50.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Il Buddha concepiva la liberazione in termini psicologici: una trasformazione della mente attraverso la corretta comprensione. Guardando alla realtà in modo improprio – o non interrogandosi adeguatamente su di essa – gli uomini si fanno guidare solo da una “falsa visione”. Que-

visione”, contrapposta alla “falsa visione” rappresentata dall’ignoranza²¹) dei concetti di «originazione dipendente» (*pratītyasamutpāda*), «impermanenza» (*anitya*) e «non-Sé» (*anātman*), aspetti fondamentali del *sasana*, che meritano proprio per ciò di essere ulteriormente approfonditi.

È la meditazione ciò che conduce alla condizione percettiva definita *nirvāna*. Tramite essa si estinguono i «tre veleni radicali», lasciandoli semplicemente andare di fronte alla consapevolezza del «vero modo in cui le cose sono». Lo stesso Buddha raggiunse l’illuminazione solo una volta giunto – dopo tre giorni di meditazione – alla comprensione della *pratītyasamutpāda* (letteralmente “sorgere in relazione a”²²), variamente tradotta come «originazione dipendente», «coproduzione condizionata» o «genesi interdipendente»²³. Egli comprese che tutti gli elementi della realtà sono sottoposti ad una legge di interdipendenza (*pratītyasamutpāda*), per la quale esistono solo in relazione alle loro concause e condizioni.

Come spiega Giorgio Renato Franci:

in breve si tratta di una formula che elenca in successione elementi di una catena in movimento circolare, che può anche essere invertito, tipica espressione della ciclicità dell’essere: la formula compendia e collega tutte le possibilità del divenire, nei riguardi e al di là di ogni singola esistenza, che viene così rappresentata con icastica evidenza come inserita in un tutto²⁴.

sta è poi la causa del dolore in quanto induce a credere che la realtà sia intrinsecamente polarizzata in termini di “buono” e “cattivo”, e non rende evidente come questi siano solo due suoi predicati che, in quanto tali, esistono solo in virtù di un soggetto che li giudica dal proprio punto di vista (cfr. *ivi*, p. 53).

²¹ Si tratta sempre di un’ignoranza derivata dall’attribuire predicati sbagliati a una realtà che di per sé – senza un soggetto giudicante ed un suo giudizio soggettivo – non possiede predicati e non può quindi volere recare sofferenza.

²² Cfr. G. R. Franci, *Il Buddhismo*, cit., p. 31.

²³ Cfr. *ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

Direttamente connessa alla *pratītyasamutpāda* è l'«impermanenza» (*anitya*) che di conseguenza permea tutta la realtà, compreso ciò che viene comunemente ritenuto il «vero Sé» (*ātman*) dell'uomo, e cioè il pensiero linguistico. «Impermanenza» e «non-Sé» costituiscono due aspetti fondamentali della consapevolezza liberatrice, alla cui luce ciò che appare reale è soltanto convenzionale. Le principali conseguenze della «verità fondamentale»²⁵ (contrapposta alla «verità convenzionale»), secondo cui le cose non esistono *in sé*, ma soltanto in quanto parte di un universo in cui ogni cosa è collegata alle altre, sono svariate. Innanzitutto ciò implica che niente *nasce* o *muore*, ma tutto esiste e semplicemente si manifesta in un dato istante; ma comporta anche che è l'esistenza di *tutte* le cose a rendere possibile l'esistenza di *ciascuna* cosa («l'uno contiene il tutto e il tutto è contenuto nell'uno»²⁶). Se tutte le cose esistono e cessano di esistere a causa della loro interdipendenza reciproca, non c'è nulla di permanente e indipendente dal resto dell'universo, «neppure l'universo è permanente, ma è un continuo divenire, mai uguale a se stesso»²⁷. Altra conseguenza è che realtà e uomo sono una cosa sola, perché nessuno dei due possiede un «Sé» permanente e separato, e nessuno dei due può esistere indipendentemente dal resto dell'universo²⁸. Ciò che gli uomini chiamano «Sé» è solo un nome dato ad un flusso di percezioni mentali derivate dall'esperienza, che quindi fanno parte di una serie infinita di processi interdipendenti²⁹.

²⁵ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 86-93.

²⁶ G. C. Giacobbe, *Il prezioso dono di Siddhartha, l'insegnamento originale di Buddha*, Milano, Le Stelle, 2000, p. 34.

²⁷ Ivi, p. 37.

²⁸ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 56-62.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

§5. Il «vero modo in cui le cose sono» è poi definito vacuità (*sūnyatā*). Si tratta proprio di un «niente» simile a quello proposto da Heidegger, la cui consapevolezza determina una trasformazione morale, paragonabile ad una risposta automatica³⁰ ad un grado maggiore di coscienza. La consapevolezza della vacuità, attraverso la rinuncia ad ogni attaccamento, porta inoltre all'illuminazione, la quale genera la vera pace interiore. L'aspetto teorico principale del Buddhismo originale è dunque di carattere ontologico³¹, ma questo ha risvolti pratici in quanto, proponendo la visione di tutte le cose come «vuote», in realtà vuole mostrare come queste non possano generare attaccamento.

Il termine *sūnyatā* indica la «vacuità» di tutti i fenomeni, in quanto costruzioni concettuali prive di esistenza ed essenza propria (reale ed indipendente dall'osservatore, proprio come per Maturana e Varela)³². Tale insegnamento mostra come niente potrebbe esistere senza qualcos'altro che lo delimiti, senza un soggetto che lo percepisca e lo giudichi, ma soprattutto senza una *serie di concause* che lo precedano e senza una *rete di effetti* che lo seguano. Per il Buddhismo i fenomeni sono privi di essenza intrinseca perché sono relativi e posseggono quindi un'esistenza sempre dipendente da una relazione. *Tutto* dipende da *tutto* ed è parte di un flusso interdipendente privo di cose. Senza relazioni e continui scambi nulla esisterebbe³³: anche la psicologia e la fisica odierne concordano con questa «visione dell'essere».

Gli oggetti non sono respinti in quanto tali, ma in quanto concepiti come intrinsecamente esistenti, quando nella realtà non vi è nulla che possa avere

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 60.

³¹ Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, a cura di G. Milanetti, Roma, Ubaldini Editore, 1990, p. 59.

³² Cfr. *ivi*, pp. 57-62.

³³ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 63-71.

un'esistenza intrinseca perché non vi è nulla che si possa sottrarre al principio di «originazione dipendente». Gli uomini però percepiscono i fenomeni come se fossero di per sé esistenti, indipendentemente da qualsiasi rapporto di causalità o interdipendenza, e quindi permanenti: per tale ragione ne bramano il possesso e si aspettano che forniscano una soddisfazione permanente³⁴. Per quanto riguarda l'uomo, il Buddhismo originale non afferma che egli non esista o che non dovrebbe usare la parola "Io", ma piuttosto che "si prende troppo seriamente". Come scrive Williams, «noi non esistiamo nel modo in cui pensiamo di esistere, vale a dire come monadi indipendenti, intrinsecamente esistenti», ma piuttosto «come entità concettualmente create e sovrapposte ai nostri mutevoli stati psico-fisici»³⁵.

I fenomeni ed il «Sé» sono delle reificazioni concettuali e nominali di un flusso percettivo continuo³⁶, ed è proprio nell'ignoranza di ciò che risiede l'origine del *dukkha*³⁷. L'insegnamento del Buddha si riferisce dunque a due verità: una convenzionale, dalla cui consapevolezza si può rettamente scorgere l'assenza di ogni esistenza intrinseca; e una fondamentale, riferita alla «vacuità». L'unica verità fondamentale per il Buddhismo originale è allora che tutte le cose sono prive di realtà fondamentale³⁸: come scrive Williams, «la verità ultima [...] è quindi che non esiste alcuna verità ultima»³⁹. L'ignoranza è relativa proprio a tale «vacuità», negazione di esistenza ed essenza intrinseca dei fenomeni esterni ed interni, nonché punto di incontro tra una concezione del reale eternalista ed una nichilista⁴⁰.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., p. 83.

³⁶ Cfr. P. Williams e A. Tribe, *Il Buddhismo dell'India*, cit., pp. 87-93.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 63-71.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 87-93.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 140.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 63-71.

Per chi vive in una cultura come quella occidentale, che non pone in dubbio la correttezza di *principi logico-aristotelici* quali il principio di identità (A è A), il *principio di non contraddizione* (A non è non-A) ed il *principio del terzo escluso* (A non può “essere A e non-A” e neppure “non essere A e non-A”) è difficile divenire consapevole di esperienze che contraddicono tale logica: è per questo motivo che, da una prospettiva culturale come quella occidentale, sono prive di senso⁴¹. Un esempio, riportato da Erich Fromm in *Psicoanalisi e Buddhismo zen*, «è fornito dal concetto di ambivalenza di Freud, che ammette la possibilità che si possa provare nel medesimo tempo odio e amore per la stessa persona»⁴². Questa esperienza, che per la logica buddhista risulta del tutto “logica”, non ha alcun senso dal punto di vista della logica occidentale. Per il Buddhismo invece A e non-A non esistono intrinsecamente, ma solo come predicati di un’infinita «vacuità».

Il Buddhismo è però sempre una disciplina pratica che deve essere tradotta nell’esperienza e nell’azione: la verità a cui conduce, ha dei risvolti nella vita sia teoretica che etica di ogni singolo individuo perché la sua sapienza diviene saggezza solo nella trasformazione morale del soggetto. Se la filosofia ecocentrica veicola l’ecocentrismo sia a livello sociale (come prospettiva culturale) che a livello soggettivo (come disciplina che dall’esterno mira a smuovere l’interno di ogni essere umano permettendogli di “ritrovarsi” nella sua stessa relazione con il *bios* e con l’*oikos*), il Buddhismo originale è un insegnamento dalle solide basi metafisiche che sembra rappresentare un valido ausilio alla portata di ogni individuo, utile a raggiungere una maggiore consapevolezza ecocentrica personale.

⁴¹ Cfr. E. Fromm, *Psicoanalisi e buddhismo zen*, a cura di E. Alverà, Milano, Oscar Saggi Mondadori, 2004, pp. 51-52.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 52.

CAPITOLO 2

I CENTRI DI PROSPETTIVA

2.1 TRA RELIGIONE, SOCIETÀ E AMBIENTE

§1. La cultura occidentale è una delle tante apparse e ancora presenti sulla Terra e, come queste, è anch'essa influenzata profondamente dalle proprie premesse sia metafisiche (solitamente di carattere religioso e ispirate al proprio racconto delle origini) sia scientifiche. Queste due fondamenta culturali sono però entrambe strutturalmente caratterizzate da una "visione del mondo" che non è semplicemente riconducibile a religioni o paradigmi epistemologici, ma che è da considerarsi piuttosto connessa alla prospettiva interpretativa del rapporto tra l'uomo, i suoi simili, le altre forme di vita e, soprattutto, la natura. Ogni sguardo ermeneutico sul «senso dell'essere», come si è visto, si sviluppa proprio dalla *scissione cognitiva* tra uomo, vita e ambiente, attuata dall'essere umano che si fa «osservatore» con fini biologici di sopravvivenza. Si tratta, questo, di un aspetto fondamentale per la sovrastrutturazione sia dell'inconscio collettivo di una popolazione che, di conseguenza, di quello individuale di ogni suo membro.

Non si può però affrontare una questione di prospettiva culturale sul mondo senza trattare di tematiche ad essa connesse e relative non solo alla società e al linguaggio, ma anche all'origine superstiziosa, magica e religiosa di ogni cultura. Anche se in Occidente, come ha ravvisato Gehlen, le società sono gradualmente passate da una prospettiva mistica ierocentrica o teocentrica sul mondo a una scientifica antropocentrica, questo non significa che le fondamenta metafisico-religiose abbiano abbandonato la cultura occidentale. Esse sono infatti state piuttosto gradualmente riadattate e reinserite all'interno di un nuovo sguardo sul mondo lentamente maturato dalle popolazioni. È così che, anche oggi, risulta del tutto plausibile guardare alla realtà da un punto di vista antropocentrico pur es-

sendo al contempo un fedele praticante religioso. Il progresso scientifico e tecnologico ha portato le civiltà occidentalizzate a spostare progressivamente la figura della divinità dal centro di una prospettiva terrena angosciata (ierocentrismo), in quanto caratterizzata dai timori derivati dai fenomeni naturali e dalla coscienza della caducità e finitudine umana, al centro di una prospettiva universale rassicurante (teocentrismo), in cui Dio si è fatto perno della realtà ricompensando in un mondo ultraterreno la condotta terrena di ogni uomo, fino al centro di una prospettiva ultraterrena consolante (antropocentrismo di stampo religioso). Ciò è probabilmente accaduto in conseguenza alla sempre maggiore sicurezza e comodità della vita garantita e tutelata dalla tecno-scienza moderna, ma l'aspetto che qui preme più sottolineare è che le prospettive non si sono mai sostituite l'un l'altra, ma hanno piuttosto maturato un diverso grado di rilevanza culturale e coscienza individuale all'interno delle popolazioni.

Si potrebbe persino dire che tutte esistono in modo contestualmente interscambiabile da sempre e che, a seconda della dominanza storico-culturale di una o dell'altra, nella collettività come nei singoli, sono derivate conseguenze teoretiche ed etiche determinanti per la cognizione umana del proprio «essere-al-mondo» (il quale è sempre e a prescindere un essere inseriti all'interno della «rete della vita»). Che Dio esista o meno, però, per l'antropocentrismo è di scarsa rilevanza¹: per questa prospettiva non si tratta di eliminare gli altri punti di vista (ierocentrico, teocentrico, biocentrico o ecocentrico), ma di dominare su di essi assimilandone persino alcuni aspetti. Il pensiero di una divinità ultramondana può essere infatti utilizzato dall'uomo moderno per meglio concentrarsi su un rapporto con il

¹ Dalla Casa sostiene a tal proposito che «nell'immaginario dell'Occidente, l'Universo è un'enorme, complicatissima Macchina smontabile, con l'optional del Grande Ingegnere» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 27).

mondo orientato solo su se stesso e il proprio benessere (o al massimo quello della propria specie), ma può essere anche del tutto rifiutato da una forma di nichilismo passivo in cui gli uomini, dopo la novecentesca «morte di Dio» preannunciata da Nietzsche, hanno smesso di credere nell'ultraterreno, o hanno adottato un comodo atteggiamento di *epoché*, per venerare un uomo produttivo ed economicamente orientato². In ogni caso però, sia teocentrismo che antropocentrismo hanno condotto l'essere umano ad allontanarsi dalla consapevolezza di essere ecologicamente predeterminato.

Si cercherà perciò di mostrare non solo *come* ciò sia potuto accadere, ma anche in che *direzione ecocentrica* la situazione potrebbe di nuovo cambiare. Per tali motivi si procederà con l'illustrare le caratteristiche ierocentriche, teocentriche ed antropocentriche delle civiltà evidenziando la loro implicazione con la cultura e con la relazione *anthropos-bios-oikos*, per poi proseguire chiarendo i risvolti ecocentrici dell'ecologia profonda nominata dallo stesso Capra.

§2. Come rileva Lanternari nel testo *Ecoantropologia*, ogni discorso ecocentrico non può non prendere l'avvio dalla consapevolezza che la sfera religiosa «di esperienze interiori che tocca più intimamente che mai l'ambito dei valori» è posta a fondamento di ogni cultura e, quindi, del rapporto umano con l'ambiente³. Le civiltà «primitive», così come quelle più «tradizionali» presenti an-

² Se Heidegger sostiene proprio che l'«esserci» contemporaneo sia richiamato alla necessità di non sfuggire più alla propria noia e angoscia, soffocate ordinariamente dalla cultura scientifica e tecnologica (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 48-49), Nietzsche ambienta il suo celebre aforisma della «morte di Dio» proprio in un mercato, dove l'uomo con la lanterna nota come gli uomini «che non credevano in Dio», indaffarati nei loro acquisti, non sono ancora pronti ad accettare questa verità e a passare così ad una fase del nichilismo attivo (cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 1995, §125, pp. 162-164).

³ Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., p. 39.

che oggi, sono infatti caratterizzate da una prospettiva ierocentrica che rende del tutto evidenti queste connessioni: in alcune civiltà, come quella occidentale⁴, si è poi passati gradualmente ad assumere un punto di vista teocentrico sul reale che ha lentamente allontanato l'uomo dalla sua percezione di coappartenenza al "mondo naturale". Come scrive l'autore:

vastissimo, del resto, è il campo delle culture improntate ad una complessa concezione sacrale (noi diremo qui «ierocentrica») del legame fra uomo e ambiente, ben diversa da quella che chiameremo «ciecamente o dogmaticamente antropocentrica». L'intero campo delle culture convenzionalmente dette «tradizionali» (già «primitive») [...] presenta una moltitudine di esempi d'intreccio determinante fra concezioni mistico-religiose e regole comportamentali nei rispetti dell'ambiente. Le grandi religioni orientali pongono a loro volta il destino dell'uomo nel quadro dei rapporti da lui tenuti con l'intera vita delle specie viventi e della natura. D'altronde anche in Occidente – sia nel campo dell'ecologia sia nei recentissimi movimenti culturali – viene posto in questione lo stretto legame tra tradizioni religiose di chiara impronta teistica e il mondo degli obblighi di comportamento verso la natura. È in questi ultimi casi che converrà parlare di «teocentrismo» e di «ierocentrismo»⁵.

Come già evidenziavano, a cavallo tra '500 e '700, filosofi quali Thomas Hobbes, Baruch Spinoza e David Hume, ogni apparato religioso è una peculiarità umana che affonda le proprie origini in una forma originaria di «superstizione» sviluppata dalle civiltà per rendere sopportabile l'esperienza del mondo.

Hobbes, nel *Leviatano*, sostiene che la causa naturale della religione è il timore angoscioso del futuro (un'«ansietà del tempo a venire»), che si origina dalla condizione di ignoranza dell'uomo, unita alla sua tendenza a proiettarsi nel futu-

⁴ Nella cultura orientale le tradizioni religiose a tutt'oggi più diffuse pongono da sempre l'uomo all'interno della fitta rete di relazioni *bios-oikos*.

⁵ V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 39-40.

ro⁶ per sopravvivere nell'ambiente. Questa situazione, secondo l'autore, ha condotto a due importanti conseguenze per il sorgere delle culture, quali la *credenza* nella possibilità di «predizione del futuro» (che avrebbe solo poi dato origine alla scienza), e la *credenza* in una serie di «poteri o agenti invisibili», divenuti poi oggetti di «culto»⁷. Il timore del futuro deve dunque trovare un suo oggetto, ma solo in un secondo momento (e attraverso un processo di regresso di cause) l'essere umano è potuto passare dagli dei o spiriti incorporei della natura alla nozione filosofica di una causa prima, indicata come un unico Dio eterno, infinito e onnipotente: la sua intrinseca «ignoranza delle cause prime» ha richiesto del tempo prima che fosse possibile identificare un'unica causa incausata⁸.

Lo stato di originaria ignoranza e l'esigenza di sopravvivere nonostante i timori causati da un ambiente avvertito come pericoloso, sono ciò che ha fornito, secondo Hobbes, il germe psicologico della religione, il quale si è concretizzato socialmente in credenze e culti. Questi ultimi hanno poi assunto gradualmente lo scopo di rendere i membri di una comunità maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile⁹, contribuendo così al formarsi delle prime culture. L'istinto di conservazione individuale, le capacità razionali della specie umana, il raggrupparsi in società e lo sviluppare una forma di cultura ierocentrica sono dunque state tutte caratteristiche intrecciate ed indispensabili per il sorgere delle prime civiltà.

Anche Spinoza, nella prefazione del suo *Trattato teologico-politico*, rintraccia l'origine della religione in forme di superstizione derivate dall'ignoranza

⁶ Hobbes precisa inoltre che l'ignoranza da sola può essere felice di se stessa, ma unita al proiettarsi nel futuro genera timore (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, pp. 177-179).

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 179-183.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 185.

dell'uomo, ma sostiene che l'essere umano, nel suo cercare di proiettarsi nel futuro per sopravvivere nella natura si sia trovato in uno stato di «fluttuazione» (simile al dubbio) tra connotazioni emotive non solo negative, come il timore, ma anche positive, come la speranza¹⁰: sono queste le caratteristiche che, seppur con sfumature diverse a seconda delle popolazioni, hanno generato e alimentato le credenze e i riti religiosi. Per l'autore, però, non esiste una vera e propria ignoranza, ma solo una «conoscenza parziale o inadeguata», che non trae origine dall'intelletto, ma dalla sola «appassionata sensibilità»¹¹. Questa forma di errata conoscenza deriva dal *pregiudizio finalistico* proprio dell'uomo, che, a causa della sua mancata attenzione alla totalità della natura, non è in grado di scorgerne le cause, ma vi cerca piuttosto una finalità, come se le cose naturali agissero in vista di un fine¹². Ogni forma di finalismo, nel pensiero di Spinoza, è poi a sua volta determinato da due errori dell'uomo, quali il credere nel libero arbitrio, senza riuscire a vedere l'universale determinismo e la necessità della Natura di cui l'uomo stesso fa parte, e il proiettare sui fenomeni naturali che lo circondano le caratteristiche che trova nelle proprie opere e in se stesso, giungendo così ad un'*antropomorfizzazione* della natura: ciò porta gli esseri umani a credere che essa possa agire per favorirlo o sfavorirlo, ed è per questo che ogni civiltà ha sempre originariamente cercato di ingraziarsi la natura con pratiche superstiziose di culto.

Queste forme religiose sono però presto diventate strumenti utilizzati dai «governanti» per soffocare con i «pregiudizi» e le «credenze» le capacità intellettuali dei singoli, mantenendoli nell'inganno e nell'ignoranza e sottomettendoli ai lo-

¹⁰ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico. Natura e salvezza*, a cura di A. Petterlini, Bologna, Zanichelli, 1995, pp. 47-49.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 49-51.

¹² Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, *cit.*, pp. 116-122.

ro timori (della dannazione eterna) e alle loro speranze (della vita eterna)¹³. Per Spinoza tutto ciò non ha però favorito la pace civile e nemmeno il sorgere di un vero sentimento religioso¹⁴, ma ha piuttosto pregiudicato entrambi¹⁵. Seguendo il linguaggio proposto dalla sua impostazione teorica si potrebbe dire che mentre la conoscenza inadeguata della natura conduce alle speranze mistiche dello ierocentrismo e quella rivelata coincide con l'obbedienza religiosa propria del teocentrismo, solo una conoscenza adeguata della Natura (intesa come insieme di fenomeni vitali interconnessi) porta alla filosofia teoretico-pratica dell'ecocentrismo.

Persino Hume, nella sua *Storia naturale della religione*, sostiene che la religione nasce dalle speranze e, soprattutto, dai timori che agitano l'uomo nella sua ignoranza del futuro. Per l'autore è stato necessario che l'essere umano si rapportasse almeno inizialmente al mondo attribuendo cause ignote alle proprie fortune e disgrazie, ed è perciò naturale che la superstizione (in questo senso peggiore di ogni forma di ateismo) sia prevalente nell'età primitiva, così come nelle moderne comunità più «ignoranti»¹⁶. Agli albori della civiltà l'uomo, privo dell'ordine fornito da un «buon governo», è un essere debole, continuamente esposto ai pericoli e costantemente impegnato nella lotta per la sopravvivenza; da un lato è portato a credere nell'esistenza in natura di un potere invisibile ed intelligente, mentre dall'altro concentra la sua attenzione sugli eventi quotidiani e visibili che possono mettere in pericolo la sua vita, e immagina così l'esistenza di molte divinità naturali, dispensatrici di bene e di male¹⁷.

¹³ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit. pp. 51-53.

¹⁴ Il quale, secondo Spinoza, può sempre nascere dalla semplice contemplazione della Natura panteistica.

¹⁵ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 59-63.

¹⁶ Cfr. D. Hume, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio*, a cura di P. Casini, Roma, Laterza, 1981, pp. 47-50.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 51-56.

In un primo momento dunque, secondo Hume, i «primitivi uomini ignoranti», mossi dall'irrazionalità e dalla superstizione, si rivolsero al politeismo ierocentrico e, solo successivamente¹⁸, passarono al monoteismo teocentrico¹⁹. Le religioni politeiste venerano molte divinità, che rappresentano personificazioni dei diversi e straordinari poteri della natura, ottenute proiettando sui fenomeni ambientali le caratteristiche umane (quali pensieri, passioni, intenzioni e persino sembianze): queste divinità non sono considerate creatrici dell'universo e sono adorate con il solo fine di sopravvivere in situazioni avverse, proprio grazie ai loro favori²⁰. Il monoteismo venera invece un unico Dio, al quale si può giungere sulla base di motivazioni sia razionali (elaborando argomenti dimostrativi incentrati sull'idea dell'ordine e dell'armonia del Tutto, come quelli dei filosofi o delle persone dotate di intelletto in generale), sia psicologiche (scegliendo, come fa il volgo, una divinità, accordando ad essa le proprie preferenze e attribuendole, per ingraziarsela, tutte le perfezioni possibili, fino ad elaborare l'idea di un unico Dio, onnipotente e onnisciente)²¹.

¹⁸ Secondo l'autore «la mente risale gradualmente dal basso verso l'alto», giungendo ad una sempre maggiore perfezione (cfr. *ivi*, p. 44 e 56-63)

¹⁹ Hume sostiene che in realtà la religione tradizionale e mitologica, rispetto alla religione scritturale e sistematica, implica meno contraddizioni, ma tocca in modo meno intenso gli stati d'animo umani ed è tramandata troppo confusamente per poter essere ancora dominante (cfr. *ivi*, p. 95).

²⁰ Cfr. *ivi*, 56-63.

²¹ Secondo Hume però, se il monoteismo è fondato sull'emotività sempre incostante dell'uomo, e non su argomentazioni razionali, è sempre possibile un continuo riflusso tra politeismo e monoteismo. In questo modo infatti gli uomini creano un'immagine di una divinità lontana, perfetta e completamente inaccessibile e, per contrastare il proprio senso di inferiorità e i propri timori, introducono nuove forme di politeismo, inventandosi «divinità intermedie» che rendano possibile la comunicazione con il Dio supremo. Per l'autore rappresentano esempi significativi sia San Nicola che Maria Vergine: questi casi potrebbero in realtà rappresentare forme di politeismo teocentrico, ma questo argomento, per quanto estremamente interessante, non verrà qui ulteriormente approfondito (cfr. *ivi*, pp. 75-77).

Sia le forme religiose politeiste ierocentriche che quelle monoteiste teocentriche hanno svariati pregi e difetti. Mentre il politeismo è tollerante e spinge gli uomini ad emulare divinità a loro superiori solo di poco, esso ha però anche una scarsa moralità sociale; di contro il monoteismo soprattutto occidentale (cristianesimo, ebraismo ed islamismo), pur fornendo modelli di giustizia e benevolenza sociale, è fanatico e intollerante e induce l'uomo alla soggezione e alla sottomissione nei confronti di un Dio irraggiungibile²². Di questa sorta di asservimento al divino si sono poi avvalsi, secondo Hume, gli stessi rappresentanti delle istituzioni religiose, che hanno utilizzato l'ignoranza della popolazione per favorire una cultura caratterizzata da irrazionalità, superstizione, fanatismo e devozione, la quale ha condotto a conseguenze etiche assurde e prive di moralità: gli uomini, presi da zelo religioso, hanno giustificato i più atroci crimini (umani, biologici e vitali) in nome della fede²³.

In tutti e tre gli autori citati sono ricorrenti alcuni aspetti in grado di delineare, in modo esaustivo e congruente con quanto già detto, sia i motivi per i quali l'impostazione ierocentrica è originaria in ogni cultura, sia quelli per cui è avvenuto, quantomeno in Occidente, un passaggio del livello di dominanza culturale tra lo ierocentrismo e il teocentrismo. Se entrambe le prospettive metafisiche e religiose sono sorte dallo stato di «debolezza» biologica dell'uomo e dal suo bisogno di «adattarsi» all'ambiente, è solo con il formarsi di un governo a guida della società che i «timori» sono stati sempre meno “soffocati” dalle speranze ierocentriche e sempre più “tenuti a bada” dall'obbedienza teocentrica.

Proporre date indicative (e sempre approssimative) in cui tale passaggio sarebbe avvenuto è forse superfluo e non particolarmente rilevante per il discorso

²² Cfr. *ivi*, pp. 78-101.

²³ Cfr. *ibidem*.

qui condotto. Nessun paradigma culturale infatti si sostituisce mai pienamente a quello precedente e ogni svolta del pensiero è sempre caratterizzata da un lento processo che può richiedere centinaia di anni di maturazione. Ciò che invece è importante non solo sottolineare, ma anche approfondire, è la stretta connessione esistente all'interno di ogni cultura tra la natura, la società e la religione (o quantomeno l'apparato metafisico o mitologico di ogni civiltà). Se si considera inoltre che, in base a quanto si è già detto, dallo sviluppo dei gruppi sociali dipende direttamente anche l'acquisizione degli strumenti e concetti cognitivi forniti dal linguaggio, risulta chiaro come ierocentrismo e teocentrismo siano stati almeno un tempo fondamentali non solo per la conoscenza e la nascita delle civiltà, ma anche, e quindi, per la stessa sopravvivenza dell'uomo. I loro «errori» di impostazione sia teoretica che etica non hanno potuto però apparire come tali prima dell'affermarsi dell'«antropocentrismo»: verità ed errore dipendono infatti sempre dal punto di vista.

Ulteriori importanti considerazioni sulla relazione esistente tra l'origine religiosa ierocentrica e teocentrica della conoscenza e delle civiltà vengono offerte dal sociologo David Émile Durkheim e dall'antropologo René Girard. Se il primo, nel testo *Le forme elementari della vita religiosa*, cerca di fornire una teoria sociologica dell'origine sociale della religione e delle categorie di conoscenza, il secondo, all'interno di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, riconduce sia l'origine della civiltà che quella della religione allo stesso processo di ominizzazione con cui l'uomo si sarebbe distanziato (con fini adattativi e di sopravvivenza) dalle altre forme di vita e dalla natura. Un approfondimento del pensiero dei due autori permetterà di comprendere meglio l'interpretazione che oggi si può fornire del passaggio avvenuto dallo ierocentrismo al teocentrismo.

§3. In implicito accordo con il «pensiero sistemico» di cui parla Capra, Durkheim considera la *società* come una *sovrastuttura* a partire dalla quale inquadrare e interpretare tutti i fenomeni sociali. Nelle sue opere egli reputa di conseguenza i comportamenti umani una diretta emanazione della società, e cioè dell'insieme dei gruppi, delle norme, delle istituzioni al cui interno ciascun individuo viene a trovarsi dal momento della sua nascita. Queste formano in ogni popolazione una sorta di patrimonio conoscitivo sovraindividuale, da lui definito «coscienza collettiva», la quale plasma culturalmente ogni membro della comunità, stabilendone anche l'«ossatura dell'intelligenza»²⁴. Visto che tale «coscienza collettiva» origina direttamente dal fenomeno religioso, è proprio di quest'ultimo che secondo Durkheim bisogna fare l'oggetto principale di ogni indagine culturale.

L'autore sostiene che se si vogliono cercare le forme religiose più primitive, al fine di mostrare come esse abbiano influenzato ogni cultura nei suoi aspetti sia cognitivi che pratici, non si debba anzitutto commettere l'errore di ridurre la religione né al «soprannaturale e misterioso», né tantomeno al «divino e spirituale»²⁵. Entrambi questi aspetti non possono infatti rappresentare i suoi elementi costitutivi in quanto, rispettivamente: la religione cerca di fornire spiegazioni ragionevoli a tutto ciò che è costante e regolare (ciò che esula dalla regolarità è considerato tale solo successivamente alla consapevolezza di un ordine naturale delle cose, appresa solo recentemente con la scienza)²⁶, e vi sono religioni che non hanno divinità e non praticano il culto dei morti (come il Buddhismo, il Gianismo e il Bramane-

²⁴ Questa impostazione sociologica permea tutta la produzione di Durkheim. Per approfondire però le questioni della «coscienza collettiva» e delle «rappresentazioni collettive» si consulti soprattutto E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, a cura di F. Airoidi Namer, Milano, Comunità, 1999.

²⁵ Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati e C. Cividali, Roma, Meltemi, 2005, pp. 73-86.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 75-79.

simo)²⁷. Secondo Durkheim ciò che contraddistingue una religione è piuttosto il suo essere «*un sistema solidale di credenze e di riti relativi alle cose sacre che uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono*»²⁸. La definizione minima da lui fornita fa perno quindi su tre elementi fondamentali: le credenze (aspetto teoretico), i riti (aspetto etico) e un'unità autorevole (solitamente detta Chiesa²⁹) che stabilisce ogni oggettività, sia cognitiva che morale, in base a ciò che si potrebbe definire un «accordo di significato».

Quelli che per Maturana sarebbero i «criteri di accettazione» di tale «comunità morale», posti alla base di ogni religione e società «elementare», sono dunque da rintracciare nelle stesse «credenze» delle religioni primitive che hanno caratterizzato le prime culture, e queste, per Durkheim, risalgono all'assoluta *suddivisione simbolica* del mondo in «sacro» (le cose protette e isolate dalle interdizioni) e «profano» (le cose a cui si riferiscono le interdizioni), attuata ad opera di una collettività: ogni «credenza» è una rappresentazione cognitiva che esprime le caratteristiche di questi due aspetti del mondo, mentre ogni «rito» è una regola pratica di condotta che prescrive come comportarsi nei loro confronti³⁰. Entrambi però fanno sempre capo ad un'unità sociale imprescindibile del gruppo in cui si originano: le «forme elementari» della religione si confondono infatti con quelle della cultura, e quindi della conoscenza (dal «sacro» al «vero» e dal «profano» al «falso») e dei comportamenti etici (dal «sacro» al «giusto» e dal «profano» allo «sbagliato») di ogni società.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 79-86.

²⁸ *Ivi*, p. 97.

²⁹ Per Durkheim essa è da intendere come quell'autorità che differenzia la religione dalla magia, perché ha come obiettivo una maggiore uniformità morale ed intellettuale (cfr. *ivi*, pp. 92-95).

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 86-92.

L'autore non è però incline ad accettare *tout court* le teorie proposte da numerosi autori circa la possibile origine «animista» o «naturista» della «religione elementare». Le spiegazioni fornite da entrambe le impostazioni cercano correttamente di ricondurre la primordiale distinzione tra «sacro» e «profano» alla necessità umana di sopravvivere all'interno della natura, ma rintracciando questa nel rapporto con una realtà esterna all'uomo si dimenticano dell'importanza che assume ogni gruppo sociale per l'adattamento di ogni essere umano all'ambiente: è solo in esso che si fonda il *logos* che consente di addentrarsi nel mondo esteriore come in quello interiore. Durkheim si dedica quindi alla ricerca non soltanto del collante tra uomo e società, e non semplicemente di quello tra società e natura, ma anche di ciò che ha consentito piuttosto ad ogni civiltà primordiale di sopravvivere in natura.

L'«animismo», di per sé, è insufficiente a fornire spiegazioni esaustive perché gli studi sulle società primitive dimostrano sia come l'anima fosse anticamente concepita come strettamente legata al corpo³¹, sia come l'uomo non fosse incline ad attribuire la propria forma alle cose (le divinità antropomorfe erano rare): egli, al contrario, imparava a conoscersi proprio proiettando la natura su se stesso (dall'esterno all'interno, come si è detto)³². Il «naturismo», di contro, evidenzia l'importanza del rapporto con il “mondo naturale”: visto che la maggior parte dei nomi delle divinità trae origine dai principali fenomeni della natura, sarebbe questo genere di esperienze ad essere il primo verso cui l'uomo si rivolse³³. Esso si limita però a mostrare solo come la «religione elementare» abbia voluto fornire una rappresentazione del mondo che guidasse l'essere umano nel rapporto con esso:

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 111-116.

³² Cfr. *ivi*, pp. 116-121.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 123-124.

secondo questa impostazione la religione sarebbe originata dalle forze della natura, tramutate dal linguaggio (per esigenze comunicative) in potenze spirituali quali le divinità, con cui gradualmente si trasfigurò la stessa natura fino ad umanizzarne le azioni³⁴. Per Durkheim, però, se la religione ierocentrica avesse voluto fornire principalmente una “visione del mondo” che guidasse la relazione uomo-natura, essa non sarebbe stata in grado di adempiere alla propria funzione, perché sia i suoi miti che i suoi riti si sarebbero rivelati alla lunga inefficaci per controllare e dominare i fenomeni naturali, o anche solo per sperare di poter avere una qualche influenza su di essi³⁵.

Il culto ierocentrico più fondamentale e primitivo, da cui secondo l'autore anche «animismo» e «naturismo» sono derivati, è invece da considerarsi il «totemismo», unica forma religiosa in grado di unire entrambi ad una precisa organizzazione sociale: la suddivisione in *clan*³⁶. I «totem» delle società originarie o tradizionali sono infatti spesso forme di vita animali (*bios*) o elementi ambientali (*oikos*) che non si riducono solo ad un emblema o un'immagine della natura, ma rappresentano proprio il «sacro» per antonomasia, cioè in base al quale tutto viene *classificato e conosciuto*³⁷: ciò che determina l'esistenza teoretica ed etica di ogni individuo appartenente ad un gruppo sociale. Essi, inoltre, non fanno riferimento a ciò che viene comunemente pensato possa essere l'anima, perché il «principio totemico» è piuttosto da ricondurre ad un fenomeno collettivo³⁸ fondato sulla credenza

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 125-130.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 131-138.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 139-145.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 171-179.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 223-243.

condivisa in una forza anonima ed impersonale, sia materiale (incute timore) che morale (genera rispetto), rappresentata solo materialmente dal «totem»³⁹.

Sembra dunque che il «principio totemico» (e con esso il «sacro») tragga origine dall'agglomerazione collettiva e si concretizzi, nelle società primitive e tradizionali, in una specie di potente eccitante in grado di produrre un'euforia collettiva⁴⁰. In queste condizioni l'uomo, pensando e agendo diversamente dal normale, si sente dominato e vivificato da una specie di potere esterno, riconosciuto come «sacro» in quanto superiore⁴¹. Questo «sentimento dominante e vivificante», non avendo un oggetto concreto a cui riferirsi viene proiettato fuori dalle coscienze che lo provano, simboleggiato in forme di vita ed enti ambientali necessari alla sopravvivenza della comunità, e poi idealizzato in qualcosa di maggiore dignità, come il «totem», il quale rappresenta quindi una divinità ierocentrica impersonale volta esclusivamente a permettere l'unione dei membri del *clan* nella comune partecipazione al «sacro» e nella sopravvivenza collettiva nei confronti del «profano»⁴².

Ogni religione trova quindi la propria componente spirituale in un sentimento irrazionale che la collettività ispira ai propri membri. Se tale componente emotiva è, come sostiene l'autore, anche il fondamento della cultura, allora il fedele, così come l'uomo civilizzato, non si inganna credendo nell'esistenza reale di una potenza morale che lo domina e lo vivifica, perché questa potenza è la stessa società⁴³. Per l'originario formarsi dei gruppi sociali e per la loro esigenza di sopravvivere in natura sembra dunque essere stato inevitabile che la sovrastruttura-

³⁹ Questa forza anonima ed impersonale, secondo Durkheim, non solo rende «sacro» ciò di cui partecipa, ma costituisce anche la prima forma della nozione scientifica di forza, che ha quindi origine religiosa e sociale (cfr. *ivi*, pp. 245-262).

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 263-282.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 283-284.

zione dei singoli individui avvenisse mediante una commistione tra la sfera irrazionale dell'umano e l'esperienza del "mondo naturale": ciò che conta qui sottolineare è però che ogni forma di ierocentrismo, anche contemporanea, non sembra si possa ridurre ad una religione dedita a venerare la rete *bios-oikos*, ma sia piuttosto da ricondurre principalmente a un sentimento di comunione tra l'uomo e la società e tra la società e la natura⁴⁴. Il «sacro» (*hieros*) posto al centro della prospettiva delle culture tradizionali non è dunque semplicemente la natura, ma un sentimento irrazionale che vivifica la relazione di coappartenenza esistente tra *anthropos*, *bios* e *oikos*.

Le premesse metafisiche della prospettiva ierocentrica hanno però poi plasmato ogni civiltà, perché da esse ha avuto origine ogni cultura e, di conseguenza, anche l'impostazione teoretica ed etica di ogni società. Lo ierocentrismo culturale così inteso è stato infatti indispensabile per fornire un primo sistema di idee che tendesse a spiegare l'universalità delle cose, dando una rappresentazione totale del mondo. Nelle tribù infatti, tutti gli enti conosciuti si trovano in una classificazione sistematica che comprende l'intera natura, e che vede la totalità delle cose suddivise e ripartite gerarchicamente in «categorie di conoscenza» quali generi e specie, che si dimostrano essere di origine religiosa e sociale in quanto speculari alla suddivisione mistica dei gruppi in fratrie (generi), clan e sotto-clan (specie): poiché erano raggruppati gli uomini, hanno potuto raggruppare l'«essente»⁴⁵. Ciò, per Durkheim, dimostra come le «categorie di pensiero» abbiano una derivazione

⁴⁴ Di tale sentimento Durkheim scrive «se esso è dunque, nel contempo, il simbolo del dio e della società, ciò non vuole forse dire che il dio e la società fanno un tutt'uno?» (Ivi, p. 264).

⁴⁵ Secondo l'autore l'idea di genere è uno strumento logico di pensiero costruito dall'uomo in virtù del quale egli pensa le affinità tra le cose, in un raggruppamento ideale di elementi tra cui esistono vincoli interni, analoghi a quelli di parentela. La gerarchia, nonostante sia di per sé un fatto sociale, ha dunque fornito al pensiero una prima rappresentazione dei rapporti di parentela e somiglianza (cfr. ivi, p. 195-211).

religiosa ierocentrica di origine sociale, in quanto sorte in funzione dello stesso formarsi delle prime culture: non solo la società rispecchia la totalità e il gruppo rappresenta il genere, ma anche i ritmi sociali sono fondativi del concetto di tempo, così come lo spazio sociale lo è per quello di spazio e la forza collettiva lo è per quello di forza efficiente⁴⁶.

L'ambito di sacralità proposto dalla prospettiva ierocentrica si estende quindi oltre gli enti naturali e i membri della comunità: il culto e la venerazione della natura non si concretizzano solo in un atteggiamento etico massimamente rispettoso nei confronti delle forme di vita animali e vegetali. Se lo ierocentrismo pone il centro dello sguardo sul reale all'interno della stessa sacralità della totalità della natura, esso lo fa al solo fine di permettere all'uomo di conoscere e agire "nel mondo"⁴⁷, sopravvivendo in società dotate di un sistema culturale condiviso. Prima però di cercare di capire quali cambiamenti teoretici ed etici abbia comportato, soprattutto in Occidente, l'adozione di una prospettiva culturale teocentrica sarà opportuno approfondire ulteriormente, grazie alle considerazioni di Girard, l'importanza che la religione ha avuto per il *processo di ominizzazione* e per l'adattamento dell'uomo all'ambiente.

§4. Girard è un antropologo di dichiarata impostazione cattolica che, nell'opera *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, propone una forma di «antropologia fondamentale» (in cui concorrono più discipline, quali la psicologia, la sociologia⁴⁸, l'etnologia e l'etologia) volta a fornire una reinterpretazione globale dei comportamenti dell'umanità, alla ricerca delle origini della civiltà. Il testo

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 479-510.

⁴⁷ Sarà solo con il teocentrismo e, soprattutto, con l'antropocentrismo che egli cercherà piuttosto di agire "sul mondo".

⁴⁸ Nelle sue opere Girard fa spesso esplicito richiamo sia a Freud che allo stesso Durkheim.

(pubblicato sotto forma di dialogo tra l'autore e i due psichiatri Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort) riprende le sue teorie sull'origine della civiltà e della religione (fondate sui concetti di mimesi, violenza, vendetta e sacrificio), ampliandole in direzione giudaico-cristiana e omniculturale, fino a mostrare, attraverso la rivelazione del cattolicesimo, la radice unica e l'essenza stessa di ogni cultura e fede.

Concentrandosi soprattutto sugli aspetti già evidenziati da Durkheim (quali l'origine comune di religione e società e l'importanza culturale del concetto di «sacro»), l'autore sostiene che tutti i sistemi di *divieti* e di *riti* da questi derivati sono da considerarsi quali «strumenti adattativi» (come la caccia o l'uso della armi) senza il cui sviluppo l'uomo non sarebbe stato in grado di sopravvivere non solo all'ambiente, ma soprattutto a *se stesso*⁴⁹. Il suo libro è un'indagine sul «processo di ominizzazione» volta a mostrare come l'uomo si sia distaccato dagli animali e dalla natura, non solo per le doti di simbolizzazione con cui è stato in grado di dare significati alle cose differenziando il «sacro» dal «profano», ma anche grazie alla sua spiccata capacità di *mimesi* (da cui trae origine ogni attività di apprendimento), maggiore rispetto a quella delle altre forme di vita⁵⁰. È però proprio a causa di tale maggiore capacità mimetica che, per Girard, l'uomo ha dovuto sviluppare un insieme simbolico di divieti, riti e miti: se i divieti impediscono qualsiasi forma di «rivalità mimetica» o «crisi mimetica»⁵¹ derivata dal conflitto di desideri tra membri di un gruppo⁵², i riti le simulano per scongiurarle⁵³, mentre i miti le ricordano

⁴⁹ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, a cura di R. Damiani, Milano, Adelphi, 2001, pp. 17-25 e pp. 110-116.

⁵⁰ Girard compie queste riflessioni evidenziandone le analogie sia con l'etnologia strutturalista ispirata alle teorie Levi-Strauss che con il pensiero di Aristotele (cfr. *ibidem*).

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 351-368.

⁵² Tali desideri, secondo l'autore, sarebbero principalmente rivolti alle cose più vicine a tutti, come gli oggetti, le donne o il cibo del gruppo (cfr. *ivi*, pp. 25-36 e pp. 100-105).

per ravvivare e mantenere un «sentimento di riconciliazione e gratitudine» simile al «sentimento dominante e vivificante» di cui parla Durkheim e altrettanto fondamentale per la coesione sociale⁵⁴.

Quest'ultima componente emotiva è dunque stata anche per Girard indispensabile per la conservazione dell'essere umano, ma il suo fine ultimo non è per lui da ricondurre esclusivamente al rapporto tra uomo e natura, certamente agevolato dall'aggregazione in gruppi, ma va primariamente ricollegato all'esigenza di tutelare ogni singolo individuo dal suo prossimo, ottenuta mediante l'impedimento etico e la sublimazione cognitiva di ogni forma di «violenza» e «vendetta». Se nelle prime culture, caratterizzate da una prospettiva ierocentrica, è maggiormente rimarcata la connessione tra uomo, società e ambiente, sembrerebbe dunque che per il passaggio alla prospettiva teocentrica siano stati determinanti il raggiungimento di un equilibrio con l'ambiente e l'ottenimento di un'ormai sufficiente conoscenza della natura. Entrambe queste caratteristiche avrebbero però permesso di evidenziare un altro fattore di vitale importanza per la conservazione dell'essere umano: la necessità di sopravvivere nella competizione con gli altri uomini.

L'uomo civilizzato sembra allora avere anzitutto “abbracciato” la natura e i propri simili (ierocentrismo), poi “affrontato” la natura “abbracciando” i propri simili, per poi giungere a “controllare” la natura, dovendo però anche “affrontare” i propri simili (teocentrismo). In questo processo, però, da una parte l'etica, che originariamente univa la collettività nel suo rivolgersi alla natura, è sempre più divenuta una morale dedita a garantire la convivenza all'interno delle comunità; mentre dall'altra i sacerdoti, da porta di accesso all'esperienza mistica del “mondo

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 36-48.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 134-158.

naturale” sono sempre più diventati «ingannatori del popolo»⁵⁵. L’origine religiosa del «buon governo» di cui parla Hume ha infatti portato le istituzioni ecclesastiche e di potere a spostare l’accento dalle regole di comportamento dirette all’intera rete *bios-oikos* ai precetti morali volti a condurre una vita morigerata. In tutto ciò i ministri di culto hanno invece assunto il compito fondamentale di compiere riti sufficientemente convincenti, in grado di portare la collettività a credere di trovarsi ogni volta di fronte ad un evento divino straordinario.

§5. Per l’autore, però, la *cultura occidentale* ha vissuto una svolta determinante con il Cristianesimo. Verso il termine dell’opera Girard avanza quella che lui stesso definisce essere un’«ipotesi scientifica» (in quanto fondata su documenti etnografici, etologici e psicologici), in grado di spiegare anche il titolo del suo libro (ripreso dalle parole di Gesù riportate nel Vangelo secondo Matteo)⁵⁶: quel che è «nascosto fin dalla fondazione del mondo» è che la civiltà e la religione si fondano sulla *mimesi* e sul *sacrificio* di un *capro espiatorio*⁵⁷. Si tratta di aspetti che evidenziano come l’uomo sia per indole condotto alla violenza e alla vendetta, a cui il sacrificio intende porre fine⁵⁸. Qualcosa di radicalmente diverso è stato però introdotto nelle civiltà dal messaggio e dalla figura stessa di Gesù Cristo.

Se è facile rinvenire queste caratteristiche nel Vecchio Testamento, è infatti scorretto per l’autore rintracciarle anche nel Nuovo Testamento. In realtà, secondo Girard, anche una corretta lettura dei miti biblici permetterebbe di scorgere come Dio non sia mai realmente violento, ma si limiti solo a mostrare la vio-

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 48-67.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 191-210.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 210-234.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

lenza degli uomini tra di loro, ripudiando il sacrificio⁵⁹. Allo stesso modo, solo una scorretta interpretazione del Nuovo Testamento fa emergere una visione «sacrificale» del cristianesimo⁶⁰: per questo motivo egli vi contrappone una reinterpretazione «non sacrificale»⁶¹. L'aver guardato alla morte di Cristo come ad un sacrificio frutto della violenza degli ebrei ha infatti condotto solamente ad un sentimento di vendetta e al conseguente antisemitismo nei confronti degli stessi ebrei. In realtà la grandezza del Cristianesimo risiede proprio nell'aver mostrato l'inesistenza della duplicità della violenza (una buona che punisce ed una cattiva che va punita), evidenziando come la differenza tra un boia e un omicida risiede soltanto nel *consenso* o *dissenso* della collettività⁶². Gesù fu infatti il primo ad abolire il «processo mimetico» (che conduce alla violenza) e a rovesciare il «principio della reciprocità» (che conduce alla vendetta), in quanto, tramite il perdono e il principio del “porgi l'altra guancia” rese evidente l'insensatezza di entrambi⁶³.

La posizione dell'autore, per quanto discutibile, permette di rendere ulteriormente chiara la connessione tra i miti religiosi e la fondazione della cultura. Se la prospettiva ierocentrica fece derivare ogni criterio di vero e buono dal «sacro» di cui partecipava tutto l'«essente», nel passaggio al teocentrismo avvenuto soprattutto in Occidente è stata proprio l'oggettivazione gradualmente sempre più *antropomorfizzata* e *allontanata* dal mondo dello stesso *hieros* a divenire il centro dello sguardo sul reale a partire dal quale costruire ogni base teoretica ed etica delle civiltà. Verità e giustizia non hanno più trovato il loro fondamento in un'esperienza

⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 284-327.

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 235-283.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 263-280.

⁶³ Girard sottolinea come, nonostante secondo questi principi si deve rispondere al bene con il bene e al male con il male, Gesù mostrò che l'unico vero bene è quello che viene compiuto solo per se stesso, e che rispondendo al male con il male non si ha un passaggio al bene, perché non esiste un “male buono” (cfr. *ibidem*).

irrazionale di comunione con la rete *bios-oikos*, perché sono iniziate ad essere considerate come principi immutabili derivati dallo stesso Dio (o “Dio fatto uomo”, e cioè il Cristo), e consegnati all’autorità religiosa e politica affinché ne potesse giovare la comunità.

La stessa interpretazione della figura di Gesù fornita da Girard evidenzia infatti come l’*anthropos*, una volta raggiunto un equilibrio con il *bios* e l’*oikos* che gli permettesse di sopravvivere in natura grazie all’unione in gruppo, abbia sentito l’esigenza primaria di rinsaldare il legame dell’unità civile mediante miti e riti volti a consentirgli di vivere in società. Risolti i principali problemi con l’ambiente, è dunque stato proprio il teocentrismo a fornire le basi per volgere l’attenzione sulle esigenze dell’uomo mediante l’assunzione di una prospettiva sempre più antropocentrica: fu probabilmente così che passò gradualmente in secondo piano il fatto che le comunità umane sono in realtà sorte soprattutto per vivere in armonia con il “mondo naturale”.

L’indagine delle caratteristiche culturali di ierocentrismo e teocentrismo non ha solo dunque consentito di abbozzare i motivi del passaggio avvenuto nella civiltà – soprattutto occidentale – dal primo punto di vista sul reale al secondo, ma ha anche permesso di capire che se il fenomeno religioso trae origine da quello superstizioso, a sua volta l’antropocentrismo affonda le proprie radici nella stessa religione. Sarà allora proprio sulle connessioni esistenti tra la prospettiva teocentrica e quella antropocentrica che ci si dovrà concentrare per comprendere più a fondo il secondo importante passaggio del livello di dominanza culturale avvenuto in Occidente tra questi due sguardi ermeneutici sul mondo.

2.2 DAL TEOCENTRISMO ALL'ANTROPOCENTRISMO

§1. Un'interpretazione della tradizione giudaico-cristiana molto diversa da quella fornita dall'antropologo francese, che però si riaggancia al discorso sin qui condotto consentendo di concluderne alcuni punti aperti, è quella proposta dal medievalista statunitense Lynn Townsend White Jr. in un articolo uscito sulla rivista *Science* nel 1967¹. L'autore, seguendo un'impostazione sulla questione collegabile direttamente a quella assunta dall'ecocentrismo, contrappone la tradizione occidentale a quella orientale mostrando come quest'ultima abbia sempre mantenuto saldo il rapporto con la natura, mentre la prima abbia iniziato solo recentemente a modificare le proprie posizioni sul tema ecologico: la Chiesa sarebbe dunque corresponsabile dell'odierna situazione di *crisi* in quanto si sarebbe mostrata sistematicamente indifferente allo strapotere economico ed allo sfruttamento ambientale.

I segnali di antropocentrismo già presenti nel teocentrismo occidentale non si riducono però a una questione di potere istituzionale. Come sottolinea Guido Dalla Casa nel testo *Ecologia Profonda*, infatti, il «mito delle origini» della cultura ebraico-cristiana, che «fa da sottofondo anche alla cultura del mondo musulmano, soprattutto quello di più antica islamizzazione» si fonda sul racconto della Genesi dell'Antico Testamento², il quale contiene parole di inequivocabile significato, che si rivelano fondamentali per comprendere come il livello di

¹ L. Whyte, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.

² Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 59-61.

dominanza culturale sia potuto passare, quantomeno in Occidente, dalla prospettiva teocentrica a quella antropocentrica.

Essa inizia infatti con questo lungo passo:

in principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno.

Dio disse: «Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che son sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno.

Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie». E così avvenne: la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: terzo giorno.

Dio disse: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne: Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno.

Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo». Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». E fu sera e fu mattina: quinto giorno.

Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i

rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». Poi Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati³.

Anche l'Occidente, come gli altri modelli culturali, ha impostato dunque la vita sociale sul proprio *mito delle origini*. Secondo Dalla Casa derivano infatti da questo racconto diverse caratteristiche del mondo occidentalizzato moderno, quali «il rapporto di sopraffazione verso tutti gli altri esseri viventi e verso la Natura in generale, vista esclusivamente in funzione umana»⁴; «il rapporto di sopraffazione nei riguardi delle altre culture umane, che vengono fagocitate e distrutte»⁵; «la divisione netta fra dovere-lavoro e tempo libero-divertimento, che non si ritrova quasi mai nelle altre culture umane, dove ogni atto ha un significato sacro in se stesso, senza bisogno di separazioni»; «la presenza universale del ciclo settimanale che scandisce ormai ogni attività»⁶; nonché «l'esaltazione permanente del-

³ C. M. Martini (a cura di), *Genesi*, 1, 1-31, *La Bibbia: parola di Dio scritta per noi*, vol. I: Antico Testamento, Torino, Marietti, 1980, pp. 5-8.

⁴ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 61.

⁵ Secondo l'autore questa connotazione etnocentrica dell'antropocentrismo occidentale deriverebbe dalla presenza nel racconto di un "popolo eletto", privilegiato rispetto a tutti gli altri (cfr. *ibidem*).

⁶ Cfr. *ivi*, p. 62.

la crescita, dello sviluppo, dell'espansione, da cui discende anche la pretesa dell'Occidente di essere universale, facendo sparire le altre culture perché “sbagliate, arretrate, primitive”⁷.

Il teocentrismo ha essenzialmente innalzato la divinità (che nello ierocentrismo era originariamente posta vicino all'uomo in quanto *dentro* alla stessa rete *bios-oikos* in cui anch'egli era inserito) fino a concepirla come autrice di ogni cosa e massimo fine di ogni pensiero e azione compiuti dall'essere umano. L'*anthropos*, ormai distaccatosi dal “mondo naturale”, avrebbe iniziato così a concepirsi come più alto vertice di una scala naturale perfettivo-evolutiva⁸, e non solo in quanto fatto «a immagine e somiglianza» del divino, ma soprattutto in quanto «ente privilegiato» dallo stesso Dio. Sia gli «animali» che la «terra» sarebbero infatti stati creati proprio affinché gli uomini potessero avere «dominio» su gli uni «soggiogando» l'altra, al solo fine di essere «fecondi» e di «moltiplicarsi»⁹. Questa è la verità e volontà di Dio, secondo la tradizione teocentrico-antropocentrica dell'Occidente.

⁷ L'autore sottolinea anche come, secondo l'Occidente, queste abbiano bisogno di aiuto per conoscere “la verità” e, quindi, vivere meglio, o in modo “più giusto” (cfr. *ibidem*).

⁸ Secondo Dalla Casa è utile notare che «le concezioni nate dalla Genesi si sono poi sviluppate soprattutto in aree geografiche dove erano scarsissime o assenti le altre specie di scimmie, quindi mancava la constatazione più immediata dell'esistenza di esseri a noi molto simili. In particolare erano assenti gli altri grandi Primati, come gorilla, oranghi e scimpanzé, che avrebbero reso evidente la mancanza di discontinuità fra noi e tutte le altre specie». Anche le motivazioni per cui in Occidente non si è adottata una *dieta vegan o vegetariana* sarebbero da ricondurre alla mancata osservazione dell'alimentazione in gran parte vegetariana «degli altri Mammiferi Primati, cioè delle altre scimmie, il cui fisico è assai simile al nostro» (cfr. *ivi*, p. 67).

⁹ Negli ultimi decenni le istituzioni religiose di *tradizione biblica* hanno cercato di attenuare i toni, parlando sempre più spesso di un “mondo naturale affidato in custodia all'uomo”. Rileggendo però l'intero testo originale non vi sono in realtà molti margini di interpretazione: le idee di “custodia” o di “amministrazione” sono del tutto assenti (cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008, p. 15).

L'allontanamento del centro della prospettiva dalla natura ha però portato la cultura occidentale non solo a distaccarsi gradualmente da quel sentimento di co-appartenenza al "mondo naturale", ma anche a concepire «categorie di pensiero» diverse rispetto a quelle di cui parlava Durkheim facendo riferimento al «totemismo» ierocentrico: la totalità è un concetto in possesso solo del Dio assoluto, i generi sono le sue creazioni, il genere per eccellenza è l'uomo, il tempo rispecchia i tempi impiegati del divino per la generazione del mondo, mentre lo spazio è una terra data in "dono" all'uomo affinché se ne servisse per vivere nel rispetto delle leggi sacre e conquistarsi così una vita ultraterrena. Il vero e il giusto, seppur sempre fondati su «criteri di accettazione» (quelli biblici) condivisi da una comunità, hanno trovato riti in grado di ravvivare un sentimento che è divenuto sempre più di adesione ad una verità rivelata, e sempre meno di partecipazione a una verità esperita in comunione tra società e natura. Se il suo fondamento platonico ha posto le basi per ogni forma di dualismo in seguito teorizzata (anima e corpo, uomo e mondo, mondo e iperuranio), è però solo con la tradizione biblica che l'impostazione culturale dell'Occidente è passata a concepire le idee di un Dio personale che governa il mondo e di un uomo occidentale fatto a sua immagine e somiglianza che soggioga ogni altra forma di vita, anche umana. Nelle parole di Dalla Casa:

per oltre mille anni si è consolidata la concezione della Genesi, che vuole la nostra specie "signora e padrona del Creato", che risulterebbe addirittura "fatto per noi"! Dal "Crescete e moltiplicatevi" è poi nata l'odierna mania ossessiva dell'espansione, che in una cultura con altri fondamenti apparirebbe come una crescita patologica in un Organismo. Così, dall'idea biblica sempre ripetuta di "popolo eletto", da quel racconto che manifestamente privilegia un gruppo etnico, si è sviluppato il concetto occidentale di "essere la civiltà", di possedere la "verità" e il "benessere" e di imporli a tutti gli altri, è nata insomma l'immensa superbia dell'Occidente, che si manifesta in modi del tutto simili nelle due parti, cosiddette "credente" e "atea", in cui si è oggi apparentemente diviso. Si è atteso soltanto

di “possedere un potere tecnico” per dare il via alla distruzione dell’equilibrio naturale¹⁰.

§2. Come ribadisce a più riprese l’autore del testo *Ecologia profonda*, «se ci limitiamo alle culture più recenti e che si sono maggiormente diffuse, notiamo che le più gravi distruzioni e degradazioni di ecosistemi provengono da modelli che fanno capo ai filoni ebraico-cristiano e mussulmano, cioè a quelle culture che si ispirano, in modo più o meno evidente, all’Antico Testamento»¹¹. I problemi vitali, derivati soprattutto dalle crisi biologiche ed ecologiche del mondo contemporaneo, sembrano quindi essere stati già presenti *in nuce* nelle società occidentalizzate fin dall’antica tradizione giudaico-cristiana: si tratta infatti di problemi di prospettiva.

Dalla Casa però precisa che:

con l’espressione “cultura ebraico-cristiana” si intende indicare la tradizione quale si è sviluppata negli ultimi 15 secoli dando luogo alla civiltà occidentale, senza assolutamente convalidare l’idea che questa cultura si sia ispirata all’insegnamento di Cristo. Al contrario, l’insegnamento di Cristo ha contestato profondamente e radicalmente le concezioni del Vecchio Testamento: la prova più evidente è che Egli fu condannato a morte proprio per questo. L’aver fatto apparire le parole di Gesù come una specie di continuazione della tradizione precedente di quelle terre medio-orientali è stata una interpretazione particolare dei secoli successivi. L’insegnamento di Cristo assomiglia molto alle filosofie di derivazione orientale, con le quali ha in comune idee fondamentali, come l’accettazione, il distacco dalle cose del mondo, l’amore universale, l’inutilità delle istituzioni, l’estinzione del desiderio, e così via. [...] In particolare la parità fra le persone (abolizione delle caste e inutilità di ogni gerarchia), come pure l’abolizione dei sacrifici, ricordano il Buddhismo. Inoltre [...] l’Antico Testamento è il mito di una etnia particolare (il “popolo eletto”), mentre l’insegnamento di Cristo è a-etnico e universale, come quello del Buddha. [...] C’è un contrasto evidente fra la ricerca della serenità interiore predicata da Cristo e dal Buddha e il substrato biblico-ebraico su cui si è

¹⁰ G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 66-67.

¹¹ Ivi, p. 64.

poi fondata la cultura occidentale. In una visione buddhista, Cristo sarebbe considerato un *bodhisattva*, cioè un Buddha che, pur avendo raggiunto la condizione nirvanica, sceglie di restare nel mondo per amore di tutti gli esseri senzienti, che non sono solo gli umani e gli altri animali, ma anche gli alberi, l'erba e la terra stessa¹².

Nonostante esista quindi una stretta connessione tra la prospettiva teocentrica occidentale e quella antropocentrica, è possibile rinvenire alcune differenze di impostazione sia *interculturali* che *infraculturali*. Se le culture ierocentriche hanno elaborato un sistema metafisico in grado di generare «un'ottima integrazione nell'ambiente naturale in cui vivevano e di cui si sentivano parte inscindibile»¹³, e la cultura teocentrica ha condotto, quantomeno in Occidente, all'antropocentrismo-etnocentrismo e ad alcuni dei suoi conseguenti risvolti teorici (percezione di un «tempo lineare» e convinzione dell'esistenza di un'«unica verità» sempre rivelata all'uomo, da Dio o dalla scienza) ed etici (atteggiamento di «espansione» territoriale e culturale, ambizione e «sopraffazione» di tutti gli elementi della rete *bio-oikos*, uomo compreso)¹⁴, l'originale messaggio di Cristo, in apparenza proprio ancora oggi della civiltà occidentale, è molto più vicino alla tradizione orientale, per molti versi riconducibile ad una prospettiva ecocentrica¹⁵, che a quella cattolica.

¹² Ivi, p. 64-65.

¹³ Secondo Dalla Casa queste civiltà concepivano il mondo come «un flusso di forze psichiche: il ciclo vitale umano deve integrarsi nella più grande vita-morte dell'Universo» (cfr. ivi, p. 94).

¹⁴ Cfr. ivi, p. 93.

¹⁵ Un esempio pratico in grado di comprovare questa affermazione è fornito da Dalla Casa con un approfondimento del fenomeno della «caccia». Solo nelle civiltà teocentriche ed antropocentriche di tipo occidentale esiste il fenomeno dell'uccidere per divertimento, mentre, ad esempio, in molte culture ierocentriche la cattura della preda era vista come un dono divino. La caccia inoltre era considerata lecita «soltanto se era seguita dall'utilizzazione completa di tutte le parti del dono, a scopo prevalentemente alimentare e comunque di sopravvivenza» (spesso, come evidenza anche Durkheim, l'animale più cacciato era considerato anche un «totem», e aveva quindi una sua sacralità). Le tradizioni orientali, invece, tendono a considerare gli altri esseri viventi «o

Le culture di tipo orientale seguono infatti tre filoni principali, quali il Buddhismo, il Taoismo e l'Induismo, caratterizzati da un'idea del «senso dell'essere» quale «immanenza cosmica» (tranne che per l'impostazione buddhista, nella quale si superano tutti i *dualismi*, quali immanenza-trascendenza o Essere-Niente); dall'importanza fondamentale attribuita alla meditazione, alla pace interiore e all'«equilibrio dinamico» tra il “mondo cosmico” e il “mondo vitale-naturale”; e dalla ricerca di una serenità interiore nella confusione con la vera realtà¹⁶. Se l'insegnamento di Gesù è molto più vicino a queste impostazioni, e se lo ierocentrismo costituisce uno sguardo religioso prematuro sulla «rete della vita», allora sembra evidente come il problema culturale dell'Occidente, oggi, non risieda nella religione o nella scienza in sé. Esso sarebbe più che altro un «errore» di sguardo sul mondo sia dell'una che dell'altra: un «errore» che nella cultura occidentale è stato determinato dal teocentrismo e dagli elementi di questo che hanno portato all'antropocentrismo. Considerato infatti che la prospettiva ierocentrica è stata indispensabile per l'adattamento dei gruppi sociali alla natura e che il teocentrismo è stato altrettanto fondamentale per la coesione e l'adeguamento reciproco dei membri di ogni civiltà, è soprattutto la prospettiva antropocentrica quella che sarebbe stata meglio evitare.

È altresì vero, però, che la stessa possibilità di capire meglio questa affermazione è stata data solo dalla facoltà oggi in possesso dell'uomo di guardare al mondo dall'interno della «rete della vita», con uno sguardo ecocentrico. Se si osserva come anche questa opportunità sia a sua volta stata concessa dallo sviluppo

in un ciclo di morti e rinascite (*samsara*) o comunque degni della massima benevolenza»: tutti infatti fanno parte di un unico «equilibrio cosmico». In Oriente tutto ciò che l'ecocentrismo definirebbe come «Complesso dei Viventi» è composto «di esseri che vivono in modi diversi la nostra stessa avventura, con pieno diritto a una vita libera e autonoma» (cfr. *ivi*, pp. 101-103).

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 94.

del sapere scientifico, originariamente volto a perseguire intenti antropocentrici, anche l'antropocentrismo sembrerebbe avere avuto alcuni "piccoli", ma fondamentali, risvolti utili per il cambio di prospettiva culturale che si rende oggi auspicabile. Queste considerazioni, inoltre, costituiscono un ulteriore elemento in grado di evidenziare la transizione continua e indispensabile tra diversi – e forse sempre maggiori, perché sempre più comprovati – gradi di consapevolezza del «senso dell'essere»: basterebbe avere oggi la forza e la fermezza di abbandonare quanto costruito con l'antropocentrismo, così come è accaduto per ogni precedente e inevitabile passaggio da un centro di prospettiva culturale all'altro. In quest'ottica si tratterebbe ancora una volta di una questione di sopravvivenza, ma questa volta si tratta esplicitamente di quella di tutta la rete *bios-oikos*; mentre l'ecocentrismo apparirebbe come lo spontaneo punto di arrivo e di compimento dell'antropocentrismo. Il problema sarebbe semmai quello di avere ancora "abbastanza tempo" per rimediare anche alle conseguenze materiali degli «errori» commessi fino ad oggi.

§3. Il sottofondo culturale teocentrico dell'antropocentrismo non riconduce dunque i suoi problemi contemporanei all'aspetto religioso, ma li riporta piuttosto direttamente all'impostazione teoretica ed etica che deriva dal porre al centro della prospettiva sul reale un singolo «ente», sia esso *Sommo* o *sommamente predeterminato* (l'uomo). Non si tratta allora di un problema di risposte alle medesime domande sul «senso dell'essere», ma del come vengono formulate le domande stesse a seconda della prospettiva culturale che si assume sul reale. Nello specifico, poi, alcuni dei principali quesiti occidentali di errata impostazione sono, secondo Dalla Casa, quelli inerenti «Dio», la «verità», l'«individuo» e soprattutto il «progresso».

La stessa domanda «Dio esiste?» richiama implicitamente infatti la «figura di Dio come Essere personale e distinto dal mondo» (intrinsecamente vicina allo stesso Dio dell'Antico Testamento) e presuppone inoltre già una risposta binaria (si-no) in grado di dividere le persone in due categorie, quali credenti e atei¹⁷. Anche tralasciando il fatto che tale spaccatura ha ben poco significato in altri modelli culturali, ciò che di più significativo si può invece riscontrare dal confronto con la prospettiva assunta ad esempio in Oriente è che la stessa domanda da già per scontato un dualismo di fondo tra Dio e la natura che in realtà è tutt'altro che ovvia¹⁸. Se si cambiano infatti le premesse filosofiche e metafisiche essa si può persino dividere in due interrogativi, quali «può l'Universale essere suddiviso in parti autonome e indipendenti?» e «l'Universale ha, o è, uno psichismo (cioè una struttura psicofisica globale)?»¹⁹. Come spiega Dalla Casa:

se l'Universale non può in alcun modo essere suddiviso, allora è appunto unico e a questa Totalità diamo il nome di Dio, che può significare anche Equilibrio Cosmico (*Tao*). E' chiaro che noi stessi non possiamo esserne separati e che - sul piano metafisico - il concetto di "individuo" è superato. Ad esempio, la proposizione occidentale "non cade foglia che Dio non voglia" diviene l'affermazione che ad ogni processo, o fenomeno, partecipano tutte le forze dell'universo, fatto confermato [...] anche da alcune correnti della scienza moderna. Nel Buddhismo poi il rapporto col metafisico assume aspetti ancora più generali dato che l'Essere-Nulla o Vacuità (in sanscrito *sunyata*) supera anche l'idea di immanenza, cercando di fondere l'immanente-trascendente in una specie di vuoto-pieno pulsante e permanentemente creativo. Nel Buddhismo è comunque essenziale l'idea di *karuna* o compassione universale verso tutti gli esseri (non solo umani), il cui scopo è superare ogni tribolazione nel divenire (*samsara*) per raggiungere la serenità totale al di fuori di ogni dualismo (*nirvana*). Per quanto riguarda le culture animiste, in esse non viene separato il fisico dal metafisico: si trova spesso l'idea del Grande Spirito immanente nel mondo (o Grande Mistero): l'idea di ambiente "esterno" è presso-

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 96.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 97.

ché incomprensibile. Quello poi di ambiente “ostile” è un concetto tipico delle culture ispirate all'Occidente²⁰.

La cultura occidentale (così come quella islamica) ha inoltre in genere delle «istituzioni» di quantomeno dubbia necessità²¹ che si proclamano *intermediarie* con il divino, e fonda sul concetto di «contrapposizione» (tra male e bene, tenebre e luce, falsità e verità) gran parte della propria impostazione dimostrando così di avere scarso interesse verso la serenità e l'equilibrio sia cosmico che interiore²².

Connessi a questi generi di problemi sono poi anche i concetti occidentali di «verità» e di «individuo». Sia la «verità rivelata» della religione che la «verità oggettiva» della scienza presuppongono anzitutto l'esistenza di una ed una sola verità che, una volta compresa «deve essere spiegata e imposta a tutti gli altri»²³, mentre la rappresentazione antropocentrica di «individuo» è di fatto una concezione egocentrica²⁴ in grado di individuare il «Sé» solo separandolo linguisticamente dallo

²⁰ Ivi, pp. 97-98.

²¹ Per l'autore l'unica *figura intermedia* che «potrebbe avere un senso sembra quella di persone predisposte che si pongono in uno stato di coscienza ampliata, o comunque diverso dallo stato di veglia ordinario, cioè in una condizione di contatto mistico con la Natura. Si tratta in sostanza dello sciamanesimo, diffuso in moltissime culture animiste, dove gli altri animali e la Natura stessa sono una parte importante delle visioni mistiche. Si tratta spesso di un'intermediazione semi-inconsapevole, di uno stato di coscienza ampliato oltre i confini dell'ego, ben lontano dall'essere un'istituzione e soprattutto senza alcuna gerarchia» (ivi, pp. 98-99).

²² Secondo Dalla Casa in Occidente «tutto è visto come “lotta contro qualcosa”». Anche le «istituzioni con le finalità più nobili» amano infatti «presentare la propria azione come lotta contro forze negative». Non è però lo stesso in ogni cultura: basta guardare all'Oriente. «La competizione, propagandata dall'Occidente come una specie di molla del progresso ed evidenziata in tutti i campi, ma soprattutto in quello economico-industriale» non è quindi presente nell'animo umano se non come riflesso sociale di un «modello culturale» (cfr. ivi, pp. 99-100).

²³ Per l'autore è curioso rilevare anche come in molte culture che ritengono la *verità* come «qualcosa di relativo, una creazione della mente» non nascano quasi mai «lotte per affermarla», perché per queste l'essenziale non sarebbe fissarsi sulla *verità*, ma «liberarsi dai condizionamenti» (cfr. ivi, pp. 100-101).

²⁴ Come scrive Dalla Casa (facendo riferimento a un insegnamento degli indiani Piedineri), «l'Occidente vuole far persistere anche l'ego delle opere, cercando di renderle permanenti, insieme ai loro autori, esaltati come individui», ma così facendo non permette di capire che«anziché

«sfondo» unitario del fisico, fisiologico e psichico a cui co-appartiene. Di entrambi questi aspetti si è però già fornita in precedenza una critica esaustiva che non si ha qui intenzione di riprendere: il concetto che è veramente necessario approfondire, in quanto di fondamentale importanza per la comprensione del passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo, sembra essere piuttosto quello di «progresso».

Il «progresso» è semplicemente un modo di interpretare il fluire degli eventi, e non quindi una constatazione oggettiva di come essi avvengono; ciononostante nel paradigma antropocentrico dell'Occidente moderno, esso è anche etnocentricamente orientato verso il considerare come «ovvia e propria di tutta l'umanità la scala di valori della civiltà industriale»²⁵. Il vero problema risiede però nel fatto che esso, nella cultura occidentale, implica elementi quali lo sviluppo economico e l'utilizzo di tecno-scienze che, uniti a concetti di derivazione biblica quali la «supremazia» della specie umana e il «dominio» sia sul *bios* che sull'*oikos* a cui sarebbe predestinato l'uomo, comportano serie ripercussioni negative non solo per l'equilibrio «autopoietico» della vita, ma anche per quello psichico e sociale.

Come scrive Dalla Casa riguardo al «progresso»:

nella cultura occidentale è visto come incremento indefinito di beni materiali e diminuzione del lavoro fisico. Ciò è reso possibile dall'idea che dobbiamo “manipolare il mondo” data l'assoluta supremazia della nostra specie; per questo l'Occidente è dominato dal demone del fare, cui sacrifica il vivere e l'essere. Ogni generazione si pone come scopo di lasciare un mondo “migliore” di come l'ha ricevuto. Naturalmente non ci riesce affatto. [...] I poveri del Terzo Mondo, che dovrebbero beneficiare della “civiltà”, diventano ogni giorno più poveri a dispetto delle ingenti somme spese in aiuti. La morte e la malattia, l'abuso di droga

cercare di lasciare una traccia nella storia, cosa destinata comunque al fallimento, sarebbe meglio “non lasciare mai orme così profonde che il vento non le possa cancellare”» (cfr. *ivi*, pp. 103-104).

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 104.

e alcool sono per loro fatti consueti. E questo perché lo sviluppo, la costruzione di dighe, l'industria mineraria, ecc. non apportano benefici alle popolazioni tribali, le cui terre vengono invece distrutte, con tutta la Natura in esse vivente²⁶.

Diversamente dalla cultura antropocentrica del mondo occidentale, nelle civiltà ierocentriche, infatti, «non c'è alcun bisogno dell'idea di progresso: manipolare la Natura significa alterare il sacro e se stessi e perdere l'armonia del mondo»²⁷, mentre nelle tradizioni orientali, più vicine all'ecocentrismo, il «progresso» consiste piuttosto nell'«aumento della percezione e della serenità mentale», ed è perciò interpretato come un «avanzamento sulla via del non-ego e della serenità (*nirvana*)»²⁸. Ancora una volta si rende dunque evidente come il problema dell'antropocentrismo non sia un problema concettuale, ma di prospettiva: non è infatti neanche il concetto di «progresso» in sé a costituire un «errore», perché lo è piuttosto l'utilizzare questa nozione, come fa l'Occidente, a partire da uno sguardo culturale orientato verso lo sviluppo economico, scientifico, tecnologico e industriale: in una parola, antropocentrico.

§4. Tutti gli aspetti appena elencanti non sono dunque né la *causa* né semplicemente gli *effetti* dell'odierna civiltà antropocentrica ed etnocentrica, ma sono piuttosto le *conseguenze* di un'impostazione filosofica di interpretazione sia dell'«essente» che del «senso dell'essere» la quale, anche se sotto alcuni aspetti può essere considerata un passaggio indispensabile verso l'ecocentrismo, è stata l'unica fonte di tutte le crisi degli ultimi secoli. L'origine di questa prospettiva culturale sarebbe dunque da ricercarsi in un modo di pensare diffusosi nella società occi-

²⁶ Ivi, pp. 104-106.

²⁷ L'autore precisa anche che «nelle civiltà tradizionali ogni generazione si pone come scopo di lasciare il mondo il più possibile uguale a come l'ha ricevuto, perché l'Anima del mondo non si deve e non si può modificare» (ivi, p. 105).

²⁸ Cfr. *ibidem*.

dentale già diversi secoli fa, scalzando lentamente il teocentrismo, e del conseguente modo di vivere che ne è derivato.

Se si considera come la spinta decisiva verso la cultura moderna industrializzata si sia avuta proprio grazie alla diffusione, avvenuta tra 1600 e 1700, delle riflessioni di importanti filosofi quali René Descartes, Francis Bacon e John Locke, e alla sistemazione delle scienze fisiche attuata ad opera di Isaac Newton, sembrerebbe essere stato proprio questo il contesto storico e sociale in cui è avvenuto il decisivo passaggio di dominanza dal teocentrismo all'antropocentrismo: è infatti stato per merito di questi autori che sono stati introdotti i concetti di «sviluppo» e «progresso» e che si è ulteriormente accentuata la concezione di una scissione dualistico-ontologica netta nel campo dell'esistenza tra l'umano e il non umano.

A partire dalla cosiddetta epoca dello sviluppo industriale – che non a caso coincide con gli inizi dell'influenza umana sui cambiamenti climatici – l'umanità ha fin da subito dovuto affrontare le difficoltà derivate dal rapporto tra il continuo “progredire” delle sue scoperte scientifiche sulla natura e gli interessi produttivi ed economici di una civiltà culturalmente orientata in senso antropocentrico. Se l'Occidente non ha ancora cambiato la propria prospettiva ermeneutica sul mondo, questo significa forse che l'uomo non può strutturalmente *decentrarsi* dal proprio punto di vista o semplicemente che gli interessi economici mondiali lo hanno indotto ad accomodarsi su una “non scelta” nei confronti dei problemi esistenziali, allontanandolo così anche da una maggiore consapevolezza sia del suo «essere-nella-relazione» che dei risultati raggiunti dal sapere scientifico? Come si è visto, la civiltà occidentale ha cambiato più volte il proprio paradigma interpretativo sul mondo: l'uomo non ha solo già posto il centro della prospettiva culturale al di fuori di sé, ma lo ha anche già fatto rivolgendosi alla natura stessa (ierocentrismo). Ancora oggi, inoltre, la “visione del mondo” antropocentrica non è per nulla l'unica esistente. Per tali motivi sembra più corretto seguire la seconda stra-

da, cercando quindi un modo di comprendere, anche grazie al passato, come sia possibile oggi modificare nuovamente la consapevolezza umana grazie alle proposte della filosofia ecocentrica.

L'uomo occidentale, dopo essersi autoproclamato "potenziale conoscitore della natura" nell'Umanesimo ed "esploratore di una natura antropocentrica" nel Rinascimento, a partire dal 1600 è definitivamente divenuto "dominatore della natura". È questo forse l'inizio di un processo che, a posteriori, si può dire si sia sviluppato in larga parte *ciettamente*? La rivoluzione scientifica, che interessa l'ambito cronologico compreso tra la data di pubblicazione de *Le rivoluzioni degli astri celesti* (1543) di Niccolò Copernico, e *I principi matematici di filosofia naturale* (1687) di Newton, ha uno schema concettuale che si può ricavare sia in *rapporto alla natura*, sia al nuovo modo di intendere lo *studio di essa*, che sembra rendere più che plausibile questa ipotesi. La natura è infatti da esso intesa come un ordine oggettivo e causalmente strutturato di relazioni governate da leggi, mentre la scienza è concepita come un sapere sperimentale, matematico ed oggettivamente valido (accessibile a tutti), avente come *mezzo* la conoscenza oggettiva del mondo e delle sue leggi, ma come *fine* il *dominio* su di esse da parte dell'uomo. Queste sono dunque state le basi del processo di industrializzazione e organizzazione capitalistica della produzione avvenuto in Occidente tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo. Se si considera questo processo come qualcosa in cui l'essere umano ha smesso di partecipare al ritmo della natura cercando di controllare i singoli eventi naturali, per poi iniziare un'indagine scientifica degli eventi al fine di dominarne tecno-scientificamente la totalità, è senz'altro plausibile che tutto ciò possa essere accaduto senza un *preciso calcolo ecocomprendivo* delle conseguenze, ma solo mediante *parziali calcoli antropocentrici*, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un sistema, come quello della rete *bios-oikos*, si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi, *anthropos* compreso.

Eppure secondo svariate teorie avanzate nell'ultimo secolo, come quella della «piramide dei bisogni» proposta nel 1954 da Abraham Maslow, o quella della «naturalizzazione della morale» (secondo cui l'evoluzione culturale è il naturale proseguimento dell'evoluzione biologica), l'uomo è per sua natura dotato di un altruismo che, una volta soddisfatti i bisogni primari, conduce spontaneamente ad una forma di rispetto e amore verso se stessi, il prossimo, le altre forma di vita e, poi, persino verso la *natura*. Secondo Maslow²⁹ l'uomo può pienamente autorealizzarsi solo una volta soddisfatti i bisogni fisiologici, di salute, di sicurezza, familiari, affettivi e di autostima; mentre secondo l'incontro tra filosofia e biologia proposto da autori quali John Dewey o Richard Dawkins, l'ultimo milione e mezzo di anni di sviluppo dell'umanità è stato caratterizzato da una progressiva evoluzione culturale (succeduta a quella biologica) che è passata da un individualismo interessato solo ai bisogni fisiologici di base ad un altruismo rivolto verso la propria famiglia (nucleare ed estesa), la propria comunità e la propria società fino a consentire, in epoca recente, di giungere a forme di amore verso tutto il *bios* e tutto l'*oikos*³⁰. La prima teoria invita l'uomo che non si sente del tutto realizzato a riflettere sulla propria condizione e sui propri effettivi bisogni, mentre secondo la seconda solo attraverso l'antropocentrismo l'uomo – se non altro quello della civiltà antropocentrica che si è sviluppata in Occidente negli ultimi tre secoli – è potuto giungere a concepire l'ecocentrismo.

Se però non è ancora “facile”, per l'uomo occidentalizzato dell'epoca contemporanea, tradurre in pratica soprattutto la teoria di Maslow, è per via del fatto

²⁹ Per un quadro completo della «piramide dei bisogni» di Maslow si consulti A. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, a cura di R. Pedio, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971.

³⁰ Per approfondire l'impostazione teorica di Dewey e Dawkins si consultino, rispettivamente, J. Dewey, *Esperienza e natura*, a cura di P. Bairati, Milano, Mursia, 1973 e R. Dawkins, *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, a cura di G. Corte e A. Serra, Milano, Arnoldo Mondadori, 1995.

che, oggi, la società occidentale sembra rifiutarsi di compiere un “semplice” cambio di prospettiva culturale che condurrebbe a conseguenze teoretiche ed etiche di radicale importanza per l’acquisizione di una nuova, forse maggiore (ma sicuramente più adatta al contesto moderno), consapevolezza del «senso dell’essere». Così come la filosofia ha giocato un ruolo determinante per l’affermarsi dei precedenti punti di vista sul mondo (e dell’antropocentrismo soprattutto), allo stesso modo anche in età contemporanea l’eco-filosofia potrebbe rivelarsi indispensabile per accompagnare un nuovo passaggio di dominanza tra paradigmi culturali. Per comprendere però come ciò potrebbe essere fattibile, è prima necessario capire quali siano sia i “punti forti” che i “punti deboli” della precedente e ancora diffusa e dominante impostazione filosofica antropocentrica. Con questi intenti si procederà dunque con l’approfondire sia i segnali di *ascesa* dell’antropocentrismo occidentale che quelli della sua possibile e auspicabile prossima *caduta*. Solo successivamente sarà possibile illustrare chiaramente la proposta avanzata dalla stessa ecologia profonda.

2.3 L'ASCESA E LA CADUTA

§1. Come si è avuto modo di sottolineare, il quadro concettuale della dominante cultura teocentrica europea degli inizi del XVII secolo aveva già tutte le premesse per iniziare l'antropocentrico processo di distruzione della vita e della natura proseguito da allora fino a giorni nostri. Perché questo si concretizzasse mancava però ancora qualcosa: lo sviluppo di una tecno-scienza in grado di sovrastrutturare la civiltà industrializzata «surdeterminandone» gli individui¹.

Per comprendere meglio le cause che hanno favorito l'«industrializzazione» dell'Occidente e il conseguente affermarsi dell'antropocentrismo occidentale, è però necessario approfondire le premesse filosofiche e metafisiche che si diffusero in quell'epoca e che fecero di fatto da punti di appoggio per l'affermarsi di una prospettiva sul reale direttamente responsabile delle *crisi*, non solo biologiche ed ecologiche, manifestatesi soprattutto in età contemporanea.

Come scrive Dalla Casa:

l'origine della civiltà tecnologica è da ricercarsi nella forma di pensiero che si è diffusa nelle masse alcuni secoli fa: non è nata da scoperte di tipo tecnico, che ne sono state la conseguenza. È da un sottofondo di pensiero che nasce un modo di vivere. In Cina molte scoperte c'erano già, ma la civiltà industriale semprecrescente non poteva svilupparsi in un mondo ispirato al Taoismo, dove l'universale è visto come azione di forze complementari, quindi non esistono il polo giusto e quello sbagliato. Volere la crescita senza la diminuzione sarebbe stato considerato come volere le montagne senza le valli. È stata la diffusione in Occidente delle idee di pensatori come Cartesio, Bacone, Locke e altri che hanno fatto nascere la nostra civiltà attuale: erano necessarie le idee del mondo-macchina

¹ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 71.

e del dominio dell'uomo sulla natura, considerata inerte e al nostro servizio, per arrivare a uno sfruttamento illimitato².

La più grande responsabilità di Descartes non è infatti stata solo quella di avere introdotto con il suo *dualismo* una netta distinzione tra l'uomo, unico essere dotato di «spirito», e “tutto il resto” (sia esso vivente o non vivente), caratterizzato solo da «materia» e manipolabile di conseguenza senza alcun tipo di problema morale: egli ha infatti anche – e soprattutto – fornito a Newton il sostrato concettuale per rivolgersi al mondo materiale come ad una «Macchina retta da rigide leggi meccaniche»³. Tra i maggiori motivi per cui la teoria cartesiana ha riscosso immediato successo culturale si può riconoscere l'importanza dei quantomeno apparenti vantaggi che sarebbero potuti da essa derivare per la teologia teocentrica, facente perno sulla distinzione tra «anima» e «corpo» e sul posto privilegiato ricoperto dall'uomo in natura. La sua concezione di «materia estesa, priva di “anima”, di coscienza e di sensibilità», aprì però le porte alla possibilità scientifica di concepire questa come «geometricamente quantificabile e spiegabile, in ogni sua manifestazione, con l'esclusivo ricorso a leggi meccaniche»⁴. Secondo Dalla Casa «il meccanicismo, nato in tal modo, ha guidato la scienza ufficiale fino al ventesimo secolo ed è la base dell'attuale pensiero corrente delle genti di cultura occidentale: da questo sottofondo è sorta la civiltà industriale»⁵, vera prima espressione della dominanza della prospettiva antropocentrica.

Per quanto riguarda poi il pensiero di Locke e di Bacon, entrambi sostenevano l'esigenza umana di piegare legittimamente la natura al proprio volere, ma se nel primo sono semplicemente assenti attente valutazioni del “mondo naturale”,

² G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., pp. 10-11.

³ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 71-72.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁵ *Ibidem*.

dell'equilibrio globale e del «complesso di relazioni che legano tutti gli organismi viventi»⁶, è soprattutto a partire dalle riflessioni del secondo che la natura iniziò ad essere «vista come forza contrapposta e ostile, che andava piegata ai voleri umani»⁷.

Fu dunque a partire dal periodo a cavallo tra XVII e XVIII secolo che, grazie al dibattito e al fermento culturale acceso dalle teorie degli autori appena citati, iniziarono a prendere una forma sempre più definita i concetti di «sviluppo» e «progresso», concepiti quali spinte “naturali” dell'umanità, «considerata in marcia continua verso un futuro sempre migliore»⁸. Elemento determinante per il passaggio definitivo dal teocentrismo all'antropocentrismo sarebbe dunque stato l'aggiungersi di una separazione concettuale tra l'essere umano (dotato di coscienza) e la semplice «materia» (di cui sarebbe costituito “tutto il resto” del creato) alla già compiuta separazione tra uomo e natura, attuata ad opera del divino conferendo al primo privilegi ontologici sulla seconda.

Anche se in epoca contemporanea alcune tendenze di minoranza hanno iniziato a diffidare di queste concezioni, purtroppo «ancora oggi il mondo economico-industriale la pensa sostanzialmente in quel modo»: esse, in pratica, «sono ancora integralmente ed entusiasticamente seguite, con i risultati ben noti»⁹. L'interpretazione di nozioni quali «sviluppo» e «progresso» che si diffuse a partire dal XVII secolo ha essenzialmente fornito un nuovo «senso dell'essere» che ha soppiantato quello ultraterreno offerto dal teocentrismo e che ha portato l'uomo a

⁶ Secondo l'autore, Locke «non riusciva a vedere altro metro di misura che quello strettamente economico-monetario» ed «era incapace di concepire scale di valori che non fossero basate sul reddito e sulla proprietà»: è proprio da idee simili che «sono derivati il primato dell'economico e la visione economicistica della vita che caratterizzano la civiltà industriale» (cfr. *ivi*, p. 73).

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ibidem*.

concentrarsi definitivamente solo su se stesso, dimenticandosi del suo legame con “tutto il resto”: sono queste dunque la basi a partire dalle quali si è affermato l'antropocentrismo.

§2. Non sono mancate a dire il vero anche in quei secoli forme di pensiero estremamente diverse da quelle accennate, ma «sono rimaste idee di minoranza e non si sono diffuse nelle masse, non hanno influenzato il modo di vivere collettivo»¹⁰. Si tratta di autori il cui contributo assume oggi particolare rilievo se posto in contrapposizione non solo al teocentrismo e all'antropocentrismo, ma anche all'etnocentrismo. Esempi illustri sono le considerazioni cinquecentesche di tendenza biocentrica e anti-etnocentrica di Michel de Montaigne, a cui si sono poi aggiunte quelle illuministe di Voltaire e Denis Diderot¹¹, ma i più grandi anticipatori di una ancora prematura prospettiva ecocentrica sul reale sono stati soprattutto il già citato Spinoza e Gottfried Leibniz.

Il primo propose di fatto un ecocentrismo “camuffato” da teocentrismo (cosa che tra l'altro non gli permise di evitare la scomunica della comunità ebraica), la cui celebre espressione «*sive Deus sive Natura*» intendeva affermare che «l'Entità universale poteva essere chiamata indifferentemente Dio oppure Natura»¹², mentre Leibniz cercò soprattutto di opporsi al meccanicismo cartesiano. Scrive Dalla Casa:

agli automatismi cartesiani, privi di vita e di soggettività, Leibniz oppone un universo organico in ogni sua parte, disseminato di principi psichici e vitali. Contro la riduzione cartesiana della natura a termini intellegibili, Leibniz rivendica la profondità inesauribile di ogni individualità vivente. [...] La differenza fra

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 74.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 75-76.

¹² Cfr. *ivi*, p. 76.

Leibniz e Cartesio è quella fra mondo-organismo e mondo-macchina, fra mondo della complessità e mondo della schematizzazione, fra qualità e quantità, fra la bellezza-forma-vita e un mondo senza forma, opaco, inerte¹³.

Senza però dare piena “udienza” a tutti questi pensatori, la civiltà occidentale si incamminò priva di troppi dubbi verso una concezione del mondo sempre più meccanicista, antropocentrica ed etnocentrica, facendo perno soprattutto sul pensiero cartesiano, ma allontanandosi così al contempo sia dal *bios* che dall'*oikos*, tramite azioni compiute con sempre più *media* sempre meno finalizzati alla «relazione» con la «rete della vita». Iniziò così l'epoca dello «sviluppo» e del «progresso», nuovi sensi di tutti i significati forniti dall'«industrializzazione»: tutti questi elementi però, intrecciati tra loro, hanno contribuito all'affermarsi di una prospettiva culturale antropocentrica ed etnocentrica ancora oggi dominante, la quale è di fatto l'unica responsabile di molti dei gravi disagi non solo del pianeta, ma anche della società contemporanea.

§3. Il concetto di «sviluppo», in modo particolare, è in grado di riassumere e contenere nelle sue diverse forme di concretizzazione sociale tutti gli aspetti posti in gioco dall'antropocentrismo etnocentrico occidentale. Alcune delle sue principali caratteristiche, sottolineate dallo stesso Dalla Casa, pongono infatti in evidenza come le conseguenze che derivano dall'interpretare questa nozione in tale prospettiva possano ricadere non solo sulle altre forme di vita, sulla natura e sulle altre culture umane, ma anche sulla stessa società che adotta tale punto di vista, nonché sulla psiche e sulla vita stessa dei singoli individui che ne fanno parte. Oggi inoltre con il termine «sviluppo» si è soliti fare riferimento soprattutto all'aspetto economico di ogni società, direttamente collegato con un più o meno

¹³ Ivi, p. 75.

consapevole aumento dei consumi di prodotti di origine industriale: se esso è inteso come «aumento del fluire dei beni materiali attraverso il processo produrre-vendere-consumare», allora il termine «sviluppo» significa oggi di fatto «crescita economica»¹⁴. I problemi collegati alla interpretazione occidentale di tale nozione non sono solo molteplici, ma sono dunque a loro volta strettamente legati alla concezione di «crescita» adottata dal mondo economico.

L'applicazione del concetto occidentale di «sviluppo» economico allo «schema industriale» ha poi comportato *conseguenze disastrose* per l'equilibrio della «rete della vita» direttamente connesse ad altre *logoranti* per quello delle civiltà, derivate a loro volta da una cieca rincorsa al «progresso» tecno-scientifico. In *primis* l'introduzione dei concetti di «risorse» e «rifiuti» ha forzato la corretta interpretazione fornita dalle antiche civiltà agricole e tradizionali dei «cicli chiusi» esistenti in natura, al termine dei quali si riproducono le condizioni iniziali in modo tale che i processi possano durare per un tempo indefinito, in quella dei «cicli aperti» dei processi industriali, che «prelevano qualcosa di fisso e insostituibile (le cosiddette risorse) e scaricano prodotti (i rifiuti) in ambienti che vengono considerati per definizione «infiniti»», e che diventano in realtà in breve tempo *invivibili*¹⁵. In secondo luogo nella civiltà occidentale si è diffusa l'idea che «uno degli

¹⁴ Per Dalla Casa di questa «crescita» si pensa persino erroneamente che «aumenti il benessere dell'umanità, indipendentemente dai valori e dalla cultura che li esprime. Inoltre, fino a oggi non si è mai presa in considerazione la possibilità che l'aumento dei consumi sia incompatibile con il funzionamento della biosfera, anche perché è mancata la percezione che l'uomo fa parte integrante della biosfera stessa» (cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 22).

¹⁵ «È da processi di questo tipo che proviene l'inquinamento: qualunque provvedimento che mantenga questo modo di funzionare è solo un palliativo che rinvia il problema nel tempo e sposta l'inquinamento da un ambiente all'altro (dall'acqua all'aria o alla terra, o viceversa): non può risolvere il problema in modo permanente. Non ci devono essere né risorse né rifiuti: nei cicli naturali e tradizionali quelli che possono sembrare rifiuti sono risorse per qualcos'altro. I due concetti non sono necessari» (cfr. *ivi*, pp. 79-80).

scopi naturali della persona umana sia quello di evitare completamente il lavoro fisico», e tale convinzione ha portato gli uomini a problemi psicologici e di salute ricollegabili all'aver dimenticato che «i lavori fisici e intellettuali sono componenti complementari entrambi necessari alla completezza del vivere»¹⁶.

Il «progresso» tecno-scientifico ha poi infine comportato anche un apparente beneficio per l'umanità: il cosiddetto «aumento della vita media umana». Esso è però a sua volta derivato da due fattori interdipendenti quali la «diminuzione della mortalità infantile» e l'«invecchiamento della popolazione», che, su larga scala e in non così lunghi lassi di tempo, rischiano di aumentare drasticamente la densità della popolazione mondiale compromettendo l'unica condizione di vita umana in grado di durare per un tempo indefinito, e cioè quella di un «equilibrio dinamico» in base al quale il suo numero fluttua attorno a valori stabili sopportabili per l'ecosistema: «circa due miliardi di persone»¹⁷.

§4. Per poter approfondire meglio le conseguenze biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche dell'antropocentrismo occidentale e dell'etnocentrismo occidentalizzante, concetti quali «sviluppo economico», «progresso tecno-scientifico» e «industrializzazione» vanno però considerati come complementari e paralleli. Per quanto riguarda i problemi biologici ed ecologici, riferiti rispettivamente alla «distruzione delle altre specie di esseri viventi» e alla «distruzione del bello e della varietà del mondo», le ripercussioni dovute all'interpretazione antropocentrica di queste nozioni non hanno solo arrestato la sempre crescente

¹⁶ Dalla Casa sottolinea come il paradosso sia che poi le società occidentalizzate si sono anche riempite «di palestre, percorsi ginnici e attrezzi vari per farci passare il “tempo libero” facendo fatica». In realtà in tal modo si sono soltanto resi «massimi i consumi, che sono il vero scopo di questa società» (cfr. *ivi*, p. 80).

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

complessità relazionale dei viventi e il costante aumentare della varietà sistemica biologica, ma hanno anche provocato un'estinzione su larga scala di specie ed ecosistemi imparagonabile, sia per tempi che per modalità ed effetti correlati, alle da sempre verificatesi estinzioni di natura¹⁸. Come scrive Dalla Casa:

dopo tre miliardi di anni di evoluzione, la Vita mostrava una varietà, un equilibrio e un'armonia mirabili con milioni di specie; ogni nicchia ecologica pullulava di vita. [...] Tutto questo fino all'Ottocento: ora l'inarrestabile tendenza del cosiddetto progresso è di trasformare tutto in una struttura rigida e disarmonica in cui sono rappresentate poche specie: quella umana, alcuni suoi "compagni" resi nevrotici, alcune specie animali allevate e degenerate, qualche specie vegetale estesa a monocultura¹⁹.

Alla privazione di ogni dignità e spiritualità attuata nei confronti sia del *bios* che dell'*oikos* si è poi aggiunta la contrapposizione tra la linearità dei processi industriali e la ciclicità dei processi operanti in natura. Ciò ha però imbruttito, impoverito e reso omogenea una diversità indispensabile alla vita stessa, tramite un processo di «sostituzione di materia inerte a sostanza vivente»²⁰:

in un Km² di foresta pluviale ci sono migliaia e migliaia di specie diverse, un complesso armonico di vita-morte che si mantiene in equilibrio dinamico al di là del tempo. In un Km² di area "rifatta" dalla nostra civiltà ci sono o una distesa di inerti, o una esagerata densità umana produttrice di angoscia, o una moltitudine di esemplari ripetuti di un'unica specie tenuta in vita con sostanze estranee, che hanno inoltre degradato il mondo da qualche altra parte. Se le tendenze ora in corso dovessero continuare e la natura spontanea dovesse quasi-sparire o comunque essere antropizzata, le differenze fra le varie aree del mondo si ridurrebbero sempre più. Già oggi questo accade per l'ambiente umano costruito: le periferie delle grandi città del mondo sono tutte uguali, i grandi alberghi sono ovunque gli stessi, gli aeroporti si assomigliano tutti²¹.

¹⁸ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 77.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 78-80.

²¹ *Ivi*, pp. 78-79.

A tutti questi problemi, riferiti alla relazione esistente tra *anthropos*, *bios* e *oikos*, non possono non aggiungersi anche risvolti di carattere interculturale, riferiti alla «distruzione delle culture umane» attuata da parte dell'Occidente etnocentrico. Si è già evidenziato a più riprese come la cultura occidentale si stia soprattutto oggi imponendo all'intero mondo mediante un processo di globalizzazione etnocentrica dichiaratamente volto al «progresso» dell'umanità: quello che si vuole qui sottolineare è però che questa sua pretesa di universalità della propria scala di valori e del proprio modo di vivere elimina ogni diversificazione culturale²² ponendo come obiettivo globale un «incremento indefinito dei beni materiali che nonostante sia visto come apportatore di felicità» è caratterizzato da uno «schema industriale» incompatibile con i ritmi della biosfera²³. È inoltre proprio a partire da questa uniformazione mondiale che si sono aggravati i precedenti problemi e sono sorti quelli sociali e psicologici di cui si è già in parte accennato.

§5. Riepilogando quindi le principali conseguenze dell'interpretazione *antropocentrica* di nozioni quali «sviluppo» e «progresso» applicate a un sistema fondato sull'«industrializzazione», si può dire che: da una parte, l'introduzione del concetto di «sviluppo economico» ha comportato un graduale *affievolirsi* sia dell'«equilibrio dell'animo» che dell'«armonia del mondo»²⁴; mentre dall'altra, al *progredire* del «progresso tecno-scientifico» non è sempre realmente corrisposto un *miglioramento* della vita umana, perché esso è percepito come tale solo in base

²² Dalla Casa sottolinea come «la fine della varietà culturale significa anche la fine di numerose possibilità di vita diversa, la scomparsa di tesori di conoscenza e di pensiero» (cfr. *ivi*, p. 78).

²³ Per Dalla Casa bisogna infatti precisare anche che «l'estensione a tutta l'umanità del modello occidentale è semplicemente impossibile perché la Terra non può sopportare miliardi di persone che vivono con il perenne miraggio del consumo» (cfr. *ibidem*).

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 81.

all'adozione, da parte del singolo individuo, di una precisa «scala di valori preconstituita ed arbitraria», quella *antropocentrica*²⁵. Sono dunque l'economia, divenuta consumismo, la tecnologia, divenuta mezzo di dominio, e la scienza, divenuta mezzo di controllo, le principali manifestazioni contemporanee dell'antropocentrismo iniziato con le premesse filosofiche poste nel XVII secolo. Questi fenomeni, aggravati poi dalla prospettiva etnocentrica, non rappresentano però dei problemi in sé, perché da un loro breve approfondimento si rende evidente come sia il paradigma culturale a partire dal quale si concepiscono i loro fini la vera e unica fonte dei disagi da essi causati.

Per quanto riguarda il fattore economico, secondo Dalla Casa ciò che la prospettiva culturale antropocentrica non permette di capire è che mentre «le cosiddette “esigenze dell'economia” non esistono, perché dipendono esclusivamente dalla scala di valori di ogni modello culturale [...] le “esigenze dell'ecologia” sono leggi fondamentali fisiche e biologiche ben al di sopra di quelle che possono essere le smanie passeggiare della nostra specie»: è proprio per tali motivi che «anche al di là di considerazioni morali ed estetiche, è indispensabile che il sistema economico sia compatibile con il funzionamento del Complesso dei Viventi per un tempo indefinito»²⁶. Per ciò che invece concerne il fattore tecnologico e scientifico, dirette conseguenze dell'antropocentrismo sono anche l'«imbruttimento» dei paesaggi, il “finto aumento” del cosiddetto «tempo libero», la tangibile diminuzione della «serenità mentale» (connessa all'aumento di «psicopatie, criminalità, droghe, suicidi, depressioni»), nonché il manifestarsi di una sorta di «razzismo culturale» (derivato dal considerare la civiltà occidentale “migliore” delle altre): da tutto questo

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 87.

²⁶ L'autore precisa anche che «l'economia è un fatto umano e sociale controllabile: niente impone che debba essere “in crescita”» (cfr. *ivi*, p. 82).

si dovrebbe evincere chiaramente che il concetto di «progresso» è sempre «un'invenzione di qualche modello, non un fatto evidente»²⁷. Se però tutti questi risvolti delle concezioni occidentali di «sviluppo» e «progresso» non si rendono ancora oggi del tutto evidenti, il motivo principale è che l'odierna «industrializzazione» delle società poggia su un intreccio di basi filosofiche di prospettiva antropocentrica tuttora molto forte.

«Sviluppo», «progresso» e «industrializzazione», così come le loro conseguenze occidentali, sono inoltre nozioni attaccate sempre più di frequente da movimenti culturali di minoranza che denunciano la condizione disastrosa del pianeta o delle società: se nulla sembra ancora realmente cambiare è perché non esiste di fatto alcun modello «sostenibile» per questi concetti finché non si esce dalla loro interpretazione occidentale. Ciò che piuttosto servirebbe sarebbe invece un vero e proprio nuovo paradigma culturale dominante fondato su un «un modello 'ecocentrico' che consideri come centrale il sistema-vita nella sua interezza»²⁸. Solo una nuova prospettiva culturale sviluppata a partire da una critica costruttiva delle basi filosofiche delle odierne società industriali (e non solo delle loro conseguenze, come si è più inclini fare oggi), e avvalorata da constatazioni storiche e scientifiche, potrebbe consentire infatti il formarsi di nuove basi teoretiche ed etiche del vivere.

Sono dunque proprio questi ultimi i principali compiti di una filosofia interessata a fornire una nuova «coscienza critica» del proprio tempo e a rinnovare così l'interpretazione filosofica del «senso dell'essere» mediante un dialogo tra

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 87-88.

²⁸ G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 8.

scienza ed esperienza²⁹. Bisogna anzitutto ripercorrere quanto accaduto ricollegando gli eventi al sostrato filosofico della cultura del tempo e mostrando come il loro intreccio sia stato determinante per l'assunzione occidentale della prospettiva antropocentrica e per le numerose e diverse *crisi* che hanno di conseguenza colpito il mondo contemporaneo. Successivamente, però, se il fine è quello di proporre un nuovo centro del punto di vista culturale sulla realtà, sarà necessario anche ricollegare le critiche mosse trovandone il nesso comune: ai nuovi significati proposti dalle scienze occorre conferire un nuovo senso, e solo una filosofia ecocentrica sembra oggi in grado di fornire quello più adeguato.

§6. Nel 1800 la scienza inizia a mostrare le proprie potenzialità, facendo però venire meno la collaborazione con la filosofia conquistata durante l'Illuminismo. Lo «sviluppo» di scienze, tecniche e industrie, nonché l'estensione della cultura e dell'economia su larga scala, determinano un clima generale di fiducia entusiastica nell'uomo e nelle sue potenzialità. Con l'«industrializzazione» però, il «progresso tecno-scientifico», anziché essere visto come un bacino di risorse solo potenzialmente utili al «progresso umano», viene gradualmente fatto coincidere con quest'ultimo, mentre lo «sviluppo economico» inizia a divenire sinonimo di «crescita». Le basi teocentriche della cultura occidentale, fondate sulle idee bibliche di separazione fra Dio e il creato e «fra la nostra specie, protagonista, e il mondo, palcoscenico fatto per noi», hanno infatti teso la mano all'affermarsi dell'antropocentrismo, che ha aggravato il preesistente «diritto divino» dell'uomo

²⁹ Come già evidenziato a più riprese si tratta questo di un duplice compito: sia teorico che divulgativo. Per l'eco-filosofia non si tratta infatti solo di modificare la propria prospettiva ermeneutica sul mondo e sull'uomo, perché per aiutare l'«esserci» a partecipare in modo consapevole dell'«essere», essa deve anche trovare i media più adatti non solo ad informare, ma anche a trasformare l'uomo.

portando l'essere umano a considerarsi legittimato a fare ciò che voleva della natura, in quanto unico essere dotato sia di «anima» che delle capacità tecniche in grado di consentire il controllo di un ambiente concepito come determinato da principi meccanici³⁰.

La civiltà occidentale ha però così iniziato un'inconsapevole dialettica autodistruttiva che ha trasformato la pretesa di accrescere il *dominio sulla natura* anche in un *dominio dell'uomo sull'uomo*: l'industria culturale antropocentrica, suscitando i bisogni e determinando i consumi degli individui, ha reso infatti gli uomini oggetti dell'industria stessa e non più soggetti, perché ha imposto modelli e valori di vita funzionali solo al mantenimento di se stessa. Se ciò è potuto accadere è però solo perché l'«industrializzazione» poggia su basi antropocentriche seicentesche ancora indiscusse dalle correnti maggioritarie del panorama filosofico contemporaneo. Queste, precisa Dalla Casa, sono il positivismo, il materialismo, il meccanicismo, il riduzionismo, il determinismo e, non in ultimo, il cartesianesimo: è il loro intreccio a costituire il vero fondamento dell'antropocentrismo contemporaneo, nonché l'unica vera causa delle *crisi* e dei *disastri* causati dalla cultura occidentalizzata.

L'origine dei problemi determinati dalla prospettiva antropocentrica è dunque da rintracciarsi negli stessi motivi per i quali essa è subentrata al teocentrismo in un processo iniziato nel 1600 e conclusosi nel 1800, con la cosiddetta «rivoluzione industriale»: con il positivismo «viene negata ogni metafisica; anzi si pretende di cancellarne l'esigenza nell'essere umano, con il pretesto di attenersi solo alle cose “reali” e “positive”, come se non fossero anch'esse creazioni della mente»; con il materialismo gli unici scopi della vita divengono «di natura mate-

³⁰ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 88-89.

riale, cioè si riducono a una ricerca di oggetti e soddisfazioni individuali sul piano fisico»; con il meccanicismo si inizia a considerare «il mondo e qualunque sua parte, anche vivente, come una specie di orologio smontabile, un meccanismo che funziona in base a rigide leggi esistenti in sé e indipendenti dal pensiero, ridotto a una specie di secrezione cerebrale»; con il riduzionismo si comincia a sostenere che le proprietà di un sistema complesso si possono comprendere solo «studiando il comportamento delle sue parti componenti», perché «tutto sarebbe divisibile e schematizzabile»; mentre con il determinismo si afferma la convinzione secondo la quale «gli eventi sono determinati completamente da altri eventi precedenti»³¹. Il cartesianesimo infine, oltre ad avere proposto un dualismo che ha di fatto fornito un collante tra teocentrismo ed antropocentrismo, e al di là della forte influenza avuta sull'intreccio delle impostazioni precedenti, ha anche la responsabilità di avere portato il «principio di ragione» ad affermarsi a tal punto da fare percepire quali sinonimi parole come “più razionale” e “migliore”: se ancora oggi «si dà per scontato che il “razionale” sia un superamento migliorativo dell’“istintivo” e dell’“emotivo”», ciò è dovuto unicamente al razionalismo cartesiano³². Secondo tutto il movimento sociale e filosofico dell'ecologia profonda il cartesianesimo è addirittura la più determinante «base filosofica dell'attuale civiltà occidentale»³³.

Anche se soprattutto negli ultimi secoli, come si è visto in precedenza, alcuni movimenti di pensiero minoritari hanno iniziato ad intaccare le certezze provenienti da queste impostazioni teoriche alla base dell'odierna “visione del mondo”, è mancata una piena consapevolezza della loro diretta connessione con i problemi derivati dalla prospettiva antropocentrica. Importanti critiche al «prin-

³¹ Cfr. *ivi*, p. 83.

³² Cfr. *ivi*, p. 84.

³³ Cfr. *ibidem*.

cipio di ragione»; ad ogni forma di «dualismo»; alla credenza nella capacità umana di potere spiegare la totalità del mondo a partire dalla somma delle sue parti (dominate da semplici rapporti di causa-effetto); alla rincorsa cieca ai beni materiali; alla fiducia scientifica nei fatti e a quella nella possibilità di smontare e rimontare gli “ingranaggi” della natura sono infatti state mosse da molti degli autori di cui si è parlato: Nietzsche, Heidegger, Gehlen, Maturana, Varela, Bateson e Capra sono inoltre solo alcuni dei più significativi esempi. Ciò che però è sempre mancato, e che proprio grazie a questi ultimi sta iniziando a prendere forma e forza, è una filosofia ecocentrica in grado di raccogliere tali critiche vedendo la loro stretta relazione e di ricondurre i loro oggetti all’unica vera causa dei “sintomi” biologici, ecologici, economici, sociali e psicologici oggi presenti in tutte le società occidentalizzate o da queste determinate: l’antropocentrismo.

§7. Se per scalzare il paradigma antropocentrico dal primato di cui oggi può vantarsi fosse sufficiente porre in discussione i suoi principali punti di forza e di orgoglio, allora tre importanti occasioni per minare il centro della prospettiva culturale del mondo occidentale (l’uomo) si sono anche già avute nel non così remoto passato: oggi però le nuove conoscenze scientifiche acquisite consentono di porre queste in relazione e di sfruttare il *pretesto di crisi* offerto dal *contesto globale* per portare a compimento l’obiettivo già fallito almeno tre volte. Oggi, infatti, i disastri ambientali, il continuo peggiorare di quelli climatici, l’aumentare di quelli sociali e l’affermarsi di teorie scientifiche in grado di comprovare e collegare le riflessioni compiute da pensatori come quelli di cui si è accennato potrebbe davvero favorire l’inizio di un nuovo cambio di paradigma. Si tratta principalmente, come si è detto, di fare le adeguate connessioni.

È il celebre fondatore della psicoanalisi Sigmund Freud il primo ad evidenziare, in un articolo del 1916, come lo stesso progresso scientifico voluto così

tenacemente dall'essere umano l'abbia condotto a dovere sopportare tre grandi mortificazioni arrecate al suo stesso «narcisismo». La prima l'ha subita per opera di Copernico, quando ha appreso che la Terra non è al centro dell'universo, ma solo una minuscola particella in un universo infinito («umiliazione cosmologica»). La seconda si è verificata quando Charles Darwin ha messo in crisi la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella Creazione, avanzando l'ipotesi della sua provenienza dal regno animale («umiliazione biologica»). Infine, la terza mortificazione è stata inflitta dalla stessa psicoanalisi freudiana, con la quale si è mostrato come l'Io non sia mai davvero «padrone a casa propria», in quanto costretto a subire inconsapevolmente le pulsioni dell'inconscio senza poterle controllare coscientemente («umiliazione psicologica»). Nelle parole dello stesso Freud:

vorrei mostrare come al narcisismo universale, all'amor proprio dell'umanità, siano state fino ad ora inferte tre gravi umiliazioni da parte dell'indagine scientifica.

a) Dapprima, all'inizio delle sue indagini, l'uomo riteneva che la sua sede, la terra, se ne stesse immobile al centro dell'universo, mentre il sole, la luna e i pianeti si muovevano attorno ad essa con traiettorie circolari. [...] La posizione centrale della terra era comunque una garanzia per il ruolo dominante che egli esercitava nell'universo, e gli appariva ben concordare con la sua propensione a sentirsi il signore del mondo. La distruzione di questa illusione narcisistica si collega per noi al nome e all'opera di Niccolò Copernico nel sedicesimo secolo. [...] Quando tuttavia essa fu universalmente riconosciuta, l'amor proprio umano subì la sua prima umiliazione, quella cosmologica.

b) L'uomo, nel corso della sua evoluzione civile, si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. Non contento di tale predominio, cominciò a porre un abisso fra il loro e il proprio essere. Disconobbe ad esse la ragione e si attribuì un'anima immortale, appellandosi a un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami col mondo animale. [...] Sappiamo che le ricerche di Charles Darwin e dei suoi collaboratori e predecessori hanno posto fine, poco più di mezzo secolo fa, a questa presunzione dell'uomo. L'uomo nulla più è, e nulla di meglio, dell'animale; proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie animale di più e a qualche altra di meno. Le sue successive acquisizioni non consentono di cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione psichica. E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella biologica.

c) La terza umiliazione, di natura psicologica, colpisce probabilmente nel punto più sensibile. L'uomo, anche se degradato al di fuori, si sente sovrano nella propria psiche. [...] Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltarne la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, se prima impari a conoscerti, capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse riuscirai a evitare di ammalarti. Così la psicoanalisi voleva istruire l'Io. Ma le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per se stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che l'Io non è padrone in casa propria. Esse costituiscono insieme la terza umiliazione inferta all'amor proprio umano, quella che chiamerei psicologica³⁴.

Quest'ultima «umiliazione» sarebbe poi probabilmente dovuta essere, nel pensiero di Freud, l'ultima che l'uomo antropocentrico avrebbe dovuto sopportare prima di cadere ed essere quindi costretto ad adottare una nuova prospettiva interpretativa sul mondo, sia esteriore che interiore, in cui il proprio posto non fosse più centrale. Sono infatti ormai secoli che l'essere umano “sa” di vivere in un mondo che è solo un minuscolo pianeta disperso in un universo sconfinato, all'interno del quale egli è solo un piccolo tassello del complesso sistema evolutivo costituito da innumerevoli forme di vita interconnesse e interdipendenti chiamato natura, ma ciò che gli manca ancora oggi è esserne pienamente “consapevole”. La psicoanalisi freudiana avrebbe dovuto dare il decisivo colpo all'orgoglio della civiltà occidentale che rende “ciechi” i singoli individui, svelando queste «tre gravi umiliazioni» e mostrando come la maggior parte dei pensieri e delle convinzioni umane non solo non coincida con la realtà, ma non rappresenti nemmeno correttamente ciò che ogni uomo è realmente: secondo questa teoria psicologica, infatti,

³⁴ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, (*Opere 1915-1917: Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 660-663.

ciò che è conscio lo è solo per un attimo, mentre è solo l'inconscio ad essere sempre presente.

Se le cose non sono poi andate così è probabile che ciò sia principalmente dovuto ai lunghi tempi di assimilazione culturale che hanno richiesto – o stanno ancora richiedendo – queste “rivoluzioni silenziose”, ma sicuramente non si tratta solo di questo. Riguardando infatti alle tre «umiliazioni» di cui parla Freud nella chiave di lettura fornita dalle prospettive culturali di cui si è abbondantemente detto, si potrebbe notare che ci sono voluti circa duecento anni prima che gli attacchi (del 1687) di Copernico al teocentrismo sortissero il loro importante effetto: quelli mossi da Darwin e Freud all'antropocentrismo sono invece ancora “troppo recenti” (nel 2009 il darwinismo ha “compiuto” centocinquant'anni). Il tutto è poi reso ancora più difficile dal fatto che queste mortificazioni hanno portato l'uomo gradualmente a vivere in un mondo le cui caratteristiche non sono solo molto lontane dalla percezione della realtà che egli può avere con le sue sole capacità cognitive («surdeterminate» dalla società), ma appaiono persino di scarsa rilevanza per l'immediata soddisfazione dei suoi bisogni vitali (sovrastrutturati dalla cultura).

Se l'essere umano può però “sopravvivere”, sia nel senso biologico che in quello filosofico del termine, senza una piena consapevolezza delle conseguenze dei sempre rinnovati principi della cosmologia, della fisica e della psicologia, non si può oggi dire altrettanto per quanto riguarda quelli della biologia e dell'ecologia. Nel XIX secolo, la teoria dell'evoluzione proposta da Darwin ha intaccato fortemente l'idea che l'umanità fosse qualcosa di “speciale” e di “staccato dalla natura”. Tuttavia si è persa un'ottima occasione per una vera e propria svolta culturale. Piuttosto che approfondire le conseguenze dell'unificazione del mondo biologico e dell'appartenenza della nostra specie alla natura, l'evoluzione venne inquadrata in piena ottica antropocentrica: ne furono così evidenziati soprattutto i concetti di

«selezione naturale» e di «sopravvivenza del più adatto», con tutti gli usi e gli abusi culturali che da allora ne sono stati fatti³⁵. Anche gli allarmi lanciati dall'ecologia del XX secolo, riguardanti i disastri ambientali e la necessità di riscoprire il legame tra uomo e natura, sono stati antropomorfizzati in norme morali volte a tutelare e preservare l'integrità e la bellezza di una Terra ancora intesa come "proprietà umana".

Per questo genere di cambi di prospettiva non si tratta mai infatti soltanto di una "questione di tempo", e Freud lo sapeva bene. Come spiega nello stesso articolo del 1916, la massima difficoltà che queste teorie hanno incontrato nel trasformare chi ne ha preso «visione attraverso letture e conferenze» non è infatti di tipo concettuale o intellettuale, perché si tratta di una «difficoltà affettiva»: qualcosa per cui esse si alienano «i sentimenti del lettore o dell'ascoltatore», rendendolo meno disposto a rivolgere loro «interesse» e soprattutto a prestare loro «fede»³⁶. In sostanza sono "verità" che l'uomo antropocentrico non "gradisce" ascoltare.

Se il desiderio di controllo, superiorità e dominio è ancora troppo forte nell'uomo occidentalizzato per consentire un cambiamento mosso dalle sole basi nozionistiche, è proprio in questo frangente che entrano in gioco sia la facoltà della scienza contemporanea di connettere e avvalorare tali scoperte, che e soprattutto quella della filosofia di *informare* e *trasformare* la coscienza degli individui veicolando messaggi che, tramite i media più idonei, siano in grado di unire la razionalità all'emotività. È in questo terreno che nasce la filosofia ecocentrica. "Rivoluzioni silenziose" come quelle di cui si è parlato giungono infatti a compimento non quando la società accetta la ricostruzione della realtà da loro offerta (la

³⁵ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 111.

³⁶ Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., p. 657.

“visione del mondo” delle scienze), ma quando comprende a fondo le conseguenze che una tale revisione radicale comporta per l'essere umano, e agisce in coerenza con esse.

Solo la collaborazione tra la scienza e quella particolare forma di filosofia ontologica ed ermeneutica dedicata alla continua ricerca del «senso dell'essere» può oggi favorire un indebolimento delle reticenze culturali dell'uomo occidentalizzato. La necessità poi di spingere la civiltà occidentale verso un nuovo cambio di paradigma sembra ormai essere stata resa *evidente* a partire dal XX secolo, e *urgente* nel XXI. L'ultimo e decisivo segnale di “caduta” dell'antropocentrismo occidentale è infatti dato proprio dal contesto contemporaneo. Esso, come si è più volte detto, fornisce un pretesto di imprescindibile importanza per proporre un cambio di prospettiva culturale in quanto presenta una situazione nei confronti della quale l'essere umano, per sopravvivere, è obbligato in breve tempo a intervenire. Si tratta allora, per la filosofia ecocentrica, di aiutarlo a fare ciò a partire dalle oggi più idonee premesse filosofiche e metafisiche derivabili dall'adozione della prospettiva culturale dell'ecocentrismo.

Prima, però, di addentrarsi nelle proposte dell'ecologia profonda, sarà opportuno concludere il percorso compiuto con un breve approfondimento dei primi segnali di allerta ambientale lanciati nel XX secolo, di quelli relativi all'esigenza di una nuova consapevolezza occidentale maturati nel contesto contemporaneo e delle differenze di impostazione tra le due forme di pensiero sorte: se l'ambientalismo ha compreso l'importanza del rapporto tra uomo e natura, solo l'ecologia profonda propone di uscire dallo sguardo antropocentrico “sul” mondo per iniziare a vedere l'uomo “nel” mondo.

§8. Il pensiero cosiddetto “ecologista” è nato all'inizio degli anni '70 con la pubblicazione del famoso rapporto del Club di Roma dal titolo *I limiti dello*

*sviluppo*³⁷. Come sottolinea Dalla Casa, dal nome della ricerca «è già evidente l'impostazione dello studio: lo sviluppo va arrestato lentamente, perché ha dei limiti fisici, oggettivi [...] non possiamo fare a meno di fermarlo: occorre frenare per l'uomo, anche se con grande dispiacere»³⁸. Anche se il rapporto non intacca minimamente l'antropocentrismo occidentale³⁹, ha comunque svariati pregi, come quello di esporre il problema ambientale in un linguaggio scientifico accettato dagli ambienti ufficiali, di richiamare l'attenzione sulla gravità della crescita demografica – soprattutto in Europa, area al mondo maggiormente sovrappopolata – e di evidenziare lo sviluppo esponenziale del problema ambientale, invitando così a riflettere sul modo di procedere della civiltà industriale⁴⁰. L'andamento esponenziale del problema mostra inoltre come sia del tutto logico che per secoli non si sia notata la vera natura distruttrice del paradigma occidentale: i suoi effetti reali non possono essere avvertiti se non pochissimo tempo prima dell'«inizio della sua fine»⁴¹.

³⁷ Il *rapporto sui limiti dello sviluppo* fu pubblicato per la prima volta nel 1972 e commissionato al Massachusetts Institute of Technology dal Club di Roma, associazione non-profit fondata nel 1968 dall'imprenditore italiano Aurelio Peccei e dallo scienziato scozzese Alexander King, che raccoglie scienziati, economisti, uomini d'affari, attivisti dei diritti civili, alti dirigenti pubblici internazionali e capi di Stato di tutti e cinque i continenti, con lo scopo di individuare e analizzare i principali problemi che l'umanità si troverà ad affrontare, ricercando soluzioni alternative nei diversi scenari possibili. Per un approfondimento si consulti D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo: rapporto del System dynamics group, Massachusetts institute of technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, a cura di F. Macaluso, Milano, Mondadori, 1972.

³⁸ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 16.

³⁹ Dalla Casa precisa infatti che in esso «il mondo è considerato un sistema meccanico straordinariamente complesso: la concezione meccanicista non è minimamente messa in dubbio. La spinta all'equilibrio globale è una necessità fisica, la Terra deve essere rispettata perché diversamente non consentirà la vita dell'uomo» (cfr. *ibidem*).

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 18-22.

Il risultato dello studio evidenzia come il XXI secolo rappresenti il momento limite entro cui intervenire per attuare un cambiamento radicale del modo di vivere occidentale volto a tutelare la vita umana sul pianeta, che sarebbe altrimenti messa a repentaglio in un arco di tempo che va dal 2020 al 2080⁴². Molti *mass media*, in grado come si è detto di condizionare l'opinione pubblica, considerano ancora oggi questa previsione come clamorosamente smentita dai fatti, portando così i singoli a reputare gli autori della ricerca quali semplici "catastrofisti". I *media* però si dimenticano anche sempre di precisare che gli indici presi in esame stanno procedendo secondo le curve uscite allora dall'elaboratore, che se finora non è successo niente è perché mancano ancora svariati anni prima che si possa notare qualcosa di macroscopico⁴³, ma soprattutto che sia nel 1992 che nel 2006 sono usciti due aggiornamenti della ricerca condotta⁴⁴ in cui, in sostanza, vengono confermati i risultati precedenti.

Da un quadro della situazione attuale risultano evidenti enormi problemi derivati dalla «sovrappopolazione» e dal «consumismo» della civiltà industriale. Dalla sintesi dei punti più allarmanti proposta da Dalla Casa emergono infatti questi dati: decine di migliaia di esseri umani migrano in cerca della "vita migliore" offerta dall'Occidente, per poi finire a vivere in qualche campo-profughi; migliaia di "culture originarie" sono state cancellate e assorbite da quella occidentale;

⁴² Come spiega Dalla Casa, «il rapporto era stato impostato semplificando il sistema mondiale con cinque grandezze: le risorse naturali, la popolazione umana, gli alimenti, l'inquinamento e la produzione industriale. Erano poi stati schematizzati i tipi di interazione fra queste grandezze su scala mondiale e si erano studiate le tendenze future estrapolando gli andamenti verificatisi dall'inizio dell'era industriale. [...] Attorno al 2030, quando i cinque diagrammi dello studio "impazziscono", la Terra avrà livelli di degradazione intollerabili» (ivi, p. 16).

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Essi sono, rispettivamente, D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Oltre i limiti dello sviluppo*, a cura di F. Macaluso, Milano, Il saggiaiore, 1993, e D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, a cura di M. Riccucci, Milano, Mondadori, 2006.

cinquanta milioni di bambini all'anno muoiono di fame, mentre altri milioni vengono venduti o costretti a lavorare; le depressioni e i suicidi in Occidente aumentano del 5% all'anno; oltre metà delle foreste del pianeta sono state e continuano ad essere abbattute; immense distese di terra vengono desertificate; il ritmo di estinzione di specie ed ecosistemi è circa mille volte superiore a quello naturale, mentre quello di comparsa di nuove specie si è quasi arrestato; migliaia di tonnellate di rifiuti di ogni genere viaggiano per il mondo nell'eterna e illusoria attesa di trovare un luogo dove essere definitivamente dimenticate; l'acqua dolce utilizzabile comincia a scarseggiare in molte parti del mondo; e di recente si sono persino iniziati a manifestare fenomeni climatici di origine antropica su scala planetaria (il livello di anidride carbonica nell'atmosfera è il più alto degli ultimi 650.000 anni ed è in continuo aumento)⁴⁵. Sia questi fattori che le loro conseguenze, come si è visto, sono però tutti "sintomi" dello stesso problema: l'adozione, da parte dell'Occidente, di una prospettiva culturale antropocentrica ed etnocentrica.

Le connessione di tutti questi elementi tra loro e la riconduzione diretta di essi alla cultura antropocentrica occidentale sono due passi che ciononostante il pensiero ecologico sorto negli anni '70, e oggi concretizzatosi nel movimento cosiddetto ambientalista, non ha saputo compiere. Esso infatti, difendendo la natura in quanto "bene dell'uomo", si dedica a diffondere informazioni sull'ambiente senza rinvenirne il collegamento e si impegna a proporre utopiche forme di «sviluppo sostenibile» che la stessa ONU definisce come «lo sviluppo che soddisfa le esigenze del presente senza compromettere la possibilità, per le future generazioni, di soddisfare i propri bisogni», ma che in realtà sono in sé contraddittorie perché danno per scontata l'assoluta centralità della specie umana⁴⁶. Queste ultime non

⁴⁵ Cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 27.

⁴⁶ Cfr. *ivi.*, pp. 23-24.

possono infatti poter garantire il mantenimento stazionario delle condizioni complessive della biosfera, perché solo una «società sostenibile» o un «sistema sostenibile» potrebbe davvero fare la differenza⁴⁷. La scelta da compiere, per la cultura occidentale, sembra dover essere allora ancora più *radicale*.

Come riportato a conclusione del testo *Oltre i limiti dello sviluppo*:

abbiamo ripetuto più volte che il mondo non si trova di fronte un futuro preordinato, ma una scelta. L'alternativa è fra tre modelli. Uno afferma che questo mondo finito non ha, a tutti i fini pratici, alcun limite. Scegliere questo modello ci porterà ancora più avanti oltre i limiti e, noi crediamo, al collasso. Un altro modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che non vi è abbastanza tempo, e che gli esseri umani non possono essere moderati, né responsabili, né solidali. Questo modello è tale da autoconfermarsi: se il mondo sceglie di crederci, farà in modo che esso si riveli giusto, e ancora il risultato sarà il collasso. Un terzo modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che c'è esattamente il tempo che occorre ma non c'è tempo da perdere. Ci sono esattamente l'energia, i materiali, il denaro, l'elasticità ambientale e la virtù umana bastanti per portare a termine la rivoluzione verso un mondo migliore. Quest'ultimo modello potrebbe essere sbagliato. Ma tutte le testimonianze che abbiamo potuto considerare, dai dati mondiali ai modelli globali per calcolatore, indicano che esso potrebbe essere corretto. Non vi è modo per assicurarsene, se non mettendolo alla prova⁴⁸.

Ciò che sembra dunque essere implicito all'interno di questa conclusione è che per affrontare i problemi multiformi della società contemporanea quel che serve è un vero e proprio cambiamento profondo e radicale degli attuali valori della cultura occidentale: non si può infatti cambiare modo di vivere senza modificare prima il paradigma antropocentrico dominante. Per Dalla Casa, se la principale conseguenza dell'antropocentrismo, posta alla base dei più gravi problemi

⁴⁷ Secondo Dalla Casa «cullarsi nell'illusione che stiamo per scoprire la via dello sviluppo sostenibile può essere pericoloso. È invece perfettamente lecito parlare di "società sostenibile", intendendosi come tale un sistema in equilibrio dinamico, cioè senza alcuna crescita materiale permanente» (cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 27).

⁴⁸ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Oltre i limiti dello sviluppo*, cit., p.278.

del mondo di oggi, è la concezione occidentale di «sviluppo economico», allora esistono tre ipotesi possibili circa quello che potrebbe accadere:

- lo sviluppo economico prosegue ad oltranza: in tal caso si arriva ad un mondo terribilmente degradato, con gli ecosistemi naturali scomparsi, migliaia di specie estinte o degenerate, le foreste distrutte, l'atmosfera irrespirabile, fino a manifestazioni macroscopiche di impossibilità di vita;
 - lo sviluppo economico prosegue fino a un punto “di collasso”, dopo il quale si ha la rinascita di culture umane con valori diversi da quelli attuali;
 - lo sviluppo economico si arresta gradualmente per la progressiva quasi-scomparsa della filosofia che ne costituisce il fondamento (il *materialismo*).
- L'ipotesi più pessimista sembra la prima, quella più probabile la seconda; resta la speranza che si verifichi la terza⁴⁹.

§9. Il bisogno di *svegliarsi*, acquisire *maturità* ed *agire prontamente* deriva dunque oggi principalmente dalla constatazione che se l'umanità continua con questo ritmo andrà in breve tempo verso un collasso che forse, prima ancora di essere causato dai disastri ecologici, sarà determinato dalla mancanza di energia, spazio, cibo o acqua. Se però in questo contesto non si colgono le connessioni esistenti con le basi filosofiche poste alle basi dell'affermarsi dell'antropocentrismo occidentale e dell'etnocentrismo occidentalizzante, e non ci si avvale delle conoscenze fornite dalle più recenti scoperte scientifiche, il rischio è che la critica si rivolga solo ad alcuni aspetti della società contemporanea (senza coglierne le relazioni) e venga vista come priva di fondamento (sia storico che scientifico) o rifiutata in quanto «emotivamente sgradita».

Ciò che bisognerebbe fare è invece cogliere il pretesto fornito dalla situazione per proporre nuove premesse filosofiche che consentano ai singoli individui, così come alle società, di fare le adeguate connessioni: sia tra i disagi del mondo

⁴⁹ G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 31.

attuale che tra gli elementi della «rete della vita» di cui l'uomo partecipa. Anche Dalla Casa sottolinea come nonostante si senta sempre più spesso parlare di vari tipi di crisi che interessano il mondo attuale, solo raramente si evidenzia che si tratta di un'unica crisi culturale globale: è la nostra civiltà antropocentrica che sta rivelando il suo fallimento, proprio nel suo voler essere anche etnocentrica⁵⁰. I problemi evidenziati da queste *crisi* sono dunque un unico problema della cultura dominante che è poi posto alla base di ogni genere di problema tecnico, economico, ecologico o biologico. Se non si modifica profondamente la prospettiva culturale sul mondo si possono ottenere solo risultati parziali e transitori: effetti di spostamento nel tempo, pur utilissimi, di problemi che però rimangono insoluti e insolubili.

Illustrate le diverse prospettive culturali adottate nel corso della storia dall'Occidente; intaccate le concezioni che hanno fatto nascere l'odierna cultura antropocentrica dominante; mostrate le critiche sia scientifiche che filosofiche ai principi posti alla base della "visione del mondo" antropocentrica; ed evidenziate le diverse connessioni esistenti sia al loro interno che tra le loro conseguenze, sarà ora possibile illustrare come l'ecologia profonda si propone di accompagnare questo cambiamento mediante nuove premesse filosofiche ecocentriche. Secondo questa disciplina il centro dello sguardo sul mondo deve essere posto – o per meglio dire disperso – nell'unità stessa del vivente (non soltanto negli esseri sensibili, come proposto ad esempio dal sensiocentrismo, ma nemmeno nei singoli esseri viventi, come sostenuto dal biocentrismo⁵¹) perché sia la natura che l'uomo fanno

⁵⁰ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 11.

⁵¹ I sostenitori del sensiocentrismo rifiutano la validità dei criteri solitamente portati a sostegno da coloro che attribuiscono valore intrinseco esclusivamente all'essere umano affermando che ogni essere senziente ha degli interessi e ricerca quindi stati di benessere sfuggendo da stati di malessere: il criterio di demarcazione fra ciò che ha valore etico intrinseco e ciò che non lo ha

parte di un'unica comunità ecologica costituita dalla totalità interdipendente degli organismi, detta per l'appunto «Comunità dei Viventi». La caratteristica principale di questa nuova prospettiva è che in tale intreccio non vi sono né strutture gerarchiche (tipiche sia del teocentrismo che dell'antropocentrismo), né una considerazione materialista dell'ambiente (a cui tende sia l'ambientalismo che il sensiocentrismo), e nemmeno un vero e proprio pregiudizio finalistico (l'«autopoiesi» evolutiva per la biologia è un “senso”, non un “fine”). Per essa è piuttosto imprescindibile la consapevolezza dell'interdipendenza di tutti fenomeni naturali, vitali, umani, sociali e psichici: è facendo sentire nuovamente l'*anthropos* all'interno della rete *bios-oikos* che gli si può richiedere di partecipare ad una vita intesa in senso più ampio e adeguato. Se il *bisogno* contemporaneo di un “mondo migliore” è di fatto coincidente con l'*urgenza* di cambiare il centro della prospettiva dal quale lo si interpreta, allora il problema coinvolge necessariamente anche lo sguardo ermeneutico della filosofia. Solo a partire però da una prospettiva ecocentrica sembra si possano oggi aiutare le società ad acquisire una nuova consapevolezza delle relazioni esistenti tra tutti gli elementi della «rete della vita» (e tra questi e il mondo interiore) e ad impegnarsi scientificamente di conseguenza nel concepire tecnologie non solo compatibili con le risorse a disposizione, ma anche volte a fare da *medium* di un nuovo e più profondo rapporto tra l'uomo e la realtà, alla luce

deve quindi essere la sensibilità. Proprio in tali pregi di impostazione si presentano però alcuni limiti di questa posizione etica, derivati dal suo non considerare la vita nella sua totalità: essa non è infatti in grado di attribuire valore intrinseco a ciò che ha vita ma non sembra essere anche sensibile (come le piante), agli ecosistemi e alla biodiversità. Il difetto sia di questo sguardo etico sulla vita che del biocentrismo, il quale pone al centro del suo sguardo l'interesse di ogni essere vivente di sopravvivere e riprodursi, risiede in realtà nel fatto che entrambi gli approcci sono individualistici, e sostengono quindi una visione convenzionale secondo cui gli esseri viventi sono costituiti da piante e animali da considerarsi come enti individuali. Nessuno dei due approcci, diversamente dall'ecocentrismo, riesce quindi a fare propria una visione olistica come quella di Bateson e Capra.

del disvelato «senso autopoietico» della vita. Come sostiene l'Associazione Eco-Filosofica⁵²:

i problemi di natura ambientale che inquietano il mondo contemporaneo sono correlati alla perdita di un valido orientamento ecofilosofico, a vantaggio di visioni del mondo antiecologiche, poco rispettose della natura e degli esseri che vi sono ospitati. Per superare la crisi attuale, non basta un ecologismo riparativo, teso a rincorrere e a ridurre i danni ambientali, che nel frattempo si moltiplicano: in aggiunta, occorre anche una nuova e ampia base culturale (etica, spirituale, scientifica, artistica...), cioè una Ecofilosofia capace di ispirare nuovi stili di vita e di sorreggere una civiltà meno conflittuale e in sintonia con i cicli e i ritmi della natura⁵³.

⁵² L'Associazione Eco-Filosofica, è un'organizzazione di volontariato senza scopo di lucro e ha un orientamento pluralistico. Non è un'associazione corporativa o meramente specialistica, e vi può partecipare chiunque manifesti sensibilità filosofica, ecologica e interculturale, indipendentemente dal titolo di studio, dalla professione, dall'estrazione sociale, politica o religiosa. Essa intende promuovere nei vari settori di intervento un confronto costruttivo volto al superamento dei punti di vista unilaterali e dei pregiudizi diffusi nel panorama culturale e sociale contemporaneo (cfr. <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=associazione>).

⁵³ Introduzione alla sezione *Ecofilosofia* del sito internet dell'Associazione Eco-Filosofica italiana, consultabile sul sito internet <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=ecofilosofia>.

2.4 L'ECOLOGIA PROFONDA

§1. Il termine “ecologia” fu coniato nel 1869 dal biologo tedesco Ernst Haeckel. Egli lo utilizzò per definire «lo studio dell'economia della natura e delle relazioni degli animali con l'ambiente organico ed inorganico», ponendosi così per la prima volta in una prospettiva in grado di accomunare tutte le forme di vita nella necessità di sopravvivere rapportandosi allo stesso mondo e usando le stesse risorse naturali¹. Nonostante questa disciplina sia nata come branca della biologia, essa si è poi però sviluppata negli anni in modo autonomo e multidisciplinare, fino a raccogliere l'esigenza – soprattutto contemporanea – di porre in connessione tra loro le diverse conoscenze acquisite dagli svariati campi del sapere, al fine di tutelare il rapporto vitale tra il *bios* e l'*oikos*.

Nell'intero corso del XX secolo l'ecologia ha avuto notevoli ripercussioni culturali, sia teoretiche che etiche. Una prima forma di ecocentrismo etico ha iniziato a diffondersi negli anni '50 grazie al contributo dell'ecologista e ambientalista Aldo Leopold, il quale fu il primo a riconoscere scientificamente che tutte le specie viventi, inclusi gli esseri umani, sono il prodotto di un lungo processo di evoluzione dal cui punto di vista esse appaiono interconnesse sia tra loro che con gli ecosistemi². Se risvolti teoretici di questa impostazione ecocentrica applicata al rapporto dell'uomo con il mondo sia esteriore che interiore sono rinvenibili a partire dalla seconda metà del '900 nelle riflessioni qui già esposte di autori come

¹ Cfr. M. Danon, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Urta, 2006, p. 65.

² Cfr. A. Leopold, *The sand country almanac and sketches here and there*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

Maturana, Varela, Bateson e Capra, è però solo verso la fine del secolo che, con la presa di coscienza della disastrosa situazione ambientale, inizia ad essere sempre più forte l'esigenza di un nuovo sguardo complessivo sul reale che vada oltre agli aspetti teoretici ed etici di ogni possibile filosofia e per cui così le civiltà di una nuova prospettiva culturale ecocentrica. Prima e più fondamentale espressione di questa necessità, nonché sostrato fondamentale di ogni forma di eco-filosofia, è poi proprio l'ecologia profonda.

§2. L'ecologia profonda si differenzia però da una semplice "filosofia" in quanto è una vera e propria corrente culturale che si concretizza sia in un movimento sociale sia in un diverso atteggiamento individuale, e la quale è essenzialmente caratterizzata dall'assunzione di una prospettiva ecocentrica sul reale dai risvolti sia teoretici che etici. Essa rappresenta la base di partenza sia sociale che filosofica dell'affermarsi dell'ecocentrismo, ed è infatti proprio a partire dai principi della sua piattaforma che sono sorte per anni le principali discipline ecocentriche.

La sua proposta è fondamentalmente quella di abbandonare ogni "punto di vista" culturale sul mondo in favore di un singolo "punto di vita", luogo di ingresso verso una possibilità di condivisione più ampia dell'esistenza. Solo partendo da questo nuovo approccio al reale è secondo essa possibile iniziare a riconoscere come le svariate *crisi* del mondo contemporaneo, lungi dall'essere la dimostrazione di un'ipotetica "cattiveria" connaturata all'uomo, dipendono invece da un'errata interpretazione antropocentrica del rapporto umano con gli elementi della «rete della vita». Se l'*anthropos* ha necessariamente bisogno di *media* per relazionarsi alla natura di cui è parte, allora essa, più che essere braccata ciecamente con la tecnica, deve essere abbracciata con tutti i mezzi tramite cui egli ha imparato a sopravvivere in armonia con essa, accantonando quelli con cui ha iniziato a

sopraffare. Si tratta questo di un discorso valido per tutti gli elementi della rete *bios-oikos* con cui l'uomo è posto in relazione: siano essi del mondo interno o esterno (sia organico che inorganico), tutto è comunque parte della natura, dal "punto di vita" ecocentrico. Non è dunque a tutti gli effetti sbagliato reputare l'ecologia profonda come una forma di filosofia ontologica ed esistenziale, ma è forse riduttivo parlarne in questo senso utilizzando le categorie esplicative tradizionali: essa non propone infatti delle nuove premesse teoriche a partire dalle quali agire diversamente da quanto fatto finora e non si riassume in una precisa posizione filosofica in ambito teoretico ed etico. Come precisa il filosofo ambientalista Edward Goldsmith, l'ecologia profonda non dispensa una conoscenza, ma è la "via" verso una consapevolezza «ineffabile, intuitiva, inconscia, diversa dalla conoscenza positiva»: essa propone un'«esperienza emozionale e soggettiva» irriducibile ad una "semplice" teorizzazione filosofica³. Fare proprie le riflessioni di questo movimento culturale non significa dunque "informarsi" per cambiare se stessi o il proprio comportamento, ma "trasformarsi" per cambiare il mondo che ogni uomo costruisce in comunità con i suoi simili ogni singolo giorno.

Secondo lo stesso fondatore del movimento, il filosofo norvegese Arne Næss, la parola "filosofia" può essere infatti intesa sia come «area di studi, approccio alla conoscenza», che come «codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona»⁴. In campo ecologico, nel primo caso si ha a che fare con un'eco-filosofia, uno studio «descrittivo, non prescrittivo, adatto a una ricerca di tipo accademico» dei problemi comuni sia all'ecologia sia alla filo-

³ Cfr. E. Goldsmith, *Il tao dell'ecologia*, a cura di G. Mancuso, Padova, Muzzio, 1997, pp. 43-48.

⁴ Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, a cura di E. Recchia, A. Airoidi e G. Salio, Como, RED, 1994, p. 41.

sofia⁵; mentre nel secondo bisognerebbe parlare più propriamente di un'ecosofia, e cioè di una «visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita dell'ecosfera» e la quale mira a costituire la «base filosofica che permette a un individuo di uniformare la sua azione ai principi o alla piattaforma dell'ecologia profonda»⁶. Per Næss è certamente utile studiare l'eco-filosofia, ma «un mutamento consapevole di atteggiamento nei confronti delle condizioni di vita dell'ecosfera presuppone da parte nostra una presa di posizione di tipo filosofico tutte le volte in cui si presenta il problema essenziale di compiere una scelta»⁷: in pratica, «per affrontare le situazioni concrete in cui ci troviamo coinvolti dobbiamo elaborare una nostra ecosofia personale»⁸. È proprio per tali motivi che questa corrente non si limita a proporre una sola *Weltanschauung ecocentrica*, ma raccoglie piuttosto al proprio interno una serie di visioni filosofiche d'insieme, dette per l'appunto ecosofie, tutte fermamente convinte della necessità di un profondo rinnovamento della società antropocentrica contemporanea. Tali ecosofie possono dunque essere soggettivamente formulate ed essere perciò anche molto diverse tra loro: ciò che conta è che condividano sempre come comune punto di partenza l'assunzione di una prospettiva ecocentrica sul reale.

Tra i teorici di spicco del movimento vi sono poi svariati autori, come Bill Devall, Alan Drengson, Harold Glasser, Warwick Fox, Dolores LaChapelle, Joanna Macy, Freya Mathews, Andrew McLaughlin, John Seed, George Sessions, Gary Snyder e Michael Zimmerman, i quali fondano le proprie differenti rifles-

⁵ L'autore precisa anche che essa «non opera una scelta tra differenti priorità fondamentali di valore, ma cerca semplicemente di esaminare dei problemi che si trovano al confine tra i domini ben circoscritti delle due discipline» (cfr. *ibidem*).

⁶ Il neologismo si avvale del termine di origine greca *sofia* proprio per suggerire «l'idea di conoscenza intima e di capacità di discernimento, anziché quella di un sapere impersonale e astratto» (cfr. *ivi*, p. 42).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 41.

sioni su tre essenziali intuizioni di prospettiva ecocentrica, proposte in origine dallo stesso Næss⁹: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere ad una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il "mondo naturale". Se è possibile "riconoscere" l'ecologia profonda in ogni ecosofia, è però sbagliato sostenere che questo movimento "si riconosce" in ognuna di esse, sia nell'insieme che presa singolarmente. Questa corrente culturale propone infatti di adottare una prospettiva diversa a partire dalla quale *eco-sofare* o *eco-filosofare*, ma non si riassume né in formulazioni teoriche e nemmeno in precetti morali. Secondo Næss, essa è inscindibile da una trasformazione cognitiva individuale a cui fa direttamente seguito un differente atteggiamento pratico, ma non si riduce né ad una cognizione e nemmeno ad un'azione. Ogni conoscenza nozionistica, così come ogni etica normativa, divengono semplicemente "superflue" dal "punto di vista" dell'ecocentrismo, perché questa prospettiva richiede proprio un diverso modo di percepire sia il mondo che il posto dell'uomo nel mondo¹⁰.

L'ecologia profonda si fa allora portavoce di un diverso sguardo sul reale, e sembra proprio perciò avvicinarsi alla stessa «ontologia fenomenologica e univer-

⁹ Il fatto che la maggior parte di questi autori abbia in realtà proposto una *Weltanschauung ecocentrica* largamente ispirata a quella di Næss, non ha in realtà mancato di causare numerosi problemi per la diffusione dell'ecocentrismo, ma di questo aspetto si parlerà meglio in seguito.

¹⁰ Se già Goldsmith precisa che l'ecologia profonda si basa su un'«esperienza non razionale» che rende superfluo il suo stesso aspetto teoretico, Sergio Bartolommei sostiene che, dalla prospettiva ecocentrica che essa propone, anche «l'etica, come istituzione, si renderebbe superflua, poiché la difesa dell'io (empirico-individuale) coinciderebbe con la tutela del 'Sé'(cosmico), e la protezione della natura sarebbe *avvertita* come protezione del 'noi'; non vi sarebbe cioè alcun bisogno di esortare qualcuno a 'prenderci cura di...', perché ciascuno *sentirebbe* questo compito come suo proprio, senza dover subire pressioni o raccomandazioni (moralì) di sorta» (S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 79).

sale, che parte dall'ermeneutica dell'esserci»¹¹ di cui parla Heidegger: una filosofia fondamentale volta a disvelare il «senso dell'essere» a partire dall'interpretazione della percezione umana del proprio «essere-nella-relazione». È lo stesso Næss a parlarne accostandola ad una forma di «ontologia» interessata a consentire alle persone non tanto di valutare diversamente i significati sul mondo, quanto di vedere il mondo a partire da un senso differente¹²: essa muta e risolve ogni filosofia teoretica ed etica in un'ontologia ecocentrica interessata a trasformare l'interiore e inconscia percezione soggettiva della realtà, consentendo agli uomini di pensare ed agire a partire da un diverso livello ontologico di consapevolezza del «vero modo in cui le cose sono»¹³.

Il movimento sociale dell'ecologia profonda si distingue dunque sia dall'ecologia come branca delle scienze biologiche, che dalla filosofia ecocentrica o dall'etica ambientale, poiché si allontana da qualsiasi tipo di antropocentrismo, nozionismo o prescrittivism, avvicinandosi piuttosto ad una “semplice” percezione ecocentrica del reale che la cultura occidentale rende però di non “facile” attuazione. Essa si definisce “profonda” in quanto è interessata alle domande ontologiche ed esistenziali, ma il suo unico obiettivo è quello di portare i singoli, e quindi le società, a riconoscere il valore intrinseco di tutte le forme di vita, dei sistemi e dei processi naturali quali parti dell'ecosfera, agendo di conseguenza: le sue ecosofie, così come le sue altre manifestazioni teoriche e pratiche, sono dun-

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 123.

¹² Cfr. A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Næss*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, I, 1997, p. 84.

¹³ Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 346-347.

que solo conseguenze personali di una diversa impostazione culturale di cui la corrente si fa “ambasciatrice”¹⁴.

§3. Il termine “ecologia profonda” fece la sua prima comparsa ufficiale nel 1973 all’interno dell’articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*¹⁵. Scritto dallo stesso Næss per la rivista *Inquiry* (da lui fondata) e basato su un intervento che l’autore fece l’anno precedente durante la *Conferenza sulla Ricerca del Futuro del Terzo Mondo (Third World Future Research Conference)* di Bucarest, è qui che egli distingue categoricamente e per la prima volta l’ecologia in superficiale (*shallow ecology*) e profonda (*deep ecology*). La prima recepisce le idee correnti in materia ecologica come la necessità di salvare, seppur in forme isolate, gli ecosistemi e le specie animali e vegetali, in quanto “utili all’uomo”¹⁶: proprio perciò essa, nonostante abbia come scopo la diminuzione degli inquinamenti e la salvezza degli ambienti (attraverso ad esempio la costruzione di parchi naturali¹⁷), rimane incapace di intaccare la “visione antropocentrica del mondo” della cultura occidentale¹⁸. Come sostiene Næss, in merito

¹⁴ È lo stesso Næss a sostenere che l’ecologia profonda è una *prospettiva* che, in quanto tale, fa solo da punto di partenza per la formulazione “personale” (anche se non per forza “originale”) di una propria ecosofia (cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41).

¹⁵ A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary* in *Inquiry*, XVI, 1973, pp. 95-100, tradotto in italiano in A. Næss, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell’ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.

¹⁶ Dalla Casa precisa che «secondo questa ecologia, in cui si mantiene la distinzione fra “l’uomo” e “l’ambiente”, la Terra va tenuta pulita e piacevole perché è “l’unica che abbiamo”, è “la nostra casa”, è un Pianeta fatto per noi. È necessario “difendere l’ambiente” perché l’umanità possa viverci meglio: le modifiche devono essere fatte “a misura d’uomo”» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 15).

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

¹⁸ Secondo Dalla Casa «se portiamo il problema in termini giuridici, nell’ecologia di superficie la natura va protetta perché è “res communis” e non è “res nullius”. Resta comunque sempre “res”, si tratta di proprietà, di *patrimonio* comune, qualcosa da salvaguardare, ma che si può e si

all'ecologia di superficie, il suo obiettivo primario è «la salute e la ricchezza delle popolazioni dei paesi sviluppati»¹⁹, mentre Dalla Casa scrive:

questa posizione assomiglia abbastanza all'idea di un organismo visto come “ambiente” delle cellule nervose o di qualsiasi organo considerato come centrale (l'uomo): questo organo, o gruppo di cellule, avrebbe il diritto di modificare il corpo, tenendolo vivo, per trarne vantaggio, cioè per ottenere la sua espansione equilibrata e il suo sviluppo. [...] Non viene messa in dubbio l'idea che l'aspirazione logica di ogni individuo e di ogni collettività sia “l'affermazione” o “il successo”. In sostanza, tutto può continuare come prima, installando filtri e depuratori e salvando qualche isola di Natura in giro per il mondo²⁰.

Il pensiero ecologista classico della *shallow ecology* è sostanzialmente coincidente con l'etica ambientalista sorta negli anni '70 in seguito alla pubblicazione del rapporto del Club di Roma di cui si è già parlato. Essa, nonostante alcuni aspetti riformisti, rimane pur sempre strumentalistica e antropocentrica²¹, e si dimostra perciò inadeguata a promuovere quella profonda modifica dei paradigmi culturali dominanti che, secondo la *deep ecology*, sembra essere oggi invece necessaria. Dalla Casa precisa che il pensiero dell'ecologia di superficie, considerabile come una sorta di “ecologia a misura d'uomo” caratterizzata da un “antropocentrismo debole”, è oggi già abbastanza presente all'interno dell'opinione pubblica e la sua massima diffusione è certamente utile, ma poiché le diverse crisi delle società odierne sono frutto di un'errata prospettiva culturale, per ottenere un vero mi-

deve utilizzare o godere da parte di qualcuno o di tutti. L'uomo è sempre al centro, è il riferimento di tutto, vivente o non vivente» (ivi, p. 23).

¹⁹ Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., p. 143.

²⁰ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 27.

²¹ «Gli ecosistemi, gli animali, le piante non sono soggetti morali né di diritto, ma hanno valore solo in funzione umana» (ivi, p. 23).

grioramento globale è necessario fare di più²². Come si è già detto, infatti, bisogna rinvenire la connessione tra le basi filosofiche antropocentriche e le *crisi* del mondo contemporaneo, intaccare le concezioni che hanno fatto nascere l'odierna cultura occidentale industrializzata e porre in discussione la sua "visione del mondo", proponendo un'alternativa forte che permetta di sviluppare un nuovo equilibrio ed una nuova armonia tra gli uomini, la vita e la natura, attraverso una rinnovata coscienza e consapevolezza di se stessi quali parte del «Complesso dei Viventi»: tale "alternativa" è oggi rappresentata proprio dall'ecologia profonda.

Quest'ultima, infatti, conferendo un'importanza intrinseca (sia metafisica che ontologica) alla natura, punta non solo a superarne la concezione restrittiva e fuorviante di "ambiente dell'uomo", ma anche ad intaccare le idee-guida della civiltà occidentale, promuovendo al contempo l'adozione di una prospettiva culturale ecocentrica. La *deep ecology* rifiuta dunque l'immagine teocentrica ed antropocentrica di un'umanità inserita in un ambiente da cui è distinta, a favore di una commistione tra una concezione teoretica «totale e relazionale» della vita (in cui gli organismi sono considerati come «nodi di una rete di relazioni intrinseche») e un'impostazione etica fondata sull'«egualitarismo biosferico»: dall'adozione della prospettiva ecocentrica e di queste due impostazioni complementari ad essa connesse dipende poi direttamente anche l'unica vera possibilità di superamento delle svariate crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche del mondo contemporaneo (causate dalla cultura antropocentrica dominante), la quale si può

²² Egli sostiene che «anche la posizione "di superficie" è assai utile, soprattutto per salvare almeno isole di Natura e per guadagnare tempo, dando così qualche possibilità di diffusione a filosofie naturali più profonde» (cfr. *ivi*, p. 175).

quindi concretizzare solo mediante l'acquisizione individuale di una «diversa capacità di comprendere i fenomeni»²³.

Come scrive Næss:

il ricercatore ecologico sul campo acquisisce un rispetto profondamente radicato, che può diventare addirittura venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli raggiunge una conoscenza dall'interno, un tipo di comprensione che altri riservano ad alcuni esseri umani e a una sezione ristretta di modi e forme di vita. Per il ricercatore ecologico, *l'eguale diritto a vivere e a realizzarsi pienamente* è un assioma valoriale intuitivamente evidente e ovvio. Limitare la sua validità ai soli esseri umani è una forma di antropocentrismo che ha effetti negativi sulla qualità di vita degli esseri umani. Tale qualità dipende in parte dal piacere e dalla soddisfazione profonda che l'intima partnership con altre forme di vita dà agli esseri umani. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di istituire una relazione del tipo padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da se stesso²⁴.

Secondo Giovanni Salio questo movimento vuole aiutare l'essere umano a concepirsi per ciò che realmente è (una semplice parte del «sistema natura» che, in quanto tale, dovrebbe puntare a vivere in armonia con le altre), al fine di promuovere «un cambiamento su più fronti, da quello culturale ed etico, a quello politico, normativo, relazionale, sociale e tecnologico»²⁵. Egli precisa però anche che si tratta di una *svolta* difficile da pensare:

senza una filosofia di base ispirata sì ad una vita che renda gli esseri umani più felici, ma non attraverso un semplice edonismo materiale, che porta quasi inevitabilmente ad una rincorsa senza fine di bisogni indotti, quanto piuttosto ad uno stile di vita ispirato ad una scelta di “semplicità volontaria”, che renda più ricchi interiormente, anche se più poveri esteriormente²⁶.

²³ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30.

²⁴ A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 143-144.

²⁵ Cfr. G. Salio, *Introduzione* a B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse Importante*, a cura di G. Salio, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989, p. 12.

²⁶ *Ibidem*.

L'ecologia profonda richiede quindi innanzitutto un "semplice", ma non "facile", lavoro individuale perché ha come premessa proprio una maggiore onestà con se stessi, maturata grazie al tentativo di pensare ed agire a partire da una nuova prospettiva ecocentrica sul reale. Si tratta dunque di un invito antico che, a partire dal "conosci te stesso" di Socrate, «accompagna l'essere umano nel suo percorso evolutivo invitandolo a riformulare ogni volta il senso del proprio esistere in termini nuovi; aderenti al sentire, all'essere e al divenire di ogni tempo»²⁷.

I rischi corsi guardando al rapporto tra uomo e natura con sguardo antropocentrico si sono ormai tramutati da diversi anni in crisi dovute all'ignoranza della complessità del «sistema natura» e alla conseguente perdita di quella saggezza istintiva derivabile solo da un ormai trascurato contatto diretto con il "mondo naturale" (avvertito sempre più come estraneo all'umanità): per l'ecologia profonda è giunto il momento di cambiare direzione e guardare al mondo a partire da un "punto di vita" radicalmente differente dall'ormai anacronistico antropocentrismo²⁸.

§4. L'articolo del 1973 non aveva come obiettivo quello di esporre una vera e propria prospettiva filosofica sul contesto di crisi globale del mondo occidentalizzato. Esso era fondamentalmente volto a manifestare la necessità di elaborare una base teorica su cui potessero incontrarsi e concordare tutte le correnti di pensiero interessate a promuovere una radicale svolta della civiltà antropocentrica²⁹.

²⁷ Cfr. M. Danon, *Ecopsicologia*, cit., pp. 3-4.

²⁸ Non ha infatti più senso dal punto di vista ecocentrico parlare di rapporto tra uomo e natura, perché se si assume questa prospettiva le due entità non appaiono più come separate.

²⁹ Come afferma lo stesso Næss, «alla fine degli anni Settanta era difficile formulare concezioni piuttosto generali, accettabili da tutti coloro che a mio avviso erano potenziali sostenitori del movimento dell'ecologia profonda» (A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30).

L'ecologia profonda mirava ad essere un «quadro di riferimento unitario per i sistemi ecosofici»³⁰ che ognuno avrebbe potuto in autonomia elaborare una volta adottata la prospettiva ecocentrica, e acquisita così consapevolezza del proprio «essere-nella-relazione». Visto però il sostanziale fallimento della proposta, nel 1984 Næss e il filosofo George Sessions diedero una sistemazione concettuale ai principi dell'ecologia profonda in modo preciso e il più possibile neutro, con la speranza di rendere questi comprensibili, accettabili e utilizzabili da persone di diverse posizioni religiose, filosofiche e politiche, per l'elaborazione di una propria versione di ecosofia³¹.

Riguardo alla scelta di metodo, lo stesso Næss, nel testo *Ecosofia*, scrive:

sussistono fondati motivi che *consigliano* di conservare una certa imprecisione o ambiguità nel delineare un sistema di norme. [...] All'espressione inizialmente vaga e ambigua di una ipotesi o norma si può tentare di dare significati più precisi che sfociano in nuove formulazioni chiamate *precisazioni*. Il concetto di precisazione è fondamentale all'interno di una teoria empirica dei sistemi di comunicazione. [...] La scelta di formulare le argomentazioni più elementari in modo ambiguo ed indefinito le rende più concise e facilmente interpretabili e lascia spazio ad una gamma di possibilità diverse di derivazione e interpretazione. Invece di insistere, in modo più o meno arbitrario, sul fatto che esiste un'unica interpretazione possibile per un certo enunciato, è opportuno, come avviene nelle scienze naturali, lasciare spazio a diverse opzioni, finché ciò presenta un vantaggio euristico. [...] In conclusione, la comunicazione non va vista come un processo che intercorre fra due o più individui che condividono totalmente lo stesso linguaggio, ma fra individui ognuno dei quali elabora una propria personale interpretazione per arrivare alla propria precisazione. Quindi ogni sistema concepito per creare una sorta di piattaforma comune deve essere articolato a bassi livelli di precisione³².

³⁰ Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., p. 148.

³¹ Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.

³² A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 47-48.

In pratica, il modo in cui il movimento culturale dell'ecologia profonda si propone di sradicare l'antropocentrismo dalla cultura occidentale è quello di favorire una pluralità il quanto più possibile vasta di interpretazioni dei propri principi ecocentrici le quali, seppur diverse tra loro, possano tutte agevolare l'affermarsi dell'ecocentrismo culturale³³. Considerata l'impossibilità di esprimere chiaramente alcune intuizioni fondamentali sull'universo³⁴ e la contemporanea necessità di avere un forte impatto sociale, Næss e Sessions stesero otto punti fondamentali e avanzarono una serie di considerazioni ulteriori su di essi esprimendosi nel modo più generale e astratto possibile, utilizzando un linguaggio retorico-propagandistico e avvalendosi di parole di senso comune: furono così stesi i principi che costituiscono la cosiddetta *Proposta di una piattaforma dell'ecologia profonda*, pubblicata da allora in svariati testi e ancora oggi fondamentale base di partenza di ogni ecosofia e riflessione ecocentrica.

Di seguito gli otto principi basilari nella trascrizione offerta nel 1985 dal sociologo Bill Devall e dallo stesso Sessions all'interno della prima pubblicazione in lingua inglese che recasse nel titolo il termine "*deep ecology*" (*Deep Ecology. Living As If Nature Mattered*)³⁵:

1. Il benessere e la prosperità della vita umana e non umana sulla Terra hanno valore per se stesse (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità che il mondo non umano può avere per l'uomo.

³³ Næss scrive che qualsiasi formulazione ecosofica «risente inevitabilmente delle varie idiosincrasie personali o di gruppo, pertanto è necessario che ne vengano elaborate molte» (cfr. *ivi*, p. 30).

³⁴ A cui si deve aggiungere anche la necessità di non farlo all'interno dei principi del movimento, i quali, come si specificherà più avanti, devono fungere infatti solo da "molla" per l'acquisizione personale di una simile *consapevolezza intuitiva*, e non fornire *conoscenze* su di essa.

³⁵ L'opera uscì nello stesso anno in cui comparve un'antologia curata da Michael Tobias, dal titolo *Deep ecology*, la quale aveva però scarsa pertinenza con il movimento dell'*ecologia profonda* (cfr. M. Tobias (a cura di), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985).

2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.
3. Gli uomini non hanno alcun diritto di impoverire questa ricchezza e diversità a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali.
4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana: la prosperità della vita non umana esige tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.
6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.
7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.
8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari³⁶.

Per rendere maggiormente chiari questi principi, Næss e Sessions elaborarono ulteriori spiegazioni³⁷ che si cercheranno ora di riassumere.

Il primo punto non si riferisce solo alla biosfera, ma all'ecosfera nel suo insieme, la quale comprende individui, specie, popolazioni, comunità, culture umane ed ecosistemi: considerata l'interdipendenza di tutti questi elementi è di fondamentale importanza conferire a ognuno di essi un profondo rispetto. È necessario infatti garantire la naturalità dei processi ecologici nel pianeta, perché essi hanno un «valore intrinseco» indipendente da ogni interesse o apprezzamento da parte di un essere cosciente. Il termine «vita» non deve essere quindi inteso in senso scientifico, perché in riferimento all'ecosfera (e quindi da un punto di vista e-

³⁶ B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 78-81.

cocentrico) esso riguarda anche gli elementi del paesaggio come i fiumi, le montagne o il mare.

Il secondo principio si riferisce direttamente al concetto di “biodiversità” e sostiene che, da una prospettiva ecocentrica, la diversità, la complessità e la simbiosi sono elementi fondamentali per lo sviluppo della vita nel suo complesso e la stabilità di tutto il «sistema natura». Tutte le specie, sia vegetali sia animali, dalle più semplici alle più complesse, contribuiscono alla crescita della biodiversità e allo sviluppo delle altre forme di vita in un sistema di relazioni: anche per questo motivo bisogna riconoscere ad ognuna di queste specie viventi un «valore intrinseco».

Nel terzo principio l'espressione «esigenze vitali» è volutamente vaga, non solo al fine di lasciare spazio a varie interpretazioni, ma anche per sottolineare come per determinare queste necessità sia fondamentale analizzare vari aspetti (come il clima, l'ambiente, la cultura e il sistema sociale) che variano in funzione dei luoghi e dei contesti storici. Gli autori precisano però anche che l'impatto attuale dell'umanità sull'ambiente è eccessivo e dipende, soprattutto nei paesi sviluppati, da bisogni che non possono essere considerati «vitali»: è necessario prendere subito misure concrete, anche se provvisorie, per diminuire progressivamente tale incidenza.

Il quarto principio evidenzia come lo sviluppo demografico comporti una crescita dell'ambiente antropico che va a diretto discapito di quello naturale, comportando così anche il necessario peggioramento della qualità della vita, anche umana. La diminuzione della popolazione mondiale non è semplicemente utile per favorire il formarsi di una società sostenibile e dalle buone condizioni sociali, ma è un obiettivo che va perseguito per garantire lo sviluppo, l'integrità e la stabilità degli ecosistemi naturali.

Nel quinto principio, la proposta di una «non interferenza» umana nel mondo non umano, non significa che l'uomo non debba modificare gli ecosistemi così come fanno altri organismi. Quello su cui è però importante riflettere sono la natura e l'entità di tale «interferenza», la quale dovrebbe sempre tutelare le funzioni ecologiche generali dell'ecosfera, ma spesso, oggi, le danneggia.

Il sesto principio evidenzia come il modello di società occidentale, basato sullo «sviluppo economico» e il «progresso tecno-scientifico», non è solo incompatibile con gli altri principi, ma anche insostenibile per l'ecosfera: anche il concetto di «sviluppo sostenibile» è ancora legato alla vita dell'uomo e non tiene conto della sostenibilità per tutte le altre forme di vita in essa presenti. Per tali motivi è necessaria una più profonda trasformazione globale, organica, collettiva e a più livelli delle società occidentali e occidentalizzate.

Nel settimo principio l'espressione «qualità della vita» è deliberatamente vaga al fine di sottolineare come essa non sia mai quantificabile se non a partire da una prospettiva culturale predeterminata. Ciò che è «grande qualitativamente» non solo non ha bisogno di ciò che per l'uomo è considerabile «grande quantitativamente» (come la crescita economica o il riconoscimento sociale), ma non ha nemmeno bisogno di essere quantificato.

Infine, l'ottavo principio sostiene l'importanza di agire concretamente per la realizzazione di questi obiettivi comuni, lasciando volutamente aperta una pluralità di azioni, progetti e iniziative possibili che ogni persona, in funzione della propria comprensione, dei propri interessi e delle priorità scelte, può mettere in atto.

§5. Da quanto si evince in base a questi principi, l'ecologia profonda è dunque sia una prospettiva ontologica sulla realtà adottabile individualmente sia un movimento di carattere sociale che mira a rendere tale sguardo ermeneutico

una prospettiva culturale sempre più dominante. Strumenti per raggiungere tali obiettivi sono poi sia la – primaria – trasformazione teoretica ed etica di chi aderisce alla sua piattaforma che la diffusione delle svariate ecosofie così ottenute, alimentate dal dibattito eco-filosofico internazionale, e costantemente revisionate anche in base a questo. Come scrive lo stesso Næss:

come si può cogliere dalla formulazione della piattaforma, il movimento dell'ecologia profonda affronta tutti i principali problemi contemporanei, quelli della sfera personale e dell'economia, della politica e della filosofia. [...] Il punto essenziale è che bisogna trascendere l'ecologia come scienza, e ricercare la saggezza attraverso la disciplina nota come ecofilosofia, con l'obiettivo di elaborare una *ecosofia*, ovvero una visione globale ispirata in parte alla scienza dell'ecologia e dalle attività del movimento dell'ecologia profonda. [...] Il limite del movimento ecologico superficiale non è dovuto a una filosofia debole o non etica, ma all'assenza di un riferimento esplicito a scopi, obiettivi e norme fondamentali. Perciò il compito dei sostenitori del movimento dell'ecologia profonda più consapevoli dal punto di vista filosofico consiste in gran parte nel mettere in questione le scelte di carattere utilitaristico ponendo la domanda: in che modo sono in rapporto con i fini ultimi?³⁸

L'ecologia profonda propone un cambiamento radicale dei singoli individui che riguarda i loro valori, la loro spiritualità, i loro stili di vita, i loro comportamenti e gli scopi fondamentali che guidano le loro vite, e che muove a partire da una diversa prospettiva interpretativa del «senso dell'essere», centrata sulla stessa relazione di interdipendenza dei fenomeni naturali: l'ecocentrismo. Le tematiche poste in rilievo dall'eco-filosofia servono poi proprio alle persone «più consapevoli» tra queste per favorire la loro personale formulazione di una propria forma di ecosofia. Se però il carattere soggettivo delle interpretazioni ecosofiche elaborate in aderenza a questa corrente ecocentrica presenta enormi pregi sia filosofici

³⁸ A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 35-36.

che di diffusione sociale, esso ha lasciato spazio anche ad un alto numero di incomprensioni e fraintendimenti, persino tra i suoi stessi esponenti, che hanno notevolmente contribuito allo scarso credito attribuito ancora oggi al movimento e alla ancora scarsa diffusione mediatica dei suoi principi.

Dal punto di vista filosofico questa corrente ecocentrica ha infatti lo straordinario pregio di non proporre una rigida struttura di pensiero nozionista e normativa. Essa richiede una commistione tra scienza ed esperienza a partire dalla quale sia possibile per ogni singolo individuo costituirsi una propria *Weltanschauung ecocentrica*. L'ecologia profonda chiede essenzialmente all'osservatore di modificare la propria prospettiva interpretativa sul mondo, con-fondendosi con l'osservato. Le scoperte della scienza contemporanea sono per essa dunque solo un pretesto affinché ogni singolo uomo possa iniziare un processo di esperienza fenomenologica personale che lo conduca ad una trasformazione teoretica ed etica, formulabile poi concettualmente in una soggettiva forma di ecosofia, con il principale scopo di arricchire la corrente con nuove basi filosofiche ecocentriche potenzialmente in grado di soppiantare quelle della dominante cultura occidentale antropocentrica. Come scrive Næss:

un movimento sociale non è scientifico, pertanto il suo agire comunicativo deve essere permeato di affermazioni di valore e priorità di valore [...] forse che il regno dell'esperienza, carico di valori, spontaneo ed emozionale non è una fonte di conoscenza della realtà altrettanto autentica quanto la fisica matematica? [...] Il movimento dell'ecologia profonda potrebbe trarre profitto da una maggiore considerazione dell'esperienza spontanea, da quella che in gergo filosofico è chiamata la prospettiva 'fenomenologica'³⁹.

Affinché all'interno della civiltà occidentale si possa diffondere una prospettiva culturale ecocentrica sembra essere necessario che i singoli facciano anzi-

³⁹ Ivi, p. 36.

tutto una diversa «esperienza spontanea» della realtà: l'ecologia profonda propone proprio perciò una “semplice” nuova ontologia (un nuovo «senso dell'essere»), anche se dalla ancora non “facile” – ma auspicabile, per non dire necessaria – concretizzazione culturale e filosofica teoretica ed etica⁴⁰. La vaghezza e l'ambiguità delle affermazioni di Naess e Sessions, unite a questi pregi filosofici, sortirono poi almeno in parte gli effetti sociali desiderati. Soprattutto in seguito alla pubblicazione di Devall e Sessions del 1985⁴¹, sempre più persone negli Stati Uniti e in Australia cominciarono ad interessarsi e ad appoggiare la causa dell'ecologia profonda. Anche in considerazione della vastità degli argomenti trattati, questa corrente culturale risulta oggi molto ampia e articolata. Come si è già detto, il movimento non presenta infatti un pensiero unitario e una forte identità, ma, al contrario, si concretizza in numerose correnti guidate da persone di culture differenti, posizioni filosofiche e religiose diverse, che portano avanti una pluralità di azioni di stampo ecocentrico.

Tutto ciò ha comportato enormi vantaggi per quanto riguarda aspetti come la diffusione sociale dell'ecologia profonda, la formulazione di nuove basi filosofiche culturali (le ecosofie) e la partecipazione attiva dei singoli, ma anche numerosi svantaggi che, soprattutto per quanto riguarda gli ultimi frangenti, si sono concretizzati in clamorosi travisamenti, contrapposizioni interne e forme di azione frammentarie e prive di coordinamento, che hanno contribuito a diminuire negli anni la credibilità e la forza del movimento. Sebbene valga la pena illustrare almeno in breve i pregi sociali derivati dall'impostazione dell'ecologia profonda, sarà dunque opportuno proseguire con un approfondimento sia dei difetti teorici

⁴⁰ Anche per quanto riguarda la filosofia e l'etica ambientale, Naess sostiene l'importanza di «*spostarsi dall'etica all'ontologia per poi ritornare all'etica*» (cfr. *ivi*, p. 80).

⁴¹ A cui seguirono numerosi articoli scritti dagli stessi autori e pubblicati su svariate riviste di settore.

delle ecosofie da essa derivate sia di quelli divulgativi e di coordinamento che hanno finora impedito una larga affermazione della prospettiva culturale ecocentrica. Solo dopo questa analisi sarà infatti possibile offrire, in conclusione, una sintesi complessiva a partire dalla quale proporre una possibile ipotesi costruttiva volta a favorire una maggiore diffusione dell'ecocentrismo.

§6. Oltre ad essere in grado di toccare e coinvolgere i singoli individui dall'interno, l'ecologia profonda presenta anche il pregio di riuscire a diffondere la prospettiva ecocentrica in gruppi di estrazione culturale, filosofica e religiosa molto differenti tra loro. Si rende così possibile oggi rinvenire segnali (o antiche tracce) di ecocentrismo in correnti di impostazione laica scientifica, che basano i propri contributi sui progressi della scienza ecologica e dai quali è sorta l'Ipotesi Gaia a cui si è già accennato⁴²; nel cristianesimo riformista, secondo cui il rapporto con la natura è conseguenza e mezzo del rapporto con Dio⁴³; nelle religioni orientali (soprattutto Taoismo e Buddhismo), che spingono gli uomini a sentirsi parte di un tutto organico e a identificarsi con ogni forma di vita⁴⁴; e nelle culture tradizionali, come quella indio-americana, caratterizzate da visioni animiste della natura⁴⁵.

Si trattano però tutte di tradizioni minoritarie del pensiero, ancora incapaci di affermarsi contro la cultura antropocentrica oggi dominante persino nella sfera religiosa, dove anche il teocentrismo sembra ormai essersi riadattato a questa prospettiva. In occasione della celebrazione della XLIII giornata mondiale della pace del giorno 1 gennaio 2010, Papa Benedetto XVI ha dato infatti in proposito

⁴² Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 90-95.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 103.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 99-101.

un messaggio inequivocabile circa l'assoluta inconciliabilità tra fede ed ecocentrismo:

se il Magistero della Chiesa esprime perplessità dinanzi ad una concezione dell'ambiente ispirata all'ecocentrismo e al biocentrismo, lo fa perché tale concezione elimina la differenza ontologica e assiologica tra la persona umana e gli altri esseri viventi. In tal modo, si viene di fatto ad eliminare l'identità e il ruolo superiore dell'uomo, favorendo una visione egualitaristica della "dignità" di tutti gli esseri viventi⁴⁶.

Gli stessi Devall e Sessions precisano però che le tradizioni religiose e le correnti scientifiche e filosofiche da loro indicate, seppur ancora minoritarie, rappresentano la più grande speranza per il diffondersi della prospettiva ecocentrica:

il tipo di comunità maggiormente in grado, secondo noi, di cominciare il "vero lavoro" di formare una consapevolezza ecologica si trova nella tradizione minoritaria. Esiste una tradizione, minoritaria ma ostinata, nella politica occidentale e nella filosofia sociale. È presente anche in molte altre culture ed epoche storiche, incluse quelle degli indiani d'America, e le tradizioni orientali, come il taoismo e alcune comunità buddhiste. In Occidente si riscontra anche nelle rivolte dei gruppi in lotta locale contro l'autorità statale centralizzata⁴⁷.

Sotto questo punto di vista, tutte le tradizioni e correnti minoritarie di stampo ecocentrico si pongono dunque sia un obiettivo globale che uno locale. Il primo è legato alla volontà di aiutare gli uomini e le società a sentirsi parte di un unico sistema complesso (l'ecosfera) e di un'unica umanità, agendo così di conseguenza (nel campo etico della quotidianità, come in quello politico, economico e tecnologico); mentre il secondo è connesso alla volontà di aiutare l'uomo a riscop-

⁴⁶ Frase estratta dal discorso del pontefice Benedetto XVI, riportato sul sito internet ufficiale del Vaticano http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-vi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html.

⁴⁷ B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 33.

prire la relazione che lo lega all'ambiente che lo circonda mediante la promozione di forme di politica locale volte a favorire la riscoperta del paesaggio, delle tradizioni e delle risorse su scala regionale, valorizzandone così le differenze⁴⁸ (un convincente esempio a riguardo è il fenomeno del *bioregionalismo*⁴⁹, il cui concetto di *bioregione* si distanzia notevolmente dai parchi naturali proposti dalla *shallow ecology*).

Se per il raggiungimento di questi scopi il movimento sociale dell'ecologia profonda può vantare un enorme beneficio derivato dal poter diffondere l'ecocentrismo in modo trasversale all'interno delle popolazioni, questo stesso aspetto, unito al fraintendimento di alcuni suoi principi, si trova probabilmente anche alla base sia delle spesso troppo accentuate differenze di pensiero presenti tra le varie correnti che vi aderiscono sia delle ancora sconordinate azioni da queste portate avanti. L'alto numero di posizioni teoriche e di forme di azione esistenti all'interno dell'ecologia profonda rappresenta sicuramente un pregio sia per il dibattito eco-filosofico internazionale che per il cambiamento globale delle società, ma è anche il principale motivo per il quale l'ecocentrismo non solo non si sta ancora affermando con facilità, ma sta tendendo anche pericolosamente la mano al cosiddetto "antropocentrismo debole". Si procederà dunque illustrando brevemente i principali contributi ecosofici forniti fino ad oggi e i più rilevanti movimenti di azione ecocentrica⁵⁰, per poi entrare nel dettaglio dei gravi errori di in-

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 36-53.

⁴⁹ Il concetto di *bioregione* è di fatto un invito a reputare il territorio geografico in cui si vive come la "propria casa". Lo scopo è quello di conoscere le potenzialità e le risorse naturali e sociali dell'ambiente in cui si vive, ricercando una forma locale di vita sostenibile, in armonia con le leggi della natura e con tutti gli esseri viventi (cfr. *ivi*, pp. 36-39).

⁵⁰ Nell'analisi si trarrà spunto dall'indagine condotta da Daniele Gubert in un articolo del 1997, dal titolo *Ecologia s.profonda? Piccolo diorama degli .ismi faccia a faccia con la deep ecology*, pubblicato sul sito internet <http://www.belder.com/dantheman/studies/ecosprofonda.html>.

terpretazione commessi – e riconosciuti – dagli stessi principali esponenti del movimento.

§7. All'interno dell'ecologia profonda esistono diverse correnti di pensiero, molte delle quali sono in larga parte ispirate alla prima ecosofia proposta nel 1976 dallo stesso Næss, detta Ecosofia T⁵¹. Alcune delle principali formulazioni teoriche sono la cosiddetta *ecosofia perennis* proposta dagli stessi Devall e Sessions, la quale accentua il lato mistico-religioso e culturalmente sincretistico dell'ecosofia di Næss appoggiandosi alla *philosophia perennis* di Aldous Huxley; l'ecologia transpersonale di Warwick Fox, che nasce dall'incontro tra l'Ecosofia T e la psicologia transpersonale e sposta l'attenzione dal piano ontologico a quello psicologico evidenziando come al fine di giungere ad una piena autorealizzazione personale sia necessario estendere (tramite un processo di identificazione) il proprio Sé individuale al Sé planetario⁵²; l'ecosocialismo di stampo marxista proposto soprattutto da James O'Connor, il quale riconnette il degrado ambientale al degrado sociale, identificando nel modello economico capitalista la causa di questa situazione⁵³; l'ecofemminismo portato avanti principalmente da Carolyn Merchant, che pone in connessione l'oppressione delle donne a quello della natura riconnettendo

⁵¹ La lettera T è stata scelta dall'autore in quanto rappresenta «l'iniziale del nome del monte particolarmente caro alla memoria di Næss, il monte Tvergastein sul quale egli visse per qualche tempo da giovane, sperimentando una preziosa iniziazione alla vita "selvaggia" e vivendo in una capanna sperduta fra le rocce, in compagnia d'un montanaro»: si tratta dunque di una scelta dettata dalla semplice volontà di rendere omaggio ad «un'esperienza di profonda identificazione con la natura e di volontaria semplicità di vita» (cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 339-340 e G. Salio, *Introduzione* a B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 14-15).

⁵² Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.

⁵³ Cfr. J. O'Connor, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1998.

l'antropocentrismo occidentale all'androcentrismo⁵⁴; e la già illustrata ecologia della mente di Bateson, la quale si incentra sul funzionamento del «mentale» presente in tutti i sistemi complessi (compresa la natura) e sostiene che per risolvere le crisi del mondo contemporaneo sia necessario innanzitutto trasformare il modo in cui gli uomini pensano.

Le svariate idee del movimento dell'ecologia profonda hanno poi ispirato modalità di azione molto diverse, che vanno dagli interventi diretti, alle pratiche spirituali, fino all'educazione, e le quali sono solitamente portate avanti da piccoli gruppi o associazioni prive di un coordinamento centrale. Particolarmente degni di menzione sembrano essere il movimento ambientalista *Earth First!*⁵⁵ (presente dal 2008 anche in Italia⁵⁶), il quale è attivo dal 1979 e attua svariate azioni di eco-sabotaggio ispirate ai metodi non-violenti di Gandhi e di Martin Luther King; l'adozione di pratiche di permacultura promosse della *La'akea Community*⁵⁷, che rappresentano un nuovo modo di utilizzare il territorio sulla base del concetto di ecosistema e nell'intento di lavorare "con" e non "contro" la natura; i *Deep Ecology Workshops* che si tengono presso l'*Institute for Deep Ecology*⁵⁸ di Londra e durante i quali si cerca di "guarire" il rapporto tra le singole persone e la natura mediante riti di carattere meditativo e spirituale; e la già citata opera di eco-alfabetizzazione proposta da Capra e portata avanti tramite il *Center for Ecoliteracy*⁵⁹ di Berkeley da lui fondato, il quale offre percorsi di formazione e consulenza per l'introduzione nelle scuole di programmi di educazione ecocentrica.

⁵⁴ Cfr. C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1983.

⁵⁵ <http://www.earthfirst.org>.

⁵⁶ <http://earthfirstitalia.blogspot.com>.

⁵⁷ <http://permaculture-hawaii.com>.

⁵⁸ <http://www.deep-ecology.org>.

⁵⁹ <http://www.ecoliteracy.org>.

Fin dal primo diffondersi dell'ecologia profonda però, come si è detto, numerosi fraintendimenti di fondo colpirono i suoi stessi principali esponenti, a cominciare proprio da Devall e Sessions. Il loro testo del 1985, per anni considerato come una sorta di "bibbia" all'interno della corrente, conteneva infatti numerose e clamorose imprecisioni, dovute ad incomprensioni tra gli autori e lo stesso Næss, che contribuirono in breve tempo, con il loro diffondersi in modo trasversale, a indebolire notevolmente le potenzialità del movimento. In un processo "a cascata" di "cattive interpretazioni", in parte causato dalla stessa scelta di metodo compiuta dagli estensori della piattaforma, gli svariati contributi teorici e i diversi interventi portati avanti dagli attivisti si allontanarono sempre più dagli intenti iniziali del fondatore della *deep ecology*, avvicinandosi solo a storpiature e riadattamenti della sua ecosofia.

Questi difetti teorici hanno poi avuto dirette ripercussioni sulla divulgazione delle idee del movimento e sul coordinamento, ancora assente, dei gruppi ad esso aderenti: tutto ciò si è rivelato estremamente controproducente non solo per l'affermarsi dell'ecocentrismo, ma anche per l'accoglimento sociale della prospettiva culturale ecocentrica. Se l'ecologia profonda è l'unica corrente culturale in grado di proporre una forte alternativa all'antropocentrismo, e se molti dei suoi contributi si sono finora rivelati addirittura controproducenti per una diretta presa di coscienza ecocentrica da parte dei singoli individui, non si può non concludere l'analisi qui condotta proprio con un approfondimento di questi aspetti.

§8. Il volume del 1985, come si è detto, contribuì a fare conoscere l'ecologia profonda ad un vasto pubblico, ma gli errori sia stilistici che di contenuto in esso presenti furono riconosciuti dallo stesso Sessions (che definì il testo

“superato”⁶⁰) solo dieci anni più tardi, quando la speculazione ecocentrica a questo ispirata si era ormai diffusa in svariati ambienti. Il principale problema era dovuto al “semplice” ma fondamentale fatto che i due autori confusero l'ecologia profonda con la particolare forma di ecosofia proposta da Næss: da allora la *deep ecology* iniziò ad essere considerata come un'unica *Weltanschauung ecocentrica* continuamente soggetta a revisioni, interpretazioni e arricchimenti, e smarrì così gradualmente il suo originario stimolo a modificare soggettivamente la propria prospettiva sul mondo e, quindi, anche il proprio *modus operandi e vivendi*, prima che sia troppo tardi. Eppure lo stesso Næss, nel libro intitolato *Ecosofia*, si era espresso chiaramente:

in questo libro presenterò una sola ecosofia, arbitrariamente indicata come Ecosofia T. Non mi aspetto che voi ne accettiate tutti i valori e il modo in cui sono derivati, ma solo che impariate un metodo per elaborare i vostri sistemi personali o codici di condotta, ovvero le Ecosofia X, Y o Z. Per ‘personali’ non intendo che debbano essere una creazione assolutamente originale. È sufficiente che si tratti di una visione generale delle cose in cui voi vi trovate a vostro agio, ‘a cui sentite di appartenere filosoficamente’. Chiaramente, essa sarà in continua evoluzione con la vostra vita⁶¹.

Lo scopo dell'Ecosofia T proposta (solo nell'ultimo dei sette capitoli che compongono il testo) dal fondatore dell'ecologia profonda è dunque quello di fornire solo un «esempio di metodo» che incentivi ulteriormente i lettori a raccogliere l'“invito” in cui si riassume la piattaforma del movimento stesso: quello di assumere una prospettiva ecocentrica senza limitarsi ad eco-filosofare, ma piuttosto adottando e traducendo direttamente in pratica una propria «visione generale delle cose in continua evoluzione con la propria vita», definibile appunto ecoso-

⁶⁰ Cfr. G. Sessions, *Preface* a G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995, pp. XIII-XIV.

⁶¹ A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41.

fia⁶². Nel “diagramma a grembiule” (*apron diagram*) esposto da Næss nel 1995 in un’antologia a cura di Alan Drengson e Yuichi Inoue tutto ciò viene chiarito mediante uno schema disposto su quattro livelli ed elaborato proprio per rappresentare la stessa ecologia profonda nella sua totalità (Figura 1).

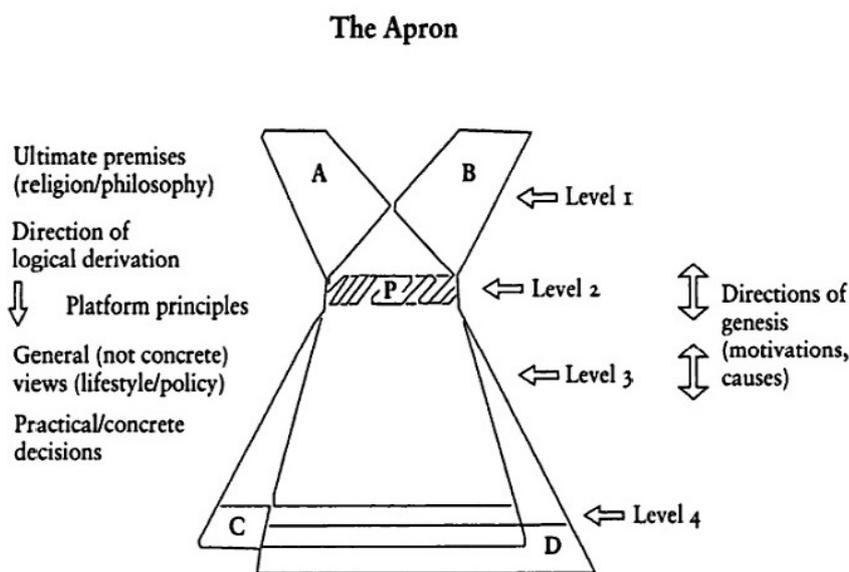


Figura 1 – The Apron Diagram

L'*apron diagram*⁶³ di Arne Næss

Il I livello riguarda i «presupposti supremi» (*ultimate premises*) di carattere *metafisico* (sia religioso che filosofico); il II livello è costituito dalla stessa «piattaforma dei principi del movimento» (*platform of the deep ecology movement*); il III

⁶² Come si è già accennato, la scelta del termine ecosofia è stata fatta da Næss per sottolineare come questa *Weltanschauung* non sia riducibile ad uno sguardo teoretico sul mondo, ma abbia anche sempre dirette implicazioni etiche: «-*sofia* indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose [...] la *sofia* non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da -*logos* (biologia, antropologia, geologia, eccetera), ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre *azioni*» (cfr. *ivi*, pp. 41-42).

⁶³ *Ivi*, p. 10.

livello contiene le svariate «conseguenze di carattere generale (non concrete)», legate a «visioni» (*views*) «politiche» (*policy*) o di «stile di vita» (*lifestyle*) e derivate dal passaggio dalle premesse alla piattaforma (*general consequences derived from the platform*); mentre il IV livello è rappresentato dalle «decisioni pratiche» compiute rimanendo all'interno degli stessi quattro livelli del diagramma ed applicate a «situazioni concrete» che richiedono azioni pratiche (*concrete situations and practical decisions made in them*)⁶⁴.

Come si può facilmente notare dall'*apron diagram*, l'unico livello in cui converge a da cui origina il movimento dell'ecologia profonda è il II. Qui sono contenuti solo i principi della sua piattaforma, i quali rappresentano semplicemente un "invito" personale ad assumere una prospettiva ecocentrica ed a porsi domande profonde proprio a partire da questa. Prima di procedere ai livelli successivi è però fondamentale risalire al I, in cui è necessario aderire a dei presupposti metafisici di origine religiosa o filosofica, o, meglio ancora, elaborarne di propri formulando una personale forma di ecosofia⁶⁵. È solo mediante il passaggio dal II al I livello che è poi possibile riscendere nel diagramma e adottare una condotta di vita personale o visioni politiche collettive (III livello) a partire dalle quali rendere concreti i valori abbracciati, mediante decisioni in grado di condurre alla loro applicazione in situazioni pratiche storicamente e socialmente contestualizzate (IV livello).

⁶⁴ Cfr. A. Næss, *The Apron Diagram*, in A. R. Drengson e Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp. 10-12.

⁶⁵ È lo stesso Sessions a parlare dell'ecologia profonda, facendo inconsapevole riferimento all'ecosofia di Næss, come di una «metafisica occidentale del divenire». Sebbene il divenire non sia per forza connaturato ad ogni *Weltanschauung* (anche se ragionevolmente proprio di ogni *Weltanschauung ecocentrica*), ogni ecosofia costituisce in effetti anche una premessa metafisica del vivere, e questa, come si è abbondantemente detto, ha sempre un'implicita valenza fondamentale per l'approccio umano al mondo (cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 215-222).

Il I livello, in cui è compresa l'ecosofia, esattamente come il III e il IV, prevede numerose possibili scelte che vanno dalle principali religioni e filosofie, alle ecosofie già proposte, fino alla possibilità di elaborarne una propria. Ciò che si vuole quindi sottolineare è che l'ecosofia, in sé, non è indispensabile né per l'ecologia profonda, né tantomeno per l'ecocentrismo: essa è piuttosto da considerarsi come l'auspicabile frutto di entrambi.

Ogni ecosofia ha poi anche un duplice aspetto perché «un conto è avere una visione del mondo, un altro è tentare di esprimerla sistematicamente»⁶⁶. Essa è infatti sia un incoraggiamento teorico che un atteggiamento teoretico-etico: nel primo caso non può che essere imprecisa e frammentaria, perché ogni «visione totale» è di per sé inaccessibile o inesprimibile, ma nel secondo si rivela fondamentale, in quanto «premessa metafisica» dell'agire quotidiano. La componente teorica sembra dunque mirare solo a “chiarirsi le idee”, contribuire al dibattito eco-filosofico interno al movimento stesso e diffondere l'esigenza ecocentrica: se la piattaforma è un “invito” ad assumere la prospettiva ecocentrica, i sistemi ecosofici rappresentano un ulteriore “incoraggiamento”. È piuttosto l'aspetto teoretico-etico a rivelarsi essenziale per la diffusione dell'ecocentrismo: se, però, affinché questo si affermi sembra essere necessario anzitutto uno sforzo individuale, le «premesse metafisiche» in cui esso si concretizza guardano all'ecosofia solo come ad una possibile, seppur auspicabile, scelta (preferibile soltanto perché la piattaforma conferisce un «valore intrinseco» alla vita dell'ecosfera non riconosciuto dalle impostazioni metafisiche dominanti o maggioritarie, ma presente in forme diverse anche, per esempio, nel Taoismo, nel Buddhismo).

⁶⁶ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 42.

Come scrive Næss nel suo libro:

il concetto essenziale è che, in quanto uomini, nelle nostre azioni siamo responsabili delle motivazioni e premesse concernenti qualsiasi questione che ci viene posta. Ovviamente, nessun individuo o gruppo può pretendere di articolare in modo completo una visione totale. La chiesa medievale e il materialismo dialettico miravano a questo tipo di completezza, ma non hanno raggiunto nessun risultato durevole. Tuttavia, tutto quello che facciamo sottintende in qualche modo l'esistenza di un sistema di questo tipo, per quanto esso sfugga a qualsiasi descrizione completa. Questo libro incoraggia il lettore a cercare di articolare le parti essenziali, o almeno qualche frammento, della propria visione implicita del mondo, nella speranza che questo lo porti a comprendere la difficoltà di affrontare e reagire alla sfida della vita nella nostra ecosfera⁶⁷.

Se il teocentrismo religioso e l'antropocentrismo materialista hanno fallito proprio nella loro pretesa di offrire una visione completa dell'«essente», l'ecocentrismo che si richiede di adottare per rinvenire i propri «presupposti supremi» permette di acquisire solo una visione intuitiva dell'«essere», in cui questo però appare pienamente nel suo «essere-nella-relazione». Assumere una prospettiva ecocentrica significa allora guardare al «senso dell'essere» come ad una nullità di elementi contraddistinta dalle interminabili connessioni di interdipendenza che compongono la totalità dell'«essente», al fine di agire “nel” mondo come parti dell'ecosfera.

L'ecologia profonda non è dunque solo un'ecosofia o un insieme di ecosofie, ma è anche e soprattutto un “invito” ad assumere una prospettiva ecocentrica sul mondo inesprimibile con il linguaggio (o, come sostiene Bateson, resa di difficile comprensione proprio a causa della comparsa del *logos* umano⁶⁸), la cui *urgen-*

⁶⁷ Ivi, p. 43.

⁶⁸ Secondo Bateson lo sviluppo del *linguaggio umano* non ha avuto come principale vantaggio lo sviluppo della capacità di *astrazione* e *generalizzazione*, perché queste sarebbero solo effetti secondari della sua vera peculiarità: la facoltà di «essere precisi su qualcosa che non fosse relazione». Parlando di queste intuizioni con il linguaggio di Heidegger, si potrebbe dire che tutta la realtà è

za vitale derivata dal contesto di *crisi globale* rende però oggi necessario diffondere tramite i *media* di comunicazione umani (come i libri e gli articoli scientifici) anche l'*esigenza* di attuare, soprattutto in Occidente, una svolta culturale verso l'ecocentrismo che coinvolga quali aspetti fondamentali anche i «tre grandi campi della tecnologia, dell'economia e della politica»⁶⁹.

Le svariate ecosofie, nell'originale idea di Næss, avrebbero dovuto proprio rappresentare sia delle diverse preferibili risposte di atteggiamento individuali fornite a tale urgenza che dei tentativi teorici di diffondere socialmente questa esigenza e di arricchire il dibattito eco-filosofico. Ciononostante Devall e Sessions confusero irrimediabilmente l'ecologia profonda con il «modello» fornito dal suo fondatore, scambiando l'«invito-domanda» della piattaforma e la «risposta-incoraggiamento» dell'Ecosofia T per un'unica «risposta-invito».

§9. Dalla pubblicazione del testo del 1985, non è solo frequente, ancora oggi, trovare testi in cui i termini «ecologia profonda» ed «ecosofia» vengono presentati come sinonimi, ma si è anche sempre più diffusa (in particolar modo fuori dagli Stati Uniti, dove mancano traduzioni dei numerosi libri scritti sul tema da allora) un'errata interpretazione della corrente culturale in base alla quale i principi della piattaforma e l'Ecosofia T vengono implicitamente considerati inscindibili. Il fatto che la gran parte delle ecosofie elaborate successivamente dagli svariati autori che hanno aderito al movimento si sia fondata sull'ecosofia formulata da

un «essere-nella-relazione», ma la dote umana di distinguere «enti» garantita dal *logos*, sebbene non abbia direttamente influenza sull'«essenza» dell'«esserci» (che è sempre e comunque posto in «relazione»), ha allontanato l'essere umano dalla percezione della vera «essenza dell'essere»: un «niente» che si esprime nella «relazione» e che per Bateson (diversamente rispetto ad Heidegger) è invece rimasto sempre presente agli *animali* (cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 404-405).

⁶⁹ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 37.

Næss, ha reso infatti sempre più “oggettivi” elementi originariamente “soggettivi” quali le fonti di ispirazione (la non violenza ghandiana, il Buddhismo originale e il panteismo di Spinoza), ma soprattutto i principi in essa proposti. Questi ultimi, appartenendo al I livello dell'*apron diagram*, non sono però stati inseriti volutamente anche negli otto punti della piattaforma, situati invece al II livello.

Una prima e formalmente più ambigua versione dell'*apron diagram* fu in realtà già proposta dall'autore in un'intervista rilasciata a *The Ten Directions* (Zen Center of Los Angeles) nel 1981, e poi pubblicata in un'appendice proprio del libro di Devall e Sessions (*Appendice A – Ecosofia T*)⁷⁰. In questa occasione risultano però fuorvianti non solo la scelta di Næss di porre l'accento sulla derivazione dei principi della piattaforma dell'ecologia profonda (livello II) dalle premesse metafisiche del livello I (e non sull'invito della piattaforma a risalire ai «presupposti supremi», per poi riscendere nel percorso)⁷¹, ma soprattutto quella degli stessi autori del volume di intitolare l'appendice Ecosofia T e di utilizzare a più riprese come sinonimi i termini «ecologia profonda», «ecosofia» e persino «Ecosofia T».

Come si è già anticipato, l'Ecosofia T si basa su tre essenziali intuizioni di prospettiva ecocentrica: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere ad una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia

⁷⁰ Cfr. A. Næss, B. Devall e G. Sessions, *Appendice A – Ecosofia T*, in B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 201-203.

⁷¹ La scelta appare in realtà perfettamente logica se si pensa al fatto che probabilmente nell'intervista rilasciata Næss avesse l'intenzione di chiarire come egli stesso fosse giunto a formulare i principi della piattaforma. Da un'attenta lettura del testo le differenze tra questo *apron diagram* e quello del 1995 sembrano apparire infatti solo *formali*: nel 1995 l'attenzione è posta anche sulle qui specificate «direzioni di genesi» (*directions of genesis*) che muovono a partire dalle «motivazioni» (*motivations*) fornite dalla piattaforma; mentre nel 1981 la concentrazione è tutta sulle «direzioni di derivazione logica» (*directions of logical derivations*), le quali muovono proprio dai «presupposti ultimi» (le «direzioni di genesi» sono addirittura del tutto assenti nel diagramma).

identificazione con tutto il “mondo naturale”. Questi aspetti, nel libro di Devall e Sessions, vengono però non solo presentati poco prima degli otto «principi fondamentali dell’ecologia profonda»⁷², ma anche poi fatti implicitamente confluire con leggerezza, nel successivo sviluppo di tutto il discorso, all’interno dello stesso movimento. Questa errata interpretazione degli intenti della corrente, unita alla fortuna di cui godette il volume e all’assenza di una traduzione in lingua inglese dell’opera originale di Næss (diffusasi solo a partire dal 1989, grazie al lavoro di David Rothenberg), ha dato l’avvio ad una serie di fraintendimenti e incomprensioni “a cascata” che ha avuto grosse ripercussioni non solo sulla credibilità dell’ecologia profonda, ma anche sullo stesso affermarsi della prospettiva culturale ecocentrica.

Importanti, seppur indirette, precisazioni su queste intuizioni possono essere infatti rinvenute solo nel già citato articolo *The Apron Diagram* del 1995, quando la versione ufficiale dell’ecologia profonda veniva ormai considerata essere proprio l’ecosofia (*ecosophia perennis*) proposta nel testo di Devall e Sessions. Nel contributo è lo stesso Næss che sembra volere rettificare almeno in parte alcuni aspetti formali del suo articolo del 1973, in cui poneva come punti primari del movimento dell’ecologia profonda il «rifiuto dell’immagine dell’uomo-ambiente a favore dell’immagine relazionale, a tutto campo» e l’«egualitarismo biosferico, in linea di principio»⁷³.

Da quello che si può evincere dalle sue parole appare infatti di fondamentale importanza, per il raggiungimento di una vera consapevolezza ecocentrica, che il carattere relazionale della realtà (caratterizzata dall’interdipendenza dei fe-

⁷² Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 73-77.

⁷³ Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 143-144.

nomeni e dall'unità di tutte le cose), da cui deriva come «assioma valoriale» anche l'uguaglianza biocentrica, non venga proposto – o imposto – come «presupposto supremo». Esso, come precisa il filosofo australiano Fox già nel 1990, deve essere piuttosto direttamente compreso (seppur in forme diverse) dai soggetti aderenti al II livello dell'ecologia profonda, mediante un processo autonomo di «messa in discussione profonda» (*deep questioning*) di una o più «norme fondamentali» (*ultimate norms*), guardate da una prospettiva che pone al centro del suo sguardo l'ecosfera⁷⁴. L'obiettivo ultimo dell'autorealizzazione del Sé coincidente con quella del «Complesso dei Viventi» era invece già stata precisata essere (nel 1976) una componente esclusivamente propria solo dell'Ecosofia T, per la quale lo stesso filosofo norvegese non si è mai aspettato un'unanime accettazione.

In sintesi, delle tre intuizioni di Næss: le prime due sono elementi necessari al passaggio dal II al I livello, che vanno però compresi, riadattati o inclusi all'interno delle premesse metafisiche religiose, filosofiche o, meglio ancora, ecosofiche cercate autonomamente da ogni individuo⁷⁵; mentre l'autorealizzazione è una conseguenza soggettiva solo dell'Ecosofia T.

Se è dunque “solo” un errore di impostazione formale fare apparire i primi due come “presupposti”, e non “conseguenze”, dell'ecocentrismo richiesto dalla *deep ecology*⁷⁶, è però un errore fondamentale fare rientrare l'autorealizzazione del Sé tra i presupposti del movimento e fare coincidere l'ecologia profonda con

⁷⁴ Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology*, cit. pp. 91-118.

⁷⁵ Come precisa a più riprese lo stesso Næss «i fondamenti, se verbalizzati, sono buddhisti, taoisti, cristiani o di altre convinzioni religiose, o filosofici in affinità con le visioni principali di Spinoza, Whitehead, Heidegger o altri» (cfr. *Appendice A – Ecosofia T*, in B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 201-202).

⁷⁶ Dall'*apron diagram* si evince chiaramente che nonostante la *piattaforma* proposta da Næss e Sessions sia derivata necessariamente dalle premesse (es. le *premesse A*), una volta fatti propri i *principi del movimento*, per il singolo soggetto sia necessario risalire al I livello e avvalorarli adottandoli anche a partire da altre premesse (es. le *premesse B*).

un'unica interpretazione ecosofica del reale diversamente riadattabile. Gli unici punti fermi della corrente sono stati deliberatamente indicati solo negli otto principi della piattaforma, e con uno scopo ben preciso: come infatti sostiene lo stesso fondatore della *deep ecology*, «il movimento dell'ecologia profonda può così manifestare sia pluralità che unità: unità al II livello, e pluralità in tutti gli altri» (*the deep ecology movement thus can be manifest both plurality and unity: unity at level 2, and plurality at the other levels*)⁷⁷.

§10. Alla presentazione di Devall e Sessions della corrente culturale fondata da Næss hanno però diversamente aderito quasi tutti i principali esponenti teorici del movimento, che sono quindi rimasti sempre all'interno o delle limitate premesse filosofiche consentite dai riadattamenti dell'Ecosofia T, o, al massimo, dei numerosi discorsi meta-ecosofici volti a chiarire un'essenza del movimento in realtà già concettualmente (anche se non formalmente) chiara fin dal principio. Non solo l'*ecosophia perennis* dei due autori del volume, ma anche l'ecologia transpersonale di Fox e i vari contributi di Drengson, Glasser, LaChapelle, Macy, Mathews, McLaughlin, Seed, Snyder e Zimmerman sono partiti da una più o meno implicita e diversamente consapevole adozione dell'assunto secondo cui l'autorealizzazione del Sé è (ormai, anche se per errori interpretativi) intrinsecamente parte della *deep ecology* e, quindi, della prospettiva ecocentrica. Negli anni '90 alcuni di questi, come Glasser⁷⁸, McLaughlin⁷⁹, Zimmerman⁸⁰ e Sessions⁸¹,

⁷⁷ Cfr. A. Næss, *The Apron Diagram*, in in A. R. Drengson e Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement*, cit., p. 12.

⁷⁸ Cfr. H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in *Environmental Ethics*, XIX, 1997, pp. 69-85.

⁷⁹ Cfr. A. McLaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.

hanno così deciso di impegnarsi a cercare di dare maggiore ordine all'interno dell'ecologia profonda: riguardando però alle loro riflessioni, sembra essere solo il già co-autore del testo del 1985 che, solamente dieci anni più tardi (nel libro *Deep Ecology for the Twenty-First Century* del 1995), è in grado di fare definitiva chiarezza sulla situazione, permettendo di chiudere la questione.

Nel frattempo però, i numerosi fraintendimenti avevano ormai non solo indebolito il movimento e ostacolato le sue possibilità di favorire una trasformazione individuale degli aderenti alla piattaforma, ma anche e soprattutto rallentato enormemente la diffusione culturale dell'ecocentrismo, la quale ha così prestato il fianco a critiche, attacchi e stroncature alle volte molto nette da parte sia dei *media* che dell'ambiente accademico. Come se tutto ciò non fosse ancora sufficiente, a sorprendere i più accesi sostenitori della rivoluzione ecocentrica occidentale, è lo stesso Næss che, nel 1997, in un'intervista concessa ad Andrew Light per la rivista *Capitalism Nature Socialism*, sembra tornare a riabbracciare l'antropocentrismo accantonando ogni dicotomia di prospettiva. In tale occasione il fondatore della *deep ecology* afferma infatti fermamente che l'ecologia profonda è aperta a tutti, anche a coloro che, in quanto disinteressati a «insetti, leoni o tigri», si autodefiniscono antropocentristi⁸². Probabilmente però, il filosofo norvegese ha usato queste parole non per sottolineare l'assenza di demarcazione tra le prospettive antropocentriche e quelle non-antropocentriche, ma per cercare piuttosto di affievolire le reticenze ad aderire al movimento manifestate da parte di chi, pur sentendosi consapevole di essere immerso nella «rete della via», si *autoreputa* (sbagliando, almeno parzialmente) *antropocentrista* solo in quanto incapace di interes-

⁸⁰ Cfr. M. E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

⁸¹ Cfr. G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit.

⁸² Cfr. A. Light, *Deep Socialism?*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, cit., p. 84.

sarsi anche di un'*autorealizzazione* delle forme di vita non umane che non è però "di per sé" una caratteristica dell'ecocentrismo, ma solo un suo possibile principio metafisico fornito dall'Ecosofia T.

Le incomprensioni dell'ecologia profonda, unite a quest'altro fraintendimento, se da un lato hanno rallentato la diffusione dell'ecocentrismo, dall'altro però, una volta ottenuti chiarimenti, hanno anche contribuito ad allontanare definitivamente il concetto di autorealizzazione dai principi fondamentali della *deep ecology*. Ciò rese inoltre possibile comprendere che molte delle contraddizioni interne alla corrente sviluppatasi sin dal 1985 sono di fatto da additare non tanto a Devall e Sessions, quanto piuttosto a ciò che consentì loro (e, a maggior ragione, a chiunque altro) di fraintendere gli intenti di Næss: l'eccessiva attenzione rivolta alla biosfera dagli stessi principi della piattaforma dava infatti un'impostazione formalmente biocentrica ad una corrente dichiaratamente ecocentrica.

Per superare gli ormai evidenti e numerosi problemi presenti all'interno della *deep ecology*, nel febbraio 2004, gli ecologisti Ted Mosquin e J. Stan Rowe si impegnano nella stesura di un manifesto dell'ecocentrismo. Quest'ultimo si fonda su una versione dei «principi basilari» dell'ecologia profonda riadattata da Stan Rowe già nel 1996 con lo scopo di dare una forma maggiormente ecocentrica (e quindi «unitaria») al II livello dell'*apron diagram* e consentire così alle persone di sfruttare gli abbondanti chiarimenti ormai avuti sulla fondamentale «pluralità» del I livello concentrandosi maggiormente sugli aspetti etici e politici del III e IV li-

vello. Inizia così ad essere liberamente diffuso, sia su svariati siti internet⁸³ che su numerosi libri⁸⁴, il cosiddetto *Manifesto per la Terra (A Manifesto for Earth)*⁸⁵.

Per risolvere anzitutto le contraddizioni esistenti all'interno della piattaforma dell'ecologia profonda, Stan Rowe ne propose una versione rivisitata nei primi quattro punti e contenente importanti precisazioni riguardanti i primi tre:

1. Il benessere e la prosperità della Terra vivente e delle sue svariate parti organiche/inorganiche hanno un valore in sé (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.

Motivo del cambiamento: Se l'idea della Terra vivente è sottolineato, le persone possono, con il tempo, guardare ai "propri ambienti" come a qualcosa di vivo, meritevole della stessa attenzione, dello stesso affetto e della stessa cura riservata agli animali d'affezione e alle piante.

2. La ricchezza e la diversità degli ecosistemi della Terra, così come anche quella delle forme organiche che esse alimentano e sostengono, contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.

Motivo del cambiamento: Nel linguaggio ecologico, la diversità comprende la ricchezza (uno svariato numero di cose, come le specie, in una determinata zona) come una delle sue dimensioni, però i due aspetti possono essere utilmente appaiati con maggiore efficacia. Un esempio come quello "palude/anatra" può chiarire il cambiamento proposto. Nel corso di un lungo periodo evolutivo, gli ecosistemi paludosi hanno permesso la vita delle anatre così come quella di uno sciame di altri organismi semi-acquatici. Da ciò ne consegue che la diversità degli ecosistemi paludosi è più importante rispetto alla diversità delle anatre; le paludi possono esistere senza le anatre, ma le anatre (ora in declino) non possono esistere senza paludi.

⁸³ Tra questi il principale è quello dell'associazione *Ecospherics Ethics*, consultabile al sito internet <http://www.ecospherics.net/pages/EarthManifesto.html>.

⁸⁴ La versione italiana del *Manifesto per la Terra*, tradotta dal già più volte citato Guido Dalla Casa, è presente sia sul sito internet <http://www.ecospherics.net/pages/Manifestorevisedtalian.htm> che all'interno del libro *Inversione di rotta* (cfr. T. Mosquin e J. Stan Rowe, *Manifesto per la Terra*, a cura di G. Dalla Casa, in G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., pp. 75-88) e verrà inoltre riportata in *appendice* a questo stesso lavoro.

⁸⁵ Pubblicato per la prima volta in T. Mosquin e J. Stan Rowe, *A Manifesto for Earth*, in *Biodiversity*, Vol. 5, I, 2004, pp. 3-9.

Si dovrebbe considerare allo stesso modo anche il fatto che l'eccessivo numero di persone esistente oggi ha diminuito la ricchezza della vita (qualitativamente se non ancora quantitativamente) con attività sconsiderate che violentano la diversità degli ecosistemi della Terra.

3. Gli umani non hanno alcun diritto di ridurre la diversità degli ecosistemi della Terra ed i loro costituenti vitali, organici ed inorganici.

Motivo del cambiamento: L'originale frase di chiusura, "a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali" potrebbe essere interpretata come un omaggio. Il soddisfacimento dei bisogni umani deve essere bilanciato con il mantenimento dell'eco-diversità. Ad esempio, le pratiche tradizionali dell'agricoltura industriale distruggono la diversità degli ecosistemi (annientando la ricchezza delle specie, dei tipi di suolo, delle conformazioni geomorfologiche minori, dei regimi acquatici). Tali pratiche possono essere giustificate solo, se non del tutto, dal mantenimento di ampie zone di pascolo native, di boschi e di zone umide rappresentanti il set naturale di ecosistemi proprio di ogni regione agricola. Ad un livello ragionevole di popolazione (un mondo con meno di un miliardo di persone), i bisogni umani vitali potrebbero essere soddisfatti senza cancellare tutte le praterie, le foreste pluviali, le barriere coralline, ecc. ed i rispettivi componenti organici/inorganici in continua evoluzione.

4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale riduzione della popolazione umana. Il creativo fiorire della Terra e delle sue innumerevoli parti non-umane, organiche ed inorganiche, richiede come necessaria una tale diminuzione.

5. L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.

6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.

7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.

8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari⁸⁶.

⁸⁶ Traduzione di J. Stan Rowe, *Deep Ecology Platform: Moving it from Biocentric to Ecocentric*, ispirato a J. Stan Rowe, *From shallow to deep ecological philosophy*, in *The Trumpeter*, Vol. 1, XIII, 1996, pp. 26-31, presa dal sito internet <http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>.

Il *Manifesto per la Terra* derivato da questa piattaforma, sebbene possa essere accostato ad una forma di ecosofia, in quanto composto sia di premesse metafisiche («premesse») che di principi teorici («principi di base») ed etici («principi di azione»), si allontana di fatto, anche se solo idealmente, dal movimento dell'ecologia profonda, in quanto fonda una corrente culturale che si dichiara prosecutrice degli intenti originari della la stessa *deep ecology*, e unificatrice di tutte le correnti che riconoscono la profonda importanza dell'*oikos*: nasce così il movimento ecocentrico.

Nel 2009, con la morte di Arne Næss e quella Bill Devall (avvenute a qualche mese di distanza l'una dall'altra), anche la parola “deep ecology” sembra gradualmente scomparire dai vari dibattiti eco-filosofici. All'interno del movimento si spengono quasi del tutto le dispute teoriche, e a trovare spazio all'interno dell'ecologia profonda sembrano essere ormai solo le rivisitazioni e gli ampliamenti delle varie ecosofie ispirate all'originaria Ecosofia T del fondatore. In quest'ottica il *Manifesto per la Terra* sembra davvero avere portato a compimento il lungo processo di accettazione e assimilazione filosofica dell'ecocentrismo avviato da Næss, ma l'impressione è che affinché questa prospettiva culturale possa davvero affermarsi, la nuova corrente di Mosquin e Stan Rowe dovrebbe anzitutto rimanere all'interno del quadro filosofico già tracciato dall'ecologia profonda, cercando di sfruttarne appieno il lavoro svolto e imparando dagli errori compiuti.

§11. Se la rivisitazione della piattaforma della *deep ecology* e la nascita del movimento ecocentrico ispirato al *Manifesto per la Terra* hanno avuto un definitivo enorme pregio per la sistemazione concettuale della prospettiva ecocentrica (avvenuta circa trent'anni dopo il primo articolo di Næss), ma ciò non è stato ancora sufficiente a favorire la diffusione di questo nuovo punto di vista culturale.

L'idea è che molto di buono sia in realtà già stato fatto negli ultimi trent'anni, ma che qualcosa di ancora più determinante debba ancora essere compiuto.

La corrente culturale ecocentrica, seppur ancora minoritaria, può infatti vantare gli stessi enormi pregi filosofici e sociali dell'ecologia profonda, se la si considera nella prospettiva fornita dall'*apron diagram* di Næss. Oggi inoltre, in aggiunta agli abbondanti esempi di ecosofia teorica forniti negli anni dagli svariati autori (in larga parte ispiratisi all'Ecosofia T) e oltre alle chiarificazioni faticosamente raggiunte in merito alle modalità di adozione della prospettiva ecocentrica esposte nel "diagramma a grembiule", ci si può anche avvalere di una nuova piattaforma maggiormente ecocentrica e di un ottimo esempio di ecosofia etica (il *Manifesto*). Il movimento ecocentrico è dunque oggi in possesso di ottime basi per aiutare i singoli a raccogliere sia gli "incoraggiamenti" delle ecosofie (teoretiche) esistenti che l'"invito" della piattaforma revisionata da Stan Rowe, e iniziare così quel processo individuale di trasformazione metafisica, teoretica ed etica che sta a fondamento e origine del possibile e auspicabile cambiamento del paradigma culturale occidentale. È però necessario fare tesoro degli errori compresi e cercare soprattutto dei modi per colmare i difetti teorici, divulgativi e di coordinamento riscontrati già dal movimento della *deep ecology*.

Si è qui dell'idea che proprio la stessa tecnologia che dovrebbe essere coinvolta dal cambiamento culturale proposto, negli ultimi quarant'anni sia in realtà già abbastanza cambiata da riuscire ad agevolare la risoluzione di molti di questi problemi aperti. Con specifico riferimento al mondo del World Wide Web essa sembra infatti oggi fornire un *medium* all'altezza dei difficili compiti che si prospettano: perfezionare il messaggio, diffonderlo in modo efficace e su larga scala e radunare gruppi di pensatori ed attivisti interessati ad avviare la "svolta ecocentrica". La Rete non è infatti ancora adeguatamente sfruttata dal movimento, e in questo frangente si potrebbe forse fare molto di più con estrema facilità. Prima di

esporre una possibile proposta, è però opportuno cercare di riepilogare il percorso compiuto e tracciare alcuni punti essenziali di ciò che oggi può rappresentare l'ecocentrismo.

2.5 VERSO L'ECOCENTRISMO

§1. Un'ideologia o paradigma sociale è un'immagine mentale della realtà sociale costituita da un sistema di valori, opinioni, costumi e norme che formano la struttura di riferimento per una collettività, orientando i comportamenti e le aspettative dei suoi componenti. La “visione del mondo” oggi dominante è caratterizzata dal primato della visione economicistica della vita propria della civiltà industriale e della cultura occidentale. Questa, come si è avuto modo di illustrare, trova le sue origini nell'idea biblica della separazione fra la specie umana (*protagonista*) e il mondo (suo *palcoscenico*) e nella distinzione cartesiana tra spirito e materia (secondo cui tutti gli esseri viventi sono materia, ma solo l'uomo è anche spirito), la quale ha aggravato il preesistente “diritto divino” che legittimava l'umanità a fare libero uso della natura, portandola ad essere concepita come materia inanimata. La civiltà occidentale è dunque influenzata profondamente, proprio come tutte le altre apparse sulla Terra, da implicite premesse metafisiche; la spinta decisiva verso la cultura industrializzata è venuta però dalla diffusione del pensiero di Descartes, Bacon, Locke e dalla sistemazione delle scienze fisiche attuata da Newton, a partire dalla quale hanno iniziato a diffondersi i concetti di «sviluppo» e «progresso» e si è ulteriormente accentuata la scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza tra l'umano e il non umano.

Ogni “visione del mondo” permette alle società, e ai singoli uomini da essa «surdeterminati», di guardare alla realtà e agire al suo interno, ma fa questo sempre e solo a partire da un “punto di vista” sul mondo: la prospettiva dell'osservatore, sia esso un uomo o un gruppo di uomini, è infatti fondamentale (come precisato anche da Maturana e Varela) sia sotto l'aspetto teoretico che sot-

to quello etico. La tradizione dell'Occidente, in questo, si è fatta portavoce mondiale di una prospettiva teocentrica e soprattutto antropocentrica, che ha posto al centro del proprio sguardo una divinità distaccata dal mondo e, poi, un uomo separato dalla natura, dalle altre forme di vita e dalle civiltà considerate più "primitive". Diversamente, dal "punto di vita" proposto dal movimento ecocentrico dell'ecologia profonda, la specie umana non è particolarmente privilegiata perché gli esseri viventi e gli ecosistemi, come tutti gli altri elementi della Terra, hanno un «valore in sé». Tutta la Natura ha un «valore intrinseco e unitario», così come ha un «valore in sé» ogni sua componente – come la specie umana – formatasi in un processo di miliardi di anni¹.

In sostanza, nello sguardo proposto dall'ecocentrismo, il concetto di "ambiente" viene superato per lasciare posto alla percezione olistica di far parte di un unico «Complesso dei Viventi» molto più vasto, la natura stessa: un «sistema autocorrettivo» che si manifesta nella massima varietà ed armonia, nel più grande «equilibrio dinamico» di tutte le forme organiche ed inorganiche. In quest'ottica, però, con il perdersi e con-fondersi dell'osservatore nell'osservato, vengono intaccate non solo le basi filosofiche dell'antropocentrismo etnocentrico occidentale, ma anche i suoi concetti essenziali di «progresso tecno-scientifico», «sviluppo economico» ed «espansione industriale»: il primo non appare altro che un'invenzione dell'Occidente che ha senso solo se si prende a riferimento una particolare scala di valori relativa ed arbitraria; il secondo sembra indicare solo il grado di sopraffazione della specie umana sulle altre e della civiltà industriale sulle altre culture umane; mentre l'«espansione industriale» appare vincolata ad una "produzione di beni" che spesso si riduce ad essere una "produzione di rifiuti"². Come precisa

¹ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 33.

² Cfr. *ivi*, pp. 34-36.

Dalla Casa, per il movimento ecocentrico sorto dalla piattaforma dell'ecologia profonda non si tratta di «coniugare sviluppo e ambiente», ma di rendersi conto che le crisi del mondo contemporaneo, così come lo stato di urgenza planetaria determinato dal dramma ecologico, sono derivate dalla cultura antropocentrica che ha invaso il mondo al seguito della «tumultuosa espansione» del modello industriale (il cui “mito” è infatti sorto proprio in Occidente e solo due o tre secoli orsono)³.

§2. Il problema non è dunque soltanto pratico, ma «soprattutto filosofico»⁴. Le numerose e spesso disastrose crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche sono infatti frutto di un antropocentrismo etnocentrico occidentalizzante derivato da premesse filosofiche (metafisiche e scientifiche) incompatibili con le conoscenze attuali. Dalla Casa ne riassume qualcuna:

- né la Terra, né il Sole, né niente altro sono al centro di qualcosa: gli astri sono tutti ugualmente granelli nel mare dell'Infinito. Non c'è nessun centro di alcun tipo.
- L'umanità è una specie animale comparsa su uno dei tanti pianeti solo tre milioni di anni fa, contro i tre o quattro miliardi di anni di esistenza della Vita sulla Terra e i quindici o venti miliardi trascorsi dalla presunta nascita dell'Universo, ammesso che il Tutto non sia qualcosa di pulsante ciclicamente da sempre. Quindi il presunto “re del Creato” sarebbe arrivato un po'tardino, mentre il suo cosiddetto “regno” lo stava aspettando con scarsa impazienza. Inoltre, ci vuole

³ Cfr. *ivi*, p. 36.

⁴ Dalla Casa riporta ad esempio comprovante di questa affermazione il fatto che «le scoperte pratiche fondamentali per “far partire” la tecnologia erano già note nella cultura cinese da diversi secoli. Ma in Cina non hanno fatto nascere il processo di industrializzazione, che vi è stato importato solo in tempi molto recenti, di ritorno dall'Occidente. Evidentemente il sottofondo del pensiero cinese – ispirato in gran parte alle filosofie del Tao e del Buddhismo – non poteva indirizzare quelle conoscenze sulla via poi seguita in Europa: le motivazioni sono state quindi essenzialmente culturali. La spiegazione ufficiale che gli Europei erano “più avanti” è solo un giro di parole» (cfr. *ibidem*).

una bella presunzione a pensare di “migliorare” ciò che ha impiegato quattro miliardi di anni per divenire ciò che è. L'umanità fa parte in tutto per tutto della Natura. I fenomeni vitali sono uguali in tutte le specie.

- La cultura occidentale ha solo due o tremila anni, la civiltà industriale ha duecento anni: si tratta di tempi del tutto insignificanti. Anche il concetto di progresso ha una vita brevissima, non più di due o tre secoli; evidentemente si può vivere anche senza questa idea fissa. La divisione fra preistoria e storia è solo uno schema mentale della nostra cultura, che serve ad alimentare una certa visione del mondo. Non c'è alcun motivo, né alcuna scala di valori privilegiata, per considerare una cultura migliore o peggiore di un'altra. Si noti poi che si usa chiamare “storia” ciò che è accaduto negli ultimi cinquemila anni alla civiltà occidentale e viene liquidata con l'unica etichetta di “preistoria” tutta la Vita della Terra, cioè quattro miliardi di anni e cinquemila culture umane.

- Il funzionamento mentale essenziale e il comportamento sono in sostanza simili in tutte le specie animali vicine a noi. In gran parte si tratta di fenomeni non-coscienti.

- La fisica quantistica ha dimostrato l'impossibilità intrinseca di descrivere fenomeni materiali o energetici senza considerare l'osservazione; ciò significa che, senza la mente, la materia-energia è priva di significato, non è in alcun modo descrivibile, è “priva di realtà”, è solo una specie di onda di probabilità. Della fisica meccanicista di Newton resta solo la funzione pratica, anche se nelle nostre scuole di base non c'è traccia del profondo cambiamento avvenuto⁵.

Per Bateson si tratta proprio di «una questione di *obsolescenza*»: come scrive in una lettera inviata nel 1978 ai più illustri colleghi dell'Università della California, «gli attuali processi educativi sono, dal punto di vista dello studente, una “*fregatura*”» in quanto «mentre buona parte di ciò che le Università insegnano oggi è nuovo e aggiornato, i presupposti o premesse di pensiero su cui si basa tutto il nostro insegnamento sono antiquati e, a mio parere, *obsoleti*»⁶. Se si considera come nell'istruzione scolastica, così come nei *mass media*, non ci sia pratica-

⁵ Ivi, pp. 161-162.

⁶ L'autore fa principalmente riferimento a *tre premesse implicite nel sistema culturale contemporaneo*, quali il «dualismo cartesiano», il «fisicalismo delle metafore» e l'assunto secondo cui «tutti i fenomeni (compresi quelli mentali) possono e devono essere studiati e valutati in termini quantitativi» (cfr. G. Bateson, *Il tempo è fuori squadra*, in G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 285-286).

mente alcuna traccia di possibili nuove basi filosofiche di una cultura ragionevolmente tesa a stare “al passo con il proprio tempo”, risulta chiaro come l’antropocentrismo stia cercando di riadattarsi alle nuove conoscenze⁷. Viene di per certo lasciata all’autonomia personale e alle capacità individuali la possibilità di informarsi, ma non viene agevolata la necessità dei singoli di trasformarsi facendo le adeguate connessioni di pensiero e traendo le appropriate conseguenze: così, però, non solo non si può offrire un panorama completo sull’«essente», ma si perpetua anche l’attuale «aggressione alla Natura», che è di fatto un’aggressione alla «rete della vita» e, quindi, anche all’uomo⁸. Come scrive Dalla Casa:

la nostra società è incapace, per numerose ragioni, di risolvere questi problemi. La prima ragione dipende dal nostro sapere frammentato in discipline e compartimenti stagni e dalla metodologia riduzionistica della scienza ufficiale, entrambi fattori che concorrono a farci vedere i nostri problemi isolati l’uno dall’altro. Un’altra ragione è quella di considerare i problemi alla luce della brevissima esperienza della nostra civiltà industriale, una frazione minima dell’esperienza umana complessiva sul nostro pianeta. Ma forse la ragione principale è che dovremmo affrontare la conclusione inaccettabile che i nostri problemi sono inevitabili fattori concomitanti di quello che siamo abituati a chiamare “progresso”, e che quindi possono essere risolti soltanto invertendo questo tipo di sviluppo: “ponendo il progresso all’opposizione”. Deve perciò essere trasformato il nostro sistema politico-economico⁹.

⁷ Per Dalla Casa, infatti, «il sottofondo cartesiano-newtoniano è sempre presente e non viene mai messo in discussione» (cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 175-176).

⁸ Dalla Casa avanza persino un paragone tra l’uomo antropocentrico occidentale e le cellule cancerose: «se le cellule del cancro potessero esprimersi, probabilmente avrebbero un’idea dello “sviluppo” assai simile a quella della civiltà industriale, che invade, rendendole uniformi, le altre specie e le altre culture umane, con andamento analogo a quello dei tumori che avanzano a spese delle altre cellule dell’Organismo, il cui comportamento si basa invece non sulla crescita permanente, ma sull’equilibrio dinamico» (ivi, pp. 37-38).

⁹ Ivi, pp. 45-46.

Per incapacità, comodità o timore, o per la presunta impossibilità di cambiare radicalmente il paradigma dominante, l'Occidente cerca così di preservare il sistema creato riassorbendo ogni possibilità di svolta all'interno del sistema stesso: l'ecologia superficiale è uno dei principali esempi di questo processo. Si favorisce però proprio in questo modo il perdurare di una prospettiva culturale antropocentrica che non si dimostra solo obsoleta, ma anche dannosa per la stessa rete *bios-oikos* di cui l'uomo partecipa. Se il percorso da seguire sembra essere quello che conduce all'ecocentrismo, il lavoro da compiere richiede però essenzialmente un grande sforzo teoretico ed etico di carattere anzitutto individuale; è infatti probabile che «l'azione ecologista impostata senza modifica del pensiero generale comporti solo vantaggi limitati nel tempo e non riesca ad evitare un successivo collasso del Pianeta»¹⁰. Il movimento culturale e sociale dell'ecologia profonda (quella degli intenti originari, oggi tornati ad essere evidenti soprattutto grazie al *Manifesto per la Terra*) rappresenta proprio perciò ancora oggi la più concreta possibilità di effettuare un mutamento radicale all'interno delle civiltà occidentalizzate.

L'ontologia ecocentrica su cui si appoggia la sua piattaforma di principi a da cui derivano le svariate *Weltanschauung ecosofiche*, se assunta individualmente come prospettiva ermeneutica sul reale, sembra infatti essere l'unico punto di vista interpretativo del «senso dell'essere» in grado di consentire, oggi, una ancora non «facile» trasformazione teoretica ed etica dei singoli, la quale può dunque originarsi solo a partire da una ricercata commistione tra la conoscenza scientifica indiretta e l'esperienza fenomenologica diretta. Ciò che allora sembra trovarsi ancora di più alle radici del possibile e auspicabile mutamento culturale che attende l'Occidente è la necessità vitale di imparare a pensare in modo differente, allonta-

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 175.

nandosi dai miti, dalle dicotomie, dalle contrapposizioni, dalla pretesa scientifica di verità e dal riduzionismo che permeano inconsciamente le capacità cognitive dell'uomo occidentale «surdeterminato» dalla società antropocentrica.

Affinché sia possibile portare a compimento il percorso individuale di consapevolezza ecocentrica proposto dalla *deep ecology*, stimolato dalla versione ecocentrica della sua piattaforma e promosso dalle sue ecosofie e dal dibattito ecofilosofico, è necessario che gli uomini inizino a ragionare in modo diverso: se le scissioni metafisiche e ontologiche del teocentrismo e dell'antropocentrismo erano concepibili con miti, riti e “calcoli”, per potere pensare a una dinamica «rete della vita» serve una fluida «rete di pensieri». Compito primario dei sostenitori del movimento ecocentrico che Næss definirebbe «più consapevoli» è allora quello di imparare a riflettere facendo le adeguate connessioni tra gli elementi del reale, tra le proprie conoscenze ed esperienze, e tra ciò e i «fini ultimi»¹¹ ricercabili autonomamente a partire dall'unico «senso privo di fine» oggi *disvelabile*: un *equilibrio dinamico* e vitale di tutti gli elementi interdipendenti della rete *bios-oikos*.

Anche lo stesso Capra, come si è già detto, sostiene l'urgenza di maturare la capacità di pensare in modo «olistico», spiegando la realtà in termini di *connessione* e *contesto* e privilegiando il *tutto gestaltiano* come qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole parti¹². Un efficace sradicamento delle premesse filosofiche dell'Occidente antropocentrico sembra infatti dovere passare proprio dal «pensiero sistemico», unico *medium razionale* oggi in grado di condurre gli uomini verso una profonda e trasformativa esperienza diretta del reale.

Se però non è ancora “facile” riuscire a riflettere muovendosi nella rete olistica del mentale, i motivi sono ancora una volta da rintracciarsi nel paradigma

¹¹ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 35-37.

¹² Cfr. F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 40-41.

culturale dominante, che non favorisce questa svolta del pensiero (in quanto fornisce solo “informazioni che non trasformano”) e, a tratti, sembra proprio ostacolarla (riassorbendo le possibili innovazioni). Considerato che ogni uomo è “costretto” a pensare ed agire all’interno della cultura in cui è inserito, l’ecologia profonda e le correnti di pensiero minoritarie presenti nei diversi campi del sapere possono essere viste, oggi, come l’unica concreta fonte di stimoli diretta in questa direzione. Affinché questi movimenti ancora di minoranza possano diventare sempre più maggioritari si è però qui dell’avviso che sia necessario aggiungere ai loro “stimoli mediatici” anche dei “*media* stimolanti”. La “rete del pensiero ecocentrico” promossa dalla *deep ecology* è di fondamentale importanza per fare le adeguate connessioni e trarre le appropriate conseguenze, e un possibile sviluppo del “pensiero ecocentrico in rete”, grazie ai sempre crescenti orizzonti aperti dal World Wide Web, potrebbe oggi forse agevolare sia la maturazione individuale di una diversa capacità cognitiva, sia il perfezionamento teorico e il coordinamento pratico dello stesso movimento dell’ecologia profonda. Prima però di entrare nel vivo della questione, è bene anzitutto illustrare in breve sia la visione olistica del mondo che il perché si è qui convinti che, oggi, per pensare in modo sistemico sia prima necessario pensare in modo reticolare.

§3. I più grandi problemi del pensiero favorito e alimentato dalla dominante cultura antropocentrica del mondo contemporaneo possono essere identificati principalmente nel suo muoversi all’interno di uno schema implicito e predefinito, caratterizzato da dualismi, contrapposizioni, idealismi, pretese di verità assoluta ed approccio riduzionista al reale¹³.

¹³ A tutti questi aspetti si potrebbe in realtà anche aggiungere la *forzatura mediatica* del *logos occidentale*, che porta a *strutturare linearmente* riflessioni che in realtà sorgono e si sviluppano *dira-*

Come scrive Dalla Casa:

la cultura occidentale vede tutto spaccato in due: questo è già motivo di ansietà; non solo, ma considera “opposte” le due parti e le vive in modo schizofrenico, non le considera due poli indivisibili, due facce della stessa medaglia, due aspetti della stessa cosa. Pensa che un “polo” sia migliore e pretende di far sparire l’altro polo¹⁴.

Lo stesso già più volte citato Nietzsche sembra anticipare queste considerazioni e riconnetterle all’esigenza umana di cambiare prospettiva sul reale. Nel suo *Zarathustra* egli guarda infatti alla «morte di Dio» come ad una concreta possibilità per l’uomo di porre fine ad ogni idealità trascendente da lui stesso creata per sopportare le contraddizioni dell’esistenza (come Dio, ma anche la verità, l’eternità del tempo o la distinzione tra anima e corpo), e quando accenna a questo superamento delle contrapposizioni (il cosiddetto «avvento dell’oltreuomo») lo fa principalmente tramite due metafore, entrambe riconducibili al passaggio di prospettiva culturale di cui si è parlato. In una propone «tre metamorfosi»: l’uomo, da *cammello teocentrico* che portava il peso del timore reverenziale verso Dio, ha saputo divenire *leone antropocentrico*, capace di liberarsi di questi pesi, in virtù però soltanto di una libertà negativa (una libertà “da” e non una libertà “di”); ma è ancora da venire il giorno in cui diventerà un *fanciullo ecocentrico*, un uomo creatore che ha raggiunto la libertà positiva radicale e riconquistato così la libera volontà creatrice dell’essenza umana grazie alla raggiunta consapevolezza che il «gioco» del mondo è fatto da opposti in realtà complementari¹⁵. Nell’altra metafora evidenzia invece come l’«ultimo uomo» antropocentrico, seppur liberatosi

mandosi per “salti concettuali”, ma di questo preciso aspetto si cercherà di parlare meglio in conclusione del presente lavoro.

¹⁴ G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 163.

¹⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 23-25.

dagli idealismi dell'«uomo» teocentrico, non ha saputo oltrepassare il nichilismo passivo in quanto non è ancora fondamentalmente riuscito a trovare il coraggio di pensare al carattere totale della vita, accettandolo e divenendo così un «oltreuomo» ecocentrico (un uomo che ha oltre-passato anche l'antropocentrismo), capace di creare continuamente nuovi valori «fedeli alla Terra», vera forza creatrice di una realtà in sua essenza ciclica¹⁶.

Il vero problema dell'«uomo» e dell'«ultimo uomo», per Nietzsche, è dunque principalmente quello di accettare l'assenza di contrapposizioni sia nel mondo (essere e divenire) che nelle forme viventi (vita e morte) e di abbracciare il carattere totale della realtà, allontanandosi così da ogni forma di dualismo, che implica sempre anche una scelta “giusta” e una “sbagliata”. Come scrive Dalla Casa:

se vogliamo usare la terminologia del Taoismo, l'Occidente vuole un Universo solo Yang: lo Yin deve essere abolito; come se questo avesse senso. Comunque, in tal modo si causa solo angoscia. L'Occidente vuole il sereno senza la pioggia, il tempo unidirezionale e non quello ciclico, vuole la competizione, la supremazia, l'affermazione dell'ego, il progresso verso il futuro come una semiretta. Vuole la vita senza la morte, l'Essere senza il Nulla, l'attività senza la passività, il fare senza il meditare, la crescita senza la diminuzione¹⁷.

L'uomo potrebbe dunque avere scisso il *bios* dall'*oikos* e il mondo terreno da quello celeste per giustificare il divenire opponendovi e preferendovi l'essere, e allo stesso modo potrebbe poi avere distinto la materia dallo spirito per rendere conto del proprio desiderio di vivere, contrapponendovi una morte solo materiale. Si tratta in ogni caso, però, di dualismi e opposizioni ormai da diverso tempo su-

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 3-19.

¹⁷ L'autore precisa inoltre che «questo vedere il mondo come complementarità di Yin e Yang e non come inseguimento di un polo solo è in fondo la filosofia per la quale era ben difficile che in Cina potessero nascere il progresso tecnologico e la civiltà industriale mille anni prima che in Occidente» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 164).

perati. Nonostante l'antica disputa metafisica fra Eraclito e Parmenide sembri essersi "risolta" finalmente a favore del primo, infatti, l'approccio quadridimensionale al reale (come quello dello spazio-tempo di Hermann Minkowski, in cui il tempo è considerato come una variabile interconnessa alle tre spaziali) mostra una realtà "immobile": ciò sottolinea come non si tratti in realtà di capire quale sia la visione "giusta" e quale quella "sbagliata", perché entrambe sono semplicemente «modalità complementari che si attirano a vicenda, non di posizioni contrarie»¹⁸. Allo stesso modo, anche la coincidenza di mente e corpo, dopo essere stata anticipata da Spinoza, è stata largamente avvalorata da numerosi studi. Tra questi spiccano le ricerche di Antonio Damasio (autore di un libro dall'emblematico titolo *L'errore di Cartesio*), secondo cui la mente coincide con il corpo, e il mentale è dato solo dall'interazione e co-implicazione tra organismo e ambiente¹⁹. Sebbene sia relativamente "semplice" apprendere queste informazioni, non è ancora "facile" trarne le corrette conseguenze: spirito e materia sono fenomeni complementari, così come anche la vita e la morte. Lo stesso concetto di "morte" non è un qualcosa che dipende solamente dalla prospettiva adottata, ma è anche essenziale alla "vita" stessa, la quale è infatti inscindibile dalla ricchezza e dalla diversità della "Vita". Spiega Dalla Casa:

due o tre miliardi di anni orsono, la Terra era popolata di microorganismi che si riproducevano dividendosi in due: quindi non morivano. C'era a disposizione un patrimonio genetico che poteva rinnovarsi solo con molta lentezza attraverso qualche mutazione. Era assai difficile creare organismi nuovi. Per consentire il sorgere di varietà, bellezza e spiritualità nella vita bisognava avere tante forme e organismi nuovi: quindi mescolare il tutto in modo molto più rapido e creativo.

¹⁸ Dalla Casa ricorda, a se non altro parziale favore della *concezione eraclitea*, che «in uno dei frammenti dello stesso Eraclito, si trova scritto che il mutamento incessante presuppone uno sfondo immobile senza il quale non si potrebbe apprezzare il movimento» (cfr. *ivi*, p. 168).

¹⁹ Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 140-142.

Perciò la Natura - che potete chiamare anche Dio - inventò il sesso e la morte. Ecco perché, da allora, si è resa utile e necessaria la morte per consentire la Vita. La morte è solo l'altra faccia della vita²⁰.

Queste scissioni e opposizioni concettuali effettuate dal pensiero soprattutto occidentale sono favorite da una logica binaria che pone ovunque distinzioni sia tra “giusto” e “sbagliato” che tra “soggetto” e “oggetto”. Essa deriva però a sua volta da categorie concettuali che, come insegna Durkheim, provengono dal contesto culturale di appartenenza: teocentrismo ed antropocentrismo sono dunque stati alla base di una percezione del “vero” e del “nesso causale” che ora però si mostra non più sostenibile, sia dal punto di vista scientifico che da quello vitale. Se sono le stesse lingue europee a rendere difficile il concepire un processo, come quello vitale, che avviene *spontaneamente* trovando in sé il proprio «senso», *senza autore* e *senza fine*²¹, ciò che sarebbe utile iniziare a capire, come si è più volte già detto, è però se non altro che termini come “vero” e “falso” (o come “fatti” e “opinioni”) sono co-implicati, e fanno sempre riferimento ad accordi di significato stipulati all'interno di un gruppo sociale. A tal proposito Dalla Casa spiega:

non si tratta di chiedersi “non avrà ragione l'altro?” perché questo presuppone che esista una “ragione”. Non si tratta neppure di “essere sempre in dubbio” perché ciò presuppone qualcosa di sicuro e reale su cui dubitare, significa che si è in dubbio su qualche “verità”. Il concetto di dubbio presuppone quello di verità. Diverso è abolire l'antitesi vero-falso, considerando i due termini come comple-

²⁰ G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 164.

²¹ Secondo Dalla Casa «pensiamo sempre a “qualcuno” che agisce, a qualcosa di “esterno” che causa gli eventi. Non siamo psichicamente attrezzati per concepire l'immanenza; così pure traduciamo a volte come non-azione il termine taoista *Wu-Wei*, che significa “azione spontanea secondo la natura delle cose”. Ogni verbo deve avere un pronome per soggetto, un agente: così siamo abituati a pensare che una cosa non sia al proprio posto se non c'è qualcuno o qualcosa che le assegna quel posto, se non c'è un responsabile. L'idea di un processo che avviene totalmente da solo quasi ci spaventa: ci sembra che manchi l'autorità. L'idea del Dio dell'Antico Testamento e il dualismo cartesiano ricompaiono ovunque» (ivi, p. 167).

mentari e compresenti. Così la distinzione fra “i fatti” e “le opinioni” è illusoria, perché quelli che vengono chiamati “fatti oggettivi” sono soltanto le opinioni di un modello culturale umano: nel nostro mondo vengono chiamati fatti reali le opinioni della cultura occidentale. In ogni cultura si forma una verità, che però vale quanto qualsiasi altra. Comunque il concetto di “verità assoluta” e la conseguente necessità di “scopriarla” possono essere assimilati a una gabbia, a un’oppressione. L’universale appare come spirito o come materia, a seconda di cosa si cerca. Come il fisico trova particelle o onde a seconda di cosa cerca, così le culture materialiste trovano materia, le culture animiste trovano spiriti. Ogni disputa su quale sia l’interpretazione “giusta” è priva di significato: è questo dualismo, creato da noi, che fa nascere il problema, altrimenti inesistente. Solo in assenza del concetto di verità si può vedere qualcosa di assoluto, o non-differenziato. La verità è mutevole e sfuggente, mentre la variabilità è universale e incessante²².

Come sostiene il fisico austriaco Ernst Mach, il mondo è un luogo privo di fondamento razionale e finalità, dove avvengono fenomeni che però possono essere spiegati e comunicati solo per mezzo di categorie concettuali di astrazione e relazione: tuttavia i «fatti» (fisici, fisiologici o psichici) sono solo un insieme di sensazioni originarie scisse per necessità biologiche e adattative, e sono privi proprio perciò di consistenza e realtà ultima; la «verità» non ha alcun garante neanche soggettivo perché anche l’«idea di Io» è un «fatto» illusorio scisso da un’unica rete di sensazioni fisiche-fisiologiche-psichiche; mentre al «nesso causale» sarebbe più opportuno sostituire una funzione di interdipendenza reciproca, più idonea a rendere conto del tipo di connessione che intercorre tra i fenomeni²³. La scienza, per Mach, non può dunque mai scoprire le verità ultime sulla realtà: la “visione scientifica del mondo” non dovrebbe essere più considerata come la regola inviolabile secondo cui si producono i fenomeni della natura, ma solo come lo strumento rivelatosi sinora più efficace nel prevedere i «fatti» individuati dall’uomo

²² Ivi, pp. 166-167.

²³ Cfr. E. Mach, *Le idee-guida della mia teoria della conoscenza scientifica*, in E. Mach, *Scienza tra Storia e Critica*, a cura di L. Guzzardi, Milano, Polimetrica, 2005, pp. 115-133.

stesso, restringendo in modo economico le sue attese per il futuro ed aiutandolo così a perseguire i propri scopi vitali.

Lo stesso concetto di “verità”, quindi, discende da una «visione cartesiana del mondo “oggettivo” o “reale”»²⁴ la quale però, oltre ad essere stata abbondantemente criticata, è anche del tutto smentita dai più recenti studi di fisica quantistica ed indeterminazione universale. In base a questi, infatti, pare essere del tutto possibile integrare gli opposti considerandoli come «complementari e compresenti»²⁵: una «eventuale rifondazione concettuale non-cartesiana», come quella auspicata dal movimento ecocentrico, sembrerebbe poter rendere dunque, oggi, «sempre più evanescente anche la distinzione fra fisica e metafisica, fra conoscenze “materiali” e “spirituali”»²⁶.

§4. Le teorie del fisico austriaco, da un punto di vista filosofico, sono poi considerabili come una particolare forma di olismo: ogni fenomeno deriva infatti le sue proprietà dall'interazione continua con la totalità dei fenomeni, i quali vengono distinti l'uno dall'altro sono per fini esplicativi. Non a caso lo scetticismo sfrenato di Mach si è rivolto direttamente anche proprio contro il riduzionismo atomistico, che pretende di fare derivare le proprietà dei corpi dalle caratteristiche

²⁴ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 166.

²⁵ La fisica quantistica ammette infatti oggi «una logica “SI e contemporaneamente NO”, “vuoto e contemporaneamente pieno”, e può accettare posizioni non-quantitative e non-meccaniche. [...] Non si tratta di una logica trinatoria SI-NO-NON SO ma di una possibilità multipla indeterminata» (cfr. *ivi*, p. 165).

²⁶ Sebbene queste considerazioni concettuali non siano ancora “facili” da comprendere, sarebbe di grande importanza trarne alcune determinanti conseguenze culturali, direttamente collegate alla possibile critica anche dell'etnocentrismo. Come sostiene infatti Dalla Casa: «fra le tantissime “visioni del mondo” presenti nell'umanità è assurdo che esista quella “vera” o “giusta” perché questo costituirebbe una inspiegabile asimmetria. [...] Le visioni del mondo sono tutte equivalenti e reali in quanto tali e in quanto manifestatesi in qualche sistema di pensiero. Non può esserci quella più “vera” o più “giusta” delle altre» (cfr. *ivi*, pp. 165-166).

intrinseche dei loro costituenti macroscopici. Proprio l'approccio riduzionista, caratteristico del pensiero occidentale e «mirante allo studio delle cause elementari prime di un fenomeno, che suppone sempre scomponibile in parti più semplici», è, in ultimo, una delle più grandi fonti di problemi dell'attuale cultura antropocentrica: ad esso è però oggi possibile contrapporre un approccio olistico, «che parte dalle proprietà globali di un sistema, non riducibile all'insieme dei suoi elementi»²⁷. Come scrive Dalla Casa:

il fisico fa riferimento continuo alle particelle elementari, il biologo al DNA, il sociologo all'individuo, sperando di ridurre il complesso al semplice, e così viene fatto per gli ecosistemi. Ma la recente nozione di complessità è diversa. Il tutto vale di più della somma delle parti, perché ci sono le mutue correlazioni. Non solo, anche il modo di scegliere i componenti (che singolarmente non hanno alcuna realtà autonoma) è arbitrario, perché presuppone una cornice concettuale preconcetta, un pregiudizio. Il riduzionismo nasce dal paradigma dominante dell'Occidente, cioè dall'idea che sia possibile scomporre qualsiasi cosa, o evento, in parti separate. L'approccio riduzionista è stato quello seguito soprattutto negli ultimi secoli e che ha portato alla visione del mondo e al modo di vivere attuali delle genti di cultura occidentale, o che hanno assorbito i valori di tale cultura. L'approccio olistico riesce difficile a chi è nato con i fondamenti del primo e sta appena cominciando a manifestarsi oggi in forma individuale o poco più²⁸.

Al modo di pensare e di agire perpetuato dalla società industriale, tecnoscientifica ed economicista e dalla sua cultura riduzionistica e meccanicistica, il movimento filosofico e sociale dell'ecologia profonda propone oggi dunque fondamentalmente di sostituire un nuovo modo di guardare al mondo e di vivere, partendo dall'idea di «cooperazione simbiotica con la natura» e sviluppando soggettivamente una «visione sistemica della vita» unita a una «concezione olistica

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 168.

²⁸ *Ivi*, pp. 168-169.

della salute del corpo e della mente»²⁹. L'assenza di dualismi, opposizioni, idealismi ed oggettività, e la conseguente riformulazione concettuale anche dei concetti di «sviluppo» e «progresso», però, non devono essere considerate promotrici di una «visione statica» della realtà, direttamente connessa ad un «modo di vivere immutabile»; per Dalla Casa un modo di vivere ecocentrico è piuttosto paragonabile a un fiume in cui «non ci sono mai due istanti in cui passa la stessa acqua, che è continuamente in movimento» e in cui i sassi «non vengono aggrediti o spaccati, ma lasciati dove sono»: l'acqua «li aggira, passa ugualmente e scende verso il piano e il mare»³⁰. Da una prospettiva ecocentrica non si tratta quindi di “non fare” o “lasciare fare”, ma di agire partendo da un allargamento del proprio campo teorico che conduca ad essere consapevoli di essere parte dell'intero sistema naturale³¹, e che consenta così di comprendere che è possibile «continuare a fare oscillare un pendolo colpendolo ritmicamente» solo se i colpi sono «sincroni con la sua frequenza»³².

Come afferma Dalla Casa in conclusione del libro *Ecologia profonda*, per ora si può soltanto immaginare e sperare quello che potrebbe accadere se la cultura ecocentrica diventasse sempre più maggioritaria, ma, come esercizio, si può provare a pensare a un mondo in cui:

- gli opposti sono soltanto aspetti complementari della stessa cosa;
- la morte è semplicemente l'altra faccia della vita: la Natura è fatta di entrambe come aspetti inscindibili dello stesso fenomeno;

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 177.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 170.

³¹ Come precisa Dalla Casa, poiché è «sparita l'idea di “realtà oggettiva”, i concetti di verità e di certezza diventano inutili: con tutto in continuo dinamismo, il concetto di verità tende a coincidere con quello di Natura e quindi – in una visione panteista – con l'idea della divinità» (*ibidem*).

³² Cfr. *ibidem*.

- non c'è niente da combattere, niente da dimostrare, nessuna gara da vincere o perdere, non c'è alcun bisogno di graduatorie né di primati. I concetti stessi di vittoria, sconfitta e sfida sono inutili;
- non c'è nulla da conquistare, manipolare, alterare;
- i concetti di ragione e torto, merito e colpa, sono soltanto pericolose sovrastrutture della mente, che eccitano la violenza e spengono il sorriso;
- non c'è alcuna distinzione fra spirito e materia, fra umanità e natura, fra Dio e il mondo. La mente è diffusa, universale, indivisibile. Non siamo alcunché di particolare, né di centrale³³.

In un mondo privo di fine e di autore, in cui l'unico «senso dell'essere» ad oggi disvelabile sembra essere un «senso autopoietico della vita», la natura non dovrebbe apparire più come un dono da custodire, una cosa da dominare e conquistare o una risorsa da sfruttare, ma come un “sistema olistico” di cui lo stesso uomo fa parte. Per potere però verificare le concrete possibilità che questi immaginabili risvolti di un'auspicabile svolta culturale ecocentrica si concretizzino, non si può fare altro che metterli alla prova: la primaria esigenza (e forse l'unica speranza che l'uomo ha per vivere in armonia con il mondo esteriore ed interiore) rimane dunque sempre quella di sviluppare la capacità di pensare facendo le adeguate connessioni e traendo le appropriate conseguenze. Bisogna anzitutto comprendere razionalmente e a fondo il messaggio contenuto nella prospettiva culturale proposta dalla *deep ecology*, perché solo mediante la commistione tra questa comprensione e l'esperienza diretta nella realtà è possibile acquisire quella consapevolezza ecologica che consente di risalire nell'*apron diagram* fino ad aderire ad una premessa metafisica o formularne una propria: poi, come sostiene Dalla Casa, «gli eventi seguiranno il loro corso e la cultura occidentale cambierà [...] speria-

³³ Ivi, p. 169.

mo che si modifichi in tempo e così a fondo da rendersi compatibile con la Vita sulla Terra»³⁴.

§ 5. Il passaggio necessario da attuare per concretizzare e rendere abituale la facoltà individuale di “pensare ecocentricamente” (da cui dipende la capacità collettiva di adottare una prospettiva culturale ecocentrica), come sottolinea persino Dalla Casa, «è difficilissimo, anche per chi ne fosse convinto intellettualmente». Ciononostante rimane uno sforzo che deve essere compiuto dal singolo: la piattaforma della *deep ecology*, le sue ecosofie, il dibattito eco-filosofico e la constatazione del dramma biologico ed ecologico globale sono solo pretesti utili per iniziare un lavoro di “crescita” individuale che, mediante l’unione di una nuova capacità di comprendere i fenomeni (connettendoli tra loro e guardandoli olisticamente a partire dalla totalità in cui sono inseriti) e di una nuova esperienza diretta del reale (passaggio fondamentale dalla conoscenza alla consapevolezza), dia nelle mani a tutte le popolazioni e forme di vita un “nuovo mondo”. Come scrivono Devall e Sessions:

da una prospettiva ecologica profonda e globale, qualsiasi cosa debba essere fatta, noi siamo le persone adatte a farla, le uniche. Azione diretta significa dare voce in maniera attiva alle intuizioni dell’ecologia profonda, favorire una comprensione più acuta, acquisire maggiore conoscenza e sensibilità rispetto alla bioregione, al nostro paese, alla natura, a noi stessi. Gran parte del processo dell’azione diretta significa accordare il nostro intelletto rapsodico e il corpo alla “danza circolare di appropriazione” di Heidegger, quella capacità cioè di vivere con pienezza nello spazio tra la Terra, il cielo, gli dèi e la nostra carne mortale, consci del pericolo che agire in questo modo, nella civiltà industriale e tecnologica, è rischiare la propria identità sociale. Siamo aperti, però, e disponibili a vivere, a captare risposte a domande che non abbiamo neppure incominciato a fare³⁵.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 180.

³⁵ B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 195.

L'ecologia profonda, in sé, è dunque “solo” una corrente culturale volta a modificare il sostrato filosofico del pensiero occidentale e, in quanto tale, potrebbe richiedere tempi assai lunghi³⁶: se molto deriva da come essa “invita” e “incoraggia” le persone ad adottare una prospettiva ecocentrica, l'essenziale però dipende dai singoli e dal loro percorso individuale. Il movimento della *deep ecology* esige anzitutto «un lavoro su noi stessi, ciò che il poeta e filosofo Gary Snyder chiama “il vero lavoro”, il lavoro di osservare realmente se stessi, di diventare più veri», coltivando e formando una consapevolezza ecologica derivata dall'«intima intuizione della connessione del tutto»; si tratta, anche per Devall e Sessions, di «un lavoro semplice ma non facile»³⁷.

Resta ovviamente indiscutibile il fatto che sia certamente utile aderire al movimento ecocentrico dedicandosi, ad esempio, a:

- parlare, scrivere, diffondere il più possibile le idee dell'ecologia profonda, o perlomeno evidenziare quali schemi concettuali hanno generato le idee correnti, che sono particolari di una cultura umana – per quanto potente – e non tendenze naturali ed evidenti di tutta l'umanità;
- evidenziare che la scala di valori accettata comunemente non è migliore di qualunque altra;
- fare uscire questi argomenti di fondo da ristrette cerchie di studiosi per renderli oggetto di divulgazione e di dibattito;
- cercare di influenzare qualche forza politica o autorità didattica soprattutto allo scopo di modificare l'istruzione di base o, in altre parole, i programmi scolastici, per comprendervi i fondamenti di altre culture umane, con sottofondo orientale e animista³⁸.

È però anche necessario constatare che nulla di fatto può cambiare se i singoli non si aprono positivamente a questa nuova “visione del mondo” (compre-

³⁶ Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 175.

³⁷ Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 25.

³⁸ G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 179-180.

dendone profondamente le caratteristiche) o se non riescono a pensare alla «rete della vita» e ad agire, di conseguenza, al suo interno. Per ottenere una completa trasformazione ecologica degli individui, il primo *sforzo* da fare è allora di tipo teoretico, ed è sia razionale che irrazionale: una commistione tra scienza ed esperienza. Considerato però che l'«esserci» del mondo contemporaneo è «determinato dalla scienza», risulta difficile pretendere dalle persone che esse siano in grado di mutare la propria prospettiva culturale partendo da una percezione emotiva del reale: gli uomini hanno indubbiamente bisogno di un'esperienza diretta della natura per percepirsi come parte di essa, ma hanno la primaria esigenza di acquisire la capacità di connettere autonomamente e in modo adeguato le informazioni della scienza, traendone le più appropriate conseguenze. Come scrivono Devall e Sessions:

pensiamo che gli uomini abbiano l'esigenza vitale di acquisire consapevolezza ecologica e che questa esigenza sia connessa ai bisogni del pianeta. Allo stesso tempo, essi hanno bisogno di un contatto diretto con la natura incontaminata, con luoghi selvaggi per realizzare la propria umanità. Molti si rendono conto dei bisogni del pianeta e dell'esigenza di tutelare la natura selvaggia. Ma spesso sono depressi o nervosi, si sentono impotenti o stanchi. Intuiscono che devono fare affidamento sugli "esperti". [...] Ma non c'è bisogno di essere dei tecnici per formarsi una consapevolezza ecologica. [...] Non possiamo cambiare il nostro grado di consapevolezza limitandoci ad ascoltare gli altri; dobbiamo essere coinvolti in prima persona³⁹.

Se il più fondamentale coinvolgimento cognitivo delle persone deve indirizzarsi verso l'acquisizione della capacità di riflettere avvalendosi di un «pensiero sistemico», è dunque di primaria importanza cogliere anzitutto le connessioni esistenti nella rete del "Tutto" a partire dal quale imparare a guardare alla "parte". L'esperienza diretta ed emotiva del proprio «essere-nella-relazione» richiede cer-

³⁹ Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 25.

tamente uno sforzo irrazionale, ma questo, seppur indispensabile alla maturazione della consapevolezza ecocentrica, è cronologicamente secondario rispetto allo sforzo razionale. È infatti innanzitutto necessario che ogni uomo maturi o lasci emergere una dote che, seppur innata, vive “ingabbiata” dal “pensiero alfabetico lineare”: la facoltà di ragionare mediante un “pensiero connettivo reticolare”.

L’esigenza di iniziare a “pensare a rete” sembra essere inoltre sempre più diffusa e condivisa: sotto l’aspetto teoretico, essa fa richiamo alla già esposta «ecologia della mente» di Bateson⁴⁰; sotto quello etico si avvicina in modo particolare a ciò che Daniel Goleman in un suo libro chiama «intelligenza ecologica»⁴¹; ma concretamente si traduce in quella che il sociologo Derrick de Kerckhove definisce, ad un livello collettivo, «intelligenza connettiva»⁴², e che qui, ad un livello individuale, si proporrà di chiamare con l’acronimo L.I.N.K. (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*). L’idea è quella di sottolineare la primaria necessità che ogni singolo individuo sviluppi la capacità di pensare ponendo consapevolmente in relazione le esigenze biologiche (*Life*), quelle tecnologiche (*Innovation*), quelle ecologiche (*Nature*) e quelle scientifiche (*Knowledge*), prima tra loro (il L.I.N.K.), e poi tra il loro insieme e le singole parti (il «pensiero sistemico»).

⁴⁰ La capacità di pensare ponendo in connessione tra loro «certi fatti come la simmetria bilaterale di un animale, la disposizione strutturata delle foglie in una pianta, l’amplificazione progressiva della corsa agli armamenti, le pratiche del corteggiamento, la natura del gioco, la grammatica di una frase, il mistero dell’evoluzione biologica, e la crisi in cui oggi si trovano i rapporti tra l’uomo e l’ambiente» (cfr. G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*, cit., p. 19).

⁴¹ La capacità di connettere le azioni umane nei confronti dell’ambiente alla concatenazione di conseguenze che ne potrebbe derivare e agli effetti sugli ecosistemi. Si tratta di una forma di intelligenza da cui dipende direttamente la «nostra capacità di adattarci alla nicchia ecologica in cui viviamo» (cfr. D. Goleman, *Intelligenza ecologica*, a cura di D. Didero, Milano, RCS, 2009, p. 54).

⁴² Cfr. D. de Kerckhove, *Connected Intelligence: The Arrival of the Web Society*, London, Kogan Page, 1998.

Il fallimento della ragione cartesiana – dominante ancora oggi nella cultura antropocentrica contemporanea – nel suo tentativo di fornire una “visione oggettiva” del mondo si rende ormai evidente sia dalle numerose crisi da essa derivare, che dalle più recenti scoperte della scienza (nelle quali, per esempio, mente, materia ed energia appaiono co-implicate e con-fuse). Sembra dunque più che legittimo avvertire il bisogno di un nuovo modo di pensare rivolgendo le proprie riflessioni verso una realtà olistica (caratterizzata da totalità, complementarietà, possibilità e interdipendenza) di cui l'uomo è solo un «ente» posto in una «relazione» che è costretto a sostenere tramite *media* razionali. L'urgenza del L.I.N.K. è allora quella di superare il desiderio di “razionalizzazione” dell'Occidente e favorire la “razionalità” di un pensiero complesso, porta di ingresso vero l'esperienza irrazionale del «sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità»⁴³.

Il movimento dell'ecologia profonda si pone come essenziale obiettivo quello di trasformare teoreticamente ed eticamente le persone spronandole ad assumere individualmente una prospettiva ecocentrica sul reale in grado di condurre alla maturazione di una consapevolezza ecologica. Se si considera però che quest'ultima è ottenuta solo mediante un percorso che parte dal “razionale” del II livello dell'*apron diagram* e giunge solo poi al “metafisico” del I livello (a cui si arriva solo dopo avere adottato la prospettiva richiesta dal II livello), allora il L.I.N.K. sembra essere una facoltà intellettuale dalle molteplici e forse risolutive potenzialità, utili per un adeguato approccio alla piattaforma della corrente.

È inoltre oggi possibile per la *deep ecology* avvalersi di un *instrumentum* che oltre a tradurre concretamente una simile capacità, sembra essere anche il *medium*

⁴³ Se è infatti impossibile *conoscere* la «totalità dell'ente», è però anche vero che affinché l'uomo possa *percepirsi* come sua parte è di fondamentale importanza *comprendere* almeno le «relazioni» che intercorrono al suo interno (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 47).

più idoneo per rappresentare metaforicamente la «rete della vita», favorire lo sviluppo soggettivo del L.I.N.K., ed essere almeno potenzialmente in grado di aiutare il movimento anche nei problemi teorici, divulgativi e di coordinamento che l'hanno colpito, sfavorendo finora il diffondersi della prospettiva ecocentrica: il World Wide Web. È proprio sulla base di questi assunti che si procederà nella trattazione proponendo alcune possibili strade da percorrere per aiutare l'ecocentrismo a divenire una prospettiva culturale sempre più dominante mediante l'utilizzo dei mezzi informatici e telematici oggi alla portata di tutti. Si è qui infatti dell'idea che le possibilità aperte da Internet e da un auspicabile “pensiero ecocentrico in rete” siano utili ad agevolare non solo la maturazione della capacità di L.I.N.K., ma anche, e di riflesso, il radicarsi individuale e sociale della “rete del pensiero ecocentrico”.

§6. Se si è fin qui scelto di appoggiarsi soprattutto al pensiero di Martin Heidegger è perché questo filosofo ha dato tre enormi contributi indiretti alla riflessione ecologica dell'ultimo secolo⁴⁴, almeno in parte ricollegabili anche al L.I.N.K. di cui si è parlato. Prima di tutto ha formulato una delle più autorevoli critiche della filosofia occidentale: il suo sviluppo antropocentrico ha spianato la strada ad una cultura dalla mentalità tecnocratica che ha fatto propria la tesi del “dominio sulla natura”. In secondo luogo ha richiamato l'attenzione sul “pericoloso campo del pensiero”, spronando ad una diversa concezione del “riflettere”, più vicina al “meditare” della tradizione orientale. Infine ha invitato ad abitare autenticamente la Terra⁴⁵, abbandonando gli errori del pensiero analitico e recu-

⁴⁴ Cfr. B. Devall e G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 101-102.

⁴⁵ Secondo Zimmerman alcuni aspetti del pensiero di Heidegger, come il desiderio di fermare l'insensato saccheggio della *physis* a scopi di profitto e la comprensione che la maggiore minaccia

perando l'uso del potere dell'intuizione, la cui principale forma di espressione è la poesia, unico *medium* (almeno ai tempi dell'autore) in grado di veicolare un messaggio metaforico, tra l'irrazionale e l'emotivo, privo di autore e rivolto alla continua ricerca dell'*alétheia*.

Secondo Heidegger, affinché sia possibile tornare a concepire la natura come *physis*, dedicandosi nuovamente al *disvelamento* del «senso dell'essere», è dunque necessario imparare: sia a *nullificare* sé stessi dedicandosi alla meditazione e abbandonandosi ad un'esperienza diretta della realtà; sia a giocare con i pensieri (in modo simile al “fanciullo ecocentrico” di Nietzsche) utilizzandoli per tracciare i contorni dell'«essere» mediante i “balzi” cognitivi delle espressioni metaforiche (in questo molto più efficienti della “pretesa di dire” delle parole). Se nel primo caso si è vicini allo sforzo irrazionale indispensabile per passare dal II al I livello dell'*apron diagram*, nel secondo si tratta di uno sforzo razionale molto simile a quello necessario ad approcciare i principi fondamentali dell'ecologia profonda. Soltanto trovando un modo di fare le adeguate connessioni di pensiero è infatti possibile pensare ai contorni di un *sistema olistico* come la natura, intendendolo nella sua totalità e traendone le appropriate conseguenze, e solo la commistione tra i due sforzi individuali può consentire all'uomo occidentalizzato di iniziare quel processo di “crescita” ecocentrica in grado di permettergli di abitare il mondo senza sentirsi il padrone del mondo.

Se per favorire lo sviluppo razionale della capacità di L.I.N.K. i teorici del movimento dell'ecologia profonda possono avvalersi degli aiuti forniti oggi dal *medium* del World Wide Web, per il successivo e decisivo passaggio al livello metafisico del diagramma della *deep ecology* la speranza è che la consapevolezza eco-

tecnologica non è fisica ma spirituale, contengono *in nuce* molte finalità dell'odierna *consapevolezza ecologica* proposta dalla *deep ecology* (cfr. *ivi*, p. 102).

gica raggiunta con l'esperienza irrazionale della realtà conduca a prendere la Vita, intesa in senso largo, molto seriamente. Come sostiene Næss:

alla lunga, per partecipare con gioia e con tutto il cuore al movimento dell'ecologia profonda, bisogna prendere la vita molto seriamente. Chi mantiene un basso tenore di vita e coltiva un'intensa, ricca, vita interiore, riesce, meglio di altri, ad avere una visione ecologica profonda e ad agire di conseguenza. Mi siedo, respiro profondamente e sento esattamente dove sono⁴⁶.

Un sostegno fondamentale per i singoli, in grado di "incoraggiare" a coltivare quest'ultimo aspetto, sono tutte le ecosofie, le religioni e le filosofie a cui ci si può ispirare per risalire dagli otto punti della piattaforma ecocentrica alle sue plausibili premesse metafisiche. Affinché sia però possibile perfezionare il messaggio della *deep ecology*, facilitandone al contempo la comprensione, la diffusione e l'accoglimento, un primo e risolutivo aiuto potrebbe però giungere dalla Rete Virtuale, *medium* che proprio per tale motivo verrà ora approfondito. Se non ci sono molti dubbi sul fatto che la metafora della rete sia, in quanto "metafora" e in quanto "rete", la forma più appropriata a rappresentare la «rete della vita», si cercherà ora di comprendere se possa essere anche la più idonea ad aiutare i teorici del movimento ecocentrico così come gli individui interessati ad iniziare quel percorso di consapevolezza ecologica grazie al quale è possibile percepirsi anche all'interno della stessa rete *bios-oikos*: il percorso che conduce all'ecocentrismo.

⁴⁶ Ivi, p. 196.

II INTERMEZZO

PROSPETTIVE E PERSONALITÀ

LA PSICOLOGIA EVOLUTIVA

§1. Nel «trattato scientifico di psicoterapia evolutiva»¹ dal titolo *Alla ricerca delle coccole perdute*, lo psicoterapeuta e docente di psicologia orientale Giulio Cesare Giacobbe presenta un primo quadro completo della psicologia evolutiva da lui fondata. Secondo la teoria dell'autore, in larga parte ispirata alla psicosintesi di Roberto Assagioli², esistono diverse personalità all'interno della psiche umana, collegate a specifiche «autoimmagini di sé» ed in grado di determinare comportamenti, ricordi e pensieri, le quali sono da considerarsi come delle vere e proprie «forme di adattamento all'ambiente», memorizzate, associate, e riutilizzate in modo automatico e quasi involontario in contesti analoghi a quelli in cui si sono già rivelate vincenti: sono dunque le diverse situazioni ambientali ad attivarle, anche se inconsapevolmente³. Così come il pensiero può essere considerato un frutto dell'evoluzione biologica e culturale il cui antenato è il sogno, l'acquisizione di personalità multiple, come affermato anche da Richard Bandler e John Grinder, fondatori della Programmazione Neurolinguistica (PNL), è considerabile come il successivo passo nell'evoluzione della specie umana⁴. La cosa interessante, che Giacobbe afferma sulla base delle teorie dell'analisi transazionale di Eric Berne⁵, è

¹ G. C. Giacobbe, *Alla ricerca delle coccole perdute. Una psicologia rivoluzionaria per il single e per la coppia*, Milano, Ponte alle Grazie, 2004, p. 13.

² Per un approfondimento si consulti R. Assagioli, *Principii e metodi della psicosintesi terapeutica*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1973.

³ Cfr. G. C. Giacobbe, *Alla ricerca delle coccole perdute*, cit., pp. 10-12.

⁴ Cfr. R. Bandler e J. Grinder, *La metamorfosi terapeutica. Principi di programmazione neurolinguistica* (1979), a cura di B. Draghi, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1980, p. 173.

⁵ Per un approfondimento si consulti E. Berne, *Analisi transazionale e psicoterapia. Un sistema di psichiatria sociale e individuale* (1961), a cura di L. Menzio, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971.

che «fra tutte le personalità che sono memorizzate dentro di noi e che noi possiamo assumere, ce ne sono tre fondamentali e che sono comuni a tutti noi e persino agli animali: sono le *personalità naturali* del *bambino*, dell'*adulto* e del *genitore*»⁶.

Anche gli uomini, come gli animali, percorrono dunque un'evoluzione biologica e psicologica⁷ – che va dallo stato di bambino a quello di adulto, e da questo a quello di genitore – al termine della quale i comportamenti relativi a tali stati rimangono (o quantomeno dovrebbero rimanere) intercambiabili tra loro, a seconda della situazione ambientale⁸. Non ci sarebbe dunque poi così tanto da stupirsi se le analogie teoriche tra crescita biologica e psicologica fossero applicabili anche alla psicologia di gruppo e all'inconscio collettivo, fungendo così da *modelli interpretativi* validi anche per un approccio allo studio delle *metamorfosi delle prospettive culturali*: ogni civiltà è pur sempre composta infatti da uomini, e ogni uomo, come si è detto, è costitutivamente posto in relazione con l'ambiente.

Si cercherà dunque qui di applicare il modello delle personalità multiple offerto da Giacobbe ai principali punti di vista culturali assunti nel corso della storia dalla civiltà occidentale, al solo fine di avanzare una proposta interpretativa dei cambiamenti culturali (sia avvenuti che auspicabili) sinora illustrati.

§2. L'autore precisa nel testo che negli animali le tre personalità naturali si attivano spontaneamente, in condizioni ambientali idonee, mentre nell'uomo, «a causa dell'evoluzione della neocorteccia cerebrale che introduce nello psichismo umano la variabile affettività»⁹, esse sono il risultato anche di un'evoluzione affettiva, che si evidenzia nel comportamento nei confronti di qualsiasi ente, nelle re-

⁶ G. C. Giacobbe, *Alla ricerca delle coccole perdute*, cit., pp. 12-13.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 13-14.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 19.

lazioni sociali tenute con i propri simili e nel bisogno o capacità di fornire rassicurazioni emotive (le «coccole»)¹⁰. Si può guardare a questi tre frangenti dell'evoluzione affettiva come a tre canali mediante i quali gli esseri umani, e quindi anche le civiltà, sono in grado di relazionarsi con il "diverso da sé" (comportamento), il "simile a sé" (relazioni sociali) e "se stessi" (bisogno di sicurezza). Ciò che però è importante sottolineare è che l'uomo, diversamente dagli animali, non sviluppa o adotta una «personalità» in modo né istintuale né completamente razionale: è la commistione tra la percezione cognitiva di una situazione (concreta o astratta) e la condizione emotiva da essa derivata che consente all'essere umano di "crescere".

Sia negli animali che negli esseri umani le personalità sono comunque sempre così caratterizzate: il bambino chiede, si pone in relazione di dipendenza e ha sempre bisogno che qualcuno gli faccia le «coccole»; l'adulto prende, si relaziona in parità e si fa le «coccole» da solo, senza bisogno di nessuno; mentre il genitore dà, si pone in una relazione di superiorità, ed è l'unico capace di fare le «coccole»¹¹. In ciascuna delle personalità sono poi ravvisabili delle condizioni sia soggettive che oggettive¹² che si cercheranno di approfondire proponendo un parallelismo con le diverse prospettive culturali di cui si è qui abbondantemente parlato e le relative condizioni sociali che hanno portato la civiltà occidentale ad adottare queste «personalità».

§3. Lo stato oggettivo del «bambino» è di «non autosufficienza», mentre quello soggettivo è caratterizzato soprattutto dalla «paura», derivata principalmente da «incapacità di dominio dell'ambiente», «mancanza di sicurezza», «dipenden-

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. *ivi*, p. 18.

za» e «bisogno di protezione»¹³. Questa personalità è però anche l'unica capace di «sottomettersi» e di partecipare a un «gioco» che è sia «magia» che «scoperta», ed è perciò riattivata in tutte le situazioni comportamentali in cui si ha bisogno soprattutto di «aiuto»¹⁴. Se si associa questa condizione a quella delle popolazioni primitive evidenziata da autori come Hobbes, Spinoza e Hume, un primo confronto tra personalità e prospettive culturali sembra già essere facilmente possibile.

Le «speranze» e soprattutto i «timori» delle prime civiltà, derivati dall'«incapacità di controllo degli eventi naturali», possono infatti apparire come una fonte di «insicurezze» superate soltanto grazie all'unione in «società»: qui il «bisogno di comunione» tra uomini e natura teorizzato da Durkheim ha portato ad un senso di «dipendenza» reciproca tra i membri delle comunità che ha con il tempo tramutato il «bisogno di essere protetti» dal “mondo naturale” nel «bisogno di difendersi» dai propri simili di cui parla Girard. L'uomo potrebbe avere imparato proprio così a «sottomettersi» inizialmente alla «magia» del “sacro” (dedicandosi alla «scoperta» della natura), e poi al potere di un Dio trascendente (da cui «dipende» ogni cosa): ierocentrismo e teocentrismo potrebbero quindi essere viste come prospettive culturali paragonabili a tutti gli effetti alla personalità di un «bambino» che dalla preadolescenza si avvia verso l'età adulta. Entrambe queste prospettive non possono poi mai essere del tutto eliminate, proprio come le personalità di cui parla Giacobbe: gli aspetti culturali del “bambino ierocentrico e teocentrico”, seppur sempre meno dominanti, riemergono ogni volta in cui la

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 21-25.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-29.

quantomeno apparente non risolvibilità di una situazione conduce a credere che non resti che sperare magicamente in un «aiuto»¹⁵.

§4. La condizione oggettiva dell'«adulto» è invece di «autosufficienza», mentre quella soggettiva è contraddistinta in particolare dal «dominio del territorio», a cui sono ricollegabili principalmente la «sicurezza in se stessi», l'«assenza di paure immaginarie» (unita alla presenza di sole «paure reali»), le «pretese di libertà», senza il bisogno dell'approvazione di nessuno, l'«indipendenza», la «stima illimitata di sé», la «competizione» e la «prevaricazione»¹⁶. Se da un lato l'«adulto» è capace di un «rapporto alla pari», dall'altro però «ricerca solo il proprio piacere» ed è contraddistinto dall'«incapacità di sottomettersi, di giocare e di dedicarsi agli altri»¹⁷.

In quest'ottica si potrebbe guardare anche alla civiltà occidentale e ai paradigmi culturali che l'hanno sempre più contraddistinta a partire dal '600, ottenendo una piena dominanza nel XIX secolo: raggiunta la capacità scientifica di «dominio sui fenomeni naturali», l'uomo occidentale ha potuto acquisire una sempre maggiore «sicurezza in se stesso» grazie alla quale si è allontanato dall'idealismo dei «timori metafisici» passando al materialismo consumistico caratterizzato dalla «ricerca del comfort e del piacere personale». Ponendo al centro della propria prospettiva culturale l'uomo, l'Occidente antropocentrico ha potuto rivendicare prima «pretese di libertà» dai dogmi religiosi e poi «pretese di parità»

¹⁵ Lo stesso già più volte citato Martin Heidegger, affermando in uno scritto postumo che «ormai solo un Dio ci può salvare», sembra guardare alla civiltà contemporanea con questo sguardo ermeneutico (cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, a cura di A. Marini, Parma, Guanda, 1987).

¹⁶ Cfr. G. C. Giacobbe, *Alla ricerca delle coccole perdute*, cit., pp. 30-34.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 35-38.

tra gli uomini derivate dalla volontà di vivere guardando al mondo con uno *sguardo orizzontale*, e non più *verticale*. Lo stato di «autosufficienza» percepito dalla civiltà occidentale non ha però solo allontanato lentamente gli uomini dalla percezione della propria connaturata dipendenza dal “mondo naturale”: l’apparente «indipendenza» raggiunta dalla natura e dalle altre culture ha infatti portato l’Occidente a maturare una «stima illimitata di sé» che, affiancata all’etnocentrismo, ha giustificato l’assenza del «bisogno di approvazione» nel processo di occidentalizzazione condotto e ha portato a maturare un sempre più forte desiderio di «competizione» e «prevaricazione». Se la personalità dell’«adulto» è però davvero accostabile all’antropocentrismo e all’etnocentrismo, allora queste due prospettive culturali non possono mai comunque fornire una felicità permanente, perché l’autonomia non abolisce completamente la paura e la tensione. Se lo stato di “bambino ierocentrico e teocentrico” è caratterizzato da una condizione di precarietà, speranza e timore, quello dell’“adulto antropocentrico ed etnocentrico” non consente infatti alle civiltà di «sottomettersi» alle altre, «giocare a scoprire la magia» del mondo e «dedicarsi alla cura» degli elementi con cui ogni uomo è posto in relazione: il «controllo» e il «dominio» sul “diverso da sé” e il “simile a sé” non possono mai condurre all’armonia tra questi e il “sé”, sia nei singoli che nelle collettività. Come precisa Giacobbe, «soltanto nello stato genitoriale, la paura per la propria sopravvivenza è superata completamente dalla dedizione all’altro»¹⁸.

§5. Un «genitore», nelle parole del testo:

è un adulto che è diventato così bravo a procurarsi il cibo, a dominare l’ambiente che lo circonda, a difendersi dai pericoli, a evitare le minacce, a liberarsi dalle paure, a *essere sicuro di se stesso*, da potersi permettere il lusso di interessarsi agli

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 39.

altri, e in particolare ai *bambini*, e assisterli, proteggerli, nutrirli, difenderli, rassicurarli e coccolarli. Il genitore è capace di *dedicarsi agli altri*¹⁹.

La condizione oggettiva del «genitore» è proprio quella di «dedizione», mentre quella soggettiva è caratterizzata da «sicurezza di sé», «attenzione» e «capacità di amore». Come afferma Giacobbe, «l'adulto è troppo occupato a sopravvivere e a dominare l'ambiente, per occuparsi degli altri e quindi per amare», mentre «il bambino non è nemmeno capace di amare se stesso», per questo «il genitore è l'unico capace di amare»: per lui l'amore nasce dall'accettazione degli altri per come essi sono, accompagnata da stima e compassione per la loro sofferenza, ed è perciò di per sé fonte di piacere²⁰.

Se si associa questa personalità al biocentrismo di tendenza ecocentrica proposto da Næss, anche senza coinvolgere concetti controversi come quello di autorealizzazione (incluso nella sua Ecosofia T), si può subito notare che, similmente a quanto affermato dai sostenitori della cosiddetta “naturalizzazione della morale”, nel corso dei secoli l'umanità sembra essere passata da un comunitarismo derivato dall'esigenza di sopravvivere in natura, ad un individualismo interessato solo ai bisogni personali, fino ad arrivare a concepire forme di altruismo rivolte verso la propria famiglia, la propria comunità, la propria società e persino la vita intesa in senso allargato. Ciò che mancherebbe, da questo punto di vista, per giungere ad una cultura pienamente ecocentrica sarebbe solo compiere le adeguate connessioni di pensiero e divenire consapevoli che il fenomeno della vita è composto da una fitta rete di relazioni in cui *bios* e *oikos* sono co-implicati.

Giacobbe ricorda però che l'«evoluzione psicologica naturale» delle tre personalità avviene soltanto attraverso una necessaria esperienza di «condizioni am-

¹⁹ Ivi, p. 28.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 40-42.

bientali specifiche». Per il passaggio dal «bambino» all'«adulto» sono necessarie tre condizioni, quali: l'affetto di un «genitore», che, da un punto di vista culturale, può essere rappresentato dalla sicurezza garantita dal sacro dello ierocentrismo e dal divino del teocentrismo; il modello, anche virtuale, di un «adulto» da imitare, individuabile culturalmente nelle divinità greche, negli eroi epici o nel modello religioso del saggio o del pastore; e lo stato esistenziale effettivo, definitivo e abituale di «adulto», caratterizzato individualmente da autoaffermazione e solitudine dovuta all'allontanamento dalla figura genitoriale, e caratterizzabile culturalmente nella condizione sociale garantita dal «progresso tecno-scientifico», che ha permesso il definitivo affermarsi dell'umanesimo tanto criticato da Heidegger²¹.

Nel passaggio da «adulto» a «genitore» le condizioni sono invece essenzialmente due e consistono nel modello di un «genitore» da emulare e nel raggiungimento di uno stato esistenziale effettivo di «genitore», ottenuto attraverso l'esperienza della reale necessità di aiuto e protezione di «soggetti bisognosi»²², quali potrebbero essere oggi considerati gli elementi del “mondo naturale”. Trasportando queste affermazioni nel contesto culturale contemporaneo, si potrebbero inoltre rinvenire sia numerosi pretesti di crisi per fare esperienza di una concreta necessità di cambiare l'atteggiamento con cui l'uomo approccia il proprio «essere-nella-relazione», che svariati modelli di persone seriamente impegnate attivamente, politicamente o mediaticamente a proporre tale “svolta”.

§6. È proprio in questo contesto che, nel corso dell'ultimo secolo, hanno preso sempre più piede prospettive culturali come l'antropocentrismo debole, il sensiocentrismo, il biocentrismo e persino l'ecocentrismo biocentrico dell'ecologia

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 63-78.

²² Cfr. *ivi*, pp. 48-51.

profonda, che, nel complesso, sembrano mostrare la tendenza ad un costante allargamento della Regola Aurea “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te” oltre la sfera dell’umanità. A conferma di questa impressione, anche Giacobbe sostiene che non si può diventare «genitori» senza «comprensione», «compassione» e «pietà», ma soprattutto senza un «amore» per gli altri che travalichi i limiti della famiglia, dell’amicizia e del possesso²³, mostrandosi così quale culmine di un processo di “crescita” sia gnoseologica che affettiva.

Nelle culture primitive lo ierocentrismo ha consentito di vivere all’interno di una natura ancora sconosciuta e perciò fonte di speranze e timori mediante un sentimento di coappartenenza tra uomo, divinità e natura; raggiunto un certo livello di maturità teoretica, la prospettiva teocentrica ha consentito agli uomini di vivere in comunità e acquisire sempre maggiore dominio sull’ambiente, sotto la guida spirituale di un unico Dio creatore dell’universo e fine ultimo di ogni attività umana; con l’antropocentrismo la cultura occidentale ha acquisito coscienza di se stessa ed ha iniziato ad affermarsi ed auto-affermarsi sostenendo sempre più su scala globale valori umani orientati verso lo «sviluppo economico», il «progresso tecno-scientifico» e l’«industrializzazione»; oggi invece, con la crescente tendenza culturale ecocentrica, l’umanità appare dirigersi (anche se ancora molto lentamente) verso una maggiore consapevolezza di se stessa quale parte di un sistema auto-correctivo più grande che, seppur privo di un fine umanamente scopribile, ha un unico «senso autopoietico», e questo richiede ad ogni singolo uomo una maggiore e diversa attenzione e cura nei confronti di tutto il «Complesso dei Viventi».

§7. Per l’autore, però, «la personalità genitoriale costituisce l’apice dell’evoluzione psicologica naturale», ma anche «l’inizio dell’evoluzione spirituale

²³ Cfr. *ivi*, pp. 79-87.

dell'essere umano»²⁴. Nella realizzazione delle proprie funzioni biologiche e psicologiche l'uomo si differenzia infatti dagli altri animali in quanto, essendo dotato del *logos*, è in grado di sviluppare anche una «quarta personalità»²⁵. Si tratta, questa, della «personalità della buddhità», la quale è propria di chi ha raggiunto, attraverso l'«osservazione distaccata della propria mente», un grado di «coscienza», «consapevolezza» e «saggezza» tale da potersi garantire una costante «serenità», derivata a sua volta dalla capacità di provare ed esercitare pienamente un «amore universale» rivolto verso tutto l'«essente»²⁶. Nelle parole di Giacobbe, «la quarta personalità, il Buddha, costituisce l'apice dell'evoluzione psicologica e spirituale dell'essere umano» e si trova già «dentro ognuno di noi»²⁷.

Sotto l'aspetto culturale, considerato il già tracciato parallelismo tra Buddhismo originale ed ecocentrismo, appare facile accostare la «quarta personalità» proprio alla prospettiva ecocentrica. Il Buddha indicò infatti la principale causa della sofferenza nel fatto che gli esseri senzienti non comprendono di partecipare della stessa natura – caratterizzata da «originazione dipendente» e «vacuità» – dell'ecosfera: questa ignoranza è l'origine di infelicità, confusione, difficoltà, avidità, ira, arroganza, dubbio, gelosia e paura; in una parola, *dubkha*. Allo stesso modo, per l'ecocentrismo, la fonte di tutte le crisi del mondo contemporaneo è derivata da un'errata impostazione culturale che, ponendo al centro del proprio sguardo solo l'uomo, non consente di percepire la «rete della vita» (in cui ogni essere umano è inserito) e di agire al suo interno.

La personalità infantile (ierocentrica e teocentrica) è però incapace di questa comprensione: la consapevolezza della realtà a cui spinge l'ecocentrismo co-

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 87.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 204-212.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 209-212.

stringe quindi le culture a sviluppare sia la personalità adulta (antropocentrica ed etnocentrica) che quella genitoriale (sensiocentrica e biocentrica), la quale è l'unica che, essendo autosufficiente ed in grado di amare, non ha necessità di attaccarsi a sicurezze esterne immutabili, siano esse ideali o materiali. Gli aspetti del Buddhismo ricollegabili all'ecocentrismo, in tale ottica, fanno di questa prospettiva un veicolo di "crescita" psicologica e culturale, che segue l'evoluzione biologica naturale dell'uomo e delle civiltà e che, tramite la consapevolezza teoretico-etica dell'interdipendenza dei fenomeni ecosferici, può condurre alla "liberazione dalla sofferenza".

§8. Se però questo discorso è potenzialmente valido sia per gli uomini che per le civiltà, è bene sottolineare che non è solo l'«amore universale» ad essere di fondamentale importanza per lo sviluppo della «buddhità», perché anche il *logos* gioca un ruolo determinante per il raggiungimento di questa consapevolezza trasformante. È allora sicuramente essenziale che le civiltà imparino ad esercitare i "poteri affettivi" (sensiocentrici e biocentrici) di compassione e dedizione, ponendosi come fine l'armonia dell'ecosfera, ma risulta prioritario, affinché questo possa accadere, che i singoli uomini inizino a sviluppare una serie di "poteri cognitivi" (ecocentrici) già evidenziati dalle tradizioni orientali come quella buddhista: il controllo della mente, la presenza nella realtà e la consapevolezza dell'interdipendenza dei fenomeni. L'impressione è che, al di là di questi modelli interpretativi e del possibile parallelismo tra ecocentrismo e Buddhismo, l'unione di importanti aspetti cognitivi ed affettivi connessi ad una possibile *Weltanschauung ecocentrica* (come quelle proposte dalle ecosofie del movimento dell'ecologia profonda) possa davvero tradursi, su scala sociale, in forme di etica e di politica rivolte alla realtà e prive di turbamenti: ciononostante – o forse proprio per tali motivi – l'ecocentrismo non riesce attualmente ancora ad essere concepito se non come

un'utopia irrealizzabile. Se per l'assunzione occidentale delle altre prospettive culturali sono state infatti sufficienti una condizione oggettiva ed una soggettiva, per l'ecocentrismo risulta indispensabile anzitutto uno sforzo individuale, per il quale il Buddhismo sembra essere in grado di fornire un prezioso alleato.

CAPITOLO 3

TRA *MEDIUM* E MESSAGGIO

3.1 PRODUZIONE, TRASMISSIONE E RICEZIONE DEL PENSIERO ECOCENTRICO

§1. Nel lavoro sin qui compiuto ci si è impegnati a ricercare una filosofia dedita e veicolare una rinnovata visione interpretativa d'insieme che possa permettere all'uomo contemporaneo di essere consapevolmente partecipe della complessa realtà – fisica, fisiologica e psichica – di cui egli stesso fa parte. Le svariate *crisi* del mondo attuale non sono infatti solo un sintomo dell'incapacità umana di vivere in modo armonioso all'interno della «rete della vita»: possono anche essere considerate come singole manifestazioni di un'unica *crisi culturale globale* che evidenzia il *fallimento* del paradigma dominante nelle società occidentalizzate. Punti di forza e al contempo di debolezza dell'antropocentrismo globalizzante della civiltà occidentale sono però proprio le implicite premesse filosofiche – tra il fisico e il metafisico – su cui essa poggia sin dal XVII secolo. Se il bisogno è quello di una nuova «ontologia fenomenologica e universale, che parte dall'ermeneutica dell'esserci», allora il *pensiero ecocentrico* del movimento sociale e filosofico dell'ecologia profonda sembra rappresentare la soluzione più idonea, oggi, a favorire la diffusione e l'affermazione globale di una nuova prospettiva culturale.

La ricerca ha condotto alla *deep ecology* proprio perché la sua particolare impostazione filosofica sembra essere l'unica in grado di rispondere sotto tutti gli aspetti alla oggi sempre più avvertita esigenza di un radicale cambiamento di paradigma culturale dominante. Se l'«esserci» è costitutivamente un «essere-nella-relazione» e se per sopportare tale «relazione» l'uomo ha bisogno di avvalersi di *media razionali*, l'ecologia profonda mira a reinserire i *fini* di questi ultimi all'interno di una nuova interpretazione ermeneutica del «senso dell'essere». Essa

non si occupa però semplicemente di questioni metafisiche, teoretiche ed etiche, perché si dedica piuttosto ad “invitare” ed “incoraggiare” i singoli ad assumere una prospettiva ecocentrica sul reale a partire dalla quale sia per loro possibile iniziare in totale autonomia un personale processo di *trasformazione*, condotto nella commistione tra conoscenza ed esperienza (tra l’indispensabile razionalità e la fondativa irrazionalità) e volto a diffondere una cultura ecocentrica del tutto compatibile con molte «sovrastrutture» filosofiche e religiose.

Il movimento della *deep ecology* mira a trasformare in profondità la cultura antropocentrica attraverso una rivoluzione non-violenta permanente condotta dai singoli individui, ma soprattutto *nei* singoli individui. È proprio per tale motivo che, nel suo volere fare sentire gli uomini all’interno della rete *bios-oikos* entro cui sono costitutivamente inseriti, esso fornisce solo degli *stimoli* che richiedono, in ultimo, sempre uno *sforzo* individuale. Di fondamentale importanza, per il diffondersi dell’ecocentrismo, è che l’uomo faccia esperienza emotiva dell’interdipendenza dei fenomeni dell’olistico “mondo naturale” e sviluppi la capacità di riflettere mediante «pensiero sistemico», la quale è a sua volta dipendente dalla particolare facoltà, qui denominata L.I.N.K., di connettere questioni vitali, tecnologiche, naturali e scientifiche in una stessa *rete di pensieri*.

Se la prospettiva ecocentrica non è ancora oggi dominante ciò non è però solo dovuto al fatto che i movimenti sociali e filosofici richiedono solitamente un lungo lasso di tempo prima di mostrare la propria efficienza. Dalla sua nascita ad oggi l’ecologia profonda ha infatti dovuto affrontare svariati problemi che ne hanno compromesso notevolmente l’efficacia: incomprensioni teoriche, difetti divulgativi e assenza di coordinamento non hanno solo rallentato il diffondersi dell’ecocentrismo, ma ne hanno anche reso maggiormente difficile la ricezione da parte dei differenti individui culturalmente «surdeterminati». L’istruzione e i *mass media* sono così rimasti strutturalmente antropocentrici e vincolati a premesse fi-

losofiche non solo “dannose” per il pianeta, ma ormai anche “obsolete”: lo stesso antropocentrismo debole dell’ecologia superficiale è infatti considerabile come una delle modalità in cui questa cultura difende e conserva se stessa.

Ciò che potrebbe comportare una radicale svolta all’interno della situazione contemporanea sarebbe trovare un *medium* in grado di aiutare nella *produzione, trasmissione e ricezione* del *messaggio* ecocentrico. Da quanto si è potuto apprendere dalla ricerca condotta servirebbe infatti un *mezzo comunicativo* in grado di tracciare i *contorni* dell’«essere» rendendo intuitivamente evidenti le *relazioni* esistenti tra l’«essente»: lo scopo è quello di mettere in moto l’«animale metafisico» che è in ogni «animale razionale» fornendo *stimoli* cognitivi ed emotivi che aiutino le persone nello sviluppo e mantenimento delle capacità di L.I.N.K. e di «pensiero sistemico». L’esigenza è però altresì quella di aiutare anche i teorici del movimento dell’ecologia profonda: sia a teorizzare e diffondere le ecosofie, sviluppate in coerenza con la struttura dell’*apron diagram* e i rivisitati principi della piattaforma del movimento ecocentrico; sia a coordinare, pur senza subordinare, le singole campagne o azioni dirette che si fanno promotrici dell’ecocentrismo. Sulla base di queste caratteristiche e necessità, l’idea è che il World Wide Web possa rappresentare la migliore soluzione oggi a disposizione, non solo per risolvere i problemi di affermazione del movimento, ma anche per aiutare i singoli a sviluppare quella capacità di pensare al Tutto come ad una rete, che rappresenta il primo passo da compiere per potere vivere consapevolmente l’esperienza diretta del proprio «essere-nella-relazione».

Nella convinzione che affiancando quella che si potrebbe definire una “piattaforma web dell’ecologia profonda” alla già esistente piattaforma di principi del movimento si potrebbe dare una decisiva spinta al cambiamento di paradigma culturale già debolmente in atto, si concluderà l’indagine qui compiuta proponendo un’embrionale ipotesi di lavoro indirizzata proprio in tale direzione. Prima

di suggerire un modo di radicare maggiormente la *deep ecology* nel Web sarà però necessario procedere approfondendo brevemente i modelli di *produzione, trasmissione e ricezione* del pensiero e i vantaggi del passaggio al modello *ipertestuale*. Solo così sarà infatti possibile proporre una piattaforma ecocentrica in grado di sfruttare al meglio la transizione attualmente in corso dalla scrittura alfabetica a quella elettronica, avvalendosi delle numerose prospettive aperte da Internet per la filosofia contemporanea.

§2. Accostando Nietzsche a Damasio, nell'indagine che si intende condurre bisognerebbe cominciare prima di tutto ad allontanarsi dalla concezione cartesiana del *cogito ergo sum*. In base alle riflessioni dei due autori si potrebbe infatti iniziare sostenendo che il pensiero è qualcosa che "si produce da sé" attraverso *intuizioni* derivate da un *gioco* di connessioni casuali effettuato dalla facoltà di immaginazione, sulla base dei dati inconsci presenti nella memoria¹: è solo in un secondo momento che intervengono le facoltà razionali imbrigliando i concetti nelle categorie logiche derivate da «accordi di significato» sociali. Si cercherà però ora di chiarire meglio queste affermazioni, anche grazie all'aiuto di altri autori contemporanei.

Sulla scorta delle già accennate considerazioni di Damasio sul cosiddetto *mind-body problem*, ogni procedimento cerebrale di elaborazione delle informazioni e di produzione di concetti è da considerarsi anzitutto come un *processo neu-*

¹ Paolo D'Alessandro osserva, sulla base delle considerazioni di Damasio, che ogni conoscenza accade nella mente sotto forma di *immagini*. Oltre alle esperienze percettive immediate, è però possibile solo «rievocare immagini del passato» e pianificare tramite queste alcune «immagini di esperienza possibile». La funzione *ricostruttiva* della *memoria* è in tutto ciò di fondamentale importanza per la costruzione delle immagini, in quanto queste non sono immagazzinate come copie di oggetti, eventi o parole, ma solo tramite un processo di interpretazione che parte e si fonda su ricordi sempre approssimativi e mutevoli (cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti di pensiero*, Milano, LED, 2002, pp. 138-142).

robiologico che si fonda sull'*architettura reticolare dinamica* del tessuto cerebrale e sull'attività chimica ed elettrica dei neuroni. Sono proprio questi ultimi che permettono l'intercomunicazione tra tutti i nodi della *rete sinaptica*, la quale possiede la peculiarità di essere una struttura che si auto-organizza ogni momento durante il suo stesso sviluppo. Ogni processo cognitivo è però anche, come si è detto, un'*esperienza personale e contestuale* che mutua dal modello fisiologico i caratteri di aggregazione, scomposizione e trasmissione dei contenuti, in quanto trasforma un insieme di *segni*, veicolati da un *medium* all'interno di un determinato contesto di interazione, in *sensi* in grado di essere analizzati, compresi, interpretati ed infine inseriti in una *rete di significati* interconnessi e in continua evoluzione.

In ogni caso dunque, sembra essere evidente lo stretto legame esistente tra *medium* e *messaggio*: la connessione tra il *cosa* si pensa e il *come* si pensa, il *pensiero* e lo *stile*, il *contenuto* e la *forma*, è indissolubile anche per Nietzsche e determina le diverse verità e interpretazioni proponibili². A queste constatazioni il già citato McLuhan aggiunge la seguente considerazione:

le società sono sempre state plasmate più dalla natura dai media attraverso i quali gli uomini comunicano, che non dal contenuto della comunicazione. L'alfabeto, a esempio, è una tecnologia che il bambino assorbe in modo assolutamente inconscio, quasi per osmosi, per così dire. Le parole e il loro significato *predispongono* il bambino a pensare e ad agire automaticamente e in determinati modi³.

In pratica, secondo l'autore, il *medium* utilizzato per trasmettere il pensiero non è mai *neutrale* in quanto a plasmare l'«esserci» dell'uomo contribuiscono

² D'Alessandro ricorda che per Nietzsche il "cosa si pensa" è così strettamente connesso al "come si pensa" (domanda che si pone anche l'ultimo Heidegger) che "fare filosofia" è, ancor prima di una *teoria*, una *pratica* che, in quanto tale, esige una *tecnica*, sia per l'esperienza teorica del *pensare*, sia per la pratica materiale dello *scrivere* (cfr. P. D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 266-273).

³ M. McLuhan e Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, cit., p. 8.

sia il *come* si pensa che il *cosa* si pensa: per McLuhan «il medium è il messaggio» perché la *forma* è così fusa con il *contenuto* da arrivare persino a determinarlo. Il *medium* non si limita ad *informare*, in quanto al tempo stesso cerca anche di *trasformare* sia i contenuti che trasmette che l'uomo che si serve dello strumento. Per favorire la trasmissione e ricezione dei significati risulta però di fondamentale importanza non solo il *medium* utilizzato per veicolare le informazioni, ma anche il contesto di interazione entro cui avviene lo scambio di conoscenze: tutto ciò deve infatti avvenire nella modalità più diretta, economica e lineare possibile.

È probabilmente per questi motivi che il *linguaggio lineare e sequenziale* del *libro a stampa* rimane ancora oggi la forma più diffusa per trasmettere le informazioni e le conoscenze: forse però non ancora anche la più efficace. L'ipertesto elettronico è infatti un modello cognitivo ibrido la cui scrittura, pur preservando un carattere lineare, vi aggiunge nuovi stimoli percettivi (come gli elementi multimediali), in grado di coinvolgere *sensorialmente* il lettore, e una maggiore libertà di movimento all'interno di una *rete di significati* la cui interconnessione, resa esplicita mediante i *link ipertestuali*, sembra meglio adattarsi al processo neurobiologico e cognitivo. Se ciò che accomuna sia il *medium* che il *messaggio* è però il tentativo di “fare emergere” e comunicare un pensiero da cui gli uomini, come direbbe Gadamer, “sono pensati”⁴; e se questo, come afferma Damasio, è essenzialmente dato dall'interazione e co-implicazione tra organismo e ambiente⁵, prima di potere passare all'indagine del modello ipertestuale è anzitutto necessario cercare di approfondire l'organizzazione del celebrale, in cerca di una possibile reintegrazione della *mente* nella *natura*.

⁴ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989, p. 529.

⁵ Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 140-142.

§3. Nonostante sia il “luogo” del mentale, il corpo rimane infatti sempre un “luogo utopico” del pensiero in quanto i prodotti del tessuto neuronale non sono affatto materiali: biologicamente si può parlare di *cervello e neuroni*, ma spiritualmente si è costretti a parlare di *mente pensante*⁶. Un buon punto di partenza, direttamente ricollegabile alle critiche avanzate dall'ecologia profonda nei confronti del sostrato filosofico della cultura occidentale, sono le osservazioni mosse a Descartes dal biologo statunitense Gerald Edelman nel libro *Sulla materia della mente*. L'autore cerca di mostrare come sia neurobiologicamente possibile comprendere la mente come un processo (emerso nel corso dell'evoluzione per permettere all'uomo di sopravvivere) dipendente da *disposizioni particolari* del corpo⁷. Come sostiene anche Damasio⁸, il pensiero, seppur *spirituale*, dipende sempre da qualcosa di *materiale*: per Edelman, così come per la *deep ecology*, sarebbe proprio stata la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* ad impedire un'indagine scientifica del *mentale* che reinserisse questo nel *naturale*⁹. L'autore infatti scrive:

come reintegrare la mente all'interno della natura? Il criterio che seguirò è che deve esistere un metodo che si accordi con il modo in cui agli inizi la mente entrò a farne parte. Tale metodo deve tenere in grande riguardo ciò che abbiamo appreso dalla teoria dell'evoluzione. Nel corso dell'evoluzione i corpi pervennero ad avere menti; ma dire che la mente è parte del corpo non basta, occorre anche dire in che modo. A tal fine occorre dare un'occhiata al cervello, al sistema nervoso e ai problemi strutturali e funzionali che essi presentano¹⁰.

⁶ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 127-131.

⁷ D'Alessandro fa notare come l'approccio di Edelman sia da considerarsi comunque *olistico* e non *riduzionista*. Il pensiero dell'autore, infatti, si contrappone sia al *riduzionismo fisikista*, secondo cui il mentale è un puro dato fisico, sia al *riduzionismo meccanico-elettronico*, secondo cui il mentale è un software celebrale (cfr. *ivi*, pp. 148-149).

⁸ Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 136-142.

⁹ Cfr. G. M. Edelman, *Sulla materia della mente*, a cura di S. Frediani, Milano, Adelphi, 1999, pp. 19-26.

¹⁰ *Ivi*, p. 36.

Quel che appare più sorprendente della “materia della mente” è l’elevato numero delle connessioni esistenti all’interno della *rete sinaptica* e la straordinaria quantità di modalità di combinazione possibili tra i suoi neuroni. Le sinapsi, caratteristica peculiare dell’interconnessione tra cellule nervose, sono determinate sostanzialmente da un’attività elettrica che produce una sostanza chimica: il tessuto cerebrale è rappresentabile infatti come un’intricata *rete* che reagisce a segnali chimici ed elettrici mediante i quali esso controlla tutte le altre reti di connessioni esistenti all’interno dell’intero organismo¹¹.

Ciò che distingue il sistema nervoso centrale da altri sistemi strutturali meccanici, come ad esempio un «calcolatore elettronico», è però il fatto che il sistema di reti all’interno del cervello possiede una *morfologia evolutiva*. Se in essa non esistono connessioni identiche è perché non è mai data una volta per tutte: si auto-organizza di momento in momento durante il suo stesso sviluppo (grazie alla memoria)¹². Simulare parti del cervello in un *artefatto dotato di coscienza* è per Edelman ancora problematico (anche se forse non impossibile) proprio perché bisognerebbe ricreare una struttura che si organizza continuamente ed in autonomia in base a meccanismi biologici di *selezione* delle informazioni derivate da una complessa e indispensabile «relazione» tra soggetto e ambiente¹³: anche il mentale è dunque parte inscindibile della fitta rete *bios-oikos*.

L’informatico e scienziato statunitense Marvin Minsky paragona addirittura il sistema nervoso umano ad una vasta società organizzata, composta da molte parti diverse (definite «agenti mentali») che convivono interagendo tra loro in un rapporto di *collaborazione e conflitto*: gli «agenti mentali» eseguono i propri diffe-

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 37-49.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 49-57.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 293-305.

renti “compiti” individuali (limitati dalla propria funzione specialistica), in modo direttamente subordinato al “compito” della totalità¹⁴, e solo in apparenza indipendentemente da questo. Per chiarire meglio tale interpretazione del mentale l'autore invita il lettore a sollevare una «tazzina di caffè»:

I tuoi agenti della PRESA vogliono reggere la tazzina.

I tuoi agenti dell'EQUILIBRIO vogliono impedire che il caffè si versi.

I tuoi agenti del GUSTO vogliono che tu beva il caffè.

I tuoi agenti del MOVIMENTO vogliono portarti la tazzina alle labbra¹⁵.

Da ciò consegue, secondo Minsky, che le decisioni del pensiero «non hanno quasi mai spiegazioni semplici e univoche, ma sono in genere il risultato delle attività di grandi società di processi»¹⁶. Le più grandi facoltà intellettive derivano proprio da questa capacità umana di “società di pensieri”, per lo studio della quale valgono gli stessi principi dell'approccio alle *realtà complesse*: bisogna considerare anzitutto come funzioni ogni sua parte singolarmente presa (nel caso del cervello, il funzionamento delle cellule cerebrali); poi valutare come ciascuna parte interagisca con le altre (nel caso del cervello, come le cellule di ciascun tipo interagiscono con altri tipi); ed infine comprendere come le interazioni locali contribuiscano ad attuare l'azione dell'intero sistema (nel caso del cervello, come i neuroni sono organizzati in rete)¹⁷. Per sottolineare l'analogia esistente tra il *vitale* e il *mentale*, l'autore sostiene che «al pari di *inscatolare*, parole come *vivere* e *pensare* sono utili per descrivere fenomeni risultati da certe combinazioni di relazioni»¹⁸: è necessario infatti considerare che così come le parti di un corpo vivente che di per sé non

¹⁴ Cfr. M. Minsky, *La società della mente*, a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1989, pp. 24-29.

¹⁵ Ivi, p. 28.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 20.

¹⁷ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 172.

¹⁸ Cfr. M. Minsky, *La società della mente*, cit., p. 45.

sono “vita”, interagendo con le altre parti finiscono per divenire *vitali*, allo stesso modo vi sono diverse parti di un organo corporeo che di per sé non sono *mentali*, ma che se poste in relazione con altre, producono “pensiero”.

Il discorso compiuto da Minsky, secondo cui il pensiero è dato solo nella *relazione* tra parti non pensanti, è poi applicabile anche ai significati linguistici: nulla ha infatti significato di per se stesso, perché ogni significato si stabilisce soltanto in *relazione* con altri significati. Paolo D’Alessandro, partendo da queste riflessioni, sostiene che i pensieri sono costitutivamente strutturati in «famiglie di pensieri» che si collegano tra loro, come in un *tessuto*: la mente stessa sarebbe paragonabile a un *textum*, una *rete semantica* di relazioni tra i suoi stessi pensieri¹⁹. Il funzionamento del mentale è allora paragonabile soprattutto a un processo, inseparabile sia dal corpo che dai propri prodotti, in base al quale la mente modifica continuamente se stessa (in modo diverso a seconda dei singoli individui) *connettendo* pensieri e «famiglie di pensieri» tra loro.

Come afferma Bateson, il mentale è quindi essenzialmente una «struttura che connette», ed è proprio perciò considerabile «vuota», come un «niente» o un «non-ente» che «esiste solo nelle sue idee, che sono anch’esse non-enti»²⁰. L’autore, all’interno di *Mente e natura*, non reinserisce semplicemente la «mente» in una Natura intesa come «Mente» più vasta, ma fornisce anche preziose informazioni utili a concludere l’approfondimento sul processo di produzione del pensiero qui proposto. Secondo la teoria da lui esposta, il mentale è da considerarsi in tutt’uno con il processo di apprendimento e con il mutamento genetico evolutivo, e

¹⁹ Cfr. P. D’Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 178.

²⁰ Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 25.

non è altro che un *processo stocastico*²¹: si tratta di un «aggregato di parti» derivate da un flusso di eventi casuale, solo successivamente sottoposto a un processo *selettivo* finalizzato a costruire pensieri e significati²². Il processo *creativo* del pensiero contiene dunque una componente casuale in base alla quale esso, «incamminandosi lungo percorsi presentatisi a caso», favorisce la genesi di *idee nuove*, le quali, quindi, dipendono «quasi interamente (forse non interamente) dal rimescolamento e dalla ricombinazione di idee che già si possedevano»²³.

§4. Il pensiero è allora qualcosa che, come già si è detto, si “produce da sé” a partire da un aggregato di componenti materiali che, nell’insieme, origina una mente spirituale (ogni uomo è infatti un «animale razionale» e, quindi, un «animale metafisico»). I pensieri seguono però un naturale processo casuale che, tramite “balzi” di *significato*, genera una *rete semantica* composta da «famiglie di pensieri» interdipendenti tra loro, la quale sembrerebbe già di per sé predisposta a favorire lo sviluppo e l’utilizzo della capacità di L.I.N.K. di cui si è parlato. Per fare le *adeguate connessioni* di pensiero tra i significati biologici (*Life*), quelli tecnologici (*Innovation*), quelli ecologici (*Nature*) e quelli scientifici (*Knowledge*), e per trarne le *appropriate conseguenze*, non sembra dunque essere necessario uno *sforzo snaturante* da parte dei singoli. Molto dipende allora probabilmente solo da alcuni fattori molto semplici, quali, ad esempio: il non prendere “troppo seriamente” il proprio Io razionale, «surdetermiando» a pensare antropocentricamente dalla cul-

²¹ Una definizione di questo tipo di processo viene fornita da Bateson in un *glossario* a fine libro, in cui si legge «STOCASTICO: (Dal greco *stochazein*, “tirare al bersaglio con l’arco”, cioè diffondere gli eventi in modo parzialmente casuale, sicché, alcuni di essi hanno esito più favorevole). Se una successione di eventi combina una componente casuale con un processo selettivo in modo che solo certi risultati del casuale possano perdurare, tale successione viene detta *stocastica*» (ivi, pp. 302-303).

²² Cfr. ivi, pp. 197-247.

²³ Cfr. ivi, pp. 243-245.

tura occidentale; il fare propri un *sensu* ed una prospettiva interpretativa del mentale e del naturale che agevolino una visione olistica d'insieme, nella comprensione dell'interdipendenza dei fenomeni e dei concetti; e il trovare un *medium* in grado di rendere maggiormente evidenti e di accentuare le connessioni esistenti tra «famiglie di pensieri» apparentemente distanti tra loro (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*).

La facoltà di L.I.N.K., necessaria per il «pensiero sistemico» richiesto dall'ecocentrismo, è dunque fondamentale coincidente con la pura attività di pensiero, una «struttura che connette»: ciò che la contraddistingue, però, è che gli oggetti del suo “porre-in-relazione”, vengono scelti volontariamente dal soggetto alla luce di un diverso punto di vista sul reale. Una volta che si guarda alla realtà come ad una “rete di reti” e che ci si informa sia sulle questioni che contraddistinguono l'«essere-nel-mondo» che sui *fini* dei *media* umani (scienza, tecnica, linguaggio, pensiero), il L.I.N.K. dovrebbe essere infatti in grado di assolvere la propria funzione, effettuando *connessioni* che mostrino i *contorni* dell'«essere» di cui ogni «ente» partecipa. Tale attività *non sequenziale, interattiva* e sempre *aperta* è però spesso forzata dall'esigenza di *trasmettere* i pensieri agevolandone la *ricezione*, e questa necessità, fino ad oggi, ha trovato come sue principali soluzioni i *media* della comunicazione *orale* e, soprattutto, di quella *scritta*, la quale è caratterizzata da una forma *sequenziale, statica* e *chiusa*. Qualsiasi *messaggio* è infatti inscindibile dal *medium* con cui viene comunicato: è per tale motivo che può risultare poco efficace proporre di pensare a rete e in modo sistemico “appiattendo” le diramazioni della rete semantica e di quella vitale in una forma di divulgazione *lineare*.

Se il II livello del diagramma della *deep ecology* rappresenta un valido “invito” a guardare al mondo come ad una *grande rete*, esso è infatti probabilmente insufficiente, di per sé, a mostrare la «rete della vita»: il suo obiettivo è indubbia-

mente quello di spronare gli individui ad iniziare un processo di *trasformazione* che consenta loro di sentirsi *dentro* questa rete, ma, da solo, non basta a rendere evidenti le connessioni. Un *instrumentum* oggi potenzialmente molto utile a favorire il raggiungimento di tale scopo di primaria importanza sembra invece essere proprio Internet. L'analogia tra la *rete mentale* del L.I.N.K. e la *rete telematica* dei *link* pare essere inoltre favorita da una serie di corrispondenze: entrambe infatti sono autoreferenziali; si fondano sul linguaggio; sono «sistemi autopoietici» che si rapportano al mondo reale con un «accoppiamento strutturale» (Maturana e Varela); sono «società di elementi» che, presi singolarmente non hanno significato (Minsky); sono «aggregati di parti interagenti» (Bateson); e sono delle strutture *dinamiche e liquide* definibili come «trame»²⁴.

Una volta individuati, grazie all'ecologia profonda, gli oggetti da porre in connessione, per i singoli potrebbe essere molto più "facile" ricostruire le loro relazioni se questi fossero presentati in modo da agevolarne l'inserimento all'interno di una nuova "cornice", "ossatura" o "intelaiatura" mentale, definita da Minsky come *frame*. Se l'intento è quello di trovare il modello più efficace per *trasmettere* e *ricevere* il messaggio ecocentrico, una volta compreso che il pensiero si *produce* mediante un processo che sembra essere addirittura predisposto al L.I.N.K., l'attenzione va allora spostata su aspetti che divengono di fondamentale importanza nell'attuazione di questi ultimi processi: il *frame* adottato e il *medium* utilizzato.

L'idea di Minsky è che ogni esperienza percettiva attivi certe strutture che si sono acquisite nel corso dell'esperienza passata e che egli chiama *frame*²⁵. In pratica, per l'autore, la produzione mentale di pensieri avviene solo sulla base di

²⁴ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 248-254.

²⁵ Cfr. M. Minsky, *La società della mente*, cit., p. 477.

qualcosa di prodotto in precedenza e grazie alla strutturazione della memoria in *frame*. Un *frame mentale* è poi, nello specifico, una struttura di collegamento neurale in grado di determinare degli schemi di rappresentazione²⁶ che offrono la possibilità di tenere a mente un'immagine minimale nel ricordo al fine di poter contestualizzare le sempre nuove esperienze attraverso una "cornice" o "ossatura" già costruita: è l'adattamento dei *frame* all'esperienza e alle informazioni comunicate tramite *medium* che determina la conoscenza²⁷. Stando alle teorie dell'autore, la ricerca del *medium* più adatto a comunicare e recepire il messaggio ecocentrico deve dunque sostare presso la stretta relazione esistente tra i *frame* e i principali tipi *media*, la quale è approfondita dal già citato de Kerckhove, nel libro *Brainframes*.

§5. L'autore, allievo di McLuhan, utilizza il concetto di *brainframe* ("cornice del cervello") per definire il modo in cui le diverse *techne* utilizzate per comunicare "incorniciano" i cervelli in *strutture ermeneutiche*. In ogni nuova esperienza, così come in ogni nuovo processo di comunicazione e apprendimento, il cervello umano adatta tra loro i propri *frame* già costituiti e integra la povertà di informazione ricostruendone gli aspetti mancanti sulla base dei pochi indizi che ha a disposizione, ma interpreta poi questi dati in suo possesso proprio grazie al *brainframe*²⁸. Esso è dunque qualcosa di più e di diverso rispetto ad un atteggiamento, una mentalità o un'ideologia: è il vero e proprio filtro di ogni *Weltanschauung* soggettiva e, in quanto tale influenza ogni psiche *dal e nel* pro-

²⁶ «Un *frame* è una sorta di scheletro, qualcosa che somiglia un po' a un modulo di domanda, con spazi o caselle da riempire», scrive Minsky (ivi, p. 478).

²⁷ Per l'autore, infatti, «*apprendere*» è *fare dei cambiamenti utili nel funzionamento della nostra mente*» (cfr. ivi, p. 228).

²⁸ Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, a cura di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993, pp. 9-13.

fondo²⁹. De Kerckhove sostiene che gli uomini sono continuamente interpretati in forza delle loro stesse interpretazioni proprio perché, afferma, la psiche umana subisce un forte influsso da parte degli strumenti tecnici mediante cui, negli svariati contesti storici e sociali, avviene l'interazione tra corpo e mondo³⁰: ai diversi *medium* utilizzati dall'uomo per vivere il proprio «essere-nella-relazione», corrispondono diversi modi di pensare. Se è nel cervello che gli effetti della tecnologia si traducono in pensiero, il *brainframe* è il modo in cui le tecnologie “incorniciano” i cervelli in strutture, trasformando poi queste in *culture*³¹.

Secondo il sociologo lo scambio tra cervello e ambiente si muove essenzialmente su tre livelli, da lui chiamati *brainframe alfabetico* (l'alfabeto), *brainframe televisivo* (o *videoframe*) e *brainframe elettronico* (il computer). L'alfabeto rappresenta il *brainframe* più importante e fondamentale per il modo in cui la cultura occidentale spinge a vedere e pensare il mondo. Esso ha infatti influenzato i rapporti con lo spazio e il tempo (il passato sta a sinistra e il futuro a destra, come nella scrittura, osserva l'autore), così come con il mondo esteriore ed interiore, ponendo le basi per la fiducia nella sequenzializzazione, razionalizzazione e scomposizione in unità minori di ogni esperienza³², proprie dell'antropocentrismo dell'Occidente. Il *brainframe alfabetico*, direttamente riconducibile alla già approfondita *techne* del *logos*, non ha però così “incorniciato” solo il cervello, ma anche il mondo (umanamente percepito tramite esso).

²⁹ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 184-185.

³⁰ Secondo l'autore è dunque necessario studiare sia l'influsso esercitato dalla tecnologia sulla mente sia l'estendersi della mente oltre il proprio corpo grazie alle tecnologie: se nel primo caso si ha a che fare con l'oggetto di studio di quella che egli definisce «tecnopsicologia», nel secondo si tratta di un processo studiato da ciò che egli propone di chiamare «psicotecnologia» (cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes*, cit., pp. 21-23).

³¹ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 185.

³² Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes*, cit., pp. 27-39.

Come scrive de Kerckhove:

il linguaggio è il software che dirige l'organismo umano. Qualunque tecnologia eserciti un influsso significativo sul linguaggio influirà necessariamente anche sul comportamento sul piano fisiologico, emotivo e mentale. L'alfabeto è come il programma di un computer, ma molto più potente, più preciso, più versatile e più globale di qualunque altro programma mai scritto. Un programma progettato per far funzionare lo strumento più potente che esista: l'uomo stesso. L'alfabeto si è fatto strada all'interno del cervello per definire le routine su cui si basa il firmware del brainframe alfabetico. L'alfabeto ha creato due rivoluzioni complementari, una nel cervello, l'altra nel mondo³³.

L'interazione tra il *medium-parola* e il *brainframe alfabetico* occidentale determina quindi in modo molto profondo sia il mondo interiore che quello esteriore di ogni uomo, nonché il suo «essere-nella-relazione», e lo fa appoggiandosi alla sua principale espressione: la razionalità³⁴. Esso non è dunque solo legato ad una “visione del mondo”, ma è direttamente connesso alla prospettiva antropocentrica:

per noi occidentali, il brainframe alfabetico, enfatizzando le proprietà di temporizzazione del cervello, ha regolato la collaborazione tra gli emisferi destro e sinistro al fine di stabilizzare e focalizzare l'approccio dell'uomo alla natura. Abbiamo cominciato ad occupare noi lo spazio, anziché lo spazio ad occupare noi. Non c'è nulla da stupirsi che il rapido progresso dell'alfabetismo durante il Rinascimento sia andato di pari passo con un progresso altrettanto rapido nel campo delle esplorazioni geografiche, della geografia e dell'astronomia³⁵.

L'avvento della televisione ha però fornito una nuova “cornice” entro cui l'uomo ha potuto vivere il proprio rapporto con la realtà: il *brainframe televisivo* o *videoframe*. Il *medium* della televisione, diversamente dal linguaggio, non veicola

³³ Ivi, p. 39.

³⁴ Cfr. ivi, p. 45.

³⁵ Ivi, p. 46.

un «significato mentale», ma piuttosto un «significato corporeo» che, in quanto anteriore alla logica, può essere molto più globale del *logos*: la verbalizzazione del *brainframe alfabetico* è resa addirittura quasi impossibile dalla rapida sequenza audiovisiva e dalla seduzione multisensoriale del *videoframe*³⁶. Quest'ultimo, infatti, parla in primo luogo al corpo (la mente spesso vaga per conto proprio), il quale reagisce, come “vittima” di una forza esterna, agli stimoli provenienti dallo schermo televisivo con un fenomeno definito di «sub-muscolarizzazione»: una simulazione muscolare (spesso involontaria) dell'azione rappresentata, attuata seguendo l'azione del video con il corpo, per ricavare un senso dal rapido succedersi delle immagini³⁷. Come scrive l'autore:

noi seguiamo l'azione in TV con il nostro corpo e addirittura ne imitiamo le smorfie per meglio comprenderla. [...] La sub-muscolarizzazione è l'interpretazione del movimento e dell'azione mediante una sorta di mimica senso-motoria che coinvolge tutto il corpo. La mia ipotesi è che noi interpretiamo i gesti, le posture e le espressioni in TV con una sorta di reazione sub-muscolare, che si esprime nel tono e nella tensione muscolare. Dunque, il “senso della televisione” non è lo stesso che il “senso del libro”³⁸.

Il *brainframe televisivo* porta a pensare con l'intero corpo, e “minaccia” perciò il dominio del *brainframe alfabetico*, ma così come la lingua *parla l'uomo*, allo stesso modo bisognerebbe dire che non è l'uomo a guardare la TV: è essa che *guarda gli uomini* («quando guardiamo la TV, è il tubo catodico a “leggere” noi»³⁹). Mentre infatti nella lettura di un libro si ha sempre il controllo nello scorrere le righe del testo, «quando la scansione televisiva incontro lo sguardo, e realizza un contatto visivo tra uomo e macchina, lo sguardo della macchina è il più

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 51-57.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 61.

potente»⁴⁰. Nonostante il *videoframe* sia quindi «rigorosamente prescrittivo», con il graduale affermarsi del *brainframe elettronico* si è però almeno «in parte restaurato l'equilibrio tra il brainframe televisivo e il brainframe alfabetico, fornendo una sorta di libro elettronico»⁴¹.

Il personal computer è infatti un *medium* che fornisce una “cornice” la quale si trova a metà strada tra le due precedenti, in quanto è paragonabile sia ad un libro che ad una televisione. Essa aggiunge però ad entrambi l'interattività e la facoltà di *dialogo*, attuabile mediante *interfaccia*, “luogo di incontro” tra uomo e *medium* e “luogo di confine” tra mondo interno e mondo esterno: il computer, di fatto, offre quindi «un nuovo tipo di libertà»⁴². Il mondo dell'elettronica ha in pratica creato una nuova forma di interazione intermediaria tra interno ed esterno che amplia notevolmente le possibilità cognitive umane. Secondo de Kerckhove:

i computer svolgono una mediazione tra i sistemi nervosi e cognitivi interni dei singoli utenti e i sistemi di elaborazione esterni: essi agiscono come interfacce tra psicologia e tecnologia, proprio come i videogames forniscono interfacce tra le risposte neurologiche e quelle elettroniche. [...] L'elettricità, prodotta sia organicamente che tecnologicamente, è la base comune ed è anche il medium che avvolge il mondo intero in una singola rete. [...] Il vero obiettivo dell'informatica è quello di estendere all'ambiente elettronico il tipo di controllo che la gente sperimenta su se stessa⁴³.

È proprio grazie alla sua capacità di avvolgere «il mondo intero in una singola rete» che l'interazione tra il *medium-computer* e il *brainframe elettronico* è poi stato in grado di favorire lo sviluppo di un'«intelligenza collettiva» che, per de

⁴⁰ L'autore riflette anche sul fatto che, dunque, «il vero significato di “orario di prima fascia” potrebbe essere quello di “orario di imbeccata”, vale a dire il miglior orario per imbeccare la mente dello spettatore televisivo» (*Ibidem*).

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 69.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 178.

Kerckhove, come si è detto, è meglio definibile come «intelligenza connettiva». L'innumerabile quantità di dati, informazioni, video e immagini consultabili tramite PC, soprattutto dopo l'avvento di Internet, ha infatti dato la possibilità all'uomo di essere partecipe di una sorta di inconscio *collettivo* sviluppato in modo *connettivo* dai diversi utenti di tutto il mondo. L'autore propone un esempio particolarmente utile ad evidenziare le possibilità aperte dalla Rete Virtuale per lo sviluppo di una *consapevolezza ecocentrica*: la visione su schermo di una foto scattata da satellite del pianeta Terra. Come sostiene de Kerckhove:

certo, l'effetto cognitivo più importante della fotografia della Terra è quello di espandere la nostra percezione nostro Io al di là della nostra immagine corporea e allargare il nostro senso di identità. In effetti, dal primo momento che vediamo quella fotografia, prendiamo possesso della Terra e di un nuovo potere da inversi tre in essa. Quell'immagine è un'estensione dei miei occhi. Tutto ciò che vi è contenuto appartiene "a me", proprio come io appartengo "a lei". Quell'immagine è me. Con questa fotografia, mi si danno prove attendibili che io sono tutto d'un tratto terribilmente grande e terribilmente piccolo. Un paradosso che emerge dal fatto che io "vedo" la Terra è che, per quanto io sia solo uno dei cinque miliardi di persone che la abitano, questa cosa enorme è una parte di me. Il fatto che non sia stato io a scattare quella fotografia, persino il fatto che sia stata scattata usando un telecomando fa poca differenza. Se qualcosa proveniente da questo mio "Io allargato" è stato inviato a scattare questa fotografia, allora anch'io l'ho scattata, insieme a tutta la gente per cui la cosa ha un qualche significato. [...] Grazie a questa fotografia, io sono la Terra e lo stesso vale per chiunque altro. Si tratta di una nuova esperienza psicologica di immense implicazioni⁴⁴.

Se la capacità di L.I.N.K. sembra essere semplicemente una delle forme di concretizzazione di una già posseduta e imbrigliata facoltà umana di pensare in modo non sequenziale, un enorme aiuto nel trovare gli "oggetti ecocentrici" da porre in connessione sembra dunque giungere proprio dal mondo dell'informatica e delle telecomunicazioni. Dal *logos*, insomma, non si può scappare, ma

⁴⁴ Ivi, pp. 186-187.

grazie ai PC, a Internet e al World Wide Web esso può essere comunicato tramite *link ipertestuali* accompagnati da immagini e oggetti multimediali che, pur lasciando libero l'utente di muoversi all'intero di un sapere "collettivo-connettivo" che si dirama a rete, sono in grado di pervadere il suo mondo interiore molto più che un foglio di carta stampato: è proprio in funzione di tutto ciò che potrebbe – o dovrebbe, stando a quanto afferma de Kerckhove – derivare anche un nuovo modo di percepire sia il mondo esteriore, sia il proprio «essere-nella-relazione».

§6. La ricerca del *medium* oggi più adatto a produrre, comunicare e trasmettere il pensiero ecocentrico sembra quindi condurre proprio ai computer e alla rete telematica. La Realtà Virtuale da essi derivata non è infatti solo capace di agevolare lo sviluppo di una nuova rete semantica di significati: grazie all'intreccio di testo e multimedialità, è anche in grado di "parlare" sia alla mente che al corpo degli individui, favorendo una commistione tra razionalità ed emotività che potrebbe fungere da importante anello di passaggio tra lo sforzo teoretico e quello etico richiesti dall'ecocentrismo. Secondo l'autore, leggere un'informazione veicolata tramite i *media* tradizionali significa fondamentalmente «fare l'esperienza di un altro»⁴⁵, ed è qualcosa di molto diverso dall'essere interattivamente partecipe della stessa informazione comunicata via Web. Da essa si può infatti spaziare agli argomenti correlati (suggeriti dai *link* o cercati in autonomia), posti all'interno della rete di contenuti accessibile tramite Internet; ci si può avvalere dell'ausilio sensoriale di immagini e video; si può scegliere di commentare e di scambiare opinioni e contenuti con altri utenti interessati alla tematica: in poche parole, si rende molto più facile pensare al Tutto sperendolo indirettamente (tramite

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 187.

l'esperienza degli altri) come un qualcosa di dinamico le cui parti sono interconnesse in una «rete della vita» comunicata da una rete “collettiva-connettiva”.

Il passaggio dalla scrittura alfabetica a quella elettronica sembra allora già essere di grande aiuto sia per lo sviluppo della capacità di riflettere mediante L.I.N.K. e «pensiero sistemico» che per la possibilità di esperire irrazionalmente la co-appartenenza umana al “mondo naturale”. Lo sviluppo odierno della Rete Virtuale rende inoltre il *medium* telematico uno dei più diffusi e “frequentati” mezzi di informazione e trasformazione attualmente esistenti: un suo utilizzo ragionato da parte del movimento della *deep ecology* potrebbe quindi risolvere o quantomeno attenuare molti dei problemi della corrente culturale, siano essi divulgativi, di ricezione o di coordinamento su scala mondiale. Così come l'ecologia profonda richiede ai singoli di compiere una svolta teoretica ed etica al fine di favorire il benessere dalla rete *bios-oikos* di cui essi stessi fanno parte, allo stesso modo una svolta telematica del pensiero eco-filosofico ed ecosofico online sembra oggi essere quella di cui il movimento avrebbe più bisogno per favorire una diffusione dell'ecocentrismo che, dunque, sembra dover affrontare la necessità di soppiantare non solo “vecchi paradigmi”, ma anche “vecchi modi di pensare”, “vecchi *brain-frame*” e “vecchi *media*”.

Prima però di poter avanzare una possibile proposta di lavoro che possa agevolare la produzione del pensiero filosofico del movimento ecocentrico in Rete sarà necessario approfondire i risvolti e le possibilità aperte dal World Wide Web, prendendo magari esempio da alcuni progetti filosofici già avviati su Internet. Sarà proprio su questi temi che ci si concentrerà infatti nei prossimi paragrafi.

3.2 DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA IPERTESTUALE

§1. L'avvento della tecnologia elettronica è stato il principale centro delle riflessioni del già citato McLuhan. I suoi testi hanno infatti indagato ed esplorato, fin dagli anni '60, i confini esistenti tra *strumento tecnico* e *strumento di comunicazione*. Secondo l'autore «il mondo occidentale è sconvolto dalla rivoluzione causata dai *media* elettrici nella stessa misura in cui l'oriente viene occidentalizzato»¹. Visto però che non si può scegliere di non vivere nel mondo in cui è in atto tale trasformazione, e considerato che la tecnologia è un *medium* necessario all'uomo per il proprio «essere-nella-relazione», l'atteggiamento migliore da tenere, per McLuhan, sarebbe in realtà quello di evitare sia i *moralismi* (come l'indignazione morale e la “nostalgia del passato”) che i *trionfalismi* (come l'accettazione acritica ed entusiastica di ogni tecnologia innovativa), disponendosi piuttosto al mutamento in corso, prendendone atto ed aderendovi in modo consapevolmente partecipe².

Per il sociologo canadese non è infatti possibile sfuggire all'«abbraccio della tecnica» (a meno che non ci si rifugi «in una caverna come eremiti») ed è proprio perciò che ogni volta che si utilizza una nuova tecnologia sarebbe più opportuno “abbracciarla” e diventarne partecipi, in un rapporto quasi *simbiotico*³:

è sempre stato così; è soltanto però nell'era elettrica che l'uomo ha l'opportunità di *riconoscere* questo matrimonio con la propria tecnologia [...]. Il rapporto

¹ Cfr. M. McLuhan, *McLuhan sommo sacerdote del culto «pop» e metafisico dei media*, in M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, a cura di G. Gamaleri, Roma, Armando, 1986, p. 69.

² Cfr. *ivi*, pp. 62-68.

³ Cfr. *ivi*, pp. 64-65.

dell'uomo del XX secolo con il computer non è molto diverso per sua natura dal rapporto dell'uomo preistorico con la barca o con la ruota, con l'importante differenza che tutte le precedenti tecnologie ed estensioni dell'uomo erano parziali e frammentarie, mentre invece quelle elettriche sono totali e inclusive⁴.

Nonostante dinanzi alla tecnologia moderna la reazione immediata dell'uomo, che si sente da essa dominato, sia quella di apporvi un netto rifiuto⁵, la cosa migliore da fare sarebbe dunque quella di approcciarla senza preconcetti e senza dimenticare il suo ruolo – fondamentale per la vita dell'essere umano – di *techne* e *medium*. Se per avvicinarsi al “mondo della comunicazione telematica” è anzitutto necessario abbandonare i pregiudizi⁶ (spesso legati al punto di vista dell'uomo alfabetizzato⁷), il contribuire al formarsi di una società di individui consapevolmente partecipi di quest'era dei *media* informatici è anche una necessità che si potrebbe definire “etica”. Un «organismo sociale unificato» e conscio della sfida multimediale da affrontare è infatti un fattore indispensabile per guidare il *mezzo* telematico nel perseguire i suoi originali *fini* tecnici e comunicativi⁸.

Di particolare rilevanza è inoltre la constatazione, posta a sfondo di ogni riflessione di McLuhan, secondo cui il contenuto di un *medium* è sempre un altro

⁴ Ivi, p. 65.

⁵ Cosa che, in un primo momento, fa anche McLuhan, il quale sembra almeno inizialmente condividere l'atteggiamento moralistico di chi pone la rivoluzione industriale allo stesso livello del peccato originale, e l'avvento dei *mass media* allo stesso di quello della “caduta dell'uomo” (cfr. ivi, p. 65-66).

⁶ Questa necessità, come ricorda lo storico Walter J. Ong, si è già presentata nel passaggio dall'oralità alla scrittura. Nel *Fedro* di Platone, infatti, la scrittura alfabetica, nuova tecnologia del tempo che si andava sostituendo alla cultura orale, veniva fortemente critica dall'autore e giudicata come fonte di indebolimento per la mente (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, a cura di A. Calanchi e R. Loretelli, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 120-122).

⁷ Il quale, seguendo il discorso compiuto da de Kerckhove, è rimasto sovrastrutturato soprattutto dal *brainframe alfabetico* ed è ancora in *simbiosi* con la *techne* del *logos* utilizzata in precedenza.

⁸ Il singolo individuo non potrebbe infatti intervenire in nessuno modo nel mutamento radicale che è in atto, anche se si accorgesse che sarebbe opportuno attuare qualche correttivo (cfr. M. McLuhan, *McLuhan sommo sacerdote del culto 'pop' e metafisico dei 'media'*, cit., p. 67).

medium e, per la precisione, proprio quello che lo ha preceduto nel tempo: nessun *medium*, infatti, osserva l'autore, ha mai totalmente *annullato* il precedente, perché l'ha piuttosto *inglobato* in un processo cominciato nel loro primo "incontro" e sviluppatosi tramite la produzione di «ibridi mediali», di cui l'*ipertesto* pare essere il maggiore esempio contemporaneo⁹. Il procedimento rivoluzionario in atto è dunque un processo già effettuato dalla scrittura (che ha a suo tempo almeno in parte inglobato l'oralità) e dalla televisione (che ha fatto altrettanto con la scrittura). Non ci sarebbe quindi alcun motivo per respingere Internet senza riserve: in tale ottica questo nuovo *medium* non starebbe infatti cercando di cancellare i suoi predecessori, ma tenterebbe soltanto di aprire nuove possibilità per il pensiero e la comunicazione.

La Rete Virtuale, oggi, rappresenta inoltre un *instrumentum* ancora più potente della somma dei suoi predecessori, in quanto aggiunge a questi una maggiore libertà ed un'interattività che lascia la capacità di pensiero libera di muoversi spontaneamente a rete e in modo non sequenziale, favorendo così lo sviluppo e il mantenimento anche della capacità di L.I.N.K. Per meglio comprendere come sarebbe possibile produrre e diffondere la riflessione filosofica ecocentrica avvalendosi nel modo migliore del World Wide Web è però prima opportuno addentrarsi in breve nella storia del passaggio di dominanza già avvenuto tra i suoi predecessori da esso inglobati. A tal fine, grazie alle riflessioni di McLuhan e dello storico Walter J. Ong, si cercherà di comprendere al meglio come gli "strumenti del comunicare" siano gradualmente passati dall'oralità alla scrittura alfabetica, e come stiano adesso mostrando cenni di un'ulteriore transizione verso la scrittura elettronica ed ipertestuale.

⁹ Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna*, a cura di E. Capriolo, Milano, Net, 2002, pp. 58-66.

§2. Secondo quanto afferma Ong in *Oralità e scrittura*, il *medium* comunicativo dominante in ogni comunità è sempre artefice di una sorta di trasformazione antropologica. Anche la tecnologia della scrittura, quindi, proprio come l'oralità e la scrittura alfabetica, dovrebbe essere in grado di incidere in modo pervasivo sul pensiero, e quindi anche sull'identità e sulle azioni di ogni uomo che se ne avvale. Nell'indagare il passaggio avvenuto dalla cultura orale (comparsa circa 30.000-50.000 anni fa) alla civiltà della scrittura (che risale a solo 6.000 anni fa), l'autore ravvisa una sostanziale differenza tra la società dell'«oralità primaria», del tutto ignara della scrittura e della stampa, e quella dell'«oralità secondaria», influenzata dalla comparsa della scrittura¹⁰. Come si trova scritto nel testo:

differenze di fondo sono state scoperte in anni recenti tra i modi della conoscenza e dell'espressione verbale nelle culture ad oralità primaria – vale a dire culture senza la scrittura – e quelli delle culture profondamente influenzate dall'uso della stessa. Con sorprendenti implicazioni: molti dei tratti per noi ovvi del pensiero e dell'espressione letteraria, filosofica e scientifica, nonché della comunicazione orale tra alfabetizzati, non sono dell'uomo in quanto tale, ma derivano dalle risorse che la tecnologia della scrittura mette a disposizione della coscienza umana. Abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana¹¹.

La principale differenza riscontrabile tra il “mondo dei suoni” della cultura orale ed il “mondo dei segni” di quella scritta è che nella prima forma di civiltà la comunicazione si affida all'udito e ai suoni di parole che sono così di fatto degli «eventi» che accadono senza il diretto controllo dell'uomo, mentre il secondo tipo di cultura si incentra sulla vista e su immagini che divengono «segni» immobili nel tempo (l'udito è deperibile ed evanescente, mentre la vista può fermare

¹⁰ Cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 19-35.

¹¹ Ivi, p. 19.

l'immagine)¹². Se l'«evento» della trasmissione orale è direttamente riconducibile al sacro e al divino, e quindi anche per molti versi allo ierocentrismo e al teocentrismo¹³, è solo con l'utilizzo dei «segni» che si è potuto dare il via all'antropocentrizzazione occidentale. In quanto processo di astrazione che mette fuori gioco il dato concreto, la scrittura, secondo Ong, può essere però in un certo senso anche associata ad una sorta di «morte»: essa infatti, fissando le parole su carta, da una parte «uccide» i concetti, ma dall'altra proprio in ciò li rende anche immortali, dando loro «la possibilità di risorgere in illimitati contesti viventi, grazie a un numero potenzialmente infinito di lettori»¹⁴.

L'autore, appoggiandosi agli studi condotti sui poemi omerici dal filologo statunitense Milman Parry, sostiene che anche se in questi primi testi della cultura occidentale si può riscontrare una composizione effettuata in base a scelte metriche che rivelano una loro originale formulazione orale (ogni poeta dipendeva infatti dalla propria capacità di memoria orale), quelle opere hanno segnato l'inizio di un processo che ha portato la scrittura a prendere gradualmente il sopravvento sull'oralità, divenendo il *medium* sempre più dominante¹⁵. La scrittura alfabetica è ancora oggi sostanzialmente *fonocentrica* proprio in quanto è dipesa originariamente dal *medium* che l'ha preceduta e di cui è di fatto copia e rappresentazione¹⁶. Nel passaggio dall'oralità alla scrittura, però, il nuovo modo di immagazzinare il sapere, passando dalle formule mnemoniche al testo scritto ha liberato la mente, dandole la possibilità di formulare «pensieri più astratti e origina-

¹² Cfr. *ivi*, pp. 59-65.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 119-122.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 43-47.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 29-35.

li»¹⁷, che hanno permesso, o quantomeno agevolato, il progresso dell'umanità: molti tratti apparentemente ovvi del pensiero antropocentrico occidentale derivano quindi proprio dalle nuove risorse che la tecnologia della scrittura ha messo a disposizione della coscienza umana.

Il *medium* comunicativo del *logos scritto* è stato dunque una *techne* fondamentale per lo «sviluppo economico» ed il «progresso tecno-scientifico» della civiltà antropocentrica. Nonostante abbia condotto all'attuale stato di avanzamento del sapere umano, esso ha però anche comportato direttamente la «morte» dell'esistenza viva della parola parlata, nonché compromesso indirettamente anche la stessa «rete della vita». Nonostante la scrittura sia nata come «sistema codificato di marcatori visivi» per mezzo del quale è stato possibile per gli scriventi determinare con esattezza le parole che ogni lettore avrebbe letto, riprodotto e compreso a partire dal testo¹⁸, con il suo affermarsi si è però verificata una progressiva astrazione e stilizzazione del pensiero che ha trovato la sua definitiva forma di affermazione – determinante per il diffondersi della razionalità scientifica – nel testo scritto a stampa (diffusosi in Europa all'incirca dal XIV-XV secolo)¹⁹.

§3. L'uomo occidentale è divenuto, proprio grazie ai libri stampati, talmente abituato alla scrittura lineare che ha iniziato a credere che la *sequenza* sia un carattere intrinseco dello stesso pensiero²⁰, ma così egli ha iniziato a ragionare

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 47-51.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 126.

¹⁹ Come ricorda D'Alessandro, infatti, con la stampa si è resa del tutto inutile la lettura ad alta voce ancora molto diffusa nel Medioevo, e si è accelerato l'atto di lettura stesso (cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 93-94).

²⁰ Allo stesso modo, anche la cultura orale credeva che alcuni aspetti del pensiero fossero strettamente dipendenti dagli elementi fonetici di un discorso vocale. Ong evidenzia infatti come nella tradizione orale fossero particolarmente marcati non solo lo stile formulaico del pensiero (con frasi fatte, «pensieri memorabili» e formule ritmiche), ma anche il suo essere paratattico (con

facendo perno sull'attività finale di un processo che, come si è visto, è originariamente *non sequenziale*²¹. Secondo McLuhan il principale problema risiede nel fatto che gli uomini sono così *narcotizzati* dalle loro stesse estensioni tecnologiche che non si rendono conto dell'influenza che esse hanno sulla loro vita²². Il passaggio dall'intenzione di comunicare alla riproduzione del pensiero necessita sempre infatti di un *medium* efficace che, seppur inscindibile dal *logos*, può essere trovato nella voce (discorso orale) o nella scrittura (discorso scritto). L'invenzione medievale del libro a stampa, simbolo del passaggio definitivo dall'oralità del *pensiero situazionale* alla scrittura del *pensiero astratto*, rappresenta oggi però solo un possibile esempio di scrittura alfabetica, a cui si è infatti affiancata di recente anche la scrittura elettronica ed ipertestuale.

Il testo stampato si è inoltre rivelato essere una *forzatura* in grado di esercitare anche una particolare pressione sulle capacità di elaborazione del cervello, inducendo gli uomini a riflettere riordinando in modo sequenziale e lineare un processo spontaneo che sembrerebbe altrimenti non avere modo di essere socialmente comunicato (se non tramite, ad esempio, i "balzi" metaforici di significato della poesia). Internet e il World Wide Web paiono però aprire nuove finestre e possibilità su quest'ultimo punto. Prima di approfondire queste nuove possibili strade da seguire per trasmettere e ricevere il pensiero ecocentrico in Rete, è però necessario distinguere anzitutto il *libro* dal *testo*: anche se ogni libro è costituito da testi

frasi coordinate e non subordinate), aggregativo (con frasi a caratteri fissi e ridondanti) e conservatore (con frasi fisse, che bloccano la sperimentazione intellettuale). Il pensiero era concepito come intrinsecamente dialogico (e quindi anche agonistico, enfatico e partecipativo) perché strettamente dipendente dall'aiuto esterno di un interlocutore (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 59-79).

²¹ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 111.

²² Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., pp. 51-57.

che si presentano in sequenza, questo processo di omologazione non deve fare concludere che i due coincidano.

Come ricorda D'Alessandro, il termine "testo" deriva infatti da *texere*, che significa "quel che è intessuto o intrecciato" in una *trama* complessa che non è sequenza, ma *combinazione* ed *intreccio* di nodi in relazioni e connessioni di interdipendenza²³. Se si guarda alla *sequenzialità* del libro come ad un qualcosa di derivato dalla fitta trama di testi *non sequenziali*, risulta infatti chiaro come lo stesso pensiero si produca, almeno in prima istanza, in modo non sequenziale²⁴. Se il *textum* sembra dunque essere un più fedele, anche se parziale, riflesso della struttura del mentale, non si può però dire altrettanto del libro:

il *textum* è una trama complessa di molteplici fili, che s'intersecano tra loro sino a rappresentare un ben determinato ordito, che non è dato dalla disposizione dei singoli elementi, proposti in successione e in sequenza, ma dal combinarsi e dall'intrecciarsi di nodi in relazione e connessioni reciproche²⁵.

Il *testo* libera quindi un flusso di pensieri che non sempre sono coerenti e consequenziali: è il *libro* che poi li riordina e li risistema all'interno della condivisa scrittura-struttura alfabetica. Ogni libro è costituito da testi sequenziali, ma il testo è l'intreccio proprio di uno scritto, una trama-tessitura complessa che si ramifica in modo non sequenziale. Se anche la linearità del libro deriva però da una trama reticolare di pensieri e di testi non lineari, per poter proseguire nell'indagine del *medium* oggi potenzialmente più idoneo a comunicare il pensie-

²³ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 112-113.

²⁴ D'Alessandro invita a riflettere anche sul «processo ideativo» di «produzione di un'idea» Solitamente, dalla forte sensazione che si prova quando ci si accinge a scrivere e ci si sente sopraffatti dalle idee, si giunge ad un improvviso momento di illuminazione, definibile *insight*, che, grazie al gioco combinato di più facoltà, permette di afferrare uno dei nodi della rete di pensieri e di fissarlo con la parola detta o scritta (cfr. *ivi*, pp. 113-114).

²⁵ *Ivi*, p. 113.

ro ecocentrico è allora anzitutto necessario partire proprio dalla distinzione tra libro e testo. L'associazione dei concetti tra loro (propria della capacità di L.I.N.K.) è infatti una sorta di *pre-scrittura* coesistente al testo che di per sé sembra sfuggire a qualsiasi inquadramento spontaneo e che proprio perciò viene abitualmente ordinata dagli scrittori nei libri mediante una struttura gerarchica lineare e sequenziale (fatta, ad esempio, di capitoli, paragrafi e sezioni): grazie all'*ipertesto* però, la scrittura elettronica offre la grande possibilità di non dovere più rielaborare il pensiero in forma di sequenza, e pertanto non obbliga più ad operare delle scelte o ad indicare precedenze e priorità, ma consente al contrario di edificare una struttura di connessioni e collegamenti tra idee e discorsi²⁶ che meglio si confà agli intenti comunicativi (e, in definitiva, anche all'impostazione stessa) della *deep ecology*.

In altre parole, trasportare la filosofia ecocentrica sul Web potrebbe significare fornire un'occasione unica, sia ai teorici del movimento che ai fruitori dei contenuti da esso proposti, per vivere la propria *rete di pensieri* costruendo un modello cognitivo, virtuale e sempre *in fieri* della «rete della vita» che aiuti a sviluppare e diffondere la *consapevolezza ecocentrica*. Non si agevolerebbe così solo la capacità di «pensiero sistemico» e di L.I.N.K., ma si avrebbe anche l'occasione di scrivere in modo interattivo, cooperativo, collettivo e connettivo, arricchendo di continuo il messaggio eco-filosofico tramite l'aggiunta di link e contenuti aggiuntivi, come approfondimenti o dati maggiormente sensoriali ed emotivi (anche multimediali). Una ipotetica «piattaforma web dell'ecologia profonda» sviluppata grazie agli strumenti forniti dalle più moderne tecnologie informatiche potrebbe dunque tornare utile a risolvere e prevenire i difetti teorici interni al movimento,

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 116-118.

a facilitare ed amplificare la diffusione dei suoi “inviti” ed “incoraggiamenti”, nonché a fornire un unico punto di riferimento mondiale per tutte le forme di partecipazione diretta dei singoli gruppi di attivisti.

Analogamente a quanto accaduto tra oralità e scrittura, è inoltre oggi possibile assistere ad un sempre più evidente passaggio dalla scrittura alfabetica della letteratura alla scrittura digitale della Rete, che si affianca alla prima combinandosi e interagendo con essa²⁷ (di fatti, come diceva McLuhan, un *medium* non annulla mai i suoi predecessori, ma li ingloba). Per la *deep ecology* non si tratta però di fare un “banale” salto verso la scrittura elettronica, perché questa è di per sé insufficiente a compiere una vera svolta comunicativa e recettiva, come quella richiesta dal L.I.N.K. Mentre la *scrittura digitale* rappresenta infatti ancora una forma propria di scrittura alfabetica, la *scrittura ipertestuale* che si sta proponendo di adottare si differenzia da quella alfabetica soprattutto per la sua *liquidità* (non sequenzialità), il proprio *diramarsi a rete* (non linearità) e la *compartecipazione* del lettore (che diviene *co-autore* del testo): entrambi i *media* sono accomunati dal fatto che perseguono il tentativo di rappresentare al meglio il pensiero, ma il punto è che all'ecocentrismo serve un *pensiero diverso* da quello alfabetico comunicato dal *medium* tradizionale e dalla sua riformulazione a *display video*²⁸.

²⁷ A partire dall'ottobre 2009 il gruppo Amazon ha lanciato un lettore di e-book innovativo, chiamato *Amazon Kindle*, che ha iniziato subito a richiamare l'attenzione dei lettori di tutto il mondo. Anche se sussistono ancora svariate resistenze nel passare dalla lettura cartacea a quella a *display*, i vantaggi forniti dal prodotto (che permette di ricaricare il proprio account e di scaricare direttamente da Internet diversi contenuti, come libri, giornali e riviste) l'hanno portato ad essere non soltanto largamente venduto e diffuso, ma anche già “copiato” da numerose case costruttrici di prodotti informatici, che hanno così riempito di prodotti analoghi gli scaffali dei negozi specializzati.

²⁸ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 95-98.

§4. Il *personal computer* non è più oggi soltanto un semplice elaboratore di dati elettronico, perché alle già assunte funzioni di una macchina da scrivere che si avvale della *videoscrittura* (*word processor*), ha aggiunto anche quelle di una sorta di *telegrafo*, tramite la tecnologia telematica e la Realtà Virtuale del World Wide Web. Tramite il *personal computer* si è oggi in grado di produrre, trasmettere e ricevere un pensiero che viene comunicato in rete, sotto la forma di un *ipertesto* indefinito, in continua evoluzione ed espansione, il quale rappresenta il modo di proporsi della comunicazione *online*, ma anche il “luogo” specifico della scrittura ipertestuale, nonché il probabile miglior modello oggi a disposizione per diffondere una conoscenza, coscienza e consapevolezza ecocentrica²⁹.

Per potere comprendere al meglio le potenzialità dell’ipertesto è però necessario illustrare in breve come si sia potuti giungere (in tempi recenti) a questo nuovo *medium*³⁰. Le basi concettuali per lo sviluppo dell’ipertestualità furono poste verso il 1945 da *Memex*, un sistema (mai costruito) in grado di interconnettere informazioni archiviate su *microfilm*. L’idea fu di fatto la prima a proporre un metodo rivoluzionario di indicizzazione della conoscenza, muovendo dal presupposto per il quale la mente umana non funziona per catalogazione e indicizzazione, ma piuttosto per *associazione* (tramite *link*, per l’appunto). Nel 1965, sulla base di *Memex*, prese vita *Xanadu*, un’immensa biblioteca virtuale progettata dal portavoce del liberalismo tecnologico Theodore Nelson: dotata di un *software* per l’archiviazione, la gestione e la distribuzione delle informazioni, essa era in grado

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 98-100.

³⁰ Nelle considerazioni che si faranno in proposito si farà particolare riferimento a M. Ciastellardi, *La nascita della pratica ipertestuale*, in P. D’Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell’ipertesto. Esperienza di pensiero, scrittura elettronica, sperimentazione didattica*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 77-86.

di articolare il contenuto dei dati in moduli interconnessi e di proporsi anche come sistema di editoria istantanea, cooperativa e collettiva.

A consentire la costruzione dei primi sistemi ipertestuali furono però principalmente due fattori: da un lato i *linguaggi di markup* (come il GML o il successivo SGML) sviluppati dalla IBM tra gli anni '70 e la metà degli anni '80 consentirono per la prima volta di scomporre e catalogare le varie parti dei testi; mentre dall'altra lo sviluppo della Realtà Virtuale della *rete globale* consentì di condividere le informazioni in un modo più rapido, diretto e semplice (prima grazie all'utilizzo di Arpanet, e solo poi su Internet). Il passo decisivo per la realizzazione di un sistema ipertestuale completo avvenne però solo nel 1989, grazie allo sviluppo, da parte di Tim Bernes-Lee, del famoso sistema di scrittura HTML (poi evolutosi in XML): un nuovo *linguaggio di markup* che, unitamente alla produzione dei *software* di *browser* e alla diffusione delle tecnologie domestiche (ormai un PC e un collegamento veloce alla Rete si trova in ogni contesto – e non solo ambiente familiare – occidentalizzato), ha permesso la realizzazione dell'immenso ipertesto del World Wide Web.

Il termine *hypertext* (nato dall'unione tra il latino *iper*, scelto per indicare l'assenza del limite bidimensionale del libro cartaceo, e il già illustrato *textum*), fu coniato dallo stesso Nelson e meglio chiarito nel libro *Literary Machines 90.1*. Per l'autore esso è essenzialmente la «scelta del futuro», il prossimo passo della civiltà e della letteratura, nonché una importante «forza chiarificatrice nella scuola e nelle discipline tecniche»³¹. La sua definizione di *ipertesto* contiene, quali concetti fondamentali, molti degli elementi già anticipati e discussi nel corso della trattazione condotta: si tratta infatti di una «scrittura aperta», in quanto elaborazione colletti-

³¹ Cfr. T. H. Nelson, *Literary machines 90.1. Il progetto Xanadu*, a cura di V. Scaravelli, W. Vanini e G. Mauri, Padova, Muzio, 1992, p. 0/2.

va e cooperativa, sempre suscettibile di modifiche; di una «scrittura non sequenziale», molto diversa da quella sequenziale del libro a stampa; di un «testo che si dirama a rete», diverso dall'estendersi lineare e teleologico del volume stampato; ed infine di un «testo che consente al lettore di scegliere» in modo interattivo il proprio cammino tra una serie di brani, tra cui sono definiti legami che consentono «diversi cammini, fruibili al meglio davanti a uno schermo interattivo» e che traducono la non linearità della scrittura in una non linearità della lettura in cui a parlare è quindi anche più il lettore che l'autore stesso³².

Come fa notare George Landow nel libro *Hypertext 2.0*, la definizione di scrittura ipertestuale di Nelson avvicina il World Wide Web alla concezione di «testualità ideale» proposta da Roland Barthes³³: un testo in continuo divenire, composto di blocchi di parole e immagini, collegabili in vario modo tra loro e in grado di delineare percorsi di lettura multipli in cui non c'è nessun punto di accesso privilegiato (si tratta di qualcosa di non leggibile sequenzialmente, semmai solo *multisequenzialmente*). La Rete si potrebbe legittimamente definire infatti ispirata al sistema e alla struttura della stessa letteratura, perché la continuità tra le due forme di scrittura è determinata dal fatto che entrambe si fondano sulla logica della connessione ed interconnessione: in senso ampio si può difatti dire che la letteratura è composta da scritti che fanno tutti parte di un *network* di connessioni all'interno del quale nessuno di essi risulta autonomo, ma mentre sul materiale cartaceo le connessioni esistono solo in forma embrionale (e sono rappresentate

³² Cfr. *ibidem*.

³³ Cfr. G. P. Landow, *L'ipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria*, a cura di P. Ferri e V. Musumeci, Milano, Mondadori 1998, pp. 21-25.

soprattutto dalle note a piè di pagina), nel Web vige una struttura olistica strettamente dipendente dai collegamenti e dalla stessa *logica della connettività*³⁴.

L'enorme vantaggio è che questa struttura rispecchia anche le caratteristiche della realtà olisticamente intesa e dell'attività riflessiva umana e rappresenta perciò anche il *medium* probabilmente più idoneo a comunicare e recepire il messaggio ecocentrico³⁵. Con l'ipertesto inoltre, come si è detto, non si ha a che fare soltanto con una mediazione tra scrittura alfabetica ed elettronica, ma anche con un parziale ritorno all'oralità: grazie agli *ipermedia* e *multimedia* in esso contenuti, o per meglio dire *incorporati (embedded)*, oltre alla vista, sono di nuovo in gioco anche l'udito e altri sensi, più pervasivi e perciò capaci di toccare anche emotivamente l'utente, contribuendo ad intaccare l'occidentale *pregiudizio logocentrico* del *medium* di comunicazione del pensiero³⁶. Il Web, in definitiva, sembra presentarsi sotto tutti gli aspetti come il miglior modello possibile di sviluppo e comunicazione delle *informazioni trasformanti* veicolate dalla *deep ecology*, punto di partenza per l'autonomo raggiungimento di una personale forma di consapevolezza ecocentrica: analogamente ai principi non prescrittivi della piattaforma e diversamente dal modello di scrittura lineare (che è teleologico), l'ipertesto contiene e si fonda su un importante *vuoto di senso*, colmato proprio dalla interazione e dall'iniziativa autonoma del lettore³⁷. Infine, esso potrebbe essere utile al movimento non solamente per correggere e prevenire difetti ed incomprensioni teoriche, e non soltanto a fungere da punto di riferimento dei gruppi attivisti presenti

³⁴ Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 103-107 e I. Domanin, *L'ipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto.*, cit., pp. 60-61.

³⁵ D'Alessandro evidenzia come la *rete* sia metafora non solo del World Wide Web, ma anche della «trama della vita» (una «rete di reti» priva di strutture gerarchiche) proposta dall'ecologia profonda (cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 241-245).

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 109.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 123-125.

in tutto il mondo: considerata la larga diffusione di Internet, l'ipertesto potrebbe essere di determinante importanza per la stessa diffusione e definitiva affermazione dell'ecocentrismo.

§5. Anche se sia il libro a stampa che l'ipertesto sono *media* che perseguono il tentativo di rappresentare al meglio il pensiero, il modello dell'ipertesto, rifiutando la “metafora della linea” e preferendovi quella della “rete”, mostra come il pensiero stesso possa – e forse debba – trovare oggi una forma maggiormente adeguata di espressione in una rappresentazione non più sequenziale. A prescindere da ogni forma di scrittura letteraria, filosofica, eco-filosofica o ecosofica, la cosa migliore da fare, come afferma Derrida nell'opera *Della Grammatologia*, sarebbe probabilmente guardare a questa ipotetica «fine della scrittura lineare» come ad una vera e propria “morte del libro” (come principale e più efficace *medium* di comunicazione):

la fine della scrittura lineare è esattamente la fine del libro, benché ancor oggi sia nella forma del libro che bene o male si lasciano involuppare nuove scritture, letterarie o teoriche che siano. D'altronde si tratta meno di affidare scritture inedite alla veste del libro che, finalmente, di leggere ciò che, nei volumi, già si scriveva tra le righe. È per questo che, cominciando a scrivere senza linea, si rilegge anche la scrittura passata secondo un'altra organizzazione dello spazio. [...] Dato che cominciamo a scrivere, a scrivere in altro modo, dobbiamo rileggere in altro modo³⁸.

La “morte del libro” come strumento privilegiato di produzione del pensiero e di lettura di un testo di qualsiasi natura, è di fatto ciò che crea anche i presupposti per l'affermazione della “vita dell'ipertesto”. Il passaggio già in atto dal

³⁸ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969, pp. 101-102.

rigido volume a stampa al *dinamico* e indeterminato ipertesto rappresenta dunque un processo indipendente dall'ecologia profonda e dall'ecocentrismo, ma potrebbe essere da entrambi *sfruttato* e forse persino *agevolato*. Lo stesso Nelson, infatti, ritiene che si debba sovvertire il modo di produzione e di consumo del sapere, anche tramite una democratizzazione dell'uso delle tecnologie ed una mutazione antropologica profonda³⁹. Considerato inoltre che l'ecocentrismo non ripudia i *mezzi* tecnologici, ma cerca piuttosto di reinserirli all'interno dei loro *fini* (determinati dalla necessità del "debole animale umano" di rapportarsi al "mondo naturale"), lo stesso movimento della *deep ecology* potrebbe per primo concretizzare questo principio applicandolo ad Internet e traendone tutti gli auspicabili vantaggi illustrati, tutti volti a migliorare l'armonia dell'«essere-nella-relazione» della «rete della vita» in cui gli esseri umani sono costitutivamente inseriti.

Quando McLuhan sostiene che all'abbraccio della tecnologia non si può comunque sfuggire fa in realtà eco a Heidegger che, come si è detto, di fronte alla tecnica propone un atteggiamento «tra il sì e il no», definito anche come «abbandono di fronte alle cose» (*Gelassenheit*)⁴⁰. Secondo l'autore la tecnica permette il *disvelamento* del modo in cui l'«esserci» si rapporta al mondo; se tale relazione nell'antichità è avvenuta principalmente attraverso la *techne* dell'oralità ierocentrica e teocentrica, mentre in età moderna si è affermata tramite la scrittura antropocentrica, oggi l'ipertesto è il *medium* che meglio si confà alle esigenze ecocentriche manifestate dalla realtà contemporanea: L.I.N.K., «pensiero sistemico» e commistione tra razionalità ed emotività.

³⁹ Cfr. I. Domanin, *L'ipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto.*, cit., p. 63.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 38.

Se, da una parte, la filosofia si è già iniziata almeno parzialmente ad avvalere dalle tecnologie comunicative offerte dal World Wide Web, dall'altra il movimento ecocentrico l'ha fatto probabilmente ancora troppo poco. Dalla sua nascita ad oggi, la Rete ha inoltre visto aumentare in modo esponenziale gli strumenti di scrittura interattiva e collettiva messi gratuitamente a disposizione agli utenti (*software online* e *open source*): lo sviluppo e la diffusione della cosiddetta *banda larga*⁴¹ hanno poi notevolmente migliorato le possibilità di condividere contenuti multimediali (documenti di testo, ma anche immagini, audio e video in *streaming*), anche di grosse dimensioni. Se per la *deep ecology* si tratta di trovare il modo migliore di sfruttare il "mondo dei *link* ipertestuali", in questa ricerca non si possono trascurare alcuni dei più importanti esempi di speculazione filosofica *online*, di scrittura collettiva e interattiva e di diffusione di elementi multimediali di più o meno dichiarato stampo ecocentrico.

Qualcosa sul Web si è già iniziato a muovere. L'ecologia profonda potrebbe trovare quindi al suo interno forme di produzione del pensiero filosofico già esistenti, importanti esempi per sviluppare le proprie riflessioni; applicativi utili a diffondere l'ecocentrismo; e strumenti già idonei a fornire anche un solido punto di riferimento e di coordinamento virtuale sia per gli svariati contributi multimediali che interessano queste tematiche e che ormai da tempo sono presenti in Rete, sia per i diversi movimenti o gruppi di attivisti più o meno esplicitamente ecocentrici. Prima di concludere il presente lavoro fornendo una possibile ipotesi di lavoro per il prossimo futuro della *deep ecology* sarà quindi opportuno esplorare in breve il Web in cerca di questo genere di contenuti e applicazioni.

⁴¹ La crescente copertura territoriale delle connessioni DSL e su fibra ottica consente di navigare ad una velocità che va dai 10 ai 100 Mbit/s, contro i ridotti 56 Kbit/s dei modem.

3.3 FILOSOFIA, WORLD WIDE WEB ED ECOCENTRISMO

§1. Nel mondo virtuale della scrittura ipertestuale è possibile avvalersi dell'utilizzo di diversi strumenti di cooperazione collettiva e di svariati sistemi di elaborazione e gestione dei documenti, da qualche tempo disponibili gratuitamente anche *online*. Solo dopo avere brevemente esposto le principali caratteristiche dei più importanti tra questi dispositivi e servizi¹ sarà dunque possibile proseguire con l'indagine, illustrando in che modo siano essi ad oggi utilizzati – o inutilizzati – per favorire l'ecocentrismo e la speculazione filosofica in generale. Chiarito infatti il ruolo determinante che potrebbe avere il World Wide Web nel favorire la capacità di L.I.N.K. e, quindi, un nuovo modo di pensare in modo sia sistemico che collettivo-connettivo, è ora possibile tornare ad occuparsi della *deep ecology* cercando proprio nella Rete alcune ipotetiche soluzioni ai già evidenziati problemi *coordinativi, divulgativi, teorici e recettivi* del messaggio ecocentrico da essa veicolato.

Particolarmente utili ai fini del coordinamento e della cooperazione di più utenti anche molto distanti tra loro sono i “classici” sistemi di *mailing list*² e

¹ Nelle considerazioni che si faranno in proposito si farà particolare riferimento a M. Ciastellardi, *Linguaggi, metalinguaggi e strumenti del digitale collettivo*, in P. D'Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 95-105.

² Una *mailing list* (letteralmente “lista di indirizzi postali”) è un sistema che permette di ricevere, in forma di posta elettronica, messaggi relativi ad un certo argomento, inviati da tutte le persone iscritte alla lista.

*newsletter*³, in larga parte oggi soppiantanti soprattutto dalle *chat*, dai *forum* e dai servizi di *social network*. Le *chat* sono una forma di comunicazione sincrona tra svariati utenti collegati in rete tramite un apposito *client* o sito web dedicato. Negli ultimi anni gli strumenti di comunicazione VoIP (acronimo di *Voice over IP*, letteralmente “Voce tramite protocollo Internet”), hanno notevolmente ampliato le possibilità offerte da questa forma di *messaging* istantanea, rendendo possibili teleconferenze e videoconferenze tra utenti multipli, spesso utilizzate per riunioni di lavoro o per l’organizzazione di particolari attività, per le quali è necessaria la coordinazione tra più persone impossibilitate ad incontrarsi tutte dal vivo⁴. Le *chat* offrono dunque la possibilità di comunicare e scambiarsi opinioni in modo immediato, ma non sembrano poter andare oltre il loro essere in grado di facilitare i – seppur importanti – momenti di *brainstorming* collettivo.

I *forum*, diversamente, sono dei gruppi di discussione (detti anche *message board*) che si avvalgono di spazi virtuali presenti in rete, in cui è possibile inviare messaggi che gruppi di utenti possono leggere ed eventualmente commentare. I principali vantaggi dei *forum* sono che in essi è possibile: scegliere gli utenti abilitati a visionare, modificare e arricchire le conversazioni, con diversi livelli possibili di restrizione; aprire dei temi di discussione, all’interno dei quali sono sempre apribili sottotemi derivati da citazioni (*quote*) di interventi precedenti (fattore che consente di tracciare il percorso della discussione in modo più preciso, in quanto maggiormente focalizzato sul diramarsi delle considerazioni fatte intorno a certe specifiche asserzioni); e caricare *file* di ogni genere o addirittura incorporare (*to embed*) *file* immagine, audio e video, molto utili per valorizzare alcuni contenuti.

³ Una *newsletter* è un insieme di informazioni su un argomento predefinito che viene periodicamente inoltrato tramite *e-mail*.

⁴ Esempi notevoli di *software* gratuito per questo genere di comunicazione istantanea sono Skype (<http://www.skype.com>) e TeamSpeak (<http://www.teamspeak.com>).

Una importante variante radicalmente innovativa di questo strumento sono i cosiddetti servizi di *social network*, i quali consistono in piattaforme *online* in grado di offrire agli utenti la possibilità di creare reti o relazioni sociali attraverso il Web, all'interno delle quali è poi possibile aprire discussioni ed eventi di gruppo, nonché condividere opinioni, *link* e documenti di vario genere: tramite essi, dal *file sharing* è stato oggi possibile passare ad un più pervasivo *life sharing*⁵.

Nonostante sia *forum* che *social network* suscitino solitamente negli utenti un particolare senso di appartenenza alla collettività, determinante per la collaborazione all'interno di un *team*, essi però risentono ancora entrambi della mancanza di un vero e proprio schema reticolare in grado di ricombinare in modo dinamico le sezioni, i contenuti testuali, i *file* multimediali e i commenti fatti. Tutti questi strumenti, d'altronde, pur contribuendo ad arricchire il grande ipertesto del World Wide Web, non hanno come fine precipuo quello di produrre un ipertesto tematico, derivato dalla continua revisione di contenuti o di singole asserzioni e dalla scrittura cooperativa di un gruppo di utenti esperti. Essi, oltre ad essere ancora innanzitutto "reticolarmente limitati" dalla tecnologia offerta dal Web di seconda generazione (Web 2.0)⁶, sono principalmente orientati a favorire la collaborazione tra gli utenti facenti parte di uno stesso *team* o di una più larga *community*, apparendo perciò più idonei ad aiutare il movimento ecocentrico nel tentare di risolvere i propri problemi *divulgativi* e di *coordinamento*, piuttosto che quelli *teorici* e *recettivi* (su cui non sembrano infatti poter avere particolare influenza).

⁵ Il *social network* ad oggi maggiormente diffuso e utilizzato è Facebook (<http://www.facebook.com>), il quale, al 2010, può vantare circa 400 milioni di utenti attivi in tutto il mondo.

⁶ Con il termine Web 2.0 si indica solitamente l'insieme di tutte le applicazioni *online* che permettono un alto livello di interazione tra il sito internet e l'utente. La locuzione è stata scelta per evidenziare le differenze rispetto al cosiddetto Web 1.0, diffuso fino agli anni '90 e composto prevalentemente da siti web statici.

§2. Maggiormente indicati a favorire forme di ridefinizione reticolare continua di riflessioni prodotte intorno a specifiche tematiche tramite scrittura collettiva ed interattiva paiono invece essere soprattutto strumenti quali i *blog* e i sistemi *Wiki*. Il *blog* è uno dei più diffusi sistemi di pubblicazione *online* di contenuti: nei servizi cosiddetti di *Weblog* offerti dai diversi siti internet⁷ autore e lettore vengono coinvolti nella medesima dinamica di scrittura ipertestuale in quanto possono entrambi intervenire direttamente inserendo testi, notizie, commenti e materiali multimediali. Le finalità di questo genere di servizi offerti sono però principalmente quelle di instradare il navigatore verso un particolare genere di informazione e, sebbene al loro interno ci si possa avvalere di commenti e *link* correlati, in essi si perdono molti dei vantaggi offerti dalla lettura reticolare propria dell'ipertesto. I *Wiki*⁸ sono invece dei sistemi di *co-publishing*⁹ che, oltre a consentire di creare e modificare pagine Web (2.0) attraverso qualsiasi *browser*¹⁰, si contraddistinguono per il loro perseguire delle finalità intellettuali specifiche: in essi chiunque (tra gli utenti abilitati) può infatti aggiungere, consultare, revisionare e modificare senza limitazioni le pagine che compongono ed illustrano un par-

⁷ Esistono ad oggi numerosi siti internet che permettono di gestire un *blog* gratuitamente. Tra i più utilizzati vi sono Blogger (<http://www.blogger.com>), Wordpress (<http://www.wordpress.com>) e Splinder (<http://www.splinder.com>).

⁸ La parola *Wiki* è di origine hawaiana e significa "veloce", come vuole di fatto essere questa particolare forma di condivisione ed elaborazione dei contenuti.

⁹ La *pubblicazione cooperativa* è un metodo tramite il quale uno o più utenti possono lavorare sincronicamente alla realizzazione di un progetto testuale, mediante la costruzione collettiva di contenuti. Un recente esempio illustre di questo genere di scrittura cooperativa sono i Google Docs (<http://docs.google.com>) resi accessibili su internet a partire dal 2007 da Google: il servizio consente di scrivere online e condividere con determinati utenti tutti i principali tipi di file supportati dai più comuni programmi di videoscrittura, come Microsoft Office ed OpenOffice.

¹⁰ Un *browser* è un semplice programma che consente di visualizzare i contenuti delle pagine dei siti web e di interagire con essi. I *software* di questo genere ad oggi più diffusi sono Microsoft Internet Explorer (<http://www.microsoft.com>), Mozilla Firefox (<http://www.mozilla-europe.org/it/firefox>), Apple Safari (<http://www.apple.com/it/safari/download>) ed il neo-arrivato (a fine 2008) Google Chrome (<http://www.google.com/chrome>).

ticolare tema, con lo scopo di diffondere ciò che sa, discutere e confrontarsi con utenti di tutto il mondo mediante un semplice mezzo interattivo sempre accessibile *online*¹¹.

Se da una parte *blog* e *Wiki* sembrano dunque essere strumenti particolarmente adatti a raffinare la trattazione *teorica* di specifiche tematiche (come, ad esempio, anche quella ecocentrica), proprio grazie alla collaborazione e ai commenti di un vasto numero di persone ed esperti; dall'altra essi corrono però il rischio di apparire privi di un comprovato criterio di scientificità, il quale non sembra infatti potersi risolvere pienamente nella correzione democratica dei contenuti attuata mediante il circolo ermeneuto innescato all'interno della comunità degli utenti. Soprattutto i sistemi *Wiki* sono però in grado di agevolare una percezione reticolare e connettiva del sapere, che si rivela particolarmente adatta a favorire direttamente anche lo sviluppo e il potenziale mantenimento della stessa capacità di L.I.N.K., mediante non solo i percorsi ipertestuali suggeriti dagli utenti (cosa che accade comunque persino nei *blog*), ma anche grazie ai *link* inseriti all'interno delle parole più rilevanti (*keywords*) contenute in una determinata voce: si rende così per ogni singolo utente molto più facile attuare un percorso individuale ed interattivo che consente di muoversi liberamente all'interno di una grossa *enciclopedia ipertestuale* di contenuti apparentemente distanti tra loro.

Una variante innovativa di tutti i sistemi e dispositivi a cui si è finora accennato è lo strumento *online* per la comunicazione e la collaborazione tra utenti in tempo reale Google Wave¹². Lanciato da Google nel settembre 2009 ed ancora in fase di sviluppo, Google Wave sembra essere già meritevole di menzione in

¹¹ Il sistema *Wiki* ad oggi maggiormente utilizzato e ricco di contenuti è l'*Enciclopedia libera Wikipedia* (<http://www.wikipedia.org>).

¹² <http://wave.google.com>.

quanto è un'applicazione Web di terza generazione (Web 3.0), che si fonda su una piattaforma e su un protocollo di comunicazione pensato per riunire e amplificare le principali funzioni di *e-mail*, *chat*, *forum*, *social network*, *newsletter*, *blog* e sistemi *Wiki*. Un *wave* ("onda") può essere infatti al tempo stesso sia una conversazione che un documento in cui le persone possono discutere e lavorare insieme utilizzando un testo formattato al cui interno è possibile inserire foto, video, mappe e altro ancora. Ogni "onda" mostra i contenuti in diretta durante il loro inserimento e può essere condivisa con un determinato numero di partecipanti scelti, i quali possono contribuire all'evolversi della tematica (*topic*), arricchendo, revisionando o commentando il testo in qualsiasi sua parte ed in *real time*. Particolarmente innovativo è poi il pulsante "riproduzione" (*playback*), tramite il quale è possibile per chiunque riavvolgere il *wave* per comprendere meglio chi ha detto cosa e quando¹³.

Se la "metafora della rete" sembra essere la migliore forma di rappresentazione della «rete della vita» e della «rete di pensieri» e se le possibilità aperte dalla rete del World Wide Web sembrano consentire lo sviluppo di un'intelligenza sia «collettiva» (tramite *chat*, *forum* e servizi di *social network*) che «connettiva» (grazie ai *blog* e soprattutto ai sistemi *Wiki*) in grado di aiutare gli uomini a meglio percepire entrambe queste *trame*, la «metafora dell'onda» offerta da Google Wave e in generale dal Web Semantico¹⁴ di terza generazione appaiono come le migliori

¹³ Cfr. <http://wave.google.com/about.html>.

¹⁴ Il termine "Web Semantico" caratterizza la trasformazione in atto del World Wide Web in un ambiente dove ogni genere di documento pubblicato viene associato ad informazioni e dati (detti *metadati*) che ne specificano il contesto semantico in un formato maggiormente adatto all'interrogazione, all'interpretazione e, più in generale, all'elaborazione automatica. Con l'interpretazione del contenuto dei documenti fornita dal Web Semantico si rendono possibili ricerche molto più evolute delle attuali, basate sulla presenza nel documento di parole chiave (*tag* e *keywords*), ed altre operazioni specialistiche come la costruzione di *reti di relazioni e connessioni*

strade da percorrere nel prossimo futuro per *produrre, trasmettere e ricevere* forme di pensiero, come quella ecocentrica, basate su una visione olistica del reale e sulla capacità di L.I.N.K. e «pensiero sistemico». In questi nuovi sistemi Web 3.0 non si è infatti solo ulteriormente migliorata la logica interconnettiva ipertestuale, ma si è anche affiancata a tale ulteriore sviluppo della scrittura alfabetico-elettronica, anche la forma di comunicazione ipermediale, la quale, come si è detto, è molto più adatta di ogni altra tipologia divulgativa a favorire una ricezione «sub-muscolare» ed emotiva di contenuti *trasformanti* come quelli proposti dal movimento ecocentrico.

Nonostante sia ancora necessario possedere alcune specifiche conoscenze tecniche per registrare, montare e produrre un *file* audio, video o di animazione grafica vettoriale¹⁵ di ottima qualità, è oggi inoltre possibile per chiunque creare contenuti multimediali sufficientemente validi, grazie a *software* già presenti all'interno della maggior parte dei sistemi operativi¹⁶. Da qualche anno è infatti divenuto ancora più facile condividere, scaricare o incorporare (*to embed*) direttamente su pagine ipertestuali i contributi pubblicati anche da terzi¹⁷: il sempre maggiore affermarsi soprattutto della forma multimediale dei video di commento personale, documentaristici o di denuncia sociale realizzati in forma collettiva e cooperativa (solitamente a *budget zero*) e distribuiti esclusivamente sulla Rete (det-

tra documenti secondo logiche più elaborate del semplice *link* ipertestuale (cfr. M. Ciastellardi, *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009, pp. 158-169).

¹⁵ La *grafica vettoriale* è una tecnica utilizzata in computer grafica per descrivere un'immagine di alta qualità. I principali programmi per produrre forme di animazione vettoriale sono ad oggi ancora tutti a pagamento: il più utilizzato è il *software* Adobe Flash (<http://www.adobe.com>).

¹⁶ Microsoft offre il programma Windows Movie Maker, mentre la Apple consente di utilizzare il *software* iMovie, entrambi molto più che sufficienti a produrre dei video di buona qualità.

¹⁷ I siti internet maggiormente utilizzati per questi scopi sono YouTube (<http://www.youtube.com>) e MySpace (<http://www.myspace.com>), particolarmente usati per *file* video e audio. Twitter (<http://www.twitter.com>) e Flickr (<http://www.flickr.com>) sono invece più utili per la condivisione di foto e *file* di immagine.

ti proprio perciò *web film*), offre oggi più che mai infatti la possibilità di rendere un documento ipertestuale un vero e proprio ipermedia in cui parole, immagini, suoni, video e animazioni si *con-fondono* gli uni con gli altri, agevolando la comprensione dei contenuti esposti e aumentando il loro impatto emotivo sull'utente.

Tutti gli strumenti del nascente Web 3.0, come ad esempio Google Wave, sembrano dunque indirizzarsi proprio verso la realizzazione di una Realtà Virtuale sempre più *reticolare* ed ipermediale, che potrebbe rivelarsi determinante per il diffondersi del pensiero ecocentrico. Se da un lato l'obiettivo a medio-lungo termine è quello di contribuire alla creazione di un "mondo telematico" che appare almeno potenzialmente in grado di contribuire davvero enormemente alla rivoluzione del pensiero già in atto, dall'altro però non solo il movimento ecocentrico sembra avvalersi ancora ben poco di questi strumenti di *informazione e trasformazione* avanzati: anche la stessa speculazione filosofica è ancora molto lontana dal Web di terza – e spesso anche di seconda – generazione e si diffonde con difficoltà su Internet. Molti dei problemi *coordinativi, divulgativi, teorici e recettivi* del *messaggio* proposto dal movimento dalla *deep ecology* potrebbero, come si è visto, essere probabilmente risolti dal nuovo *medium* ipertestuale ed ipermediale. Ciononostante il distacco che tiene ancora separati la filosofia dal World Wide Web, non impedisce solo lo sviluppo di una "rete del pensiero ecocentrico": esso non consente nemmeno infatti ad ogni forma di filosofia interessata a *disvelare* di continuo il «senso dell'essere» di prepararsi a giocare il proprio decisivo ruolo culturale all'interno del nuovo "mondo dei significati reticolari e multimediali" offerto da Internet, e di contribuire magari anche alle sue evoluzioni. Se però, come si è detto, sia la speculazione filosofica che l'ecocentrismo si sono almeno in parte avvalse degli strumenti innovativi forniti dalla forma di comunicazione ipertestuale ed ipermediale, sarà dunque opportuno illustrare in breve alcuni dei contributi più significativi ad oggi esistenti e disponibili sul Web. Nell'avanzare una propo-

sta per una “piattaforma web dell’ecologia profonda” si cercherà infatti di partire proprio dagli strumenti interattivi sopra elencati e dalle esperienze di filosofia ed ecocentrismo già presenti *online*¹⁸.

§3. Su Internet sono presenti sia numerose raccolte di informazioni e documenti condivisi riguardanti la filosofia, spesso suddivisi in sezioni per tematiche filosofiche, che vere e proprie biblioteche globali digitali, contenenti testi filosofici resi liberi da restrizioni sui diritti d’autore o articoli pubblicati su riviste *online*. Esempi particolarmente rilevanti (provenienti anche dal contesto italiano) della prima forma di filosofia ipertestuale sono: il *Sito Web Italiano per la Filosofia* (SWIF)¹⁹, suddiviso in sezioni filosofiche curate da prestigiosi filosofi contemporanei; la *Internet Encyclopedia of Philosophy*²⁰, che consente ricerche lessicali e tematiche; il portale *Filosofia.it*²¹ e *Filosofico.net*²², che aiutano l’utente nell’approccio allo studio della filosofia; o l’*Online Public Access Catalogue* (OPAC) dei diversi Sistemi Bibliotecari Nazionali, che raccoglie le ubicazioni di tutti i documenti presenti nelle diverse biblioteche del singolo Paese, agevolando gli utenti nella ricerca bibliografica e nell’accesso ai testi filosofici²³. Nel secondo caso sono di sicuro interesse il progetto Manunzio dell’associazione Liber Liber²⁴ e il proget-

¹⁸ Nelle considerazioni che si faranno soprattutto in merito alle sperimentazioni filosofiche in Rete si farà particolare riferimento a A. Potestio, *Sperimentazioni ipertestuali e didattiche*, in P. D’Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell’ipertesto*, cit., pp. 107-116.

¹⁹ <http://www.swif.it>.

²⁰ <http://www.iep.utm.edu>.

²¹ <http://www.filosofia.it>.

²² <http://www.filosofico.net>.

²³ L’indirizzo internet del Servizio Bibliotecario Nazionale italiano è <http://opac.sbn.it>.

²⁴ <http://www.liberliber.it>.

to Gutenberg²⁵, che hanno come principale obiettivo quello di diffondere testi filosofici e libri in generale liberi dalle restrizioni sui diritti d'autore.

A tutti questi portali, per la maggior parte ancora sviluppati nella forma Web 1.0, si sono affiancati negli ultimi anni anche numerosi progetti *online* che tentano di sperimentare, grazie all'utilizzo degli strumenti informatici, tecniche di scrittura e di elaborazione di pensiero ipertestuali e collaborative, sia di tipo filosofico (es. *Digital Variants*²⁶, *Griseldaonline*²⁷ o *HyperNietzsche*²⁸), che di tipo culturale, come l'*Enciclopedia libera Wikipedia*. In questo contesto si inseriscono anche il *Laboratorio elettronico e telematico per la cultura umanistica (Lab_ET)*, il portale di filosofia *Hermes_Net*²⁹ e il laboratorio di scrittura filosofica *Hermes_Net*, sviluppati e promossi all'interno del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano con l'intento di sperimentare la produzione e la comunicazione del pensiero filosofico attraverso le nuove tecnologie e la scrittura cooperativa e interattiva.

Se all'interno dei siti internet a cui si finora è accennato è solitamente possibile avvalersi anche di strumenti collaborativi (come *e-mail*, *mailing list*, *newsletter* o *chat*, ed in alcuni casi persino di *forum* e servizi di *social network*) e di sperimentazione teorica interattiva (come i sistemi *blog* e *Wiki*), sembrerebbero invece quasi del tutto assenti i mezzi di comunicazione multimediale, come i *file* di immagine (solitamente più presenti, anche sotto la forma di mappe concettuali

²⁵ <http://www.gutenberg.net>.

²⁶ <http://www.digitalvariants.org>.

²⁷ <http://www.griseldaonline.it>.

²⁸ <http://www.hypernietzsche.org>.

²⁹ <http://www.hermesnet.it>.

e schemi riassuntivi dei contenuti), quelli audio e quelli video³⁰, maggiormente diffusi ed efficaci però proprio all'interno del fenomeno dell'ecocentrismo in Rete.

Guardando infatti alla presenza del movimento ecocentrico *online* sembrano essere davvero scarsi e scarsamente incisivi i contributi ipertestuali reperibili: come significativo esempio basti pensare al fatto che all'interno di *Wikipedia* le voci “*deep ecology*”³¹ ed “*ecocentrism*”³² sono poco sviluppate, mentre i corrispettivi italiani “ecologia profonda” ed “ecocentrismo” sono o “scarni” (nel primo caso³³) o addirittura inesistenti (nel secondo). Oltre ai siti internet dei già citati gruppi di attivismo ecocentrico sono inoltre presenti sulla Rete alcuni siti web che, sebbene facciano esplicito riferimento al movimento della *deep ecology*, essendo sviluppati ancora con tecnologia Web 1.0 sono di scarsa efficacia nel favorire la collaborazione tra utenti, il perfezionamento teorico e soprattutto la divulgazione e la ricezione dell'importante messaggio filosofico proposto. Particolarmente degni di menzione sono i siti italiani [Ecologiaprofonda.com](http://www.ecologiaprofonda.com)³⁴ (praticamente fermo dal 2007), [Filosofia-ambientale.it](http://www.filosofia-ambientale.it)³⁵, [NaturaOlistica.it](http://www.naturaolistica.it)³⁶, [EstOvest.net](http://www.estovest.net)³⁷ e il già citato sito dell'Associazione Eco Filosofica italiana [Filosofiatv.org](http://www.filosofiatv.org)³⁸. Tra quelli in lingua inglese è invece possibile ricordare, oltre al sito della *Foundation for Deep Ecology*³⁹,

³⁰ Una eccezione apparentemente degna di menzione pare essere la *Libera Università del Web* (LUW), la quale si appoggia sulle *video-lezioni* – soprattutto di filosofia – di numerosi docenti che collaborano gratuitamente con il suo sito internet <http://www.liberauniversitadelweb.it>.

³¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Deep_ecology.

³² <http://en.wikipedia.org/wiki/Ecocentrism>.

³³ http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia_profonda.

³⁴ <http://www.ecologiaprofonda.com>.

³⁵ <http://www.filosofia-ambientale.it>.

³⁶ <http://www.naturaolistica.it>.

³⁷ <http://www.estovest.net>.

³⁸ <http://www.filosofiatv.org>.

³⁹ <http://www.deepecology.org>.

soprattutto Deep-Ecology.org⁴⁰ (aggiornato al 2006), la *Eco-Ethics International Union* (EEIU)⁴¹ ed *Ecospherics Ethics*⁴², che raccoglie numerosi contributi eco-filosofici (tra cui il *Manifesto per la Terra*) ed articoli eco-scientifici, ma che è di fatto fermo dal febbraio 2009 (stesso anno della morte di Arne Næss e Bill Devall).

§4. Se da un lato, dunque, il movimento ecocentrico è poco presente all'interno del mondo ipertestuale e non si avvale quasi per nulla degli strumenti e delle strade aperte dal Web 2.0 e 3.0, dall'altro, come si è anticipato, è però possibile trovare su Internet anche numerosi contenuti multimediali ed ipermediali sia di esplicita che di implicita impronta ecocentrica. Il buon numero di questi contributi, probabilmente dovuto alla crescente preoccupazione mondiale in riferimento alle dilaganti *crisi* del pianeta e del mondo occidentalizzato in generale, sembra contenere al proprio interno esempi particolarmente efficaci anche nel mostrare le connessioni non solo del "mondo naturale" ma anche di quello economico, tecnologico, scientifico e culturale: importanti strumenti che sembrano essere proprio perciò potenzialmente già utilizzabili per la diffusione e la ricezione delle *informazioni trasformanti* dell'ecologia profonda. Il principale problema è però che si tratta di una serie di progetti isolati e scollegati tra loro, ancora privi di un unico punto di riferimento e di un movimento unitario mediante il quale sarebbe per loro possibile unire le forze e amplificare (nonché ampliare) il proprio messaggio. Nonostante i messaggi filosofici e culturali proposti dalla corrente ecocentrica e da tali generi di contenuti multimediali potrebbero probabilmente trar-

⁴⁰ <http://www.deep-ecology.org>.

⁴¹ <http://www.eei.org>.

⁴² <http://www.ecospherics.net>.

re giovamento (sia in termini di profondità che di diffusione) da una possibile sinergia tra le parti, il traguardo sembra ancora molto lontano, soprattutto a causa delle scarse energie profuse dalla *deep ecology* nello sviluppo di piattaforme web 2.0 o 3.0.

Di fondamentale importanza, anche se di scarsa diffusione e di difficile ricezione, è anzitutto il documentario *The Call of the Mountain - Arne Næss and the Deep Ecology Movement (Il richiamo della montagna – Arne Næss e il movimento dell'ecologia profonda)*. Prodotto dalla *ReRun Producties* (Olanda) nel 1997 e girato in parte proprio in prossimità del monte Tvergastein (dalla cui lettera iniziale deriva il nome della Ecosofia T di Næss), il film consiste nella documentazione di in una intervista di cinque giorni fatta dal regista Jan van Boeckel al fondatore del movimento della *deep ecology*, arricchita da numerose riprese di paesaggi naturali e da interventi di autorevoli esperti nel settore filosofico, sociologico ed ecologico (come Bill Devall, George Sessions, Harold Glasser e Vandana Shiva). Il *web film*, disponibile gratuitamente per la visione in *streaming* o il *download* da Internet⁴³, dura circa un'ora ed aiuta più che altro a ritrarre il personaggio di Næss, il suo *background* e i luoghi in cui ha maturato la propria concezione ecosofica.

Nonostante si tratti di fatto dell'unico contributo video ufficialmente riconosciuto dal *deep ecology movement*, al suo interno vengono esposte solo in modo molto sintetico (e forse ancora troppo animistico) le principali idee dell'ecologia profonda: il suo obiettivo principale non sembra infatti essere quello di diffondere il bisogno di maturare una consapevolezza ecocentrica, ma piuttosto quello di rendere omaggio al grande filosofo norvegese e alle sue importanti intuizioni. Al termine della pellicola Næss (Figura 2), interpellato in merito alle sorti dell'umanità e del pianeta Terra nel prossimo futuro, si auto-definisce «un pessi-

⁴³ <http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikelen/CalloftheMountain.htm>.

mista a breve termine, e un ottimista a lungo termine» (*a short-range pessimist, long-range optimist*)⁴⁴: è probabilmente per tali motivi che la sua proposta è stata fin dall'inizio quella di dar vita ad un movimento culturale, filosofico e sociale, i cui effetti, seppure possano essere infatti visibili solo dopo diverso tempo, sono molto più profondi di quelli dei gruppi politici e di azione diretta.



Figura 2 – The Call of the Mountain (fotogramma)

Un fotogramma tratto da *The Call of the Mountain - Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, in cui si vede Næss risalire il monte Tvergastein⁴⁵.

Molto più vicino al movimento biocentrico ed ecocentrico in generale, anche se non direttamente connesso al movimento della *deep ecology*, è invece il documentario *Earthlings (Terrestri)*. Scritto e diretto nel 2005 da Shaun Monson, il film offre un completo panorama sugli innumerevoli modi in cui gli esseri umani usano e abusano degli animali: dai cosiddetti “animali di compagnia” al cibo e al

⁴⁴ Cit. in J. van Boeckel, *ReRun Producties, The Call of the Mountain - Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, Olanda, 1997.

⁴⁵ Immagine tratta da J. van Boeckel, *ReRun Producties, The Call of the Mountain - Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, Olanda, 1997.

vestiario, fino ad arrivare all'intrattenimento ed agli esperimenti scientifici. Ben due terzi di tutti i filmati video documentati è stato girato da infiltrati sotto copertura, e questo rappresenta un'occasione inedita per lo spettatore per vedere le condizioni di alcuni luoghi in cui nessuna videocamera avrebbe mai potuto entrare.

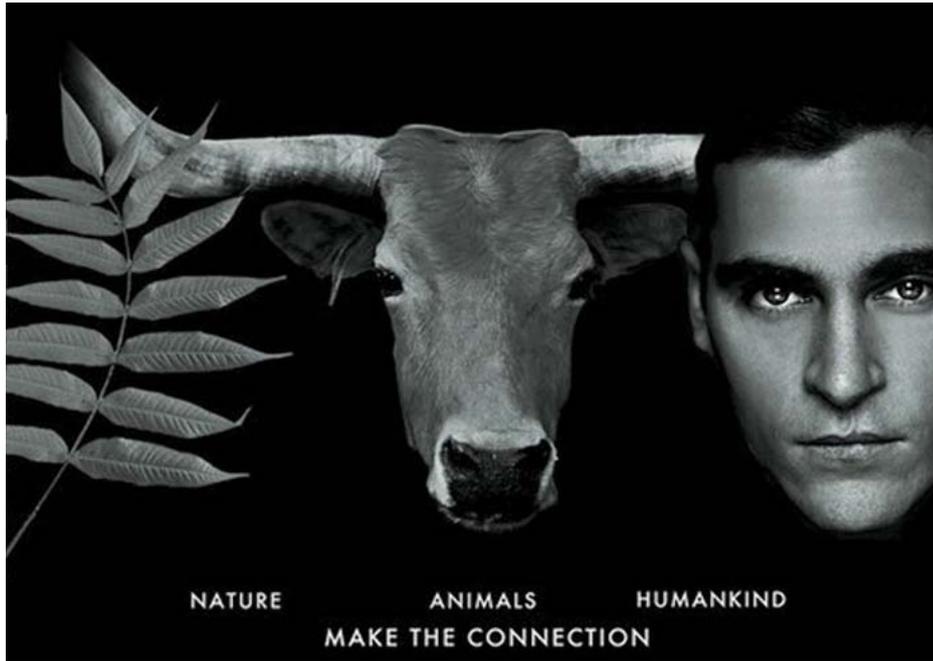


Figura 3 – *Earthlings* (copertina)

Un ritaglio della copertina del film *Earthlings*, che invita lo spettatore a fare le adeguate connessioni tra Natura, Animali e Uomini (il volto dell'uomo è quello dell'attore e narratore della pellicola Joaquin Phoenix)⁴⁶.

Le sue immagini, ricche di scene di violenza contro gli animali, rendono *Earthlings* un documentario molto difficile da vedere. La vera difficoltà sta però nel fatto che la pellicola costringe lo spettatore a pensare al proprio ruolo all'interno del "circo degli orrori" che vi viene rappresentato. Il film è praticamente impossibile da guardare senza avere una forte reazione emotiva: o si vive quello che si è visto con un netto rifiuto della realtà e delle modalità di trattamento delle

⁴⁶ Immagine tratta dal sito internet ufficiale della pellicola <http://www.earthlings.com>.

altre forme di vita senzienti, o ci si sente costretti a fare qualcosa per fermare questa ordinaria crudeltà. Le musiche, del famoso artista Moby, danno però un tono sobrio a tutta la pellicola, di cui non viene quindi mai aumentata o amplificata l'invadenza. La voce narrante dell'attore Joaquin Phoenix, invece, accompagna perfettamente le immagini.

Nonostante il contributo si concentri soprattutto sulla questione sensio-centrica e biocentrica, esso è in realtà concepito a partire da una visione ecocentrica della realtà. Tra le più significative frasi pronunciate a riguardo da Phoenix durante la pellicola è possibile infatti ricordare le seguenti:

un cambiamento è inevitabile. O lo faremo di nostra volontà, o la Natura stessa ci obbligherà a farlo. È giunto il momento che ognuno di noi riconsideri le proprie abitudini alimentari, le proprie tradizioni, lo stile di vita e le abitudini. E soprattutto il proprio modo di pensare. [...] Vi sono tre forze di vita primaria su questo pianeta. La Natura. Gli Animali. E l'Umanità. Siamo tutti Terrestri. Fate il collegamento⁴⁷.

Il film non contiene comunque una denuncia politica e non è un tentativo di promuovere forme di attivismo contro lo sfruttamento animale. Un ipotetico elenco di modi possibili per aiutare gli animali è infatti stato volutamente tagliato (anche se inizialmente girato) dalla pellicola, ed incluso solo nella versione acquistabile in DVD, dove è consultabile solo sotto libera scelta dello spettatore. Non c'è quindi nessun richiamo alla dieta vegetariana o vegan, così come nessuna incitazione ad effettuare proteste di massa: l'unico scopo è quello di far vivere direttamente allo spettatore la sensazione di coappartenenza al "mondo naturale" di cui l'uomo antropocentrico abusa senza criterio: che si tratti di *bios* o di *oikos*, si parla sempre infatti di *Terrestri*. La pellicola non è mai uscita al cinema ed è ac-

⁴⁷ Cit. in S. Monson, *Earthlings*, USA, 2005.

quistabile in DVD o legalmente disponibile per la visione in *streaming* direttamente dalla Rete⁴⁸.

Un documentario di forse ancora maggiore stampo ecocentrico è la pellicola *HOME*: si tratta di un ambizioso progetto di Luc Besson, girato nel 2009 dal noto fotografo Yann Arthus-Bertrand, che da anni immortalava la Terra vista dal cielo. Tra i passi più significativi della pellicola, che unisce immagini suggestive girate ad alta definizione (HD) ad informazioni di divulgazione scientifica, è possibile ricordare soprattutto la parte iniziale, in cui la voce narrante invita lo spettatore ad entrare nella storia raccontata e a lasciarsi “sedurre” dalle spettacolari immagini, e quella finale:

ascolta, per favore. Sei come me, un *homo sapiens*, un essere intelligente. La vita, un miracolo nell'universo, è apparsa circa 4 miliardi di anni fa. E noi uomini soltanto 200.000 anni fa. Eppure siamo riusciti a distruggere un equilibrio essenziale alla vita. [...] Abbiamo molto poco tempo per cambiare. Come può questo secolo prendersi l'onere di 9 miliardi di essere umani se ci rifiutiamo di essere chiamati a render conto per tutto quello che noi soli abbiamo fatto? Il 20% della popolazione mondiale consuma l'80% delle risorse. Il mondo spende 12 volte di più in forniture militari che in aiuti per i Paesi in via di sviluppo. 5 mila persone al giorno muoiono a causa di acqua non potabile. 1 miliardo di persone non ha accesso all'acqua potabile. Quasi 1 miliardo di persone soffre la fame. Più del 50% dei cereali venduti nel mondo è usato come cibo per animali o come biocarburante. Il 40% dei terreni coltivabili ha subito danni a lungo termine. Ogni anno scompaiono 13 milioni di ettari di foresta. 1 mammifero su 4, 1 uccello su 8 e 1 anfibio su 3 sono minacciati dall'estinzione. Le specie stanno scomparendo ad un ritmo 1.000 volte più veloce del tasso naturale. I 3/4 dei fondali di pesca sono esauriti, impoveriti o in pericoloso declino. La temperatura media degli ultimi 15 anni è stata la più alta mai registrata. La calotta polare è il 40% meno spessa rispetto a 40 anni fa. Potrebbero esserci almeno 200 milioni di rifugiati a causa del clima entro il 2050. [...] Il costo delle nostre azioni è alto ma è troppo tardi per essere pessimisti⁴⁹.

⁴⁸ <http://video.google.com/videoplay?docid=6361872964130308142>.

⁴⁹ Cit. in Y. Arthus-Bertrand, *HOME*, Francia, 2009.

Il documentario, girato per intero da un elicottero, percorre 54 paesi e 120 località. Il set è durato 217 giorni su 18 mesi per 500 ore di pellicola complessiva. Le immagini sono state scelte per ricordare e fare meglio percepire alle persone i principali rischi che corre il mondo, la casa (*home*, per l'appunto) di tutte le forme di vita: effetto serra, estinzione di specie animali e vegetali, esaurimento delle materie prime. La pellicola, della durata di circa 90 minuti, contiene un messaggio di importanza e rilevanza globale, veicolato mediante una forma narrativa a metà tra il racconto, il cui impatto emotivo è amplificato dalle splendide immagini, e il resoconto scientifico, mai reso noioso grazie alla “calda” voce narrante.



Figura 4 – Home (copertina)

Un ritaglio della copertina del film *HOME*⁵⁰.

Il film è uscito contemporaneamente in 87 paesi, Italia inclusa, il 5 giugno 2009 (giornata mondiale dell'ambiente voluta dall'ONU), ma non nei cinema: si

⁵⁰ Immagine tratta dal sito internet ufficiale della pellicola <http://www.home-2009.com>.

tratta infatti anch'esso di un *web film* distribuito gratuitamente su internet⁵¹. Proiezioni all'aperto sono state organizzate a Parigi, Cancun, New York, Bristol e Barcellona, ma tutti i profitti sono stati destinati all'associazione *Goodplanet*, fondata dallo stesso Arthus-Bertrand nel 2005 per informare e sensibilizzare l'opinione pubblica sulle prospettive offerte dalla sostenibilità ambientale e salvare così la casa della vita, la Terra, *HOME*.

Altri *web film non profit* degni di menzione sono tutti i contributi video prodotti all'interno del cosiddetto *Zeitgeist Movement* (*Movimento Zeitgeist*)⁵²: *Zeitgeist the Movie*, *Zeitgeist: Addendum* e *Zeitgeist Movement Orientation* (per ottobre 2010 è prevista anche l'uscita di *Zeitgeist III*). Le pellicole, girate dal regista Peter Joseph rispettivamente nel 2007, 2008 e 2009, fanno capo di fatto ad un movimento filosofico, sociale e culturale diverso da quello fondato da Næss, ma sotto alcuni aspetti almeno parzialmente parallelo alla *deep ecology*: se il primo film tratta fundamentalmente dei problemi sociali derivati dalle svariate istituzioni (la Chiesa teocentrica, colpevole di fondarsi su un "falso racconto" di origine ierocentrica ed ecocentrica, e il sistema economico antropocentrico, colpevole di basarsi sul debito e sulla scarsità delle risorse)⁵³ e il secondo si concentra soprattutto sui problemi derivati dallo «sviluppo economico» e sulle possibilità aperte dal «progresso tecno-scientifico» (in un'intervista a Jacque Fresco, fondatore del *Venus Project*⁵⁴, la *techne* viene presentata proprio quale *medium* fondamentale della

⁵¹ <http://www.home-2009.com>.

⁵² <http://www.thezeitgeistmovement.com>.

⁵³ P. Joseph, *Zeitgeist The Movie*, USA, 2007.

⁵⁴ Jacque Fresco è sia un ingegnere che un designer. Nel 1975, insieme a Roxanne Meadows, presso la città di Venus, in Florida (USA), ha dato vita al *Venus Project*, un progetto che parte dall'assunto secondo cui la povertà e le principali crisi mondiali sono dovute ad un errato rapporto tra l'uomo e la tecnologia. Visto che questo errore è causato dal sistema economico mondiale, il quale è a sua volta fondato sul profitto e sulla scarsità delle risorse, il *Venus Project* si propone di sviluppare sistemi tecnologici, architettonici e sociali in grado di favorire la nascita di

relazione tra uomo e mondo)⁵⁵, nel terzo documentario il movimento sembra acquisire una maggiore maturità, definendo meglio i propri intenti su basi che sembrano essere almeno implicitamente ecocentriche. Come annunciato all'inizio della pellicola, infatti:

il Movimento *Zeitgeist* non è un movimento politico. Non riconosce nozioni divisionistiche come nazioni, governi, razze, religioni, credo o classi. Piuttosto, vediamo il mondo come un organismo, con le specie umane come un'unica famiglia. Allo stesso tempo sappiamo però di dipendere interamente dal nostro ambiente, non solo per quanto riguarda le necessità di vita come cibo, aria e acqua; ma anche per ciò che riguarda la nostra influenza sui processi vitali che sostengono la vita sul pianeta. Riconosciamo e comprendiamo che allineare noi stessi ai processi naturali sia la tendenza più progressiva e produttiva che possiamo avere⁵⁶.

A prescindere dai contenuti dei tre *web film* (su cui non c'è qui bisogno di dilungarsi oltre), il grande esempio fornito dal *Zeitgeist Movement* è quello di un gruppo di persone che, partendo da una solida piattaforma ipermediale *online* composta da ambienti interattivi di discussione (come *forum*, sezioni *Wiki* e una *web radio*⁵⁷ in onda ogni settimana), documenti di testo costantemente aggiornati, presentazioni multimediali e *file* video scaricabili gratuitamente (principali fattori da cui ha avuto inizio il tutto), ha saputo non solo perfezionare alcune importanti intuizioni, ma anche fondare una *community globale* di individui che si sono lasciati *trasformare* dalle idee del movimento ed hanno così iniziato a creare branche nazionali e gruppi cittadini della corrente, perseguendo gli obiettivi di *Zeitgeist* e diffondendone il pensiero rivoluzionario. Il *Movimento Zeitgeist*, molto attivo an-

un numero sempre maggiore di società libere dal denaro e capaci di utilizzare coscientemente la tecnologia e le risorse effettivamente a disposizione, nel rispetto e nella tutela della vita terrestre.

⁵⁵ P. Joseph, *Zeitgeist: Addendum*, USA, 2008.

⁵⁶ Cit. in P. Joseph, *Zeitgeist Movement Orientation*, USA, 2009.

⁵⁷ Tramite cui Joseph ed altri esperti rispondono con *weekly report* agli interventi e alle domande di utenti provenienti da tutto il mondo (<http://www.blogtalkradio.com/peter-joseph>).

che in Italia⁵⁸, è arrivato così in meno di quattro anni a definire ormai quasi del tutto la propria impostazione teorica e a farlo proprio grazie all'interazione con una vasta comunità di utenti estremamente colpita non solo dal suo *messaggio*, ma anche e soprattutto dal *medium* utilizzato da Joseph e Fresco per veicolarlo: l'ipermedia.



Figura 5 – Zeitgeist (concept art)

Una forma di *concept art* elaborata dal gruppo italiano del *Zeitgeist Movement*⁵⁹.

Gli svariati portali ipermediali interattivi di *Zeitgeist*, oltre ai pregi teorici, divulgativi e recettivi, mostrano anche enormi potenzialità di coordinamento che si concretizzano in migliaia di azioni nazionali dirette e che trovano il proprio culmine in centinaia di eventi organizzati in tutto il mondo ogni 13 marzo, giornata internazionale di *Zeitgeist*, detta *ZDAY*⁶⁰. Approfondendo meglio le teorie del movimento, e andando oltre al messaggio in esse contenuto, si può però nota-

⁵⁸ <http://www.zeitgeistitalia.org>.

⁵⁹ Immagine tratta dal sito internet ufficiale del movimento italiano <http://www.zeitgeistitalia.org>.

⁶⁰ <http://www.zday2010.org>.

re ancora qualche difetto importante. La grande espansione della corrente è infatti principalmente dovuta ai video diffusi dal sito di *Zeitgeist* e questo sbilanciamento del *medium* ipermediale verso il multimediale è andato primariamente a scapito degli elementi ipertestuali, determinando ripercussioni teoriche notevoli, quali la scarse fonti riportate, le ridotte pubblicazioni riconoscibili come scientifiche e la difficoltà di accesso al pensiero del movimento per uno studioso di stampo maggiormente “classico”. Tutti questi fattori, uniti alla forse ancora troppo “giovane età” del *Zeitgeist Movement*, hanno comportato adesioni di utenti in larga parte dovute all’impatto emotivo di pellicole dai contenuti difficilmente comprovabili e quindi non adeguatamente argomentabili in contesti accademici o culturali: il tutto senza considerare che il prescrittivismismo dei principi della corrente filosofica statunitense, unito al suo allontanarsi dal *logos* letto (anche a video) e al suo riavvicinarsi a quello udito, sembra avere anche allontanato gli individui dalla possibilità offerta dal Web di sviluppare e mantenere una maggiore capacità di L.I.N.K. e di «pensiero sistemico».

§5. Considerati gli svariati strumenti ipertestuali ed ipermediali ad oggi (gratuitamente) disponibili e facilmente accessibili in Rete e valutati i numerosi (anche se forse ancora insufficienti) esempi di produzione, trasmissione e ricezione di forme di pensiero filosofico ed ecocentrico già presenti, persino in forme multimediali, sul Web 1.0 e 2.0, sembra ora molto più facile ipotizzare cosa sarebbe possibile e utile fare grazie ad Internet per migliorare i difetti teorici, divulgativi, recettivi e di coordinamento del movimento della *deep ecology*. L’impressione è che la cosa migliore sia infatti quella di trovare un “giusto mezzo” tra testo, ipertesto ed ipermedia, iniziando a sperimentare maggiormente i servizi messi a disposizione dal Web di terza generazione.

“Colpire” gli individui razionalmente con parole ed irrazionalmente con suoni ed immagini non è infatti di per sé sufficiente a diffondere in Rete teorie tra lo scientifico ed il metafisico che si fondano su “reti di pensieri”, come quelle proposte dall’ecologia profonda. Di essenziale importanza, affinché sia possibile agevolare l’avvio del soggettivo processo di *trasformazione ecocentrica* all’interno delle singole persone, è mantenere come prioritario anche l’obiettivo di aiutarle a pensare in modo autonomo ad una realtà olistica ed ecocentrica ricca di connessioni (“reti di reti”, tra il naturale e il culturale) comprovate anche mediante continui rimandi ad informazioni reperibili sui più classici *media* cartacei (ancora maggiormente riconosciuti nel mondo accademico). Se è proprio per tutti questi motivi ancora – o per meglio dire sempre – sostanzialmente impossibile proporre un *medium* definitivo per teorizzare, diffondere e comprendere al meglio il pensiero, e se lo è a maggior ragione per un nuovo modo di pensare, come quello ecocentrico, allora la cosa migliore da fare, come sostiene anche McLuhan, è quella di essere consapevolmente partecipi di questi passaggi di dominanza tra *media* comunicativi e cercare di sostare al meglio “sulla linea” che li demarca, avvalendosi soprattutto degli «ibridi mediali».

Le numerose società occidentalizzate ed antropocentriche sembrano avere bisogno di maturare una consapevolezza ecocentrica almeno quanto il movimento ecocentrico sembra necessitare di nuovi mezzi per muovere gli individui a tornare a percepirsi “nel mondo”. Alla luce di tutto l’approfondimento qui condotto si cercherà quindi di concludere l’intera ricerca avanzando alcune possibili ipotesi su come la *deep ecology* potrebbe trarre giovamento dall’utilizzo di questi nuovi «strumenti del comunicare», grazie al World Wide Web.

3.4 PROPOSTA PER UNA PIATTAFORMA WEB DELL'ECOLOGIA PROFONDA

§1. L'ecologia profonda è sorta negli anni '70 a partire da una conferenza pubblica. Negli '80 Næss ed altri teorici interessati alle sue intuizioni hanno dato una forma maggiormente definita ai principi basilari della corrente, pubblicando una *Proposta per una piattaforma dell'ecologia profonda* che da allora, e se non altro fino al 1996 (anno in cui Stan Rowe ne ha suggerito una rivisitazione), ha fatto da sottofondo a tutte le speculazioni eco-filosofiche. Nel corso del XXI secolo la *deep ecology* si è iniziata ad affermare persino sul World Wide Web, ma in modo a tutt'oggi ancora troppo "superficiale". Alcuni movimenti ad essa per certi versi paralleli hanno però cominciato ad avvalersi negli ultimi anni anche di strumenti multimediali presenti e diffusi sulla Rete, come immagini, audio e video, per comunicare messaggi in larga parte affini alla prospettiva culturale ecocentrica. Non sembra quindi essere corretto affermare che l'ecocentrismo non ha cercato di percorrere tutte le principali strade mediatiche ad oggi esistenti, ma non pare essere sbagliato sostenere che probabilmente le potenzialità del *medium* ipertestuale ed ipermediale non sono ancora state adeguatamente e pienamente sfruttate.

Nonostante l'epoca contemporanea mostri la forte esigenza di nuove basi filosofiche culturali e sebbene l'interpretazione ermeneutica del «senso dell'essere» offerta dalla *deep ecology* rappresenti probabilmente la più profonda coscienza critica del mondo odierno, da una parte la riflessione eco-filosofica non sembra ancora riuscire ad affermarsi, mentre dall'altra l'antropocentrismo continua ad adattarsi riassorbendo molti degli spunti offerti anche da altre prospettive culturali minoritarie, dando origine al cosiddetto "antropocentrismo debole". La società

occidentale non sembra rendersi conto che i “piccoli cambiamenti” culturali da essa adottati non sono di fatto sufficienti a risolvere le svariate *crisi* del mondo contemporaneo e, ancora più in generale, del pianeta. Finché non è la mentalità delle persone a mutare e finché non si modifica la stessa modalità in cui ci si interroga sul proprio «essere-al-mondo» nulla di fatto può cambiare. Non porsi domande a partire dalla profonda percezione della propria correlazione con tutti gli elementi del “mondo naturale” o chiedersi antropocentricamente, ad esempio, “quanto ci può costare fare questo o quello?” non fa un'enorme differenza: la vera svolta sarebbe piuttosto iniziare a chiedersi “quanto ci possono realmente essere utili questo e quello ai fini di co-abitare la Terra con le altre forme di vita?” e ancora “quanto è conciliabile tutto ciò con le risorse naturali e con quelle tecniche oggi a disposizione?”. L'idea è che ci siano oggi sia abbastanza *risorse* che sufficienti *mezzi* tecnologici per effettuare la rivoluzione culturale necessaria: ciò che servirebbe più di ogni altra cosa, però, sarebbero nuovi *fini* rinvenibili in autonomia da ogni singolo individuo e reinseribili all'interno del «Complesso dei Viventi» di cui ogni uomo è parte.

L'importanza dell'ecocentrismo è dettata proprio dal fatto che esso sembra essere l'unico paradigma culturale a muoversi coerentemente in questa direzione. Forse quello a cui si può assistere in questi anni, anche grazie all'ecologia profonda, è solo l'inizio di un lungo processo di “cambio di rotta” (come si è detto, anche per gli altri cambi di paradigma ci sono voluti centinaia di anni), ma forse il vero problema è che il tempo a disposizione per rivedere e cercare di sistemare i grandi errori dell'impostazione antropocentrica ed etnocentrica occidentale potrebbe non essere sufficiente. Come si è avuto modo di illustrare, infatti, secondo molti studiosi il probabile momento limite per effettuare i cambiamenti necessari è il periodo che va dal 2020 al 2030.

La *necessità* di attuare una radicale modifica strutturale del paradigma occidentalizzante diventa, con il passare del tempo, sempre più un' *urgenza*. In questo quadro non sembra essere più possibile sottovalutare l'influenza che i diversi *media* di comunicazione del pensiero hanno sia sul *messaggio* veicolato che sulla costituzione del *brainframe* culturale su cui si fonda il processo ermeneutico individuale. Se l'esigenza è quella di velocizzare e rendere il più profondo possibile un processo già in atto, e se per raggiungere questo obiettivo è necessario considerarlo come inscindibile da quello volto a favorire la capacità di L.I.N.K. e di «pensiero sistemico», allora il *medium* offerto oggi dai *link* ipertestuali ed ipermediali di Internet esige indubbiamente maggiori considerazioni. È proprio per tali motivi che si pensa sia opportuno concludere il percorso sinora compiuto delineando alcune possibili conseguenze derivate dall'auspicabile adozione dei *media* offerti dal World Wide Web per la *produzione*, la *trasmissione* e la *ricezione* del *messaggio* ecocentrico.

Alla luce di tutte le considerazioni fatte e di tutti gli esempi riportati nel presente capitolo, si procederà focalizzandosi soprattutto sugli intrecciati aspetti che si sono già riscontrati essere maggiormente rilevanti in vista dell'affermarsi del movimento ecocentrico: il perfezionamento teorico, la divulgazione del messaggio, la ricezione dei contenuti ed il coordinamento dei principali esponenti del movimento. Come si è avuto modo di mostrare, la Rete potrebbe fornire un enorme contributo all'ecocentrismo in tutti questi frangenti. Si tenterà ora quindi di immaginare quali possibilità potrebbe offrire una "piattaforma web dell'ecologia profonda" sia ai suoi teorici ed attivisti che ai singoli individui.

§2. Un'ipotetica piattaforma web posta a punto di riferimento di tutto il movimento della *deep ecology* potrebbe essere elaborata sia con tecnologie 2.0 che 3.0: anche se il Web di terza generazione resta ovviamente preferibile, il discorso,

al momento attuale (in cui l'ipermedialità ed il Web Semantico sono ancora in fase di sviluppo), cambia di poco. Ciò sembra essere comunque di fondamentale importanza è l'interattività collaborativa tra utenti all'interno del "mondo virtuale" e la possibilità della piattaforma di esercitare una forte influenza anche e soprattutto nel "mondo culturale". Nel primo caso si ha a che fare con qualcosa che pare essere pienamente garantito dal Web 2.0 e perfezionato dal 3.0, mentre nel secondo la dinamicità, liquidità e multimedialità dei messaggi proposti sulla Rete pare potere prendere maggiore "vita" all'interno delle società (rispetto allo statico testo stampato o scritto nel modello Web 1.0) proprio grazie all'intreccio ipertestuale ed ipermediale tra video, immagini, testo e *file* audio, a cui ci si riferirà qui per comodità utilizzando l'acronimo V.I.T.A. (*Video, Images, Text, Audio*).

Se la larga diffusione di Internet e l'ormai facile accessibilità al mondo del World Wide Web sono già di per sé garanzia di una maggiore – e forse migliore, in quanto libera da ogni forma di restrizione editoriale o mediatica in generale – divulgazione del messaggio ecocentrico, è il V.I.T.A. che, unito ad un'interfaccia web graficamente snella ed accattivante, appare oggi come il migliore "linguaggio" da utilizzare per favorire la ricezione di *informazioni trasformanti* come quelle ecocentriche. Mentre, infatti, il suo ipertesto consente alla capacità di L.I.N.K. di "pensare a rete" connettendo tra loro informazioni (presenti sia all'interno della piattaforma virtuale che in tutto il Web) facenti riferimento a campi disciplinari almeno apparentemente distinti; l'aspetto ipermediale è in grado di stimolare anche emotivamente ed in modo «sub-muscolare» gli utenti, agevolando l'accoglimento e l'assimilazione dei contenuti veicolati. Ogni sezione di un ipotetico sito web dell'ecologia profonda dovrebbe quindi auspicabilmente contenere allo stesso tempo: elementi testuali (comunque predominanti), costituiti da pagine ipertestuali, con frequenti *link* a sezioni soprattutto interne, ma anche esterne al dominio, e documenti di testo scaricabili in diversi formati (pronti per la stam-

pa o per la consultazione su un *e-book reader*); elementi video (frequenti), quali film (*web film* o *short film*), documentari, video-conferenze, video-commenti o video-lezioni, sia incorporabili (funzione *embed*) da siti esterni che caricabili (funzione *upload*) autonomamente dai collaboratori; elementi audio, quali *web radio*, audio-conferenze, audio-commenti o audio-lezioni (*link* sia interni che esterni al sito), disponibili sia in *streaming* che in formato preregistrato; ed elementi di immagine di vario genere, già utili comunque anche sui libri a stampa per arricchire l'esposizione teorica.

In analogia alla linea adottata dall'*Enciclopedia libera Wikipedia*, ma con maggiori restrizioni, sarebbe inoltre opportuno tutelare il valore scientifico di tutti i contenuti proposti tramite almeno quattro provvedimenti: la suddivisione degli utenti in "collaboratori" (persone dalla riconosciuta autorevolezza nel proprio settore), abilitati a modificare ed integrare continuamente tutti gli elementi, e "visualizzatori" (qualsiasi utente registrato), abilitati solo a commentare, criticare e proporre – sempre pubblicamente – eventuali revisioni dei dati e delle informazioni; continui riferimenti bibliografici a fonti quali soprattutto le pubblicazioni cartacee, meglio accettate in ambito accademico per la loro riconosciuta scientificità; l'inserimento di una funzione "stampa libro", tramite la quale sia sempre possibile per gli utenti (tra cui anche insegnanti e professori) "costruirsi" in autonomia un volume stampabile (o acquistabile *online*) derivato dal percorso non lineare seguito nel personale approccio al sito (la stessa piattaforma può così consentire la produzione di potenzialmente infiniti *web book*)¹; e la pubblicazione periodica di un volume cartaceo ufficiale, pianificato magari in occasione di impor-

¹ Anche *Wikipedia* ha di recente aggiunto questa funzione al proprio portale. Tramite il servizio *Creatore di libri* è infatti oggi possibile per ogni visitatore del sito creare un libro contenente pagine *wiki* a propria scelta. È poi possibile esportare il libro in diversi formati, o persino ordinarne una copia stampata (<http://it.wikipedia.org/wiki/Aiuto:Libri>).

tanti aggiornamenti di contenuto. Tali accorgimenti non consentirebbero soltanto di avere delle informazioni autorevoli scritte solamente da esperti addetti ai lavori (anche se derivate dalla continua interazione tra la *community* e gli studiosi) ed arricchite sempre da esplicite fonti di riferimento bibliografico: soprattutto la funzione “stampa libro” e la periodica pubblicazione di volumi cartacei ufficiali potrebbero infatti permettere anche un maggiore contatto tra il “mondo virtuale” ed il “mondo reale” e, quindi, un più profondo “contagio” culturale sia nel campo dell'istruzione che in quello dei *mass media*.

§3. Mostrato come i principali problemi di diffusione e ricezione del messaggio ecocentrico possano essere risolvibili tramite lo stesso *medium* del World Wide Web, la sua struttura ipertestuale ed ipermediale e la possibilità da esso garantita di mantenere un tangibile contatto tra il testo a video e i libri stampati (ancora più facilmente accettati), questioni ancora degne di ulteriori considerazioni sembrano essere dunque quelle legate soprattutto alla produzione teorica cooperativa ed al coordinamento tra gruppi di utenti facenti riferimento al movimento ecocentrico. Pensando a questi due frangenti come a due fondamentali basi di partenza del processo bidirezionale, sia teoretico che etico, richiesto dalla *deep ecology*, e considerando la rappresentazione schematica della «pluralità ed unità» di questi aspetti offerta dall'*apron diagram* proposto da Næss, si cercherà di semplificare la trattazione appoggiandosi allo stesso “diagramma a grembiule”. L'intento è quello di integrarvi schematicamente gli strumenti comunicativi che il World Wide Web mette oggi a disposizione al fine di rappresentare anche in modo visivo l'ipotetica strutturazione di una “piattaforma web dell'ecologia profonda” di cui si parlerà.

Se da un lato la “molteplicità” di posizioni possibili ai livelli I, III e IV e l'“unicità” dei principi del livello II sembra essere ben rappresentabile in Rete sot-

to forma di “reticoli” e “nodi” in costante riformulazione, dall’altro però, prima di procedere, è forse opportuno fare qualche precisazione. Bisogna infatti puntualizzare che così come neanche oggi il pensiero ecocentrico si esaurisce in teoricizzazioni scritte su carta stampata, allo stesso modo anche un eventuale sito web interattivo dell’ecologia profonda non potrà mai essere totalmente sovrapponibile al processo di *trasformazione* individuale richiesto dal movimento filosofico. Questo, infatti, può concretizzarsi sempre e solo nel “mondo reale” e, soprattutto, soltanto all’interno dei singoli. Se le implicite premesse metafisiche della vita di ogni uomo sono “parole non dette” in quanto non del tutto dicibili tramite *logos*, allora l’“ultima parola” non può mai spettare a un testo scritto, né su carta né a video: a “pronunciarla” può essere soltanto la pratica di vita quotidiana.

Le principali finalità di un’auspicabile “piattaforma web dell’ecologia profonda” restano dunque solamente quelle di: favorire la diffusione e la ricezione dell’ecocentrismo, “colpendo” in modo più profondo un maggior numero di individui e contagiando di riflesso il “senso comune”, l’istruzione e i *mass media*; agevolare il chiarimento ed il perfezionamento teorico di un pensiero non facile da “fissare” su carta in quanto in continua evoluzione e composto da nozioni appartenenti a differenti branche del sapere; e facilitare il coordinamento e l’interazione tra utenti anche molto distanti tra loro, eventualmente aderenti anche ad altri movimenti non esplicitamente ecocentrici. Il *medium* offerto dagli strumenti telematici può quindi solo cercare di aiutare l’ecocentrismo a meglio raggiungere e “toccare” gli uomini, ma non può risolvere con una sola mossa tutti i problemi della corrente: il resto del “lavoro” da fare (lo sforzo teoretico ed etico richiesto dal movimento ecocentrico), infatti, rimane sempre qualcosa di riferito al *modus vivendi* delle singole persone e, quindi, alle scelte di vita individuali.

§4. A partire dalla già illustrata suddivisione degli utenti in “collaboratori” e “visualizzatori”, dal punto di vista della produzione teorica è possibile immaginare un sito web ipertestuale ed ipermediale prodotto da addetti ai lavori tramite strumenti a cavallo tra *Wiki* e *blog*, ma derivato dall'interazione tra esperti e *community*, mediante servizi quali *chat*, *forum* e *social network*. Un'impostazione del genere potrebbe infatti permettere ai primi di contribuire in modo interattivo, e sempre tramite elementi V.I.T.A., al perfezionamento teorico delle idee centrali del movimento: suddividendo i propri contributi per categorie (*tag*) e parole chiave (*keywords*); identificando meglio a quale livello dell'*apron diagram* (trasposto su Internet nella metaforica forma di un *web apron diagram*) appartengono gli interventi pubblicati (ecosofie, filosofie, religioni, considerazioni eco-filosofiche e scientifiche, atteggiamenti etici o linee di condotta politica); arricchendo i contenuti con frequenti rimandi ipertestuali, trasversali tra sezioni e livelli, ma anche esterni alla piattaforma (riferiti all'intero World Wide Web); e potendo sempre avvalersi dei suggerimenti e dei commenti avanzati dalla comunità dei “visualizzatori” per revisionare o riformulare le affermazioni fatte e mantenere costantemente aggiornate le informazioni scientifiche presentate.

Nonostante il vero “nucleo teorico” del movimento ecocentrico rimanga la piattaforma di contenuti pubblicati dagli addetti ai lavori, in tal modo la sezione “di contorno”, in cui i “visualizzatori” avrebbero occasione di essere interattivi (sia tra loro che con gli esperti) mediante *chat*, *forum* e *social network*, e quella “centrale”, prodotta dai soli “collaboratori” tramite *Wiki* e *blog*, potrebbero infatti influenzarsi sempre reciprocamente. Sarebbe dunque solamente la sezione del sito pubblicata dai teorici del movimento a possedere un valore scientifico ufficialmente riconosciuto dalla corrente e, quindi, anche a tutti gli effetti riconoscibile dagli ambienti esterni (come i settori dell'istruzione o i *mass media*): è questa infatti la parte della piattaforma web ricca di fonti e riferimenti bibliografici, ed è

proprio a partire da questa che sarebbe possibile dare origine a numerose pubblicazioni di carattere accademico. La sezione dedicata ai “visualizzatori”, sull’esempio fornito dal *Zeigeist Movement*, sarebbe invece utile non soltanto a perfezionare il pensiero ecocentrico (grazie alle domande e alle osservazioni degli utenti), ma anche ad agevolare il coordinamento dei diversi sotto-movimenti culturali o gruppi di azione, che potrebbero trovare nella stessa “piattaforma web dell’ecologia profonda” un unico punto di riferimento.

THE WEB APRON DIAGRAM

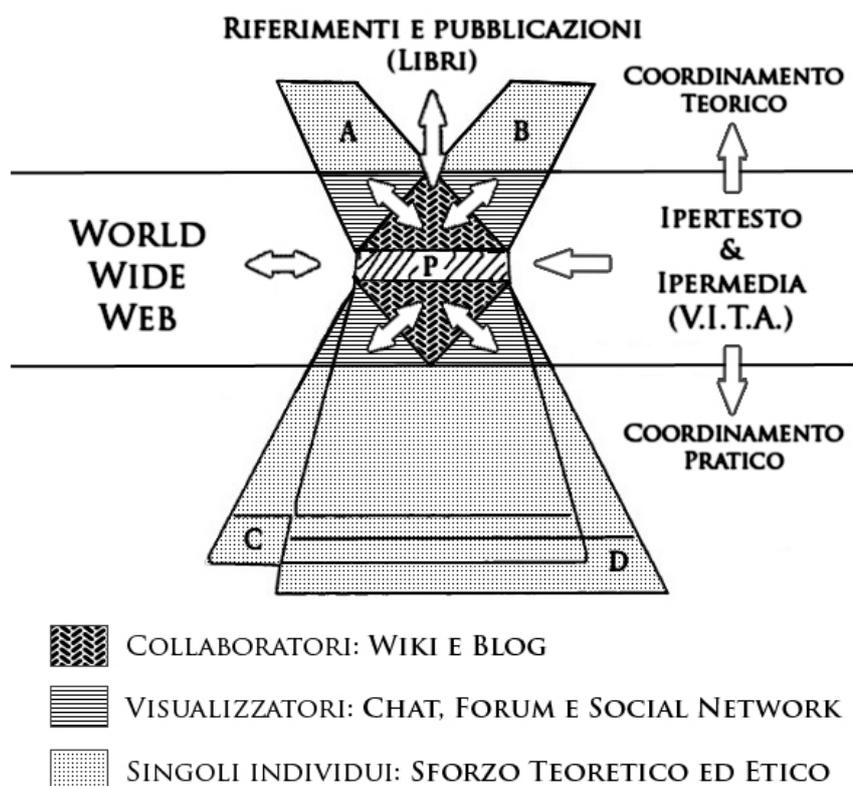


Figura 6 – The Web Apron Diagram

Una raffigurazione schematica del *web apron diagram*.

§5. Sovrapposta non solo all’«unità» dei principi ecocentrici del movimento (livello II dell’*apron diagram*), ma anche ai più rilevanti punti di contatto tra le svariate «pluralità» teoretiche ed etiche (da cui traggono origine quelle metafisiche

e politiche dei livelli I, III e IV) della corrente, un'ipotetica "piattaforma web dell'ecologia profonda", sfruttando gli stimoli multimediali offerti dalla Rete e mettendo in moto la capacità di L.I.N.K. degli utenti, potrebbe così forse davvero favorire il diffondersi dell'ecocentrismo. Come si è detto, però, usciti dal "mondo della parola stampata" e da quello ipertestuale del World Wide Web, le ultime e decisive mosse da compiere per maturare una piena *consapevolezza ecocentrica* spettano ai singoli individui e si concretizzano dunque soltanto nel "mondo reale" grazie ad un duplice *sforzo* personale, sia teoretico che etico.

In estrema sintesi, così come i principi fondamentali della *deep ecology* costituiscono un "invito" ad assumere una prospettiva ecocentrica e le diverse ecosofie proposte rappresentano un ulteriore "incoraggiamento" a trasformare la percezione personale del proprio «essere-nel-mondo», allo stesso modo il *medium* oggi offerto dal World Wide Web può essere visto come un ulteriore ed importante "strumento" utile a compiere il percorso richiesto dall'ecocentrismo. Si tratta però di un *instrumentum* che, oggi, viste le crescenti *urgenze* riferite al mondo sia culturale che naturale, potrebbe rilevarsi determinante nell'agevolare e velocizzare il processo di affermazione culturale della prospettiva ecocentrica.

È proprio per tali motivi che si è scelto di concludere la trattazione con un'ipotetica proposta di lavoro riferita più al *medium* adottato che al *messaggio* proposto (interessato comunque sempre di riflesso) dal movimento della *deep ecology*. Chiarito il ruolo fondamentale che ricopre la filosofia nel dare un «senso» ai «significati» del mondo sia esteriore che interiore; mostrata l'esigenza contemporanea di effettuare un cambio di perno dello sguardo culturale sul reale; ed identificato nell'ecocentrismo un punto di vista la cui affermazione su scala globale si rende oggi più che auspicabile, la ricerca qui compiuta, incentrata sul passaggio *dall'antropocentrismo all'ecocentrismo*, non poteva non concludersi con alcune considerazioni sui *mezzi* più idonei a favorire questa transizione.

3.5 VERSO UNA CULTURA ECOCENTRICA

§1. Potrebbe forse sembrare contraddittorio accostare un pensiero come quello ecocentrico, rivolto al “mondo naturale”, a dei *media* tecnologici (come i computer e la rete telematica) che fanno riferimento ad un “mondo artificiale e virtuale”, ma si è qui dell’avviso che si tratti, in fondo, solo di un’apparenza. Se infatti da un lato questa è un’impressione più che giustificata dal mondo contemporaneo e dalla sua *tecnica alienante*, dall’altro però, come si è avuto modo di illustrare soprattutto nel primo capitolo del presente lavoro, *techne* e *medium razionali* in generale si rivelano indispensabili al fine di consentire all’essere umano di «essere-al-mondo». Il vero problema non risiede dunque nei *mezzi*, quanto piuttosto nei *fini* in funzione dei quali ce ne si avvale.

Non sembra quindi essere giusto immaginarsi una futura ipotetica società ecocentrica come una civiltà di “selvaggi”, asceti o hippie che, al fine di vivere in armonia con la natura, rifiutano o rinunciano alla scienza e alla tecnologia. Ciò che pare maggiormente desiderabile è piuttosto una cultura che aiuti gli individui ad essere consapevolmente partecipi della «rete della vita» di cui fanno parte tramite un utilizzo maggiormente consapevole dei *media* necessari all’uomo per sostenere questo suo «essere-nella-relazione». Questo significa maturare una *consapevolezza ecocentrica*: non si tratta di rifiutare *tout court* l’uomo e ciò che è stato in grado di costruire o elaborare fino ad oggi, ma di comprendere che ogni essere umano è inevitabilmente un «animale» non solo *razionale* e *metafisico*, ma anche *culturale* e *tecnologico* e che a seconda dei punti di vista da cui si guarda alla sua natura e soprattutto al suo “posto in natura” derivano atteggiamenti etici che

hanno sempre ripercussioni sociali, psicologiche e persino biologiche ed ecologiche.

§2. Sarà sicuramente necessario nel prossimo futuro pensare a nuovi *mezzi* utili all'uomo per sostenere questo rapporto di co-implicazione e co-appartenenza al «Complesso dei Viventi», e bisognerà farlo ricordandosi che ogni società non è definibile soltanto in base a ciò che crea, ma anche – e forse soprattutto – a partire da ciò che si rifiuta di distruggere. È però già possibile utilizzare gli strumenti esistenti a partire da *finalità* differenti: è proprio in quest'ottica che si è cercato qui di proporre uno sguardo su Internet che evidenziasse le molteplici potenzialità ancora fundamentalmente inespresse di questo *medium*.

I PC e il World Wide Web non sono solo fonte di svago, distrazione e divertimento, e non sono dei “semplici” strumenti di videoscrittura o comunicazione: essi sono anzitutto *media* utili alla produzione, trasmissione e ricezione del pensiero e in quanto tali, come si è detto, condizionano ogni messaggio e contribuiscono a sovrastrutturare il modo di pensare delle persone. Posti in relazione con le esigenze dell'ecocentrismo sembrano inoltre essere proprio gli strumenti elettronici e telematici ad essere quelli maggiormente idonei a favorire la diffusione delle idee del movimento: al bisogno razionale di sviluppare la capacità di L.I.N.K. e di «pensiero sistemico» essi offrono i *link* ipertestuali e l'immensa rete di informazioni presente sul Web; nei confronti di quello irrazionale ed emotivo propongono gli elementi ipermediali del V.I.T.A.; mentre per quanto riguarda le azioni pratiche garantiscono maggiore interazione, compattezza ed unità di intenti tra persone anche molto distanti tra loro.

Se una cultura ecocentrica è una cultura fatta di individui che vivono in una consapevole «relazione» con gli elementi della «rete della vita» a cui si percepiscono co-appartenenti, questa consapevolezza ecocentrica è inscindibile dalla ne-

cessità di comprendere che le diverse informazioni provenienti dagli svariati settori del sapere sono anch'esse interdipendenti (*Life, Innovation, Nature, Knowledge* sono solo i principali esempi). Ciò non significa affatto ridurre tutte le branche della conoscenza ad una sola, ma propone piuttosto di percepirle nel loro insieme come un'unica disciplina olistica, finalizzata ad aiutare l'uomo a co-abitare serenamente questo pianeta insieme a tutte le altre forme di vita terrestri (gli *earthlings*). Il primo genere di «relazione» va sicuramente esperito nel mondo esteriore e mediante un contatto diretto con la natura e gli altri esseri viventi, ma il secondo va percepito anzitutto nel mondo interiore e nel proprio modo di pensare. In ogni caso, però, come si è avuto modo di illustrare, non si tratta mai di un rapporto diretto: la *techne* (sotto forma di tecnologia o linguaggio) è un *medium* indispensabile in entrambe le direzioni e non può essere rifiutata.

§3. A partire da una concezione olistica della realtà, in cui forme di vita e ambiente sono posti in rapporto di reciproca compenetrazione, sembra oggi essere abbastanza chiaro che così come sarebbe meglio considerare ogni singola “parte” alla luce del “tutto”, allo stesso modo è impossibile prendere in considerazione un singolo elemento naturale (organico o inorganico) al di fuori della relazione che esso intrattiene con la «rete della vita». Quello che è invece meno chiaro è come e con che *mezzi* l'uomo possa o debba esercitare la propria razionalità ed applicare la propria tecnica con *responsabilità* ed *impegno*.

È su questo terreno che le riflessioni sull'uomo e sulla tecnica di Gehlen e Heidegger mostrano le diverse conseguenze derivanti dal considerare la *techne* umana come *instrumentum* utile a dominare la natura, e non come *medium* necessario a vivere una «relazione» vitale con gli elementi del “mondo naturale”. Nella sua prima accezione essa non consente di andare oltre i *parziali calcoli antropocentrici* e questi, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un

sistema (come la natura) si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi (uomo compreso), rendono l'uomo moderno solo un «umile servo» dei suoi stessi strumenti. Considerata però come *mezzo* anche la tecnica moderna non va del tutto demonizzata. Essa è infatti l'unico *medium* tra uomo e mondo in grado di consentire all'essere umano di *ascoltare* (da «ascoltante» e non da «servitore») il «Complesso dei Viventi» e comprendere i bisogni e le richieste della natura. Solo però a partire da una prospettiva ecocentrica è possibile vedere tutte queste necessità come un *sovrainsieme* di quelle dell'umanità: si tratta di una “semplice” nuova interpretazione olistica della vita, che si rivela però di fondamentale importanza per la vita stessa. Considerata inoltre la ancora non “facile” affermazione del paradigma ecocentrico, sembra essere oggi più che opportuno sostare all'interno della «questione della tecnica» senza condannarla a priori: sarebbe piuttosto preferibile iniziare già ad avvalersene, almeno sotto l'aspetto mediatico, per agevolare lo stesso diffondersi dell'ecocentrismo.

È sicuramente importante richiedere alla scienza di legittimare continuamente il proprio operato e di rinnovare il proprio spirito di ricerca superando l'impulso conoscitivo che ha portato l'uomo a dominare la natura e le altre forme di vita e a sfruttarle ciecamente, ma alla luce delle nuove scoperte che denunciano le responsabilità dell'uomo antropocentrico e delle sue tecnologie nei confronti del dramma ecologico e biologico, gli interessi economici (il cosiddetto «sviluppo») e culturali (il «progresso») sarebbero già dovuti passare in secondo piano da diverso tempo. Come può però, ad esempio, un'azienda automobilistica dirottare tutto il proprio *business* verso vetture ad energia solare finché non ne aumenta la richiesta da parte dei cittadini o non ne viene imposta la produzione da parte delle istituzioni? Come migliorare lo smaltimento dei rifiuti fin tanto che i singoli cittadini “rincorrono” prodotti spesso inutili, non utilizzano la raccolta differenziata o, peggio ancora, inquinano gli ambienti naturali (dai boschi alle spiagge, dalle città

al mare)? Ecco perché la direzione da prendere per tendere verso il tentativo di risolvere o quantomeno arginare le numerose *crisi* del mondo contemporaneo è quella diretta verso un drastico cambiamento della visione del mondo che coinvolge le premesse filosofiche sia dei singoli cittadini che dei paradigmi culturali. La prima richiesta va compiuta dunque nei confronti di se stessi e della cultura di massa, e la trasposizione dell'ecocentrismo sul World Wide Web può aiutare non solo a trovare risposte idonee, ma anche a riformulare le stesse domande: ogni *medium* è infatti sia un *messaggio* che un *modo di pensare*.

§4. Sarebbe dunque opportuno iniziare a considerare gli strumenti tecnologici come qualcosa che non è nulla di assoluto. Essi non sono infatti dei *fini* in sé, ma dei *mezzi* da cui, come direbbe Heidegger, dipende direttamente qualcosa di molto più alto: il *disvelamento* della verità. Secondo l'autore, il cui pensiero ha fatto da sottofondo a molte sezioni del presente scritto, fin tanto che gli uomini pensano la tecnica come semplice «strumento», restano inevitabilmente anche legati alla volontà di dominarla, e non comprendono così quale sia la sua vera «essenza»¹. Anche una cultura profondamente ecocentrica non rifiuta la tecnologia, ma ne reinserisce piuttosto l'«essenza» all'interno del «senso autopoietico» del rapporto tra *bios* e *oikos* di cui l'*anthropos* partecipa. Per Heidegger, così come per le riflessioni eco-filosofiche, l'essere umano ha perso la propria funzione predominante nei confronti della *techne* in quanto è oggi fondamentalmente «provocato» da qualcosa che assolutamente non controlla più, ma dal quale viene piuttosto controllato.

¹ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 25.

L'umanità è sottoposta e soggiogata, ma è pur sempre libera di *ascoltare* la «provocazione», e non solo di *servirla*. Se il pericolo del *Gestell* può essere contrastato solo assumendo uno spirito di critica nei confronti dell'«essere-al-mondo», e se questo, per l'uomo, è caratterizzato da un rapporto sempre mediato dalla *techne*, allora ogni riflessione che porti a problematizzare il disvelamento del «senso dell'essere» non può non avvalersi di strumenti tecnici. Lo stesso *logos*, infatti, detto o pensato che sia, rimane pur sempre la prima forma di *techne* puramente umana: la proposta qui avanzata è semplicemente quella di avvalersene in un modo diverso da quello che ha permesso all'antropocentrismo di affermarsi e di essere ancora oggi un paradigma dominante. Le possibilità aperte oggi dal World Wide Web e dalla tecnologia in generale sono innumerevoli e potenzialmente infinite e, in definitiva, si intersecano tutte e a pieno diritto con le possibilità della società contemporanea di dirigersi verso una cultura ecocentrica.

CONCLUSIONE

Gli obiettivi dichiarati di questa ricerca erano quelli di: mostrare l'*urgente bisogno* di compiere un'importante svolta filosofica del pensiero occidentale che possa consentire agli individui di essere maggiormente consapevoli sia del contesto culturale e globale contemporaneo che del proprio rapporto con tale realtà; proporre la prospettiva ecocentrica quale punto di vista a partire dal quale sarebbe oggi auspicabile iniziare a guardare sia "l'uomo nel mondo" che "il mondo nell'uomo"; ed avanzare un'ipotesi di lavoro volta a favorire la diffusione dell'ecocentrismo ed il conseguente concilio tra uomo e "mondo naturale" tramite il solo apparentemente contraddittorio utilizzo dei *media* comunicativi offerti oggi dal "mondo tecnologico" del World Wide Web. Nella convinzione che sia possibile ritenersi sufficientemente soddisfatti del lavoro svolto, giunti al termine del percorso compiuto è però ora opportuno tirare le somme di quanto detto, ripercorrendo le tappe fondamentali della trattazione e riassumendo in breve i principali risultati raggiunti.

Nel primo capitolo si sono tratteggiati i contorni di una forma di riflessione filosofica interessata a trovare e veicolare un rinnovato *sensu* per i *significati* forniti dalla scienza odierna e dalle esperienze dirette dell'uomo contemporaneo. Solo successivamente si è potuto identificare quest'ultima nella filosofia ecocentrica proposta dal movimento culturale della *deep ecology*. Affinché ciò fosse possibile è stato infatti prima necessario mostrare che, come evidenziato da recenti studi scientifici, psicologici ed antropologici, la maggior parte delle conoscenze da cui deriva implicitamente l'impostazione teoretica ed etica del mondo occidentale è a tutti gli effetti, come direbbe Bateson, «obsoleta». Così come il rapporto tra il mondo interiore ed esteriore può essere considerato di *co-implicazione*, allo stesso modo anche quello tra il *bios* e l'*oikos* è considerabile alla stregua di una relazione di *interdipendenza*: all'interno di questa duplice interconnessione di realtà l'uomo ha dovuto ingegnarsi nell'utilizzare dei *media razionali* che gli permettessero di

rendere sopportabile la propria vita sulla Terra. Linguaggio, pensiero, cultura, scienza e tecnica permettono all'essere umano di vivere in *relazione* con se stesso, le altre forme di vita e l'ambiente, ma sono altresì ciò che, a seconda delle diverse prospettive culturali, si è dimostrato anche in grado di allontanare gli uomini dal sentirsi parte di una *rete vitale* più vasta. Non c'è niente in questi che renda però legittimo o necessario pensare ancora oggi all'anima come entità distaccata dal corpo, all'uomo quale ente disgiunto dalla natura (o al vertice di una presunta "scala naturale") e ad un Dio separato dal mondo: eppure queste idee «obsolete» rimangono silenziosamente motrici di gran parte dell'agire etico e politico di ogni cultura prospetticamente orientata in senso antropocentrico.

Considerata l'attuale condizione non solo sociale, ma anche planetaria, prossima al collasso e la sua stretta connessione con l'antropocentrismo occidentale ed occidentalizzante, sembra essere sempre più imminente la necessità di compiere una netta *rottura* con i presupposti su cui esso si fonda. Se l'*urgenza* teoretica, etica e vitale resa evidente dal mondo contemporaneo è quella di effettuare una radicale svolta culturale del pensiero, questa non può dunque essere considerata come scissa da un necessario cambiamento delle implicite premesse filosofiche e metafisiche della civiltà antropocentrica: vi è infatti sempre una stretta correlazione tra queste e la capacità umana di adattarsi al *caos* della realtà di cui parla Nietzsche. Come accaduto all'interno delle civiltà che hanno effettuato il passaggio dallo ierocentrismo al teocentrismo ed analogamente a quanto avvenuto in Occidente per la transizione che dalla società teocentrica ha condotto a quella antropocentrica ed etnocentrica ancora dominante, è anche oggi necessario compiere una nuova riflessione filosofica sul *senso* che accomuna le nuove scoperte scientifiche e le constatazioni derivate dall'esperienza personale.

È proprio in tale direzione che il movimento dell'ecologia profonda si propone come portavoce di un'auspicabile ristrutturazione radicale del sostrato

filosofico occidentale: la convinzione è che si tratti di un passo che potrebbe rivelarsi risolutivo nei confronti di molte delle *crisi* vitali, sociali e psicologiche del contesto contemporaneo. Senza più alcuna divinità distaccata dal mondo e nessun uomo separato dal “mondo naturale”, la prospettiva ecocentrica propone di guardare al reale sentendosi inscindibilmente parte di una «rete della vita» più vasta e comprendendo che i diversi settori del sapere sono essenzialmente nodi di una dinamica “rete della conoscenza” indispensabile alla vita umana sul pianeta. Sotto questo sguardo, le principali esigenze filosofiche individuali divengono quelle di: tornare a riflettere sul proprio «essere-nella-relazione»; compiere le adeguate connessioni tra le informazioni provenienti degli svariati campi della conoscenza; e sviluppare una propria *Weltanschauung ecocentrica* coerente sia con le conoscenze razionali offerte dalla realtà odierna che con l’esperienza diretta della propria *co-appartenenza* alla *rete bios-oikos*.

La prospettiva ecocentrica è “dietro l’angolo” e pronta a diventare maggioritaria, ma affinché sia possibile un forte mutamento sia teoretico che etico della civiltà antropocentrica globale è prima necessario che i singoli facciano un grande *sforzo* personale: bisogna iniziare a pensare in modo diverso e a vivere una diversa esperienza della realtà. È proprio sotto questi aspetti, però, che la corrente ecocentrica sembra incontrare ancora alcune grosse difficoltà. Di importanza cruciale è stato allora chiedersi come sarebbe oggi possibile riflettere e spronare a riflettere in modo ecocentrico. Per comprendere quale potrebbe essere il modo più idoneo di produrre, trasmettere e al contempo fare facilmente recepire uno sfaccettato messaggio che richiede ai singoli di esercitare le particolari capacità di pensare a L.I.N.K. (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*) ed in modo sistemico è stato però prima necessario approfondire il funzionamento dell’attività cerebrale e le caratteristiche dei più diffusi *media* utilizzati per riflettere e comunicare. A prescindere da come si sviluppi il pensiero individuale, è infatti sempre il *medium* di cui ci si

avvale per veicolarlo collettivamente a determinare le “cornici del cervello” di cui parla de Kerckhove: ogni *medium*, come sostiene McLuhan, è proprio perciò anche un *messaggio*, perché contribuisce a formare le *strutture ermeneutiche* a partire dalle quali le singole persone interpretano la realtà.

La prima indagine ha inoltre permesso di scoprire che il pensiero si sviluppa già spontaneamente in modo reticolare: è il *logos* scritto ad inserirlo all'interno di una struttura lineare. Anche se fissando i concetti su carta si pone al contempo un – se non altro provvisorio – freno al loro dinamico e liquido processo di sviluppo, la *scrittura alfabetica* è apparsa essere l'unico mezzo, almeno fino alla fine del XX secolo, in grado di garantire la trasmissione universale del sapere, tutelandone la diffusione. Le implicazioni culturali e teoretiche storicamente rilevabili in riferimento al passaggio di dominanza avvenuto tra il *medium* vocale e quello scritto hanno però permesso di delineare un possibile quadro di ciò che potrebbe accadere in seguito ad un definitivo passaggio a quello ipertestuale ed ipermediale della *scrittura telematica*; e questo mostra caratteristiche che sembrano potere venire perfettamente incontro a ciò che appare oggi di primaria esigenza in vista del risveglio individuale della *consapevolezza ecocentrica*. Da una parte, infatti, i *link* del World Wide Web facilitano l'esercizio di un pensiero che si muove per “balzi” di significato, in modo simile sia alla capacità di L.I.N.K. che alla stessa attività cerebrale; mentre dall'altra i suoi elementi V.I.T.A. (*Video, Images, Text, Audio*) agevolano la ricezione congiunta di informazioni razionali sempre in divenire e stimoli sensoriali «sub-muscolari», apparentemente necessaria a trasformare la *conoscenza soggettiva e collettiva* in *consapevolezza vitale*.

Al fine di riuscire a proporre un'ipotetica “piattaforma web dell'ecologia profonda” già potenzialmente utilizzabile dai teorici per *produrre e trasmettere* il pensiero ecocentrico, agevolando la *diffusione* della nuova prospettiva offerta dall'ecocentrismo e facilitando il *coordinamento* degli attivisti, è stato di fonda-

mentale importanza indagare i principali esempi di attività filosofica e di comunicazione del pensiero ecocentrico già esistenti online. Una volta chiarite le apparenti contraddizioni che sembrano derivare dall'accostare una cultura maggiormente connessa alla natura ad una società tecnologica, la struttura del movimento dell'ecologia profonda ed il messaggio da esso veicolato sono sembrati essere facilmente proiettabili all'interno della Rete Virtuale del "mondo telematico". La scelta di rappresentare graficamente la proposta di sito web interattivo che si è avanzata in conclusione dei lavori all'interno dell'*apron diagram* offerto da Næss per raffigurare la *deep ecology* nel suo complesso è stata fatta proprio per rimarcare la forte conciliabilità e la stretta analogia esistente tra l'impostazione del movimento ecocentrico e le possibilità comunicative aperte dal World Wide Web.

Per modificare le premesse filosofiche della civiltà antropocentrica si è dunque compreso essere di primaria necessità: sviluppare una "rete dei pensieri" molto vicina a quella già oggi esperibile navigando su Internet; divenire maggiormente consapevoli della "rete dei saperi" resa evidente dal pensiero olistico; e sentirsi parte della «rete della vita» di cui parla Capra tramite un'esperienza diretta della propria co-appartenenza al mondo naturale. Se per tutto ciò è indispensabile compiere uno *sforzo* essenzialmente individuale, l'ecologia profonda sembra essere l'unico movimento ecocentrico oggi totalmente interessato a facilitare l'inizio di questo percorso personale, intrapreso almeno in parte anche dall'autore stesso di questo scritto.

Quello che si è cercato di dimostrare nel presente lavoro è che le premesse filosofiche di ogni cultura giocano un ruolo determinante nella capacità umana di conferire un *senso* ai *significati* offerti dalla razionalità. Ancora più decisivo è però il ruolo dell'osservatore in questo "sguardo *sul* mondo", che di fatto è sempre uno "sguardo *nel* mondo". Una seconda tesi dimostrata è infatti quella secondo cui la prospettiva ecocentrica, che vede l'uomo come un tassello all'interno della «rete

della vita», è quella che oggi sembra essere maggiormente idonea a fare confluire tutte le principali conoscenze e constatazioni del mondo contemporaneo verso un unico «senso dell'essere» che, di per sé, si tiene lontano da ogni *fine*, ma al cui interno è comunque opportuno inscrivere tutti i *fini* umani, riconoscendoli come sottoinsieme di quelli vitali. Un'ultima tesi esibita è che per raggiungere quest'ultimo obiettivo non sia solo sbagliato percepire il “mondo tecnologico” come un “mondo innaturale”, ma sarebbe persino già da ora opportuno avvalersi dei *media* telematici per iniziare a perfezionare e diffondere le nuove premesse di una futura ed auspicabile cultura ecocentrica.

Non è un caso che si sia scelto però di iniziare i titoli dei paragrafi conclusivi di ogni capitolo con la parola “verso”. Se le discipline scientifiche sembrano mostrare una conoscenza delle relazioni vitali che tende *verso una svolta ecocentrica* della percezione dell'«essere-al-mondo», e se la filosofia appare dirigersi “timidamente”, tramite le ecosofie e le eco-filosofie, *verso l'ecocentrismo*, anche la società occidentale contemporanea presenta già i segnali di una civiltà indirizzata *verso una cultura ecocentrica*. Così come la *strada* non è ancora stata del tutto percorsa nella realtà, anche la *mappa* qui tracciata non può dunque dirsi compiuta. Consapevoli che al termine dei lavori questa constatazione sarebbe stata inevitabile, si è volutamente scelto di iniziare la trattazione sostenendo che la filosofia è di per sé una ricerca mai compiuta. Giunti alla fine della ricerca condotta non solo non ci si sente in diritto di discostarsi da tale affermazione, ma si avverte l'esigenza di ribadirla ancora una volta il senso.

Ogni studio o analisi di una particolare tematica filosofica non può mai infatti lasciare il ricercatore pienamente soddisfatto, ma questo dovrebbe sempre essere motivo di grande soddisfazione personale: le linee qui tracciate sono infatti solo un punto di arrivo provvisorio che, in quanto tale, è anche punto di partenza di ulteriori approfondimenti e revisioni. Nell'elaborato prodotto in occasione del-

la laurea triennale, si è scelto di concludere il lavoro affermando che il valore della ricerca compiuta sarebbe stato da misurarsi in funzione di quanto un suo qualsiasi lettore ne avrebbe potuto capire e, di conseguenza, avrebbe potuto venirne trasformato. Qui, diversamente, si desidera evidenziare che questa tesi ha causato la più grande *trasformazione* soprattutto in chi ha compiuto e redatto lo studio stesso.

La convinzione è infatti quella che ogni «mappa», oltre ad essere ben distinta dal «territorio», nello stesso suo essere delineata e fissata per iscritto non può che tramutarsi in un “finto paesaggio” per “turisti” e in una “bussola” per i “ricercatori”. Nel primo caso il lavoro qui compiuto può essere solo di relativa utilità al lettore che ne rimane così solo “spettatore”. Solo nel secondo esso raggiunge pienamente il suo obiettivo, evidenziando l’esigenza di indirizzare (come una bussola) il lettore che si fa “ricercatore” verso la *risrittura* della mappa stessa. In ogni caso, però, è stato il “viaggio” ciò che è maggiormente servito all’autore per “crescere”.

APPENDICE

A MANIFESTO FOR EARTH

MANIFESTO PER LA TERRA

Ted Mosquin e J. Stan Rowe

Traduzione di Guido Dalla Casa¹

Premesse

Molti movimenti artistici e filosofici hanno pubblicato un proprio Manifesto, in cui venivano esposte verità che per gli autori erano evidenti come le cinque dita della mano. Anche questo Manifesto riporta verità di per sé evidenti, così ovvie per noi come le cinque parti del meraviglioso mondo che ci circonda - terra, aria, acqua, fuoco/luce solare e organismi – e in cui viviamo e ci muoviamo: da esso alimentiamo il nostro esistere. Il Manifesto è centrato sulla Terra: viene messo a fuoco il valore centrale spostandolo dall'umanità all'Ecosfera che la comprende - quella rete di processi e strutture organiche/inorganiche/simbiotiche che costituiscono il Pianeta Terra.

L'Ecosfera è la matrice che avvolge tutti gli organismi e dà loro la Vita, è intimamente intercollegata con essi nella storia dell'evoluzione fin dal principio del tempo. Gli organismi sono formati dall'aria, dall'acqua e dai sedimenti, che a loro volta portano in sé le formazioni e le tracce organiche. La composizione dell'acqua del mare è mantenuta stabile dagli organismi, che pure mantengono in situazione stazionaria un'atmosfera che sarebbe altrimenti di composizione improbabile. Piante ed animali hanno plasmato le rocce calcaree i cui sedimenti formano le nostre ossa. Le false divisioni che abbiamo fatto fra vivente e non-

¹ <http://www.ecospherics.net/pages/EarthManifesto.html>.

vivente, biotico e abiotico, organico ed inorganico, hanno messo a rischio la stabilità e il potenziale evolutivo dell'Ecosfera.

L'esperimento dell'umanità, vecchio di diecimila anni, di adottare un modo di vita a spese della Natura e che ha il suo culmine nella globalizzazione economica, sta fallendo. La ragione prima di questo fallimento è che abbiamo messo l'importanza della nostra specie al di sopra di tutto il resto. Abbiamo erroneamente considerato la Terra, i suoi ecosistemi e la miriade delle sue parti organiche/inorganiche soltanto come nostre risorse, che hanno valore solo quando servono i nostri bisogni e i nostri desideri. E' urgente un coraggioso cambiamento di attitudini e attività. Ci sono legioni di diagnosi e prescrizioni per rimettere in salute il rapporto fra l'umanità e la Terra, e qui noi vogliamo enfatizzare quella, forse visionaria, che sembra essenziale per il successo di tutte le altre. Una nuova visione del mondo basata sull'Ecosfera planetaria ci indica la via.

Dichiarazione di convinzioni

Ciascuno cerca un significato nella vita, e di appoggiarsi su convinzioni che prendono varie forme. Molti si rivolgono a fedi che ignorano o tolgono ogni importanza a questo mondo e non si rendono conto in senso profondo che siamo generati dalla Terra e sostenuti da essa durante tutta la vita. Nella cultura industriale oggi dominante, la Terra-come-comunità non è una percezione di per sé evidente. Pochi si soffermano giornalmente a considerare con un senso di meraviglia la matrice avviluppante da cui siamo venuti e verso la quale alla fine tutti ritorneremo. Poiché noi siamo un prodotto della Terra, l'armonia delle sue terre, mari, cielo e dei suoi innumerevoli bellissimi organismi porta ricchi significati raramente compresi.

Noi siamo convinti che, finché non viene riconosciuto che l'Ecosfera è l'indispensabile terreno comune di tutte le attività umane, la gente continuerà a

mettere al primo posto il proprio interesse immediato. Senza una prospettiva ecocentrica che mantenga saldamente valori e scopi in una realtà ben più grande di quella della nostra sola specie, la risoluzione dei conflitti politici, economici e religiosi sarà impossibile. Finché la ristretta focalizzazione sulle comunità umane non viene ampliata fino a comprendere gli ecosistemi della Terra - le situazioni locali e regionali in cui viviamo - i programmi per modi di vivere sostenibili e in buona salute sono destinati a fallire.

Un attaccamento fiducioso all'Ecosfera, un'empatia estetica con la Natura circostante, un sentimento di riverente meraviglia per il miracolo della Terra Vivente e le sue misteriose armonie, è un'eredità umana oggi in gran parte non riconosciuta. Se vengono di nuovo emotivamente riconosciute, le nostre connessioni con il mondo naturale incominceranno a colmare il vuoto che si è formato vivendo nel mondo industrializzato. Riemergeranno importanti scopi ecologici che la civilizzazione e l'urbanizzazione hanno nascosto. Lo scopo è il ripristino della diversità e della bellezza della Terra, con la nostra specie ancora presente come componente cooperativa, responsabile, etica.

Principi di base

- 1 - L'Ecosfera è il Centro di Valore per l'Umanità.
- 2 - La Creatività e la Produttività degli Ecosistemi della Terra dipendono dalla loro Integrità
- 3 - La Visione del mondo centrata sulla Terra è confermata dalla Storia Naturale
- 4 - Un'Etica Ecocentrica si basa sulla Consapevolezza del nostro Posto in Natura
- 5 - Una Visione del mondo Ecocentrica dà valore alla Diversità degli Ecosistemi e delle Culture
- 6 - Un'Etica Ecocentrica supporta la Giustizia Sociale.

Principi di azione

7 - Difendere e Preservare il Potenziale Creativo della Terra

8 - Ridurre la Dimensione della Popolazione Umana

9 - Ridurre il Consumo Umano di Parti della Terra

10 - Promuovere un Modo di Governare Ecocentrico

11 - Diffondere questo Messaggio

Perché questo Manifesto?

Questo Manifesto è centrato sulla Terra. In particolare è ecocentrico, che significa centrato sul complesso, piuttosto che biocentrico, che significa centrato sugli organismi. Il suo scopo è di estendere e approfondire la comprensione dell'Ecosfera e dei valori primari del Pianeta Terra, che dona e sostiene la vita. Il Manifesto consiste di sei Principi di Base che ne stabiliscono la ragione fondamentale, più cinque Principi di Azione che ne derivano ed evidenziano i doveri dell'umanità verso la Terra e verso gli ecosistemi geografici che la Terra comprende. Il Manifesto viene offerto come guida al pensiero, al comportamento e alla politica sociale etici.

Nel corso dell'ultimo secolo c'è stato qualche miglioramento nelle attitudini scientifica, filosofica e religiosa verso la Natura non-umana. Apprezziamo gli sforzi di coloro la cui sensibilità verso una Terra in rapido degrado ne ha fatto ampliare la visione verso l'esterno, fino a riconoscere il valore intrinseco delle terre, degli oceani, degli animali, delle piante e delle altre creature. Tuttavia, a causa della mancanza di una comune filosofia ecocentrica, molta di questa buona volontà si è sparsa in cento direzioni diverse. È stata neutralizzata e resa inefficace da un unico, profondo, dato-per-certo credo culturale che assegna il primo valore assoluto all'*Homo sapiens sapiens* e poi, in sequenza, agli altri organismi in base al loro tipo di relazione con il primo.

La recente conoscenza profonda che la Terra, l'Ecosfera, è qualcosa di valore supremo è derivata dagli studi cosmologici, dall'ipotesi Gaia, dalle foto della Terra dallo spazio e specialmente dalla comprensione dell'ecologia. La realtà ecologica centrale per gli organismi - circa 25 milioni di specie - è che sono tutti Figli della Terra. Nessuno esisterebbe senza il pianeta Terra. Ciò che chiamiamo Vita, che costituisce un mistero e un miracolo, è inseparabile dalla storia evolutiva della Terra, dalla sua composizione e dai suoi processi. Perciò la priorità etica deve spostarsi dall'umanità alla Terra, che la comprende. Il Manifesto è una traccia di ciò che consideriamo un passo essenziale verso una relazione sostenibile fra la Terra e gli umani.

PRINCIPI DI BASE

Principio 1. L'Ecosfera è il Centro di Valore per l'Umanità

L'Ecosfera, il globo della Terra, è la sorgente che genera la creatività dell'evoluzione. Dagli ecosistemi inorganici/organici del pianeta si sono generati gli organismi: in principio le cellule batteriche e infine quei complessi sistemi di cellule che sono gli esseri umani. Pertanto, gli ecosistemi dinamici, che si esprimono in modo complesso e intercollegato in tutte le parti dell'Ecosfera, hanno un valore e un'importanza maggiori delle specie che contengono.

La realtà e il valore dell'essenza ecologica ed esterna di ciascuna persona hanno avuto scarsissima attenzione in confronto al pensiero filosofico dedicato all'essenza interiore dell'umanità, una focalizzazione individualistica che ha allontanato l'attenzione dalle necessità ecologiche e ha fatto trascurare l'importanza vitale dell'Ecosfera. Esteso alla società come interesse soltanto per il benessere della gente, questo omocentrismo (antropocentrismo) è una dottrina di egocentrismo-di-specie che porta a distruggere il mondo naturale. Il biocentrismo che e-

stende l'empatia e la comprensione oltre la razza umana fino a comprendere gli altri organismi costituisce un avanzamento etico, ma il suo scopo è limitato. Non riesce ad apprezzare l'importanza dei "dintorni" ecologici globali. Senza l'attenzione centrata sulla priorità della Terra-come-contesto, il biocentrismo rischia di diventare facilmente uno sciovinistico omocentrismo, perché chi fra tutti gli animali è comunemente considerato il migliore e il più saggio? L'Ecocentrismo, enfatizzando l'Ecosfera come il sistema primario che dà la Vita piuttosto che un semplice supporto per la vita, fornisce il modello cui l'umanità deve richiamarsi come guida per il futuro.

Noi umani siamo espressioni coscienti delle forze generative dell'Ecosfera, la nostra "vivibilità" individuale è sperimentata come inseparabile dall'aria riscaldata-dal-sole, dall'acqua, dalla terra e dal cibo che gli altri organismi ci forniscono. Come tutti gli altri esseri viventi generati dalla Terra, siamo stati "messi in sintonia", attraverso una lunga evoluzione, con le sue risonanze, i suoi cicli ritmici, le sue stagioni. Il linguaggio, il pensiero, le intuizioni - tutte provengono direttamente o metaforicamente dal nostro essere fisico sulla Terra. Oltre l'esperienza conscia, ogni persona incorpora un'intelligenza, un'innata saggezza del corpo che, senza alcuna partecipazione cosciente, la rende adatta a partecipare come parte simbiotica degli ecosistemi terrestri. La comprensione della realtà ecologica che gli umani sono Figli-della-Terra sposta il centro dei valori dall'omocentrico all'ecocentrico, dall'*Homo sapiens* al Pianeta Terra.

Principio 2. La Creatività e la Produttività degli Ecosistemi della Terra Dipendono dalla loro Integrità

"Integrità" si riferisce alla totalità, alla completezza, alla capacità di funzionare pienamente. Il modello è dato dagli ecosistemi della Natura che ricevono energia dal Sole, quando non sono danneggiati; come esempi, un tratto produttivo

della piattaforma continentale marina o una foresta pluviale temperata nel tempo precedente lo sfruttamento, quando gli umani erano soprattutto raccoglitori. Sebbene questi tempi siano al di là del ricordo, gli ecosistemi di quel periodo (per quanto è dato conoscerli oggi) ci forniscono ancora gli unici modelli di sostenibilità per l'agricoltura, per la silvicoltura e per la pesca. Gli attuali gravi problemi in tutte tre queste attività industrializzate ci mostrano gli effetti del deterioramento dell'integrità; in particolare, perdita di produttività e di richiamo estetico parallelamente al progressivo scombussolamento delle funzioni vitali degli ecosistemi.

La creatività evolutiva e la produttività continuativa della Terra e dei suoi ecosistemi regionali richiedono la continuità delle loro strutture di base e dei processi ecologici. Questa integrità interna dipende dalla conservazione delle comunità con le loro innumerevoli forme di cooperazione evolutiva e di interdipendenza. L'integrità dipende da intricate catene alimentari e dai flussi di energia, da terreni non degradati dall'erosione e dai cicli di elementi essenziali come l'azoto, il potassio, il fosforo. Inoltre, le composizioni naturali dell'aria, dei sedimenti e dell'acqua sono essenziali per i processi e le funzioni della Natura. L'inquinamento di questi tre elementi, insieme con l'estrazione e lo sfruttamento di costituenti organici ed inorganici, indebolisce l'integrità degli ecosistemi e il funzionamento normale dell'Ecosfera, che è la fonte della Vita in evoluzione.

Principio 3. La Visione del mondo centrata sulla Terra è confermata dalla Storia Naturale

La Storia Naturale è la storia della Terra. I cosmologi e i geologi ci descrivono l'inizio della Terra più di quattro miliardi di anni fa, la comparsa di piccole creature marine nei primi sedimenti, l'emergere degli animali terrestri dal mare, l'Era dei Dinosauri, l'evoluzione, attraverso influenze reciproche, degli insetti, delle piante con fiori e dei mammiferi da cui, in tempi geologicamente recenti,

sono venuti i Primati e quindi l'umanità. Noi condividiamo il materiale genetico e un'origine comune con tutte le altre creature che fanno parte degli ecosistemi della Terra. Queste conoscenze di cui disponiamo pongono l'umanità nel contesto naturale.

La storia della Terra che si svolge attraverso gli eoni ci mostra la nostra co-evoluzione con miriadi di organismi compagni attraverso l'accordo, e non solo attraverso la competizione. Tutti gli esempi di coesistenza organica rivelano i ruoli importanti del mutualismo, della cooperazione e della simbiosi nella grande sinfonia della Terra.

I miti delle varie culture e le storie che plasmano i nostri atteggiamenti e i nostri valori vogliono dirci da dove veniamo, chi siamo, e dove stiamo andando in futuro. Queste storie sono state irrealisticamente omocentriche e/o ultraterrene. Invece, lo svolgimento, basato sull'evidenza e rivolto verso l'esterno, della storia naturale dell'umanità - fatta di polvere di stelle, dotata di grande vitalità e sostenuta dai processi naturali dell'Ecosfera - è non soltanto credibile ma anche più meravigliosa dei tradizionali miti centrati solo sull'umano. Poiché mostrano l'umanità-nel-contesto come una componente organica del globo planetario, le storie ecocentriche rivelano anche un proposito funzionale e uno scopo etico; più precisamente, con la parte umana al servizio della più grande totalità della Terra.

Principio 4. Un'Etica Ecocentrica si basa sulla Consapevolezza del nostro Posto in Natura

L'Etica riguarda quelle azioni e quegli atteggiamenti non-egoici che provengono da valori profondi; cioè, dal senso di quello che è veramente importante. Un apprezzamento profondo della Terra ha come conseguenza un comportamento etico verso di essa. La venerazione per la Terra nasce facilmente con le esperienze infantili all'aperto e, nell'età adulta, viene rafforzata dal "vivere nel proprio

luogo”, in modo che le forme della terra e dell’acqua, le piante e gli animali diventano familiari come conoscenti vicini. La visione del mondo ecologica e l’etica che trova i suoi primi valori nell’Ecosfera derivano la loro forza dal vivere nel mondo naturale e semi-naturale, in un contesto rurale piuttosto che in un contesto urbano. La consapevolezza della nostra condizione in questo mondo è fonte di meraviglia, di religiosa ammirazione e di una decisa intenzione a ripristinare, conservare e proteggere le antiche bellezze dell’Ecosfera e quelle modalità naturali che hanno resistito per lunghissimi periodi alla prova del tempo.

Il Pianeta Terra e i suoi svariati ecosistemi con i loro elementi essenziali - aria, terra, acqua e mondo organico - circondano e nutrono ciascun individuo e ciascuna comunità, ciclicamente dando la vita e riprendendosi il dono. Una consapevolezza di sé come essere ecologico, alimentato dall’acqua e dagli altri organismi, e come un animale immerso nell’aria che vive nell’interfaccia produttiva e scaldata dal sole dove l’atmosfera incontra la terra, ci dà un senso di connessione e riverenza per l’abbondanza e la vitalità della Natura sostenitrice.

Principio 5. Una Visione del Mondo Ecocentrica apprezza la Diversità degli Ecosistemi e delle Culture

La maggiore rivelazione della prospettiva centrata-sulla-Terra è la sorprendente varietà e ricchezza degli ecosistemi e delle loro parti organiche/inorganiche. La superficie della Terra presenta una diversità, di notevole attrattiva estetica, di ecosistemi artici, temperati e tropicali. All’interno di questo mosaico globale le diversissime varietà di piante, animali e umani sono dipendenti dalla variegata mescolanza circostante di forme terrestri, suoli, acque e climi locali. In tal modo la biodiversità, la diversità degli organismi, dipende dal mantenimento dell’ecodiversità, la diversità degli ecosistemi. La diversità culturale - una forma di biodiversità - è il risultato storico di umani che hanno adattato le loro attività, i

loro pensieri e il loro linguaggio a ecosistemi geografici specifici. Pertanto, qualunque cosa che degrada o distrugge ecosistemi è un pericolo e una disgrazia sia biologica che culturale. Una visione del mondo ecocentrica dà valore alla diversità della Terra in tutte le sue forme, sia non-umane che umane.

Ciascuna cultura umana del passato ha sviluppato un linguaggio unico che ha radici estetiche ed etiche nelle visioni, nei suoni, negli odori, nei sapori e nei modi di sentire di quella particolare parte della Terra in cui è fiorita. Tale diversità culturale basata sull'ecosistema era vitale, poiché faceva sviluppare modi di vivere sostenibili nelle diverse parti della Terra. Oggi il linguaggio ecologico dei popoli aborigeni, e la diversità culturale che rappresentano, sono in grave pericolo come le specie delle foreste tropicali, e per le stesse ragioni: il mondo sta per essere omogeneizzato, gli ecosistemi stanno per essere semplificati, la diversità è in declino, la varietà si sta perdendo. Un'etica ecocentrica si oppone alla globalizzazione economica di oggi che ignora la saggezza ecologica incorporata nelle culture diverse, e le distrugge per un profitto a breve termine.

Principio 6. Un'Etica Ecocentrica Supporta la Giustizia Sociale

Molte delle ingiustizie della società umana provengono dalla disuguaglianza. Costituiscono un sottoinsieme delle più grandi ingiustizie ed iniquità compiute dagli umani sugli ecosistemi e le loro specie. Con il suo concetto esteso di comunità, l'ecocentrismo enfatizza l'importanza di tutte le componenti interattive della Terra, comprese molte le cui funzioni sono in gran parte sconosciute. In tal modo viene affermato il valore intrinseco di tutte le parti dell'ecosistema, organiche ed inorganiche, senza proibirne un impiego attento ed oculato. "Diversità con Uguaglianza" è una legge ecologica basata sul funzionamento della Natura che fornisce una guida etica per la società umana.

Gli ecologisti sociali criticano a ragione l'organizzazione gerarchica nelle culture, che costituisce una discriminazione nei riguardi di chi non ha potere, specialmente verso le donne e i bambini, che sono svantaggiati. L'argomento che la strada verso un vivere sostenibile sarà impedita finché il modello culturale ridurrà le tensioni che derivano dall'ingiustizia sociale e dall'ineguaglianza fra i sessi, è certamente corretto almeno fino ad un certo punto. Ciò che non viene preso in considerazione è che l'attuale rapida degradazione degli ecosistemi della Terra aumenta le tensioni fra gli umani mentre preclude la possibilità di un vivere sostenibile e impedisce l'eliminazione della povertà. Le questioni di giustizia sociale, per quanto importanti, non possono essere soddisfatte finché non viene fermata la distruzione degli ecosistemi ponendo fine a filosofie ed attività omocentriche.

PRINCIPI DI AZIONE

Principio 7. Difendere e Preservare il Potenziale Creativo della Terra

I poteri creativi dell'Ecosfera si esprimono attraverso i suoi resilienti ecosistemi geografici. Perciò, come priorità principale, la filosofia ecocentrica richiede la conservazione e il ripristino degli ecosistemi naturali e delle loro specie componenti. A parte la remota possibilità di collisioni con comete e asteroidi, in grado di quasi distruggere il pianeta, l'inventiva evolutiva della Terra continuerà per milioni di anni: viene impedita soltanto dove gli umani hanno distrutto interi ecosistemi sterminando specie o avvelenando sedimenti, acqua ed aria. Le continue e pericolose estinzioni tolgono fili dalla trama della vita, diminuendo la bellezza della Terra e la possibilità che emergano in futuro ecosistemi unici con organismi correlati, forse di sensibilità e intelligenza più grandi di quelle umane.

“La prima regola del racconciare è salvare tutti i pezzi.” (Aldo Leopold - *Almanacco di un mondo semplice*). Le azioni che mettono in pericolo la stabilità e

la buona salute dell'Ecosfera e dei suoi ecosistemi devono essere identificate e condannate pubblicamente. Fra le più distruttive delle attività umane vi sono il militarismo e le sue spese enormi, l'estrazione di materiali tossici, la produzione di veleni biologici in tutte le forme, il modo industriale di condurre l'agricoltura, la pesca e lo sfruttamento delle foreste. Se non vengono arrestate, tali tecnologie letali, giustificate come necessarie per proteggere specifiche popolazioni umane ma che in realtà servono al profitto di grosse compagnie commerciali e a soddisfare desideri umani di possesso piuttosto che bisogni, porteranno a disastri ecologici e sociali sempre più grandi.

Principio 8. Ridurre la Dimensione della Popolazione Umana

Una causa primaria della distruzione di ecosistemi e dell'estinzione di specie è l'esplosione della popolazione umana che già oggi supera largamente ogni livello ecologicamente sostenibile. La popolazione mondiale totale, oggi di 6,5 miliardi, sale vertiginosamente e inesorabilmente di 75 milioni di unità all'anno. Ogni umano in più è un "consumatore" ecologico su un pianeta le cui capacità di mantenere tutte le sue creature è quantitativamente limitata. In tutti gli angoli della Terra la pressione numerica umana continua a minare l'integrità e la capacità di generazione degli ecosistemi terrestri, marini e di acqua dolce. La nostra monocultura umana sta sovrastando e distruggendo le policulture della Natura. Nazione per nazione, è necessario diminuire la popolazione umana riducendo il numero di concepimenti.

L'etica ecocentrica che dà valore alla Terra e ai suoi sistemi in evoluzione, al di sopra delle specie, condanna l'accettazione sociale di una fecondità umana illimitata. L'attuale esigenza di ridurre il numero di umani è maggiore nei Paesi ricchi dove è più grande l'uso pro capite dell'energia e delle risorse della Terra. Un obiettivo ragionevole è la riduzione ai livelli di popolazione esistenti prima

della diffusione dell'impiego dei combustibili fossili; cioè a un miliardo di unità o meno. Questo accadrà o con l'attuazione di politiche intelligenti o inevitabilmente con epidemie, fame, guerre.

Principio 9. Ridurre il Consumo Umano di Parti della Terra

La minaccia principale alla diversità, alla bellezza e alla stabilità dell'Ecosfera è la sempre crescente appropriazione dei beni del pianeta per usi esclusivamente umani. Tale appropriazione ed uso eccessivo, spesso giustificati dall'aumento della popolazione, rubano i mezzi di sostentamento agli altri organismi. La visione omocentrica ed egocentrica che dà agli umani un diritto su tutti i componenti dell'ecosistema - aria, terra, acqua, organismi - è moralmente condannabile. A differenza delle piante, noi umani siamo "eterotrofi" (mangiatori di altri) e dobbiamo uccidere per alimentarci, vestirci e coprirci, ma questo non ci dà licenza di rapinare e sterminare. Il consumo accelerato di parti vitali della Terra è una ricetta sicura per la distruzione dell'ecodiversità e della biodiversità. Le nazioni ricche armate di potente tecnologia sono la causa principale dei guai: esse sarebbero in grado di ridurre i consumi e condividere i beni con le nazioni il cui livello di vita è il più basso. Comunque, nessuna nazione è innocente.

Bisogna rinunciare all'ideologia mercantile della crescita perpetua, come pure alle perverse politiche industriali ed economiche basate su di essa. La tesi dei Limiti dello Sviluppo è da seguire. Un passo razionale verso la fine dell'espansione economica di sfruttamento è la soppressione dei sussidi pubblici a quelle industrie che inquinano l'acqua, la terra o l'aria e/o distruggono organismi e suoli. Una filosofia di simbiosi, di vita in modo conforme alla posizione di membro delle comunità della Terra, assicurerà il ripristino di ecosistemi capaci di produzione evolutiva. Per le economie sostenibili, le linee-guida sono qualitative, non quantitativi.

ve. “Conserva la salute, la bellezza e la stabilità di terra, acqua ed aria, e la produttività ne sarà la naturale conseguenza.” (E. F. Schumacher - *Piccolo è bello*).

Principio 10. Promuovere un Modo di Governare Ecocentrico

Le concezioni omocentriche di governo che incoraggiano il sfruttamento e la distruzione degli ecosistemi della Terra devono essere sostituite da quelle che privilegiano la sopravvivenza e l'integrità dell'Ecosfera e dei suoi componenti. È necessario che ci siano validi difensori delle strutture vitali e delle funzioni dell'Ecosfera nelle posizioni di membri influenti delle strutture di governo. Questi “ecopolitici”, dotati di buone conoscenze sui processi della Terra e sull'ecologia umana, daranno voce a chi non ne ha. Negli attuali centri di potere, “chi parla per il lupo?” e “chi parla per la foresta pluviale temperata?”. Queste domande hanno un significato ben più che metaforico; esse rivelano la necessità di salvaguardare legalmente le molte componenti essenziali non-umane dell'Ecosfera.

È necessario promulgare un corpo di leggi ambientali che conferisca valore legale alle strutture e alle funzioni vitali dell'Ecosfera. Nazione per nazione, devono essere elette o nominate nelle strutture governative persone ecologicamente responsabili. Opportuni avvocati-custodi saranno i difensori degli ecosistemi e dei loro processi fondamentali quando sono minacciati. Le questioni saranno esaminate sulla base della conservazione dell'integrità degli ecosistemi, non del perseguire un guadagno economico. Al trascorrere del tempo, come conseguenze pratiche della filosofia ecocentrica, si evidenzieranno nuove visioni e dottrine nella legge, nella politica e nell'amministrazione, e avranno come conseguenza modi di governare ecocentrici. L'implementazione avverrà necessariamente con lentezza passo dopo passo sul lungo termine, via via che la gente proverà le modalità prati-

che per rappresentarsi e assicurare il benessere delle parti non-umane essenziali della Terra e dei suoi ecosistemi.

Principio 11. Diffondere il Messaggio

Coloro che sono d'accordo con i principi elencati hanno il dovere di diffonderli attraverso l'istruzione e la guida. Il compito iniziale più urgente è far prendere coscienza a tutti della loro dipendenza funzionale dagli ecosistemi della Terra, così come dei loro legami con tutte le altre specie. Ne consegue uno slittamento di importanza dall'omocentrismo all'ecocentrismo, e questo porta ad un regolatore etico esterno per le azioni umane. Tale spostamento ci segnala cosa dobbiamo fare per conservare il potenziale evolutivo ininterrotto di un'Ecosfera meravigliosa. Questo rivela la necessità di partecipare alle attività della saggia comunità della Terra, dove ciascuno gioca un suo ruolo personale nel sostenere la splendida realtà che lo circonda.

Questo Manifesto Ecocentrico non è anti-umano, tuttavia respinge l'omocentrismo sciovinistico. Promuovendo la ricerca di valori permanenti - una cultura di condiscendenza e simbiosi con questo unico Pianeta Vivente - fa sviluppare una visione unificante. La prospettiva opposta, che guarda verso l'interno senza la comprensione dell'esterno, è sempre un pericolo, come dimostrano chiaramente le religioni, le sette e le ideologie umanistiche, in continuo conflitto fra loro. La diffusione del messaggio ecologico, che pone l'enfasi sulla realtà esterna condivisa dall'umanità, apre una via nuova e promettente verso la comprensione internazionale, la cooperazione, la stabilità e la pace.

QUALCHE BASE STORICA

Questo Manifesto fornisce uno schema unificante per quel pensiero etico/ambientale precedente che, sebbene principalmente biocentrico, mostra tendenze ecocentriche. Tre esempi:

a) La Piattaforma dell'Ecologia Profonda

www.deepecology.org/deepplatform.html sviluppata nel 1984 (e leggermente rivista nel 2000) di Arne Naess e George Sessions. Sebbene i suoi primi quattro Principi indichino un modo di pensare biocentrico piuttosto che ecocentrico, il Movimento dell'Ecologia Profonda ha portato argomenti in favore della creatività di tutta la Natura considerando gli organismi e gli ecosistemi naturali molto più importanti di quanto non appaiano come semplici fornitori di risorse per l'umanità.

b) La Carta Mondiale per la Natura delle Nazioni Unite

www.oceanlaw.net/texts/wcharter.htm scritta nel 1982. Sebbene abbia un buon inizio, evidenziando che la vita dipende dal funzionamento ininterrotto dei sistemi naturali, continua poi enfatizzando l'utilità per l'uomo come la ragione principale per avere cura della Terra.

c) La Carta della Terra

www.earthcharter.org pubblicata nel marzo del 2000, è una lodevole esposizione sull'ambiente. I primi due Principi – “Rispetto e Attenzione per la Comunità della Vita” e “L'Integrità Ecologica” – sono situati in maggiore evidenza rispetto agli scopi esplicitamente umanistici. Nella Carta il mantenimento della biodiversità e il ricupero delle specie minacciate vengono collegati alla protezione

della Terra e dei suoi ecosistemi. In questo Manifesto enfatizziamo al di sopra di tutto i valori primari della Terra.

BIBLIOGRAFIA

- L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente* (1972), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1997.
- G. BATESON, *Mente e natura* (1979), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 2008.
- F. CAPRA, *Il Tao della fisica* (1975), a cura di G. Salio, Milano, Adelphi, 2009.
- F. CAPRA, *Il punto di svolta* (1982), a cura di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2008.
- F. CAPRA, *La rete della vita* (1996), a cura di C. Capararo, Milano, BUR, 2008.
- F. CAPRA, *Ecoalfabeto* (2005), a cura di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009.
- J. P. CHANGEUX e P. RICOEUR, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (1998), a cura di M. Basile, Milano, Cortina, 1999.
- M. CIASTELLARDI, *La nascita della pratica ipertestuale*, in P. D'ALESSANDRO e I. DOMANIN (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto. Esperienza di pensiero, scrittura elettronica, sperimentazione didattica*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 77-86.
- M. CIASTELLARDI, *Linguaggi, metalinguaggi e strumenti del digitale collettivo*, in P. D'ALESSANDRO E I. DOMANIN (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 95-105.
- M. CIASTELLARDI, *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009.

R. CORBEY, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani* (2005), a cura di P. Cavalieri, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

M. CORTELAZZO e P. ZOLLI, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 2008.

P. D'ALESSANDRO, *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1989.

P. D'ALESSANDRO, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti di pensiero*, Milano, LED, 2002.

G. DALLA CASA, *Ecologia Profonda*, Torino, Pangea Edizioni, 1996.

G. DALLA CASA, G. CAZZARO, E. GEUNA, *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008.

A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), a cura di F. Macaluso e I. C. Blum, Milano, Adelphi, 1995.

M. DANON, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Urta Apogeo, 2006.

D. DAVIDSON, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (2001), a cura di S. Levi, Milano, Cortina, 2003.

R. DAWKINS, *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente* (1976), a cura di G. Corte e A. Serra, Milano, Arnoldo Mondadori, 1995.

D. DE KERCKHOVE, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana* (1991), a cura di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993.

D. DE KERCKHOVE, *Connected Intelligence: The Arrival of the Web Society*, London, Kogan Page, 1998.

J. DERRIDA, *Della grammatologia* (1967), a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969.

B. DEVALL e G. SESSIONS, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse Importante* (1985), a cura di G. Salio, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989.

G. DEVOTO e G. C. OLI, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, a cura di L. Serianni e M. Trifone, Firenze, Le Monnier, 2007.

- J. DEWEY, *Esperienza e natura* (1925), a cura di P. Bairati, Milano, Mursia, 1973.
- I. DOMANIN, *L'ipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'ALESSANDRO e I. DOMANIN (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 59-74.
- E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* (1893), a cura di F. Airoldi Namer, Milano, Comunità, 1999.
- E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), a cura di M. Rosati e C. Cividali, Roma, Meltemi, 2005.
- G. M. EDELMAN, *Sulla materia della mente* (1992), a cura di S. Frediani, Milano, Adelphi, 1999.
- F. FERRETTI, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma, Laterza, 2007.
- E. FINK, *La filosofia di Nietzsche* (1960), a cura di P. Rocco Traverso, Padova, Marsilio, 1973.
- G. FORZANI, *I fiori del vuoto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- W. FOX, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.
- G. R. FRANCI, *Il Buddhismo*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- S. FREUD, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, (*Opere 1915-1917: Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 657-664.
- E. FROMM, *Psicoanalisi e buddhismo zen* (1960), a cura di E. Alverà, Milano, Oscar Saggi Mondadori, 2004.
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989.
- A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), a cura di M. T. Pansera, Milano, Feltrinelli, 1990.
- A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), a cura di M. T. Pansera, Milano, Armando editore, 2003.

- A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche* (1961), a cura di V. Rasini e S. Cremaschi, Milano, Il Mulino, 1990.
- G. C. GIACOBBE, *Il prezioso dono di Siddhartha, l'insegnamento originale di Buddha*, Milano, Le Stelle, 2000.
- R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), a cura di R. Damiani, Milano, Adelphi, 2001.
- H. GLASSER, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in *Environmental Ethics*, XIX, 1997, pp. 69-85.
- E. GOLDSMITH, *Il tao dell'ecologia* (1992), a cura di G. Mancuso, Padova, Muzzio, 1997.
- D. GOLEMAN, *Intelligenza ecologica* (2009), a cura di D. Didero, Milano, RCS, 2009.
- D. H. MEADOWS, D. L. MEADOWS, J. RANDERS, W. W. BEHRENS III, *I limiti dello sviluppo: rapporto del System dynamics group, Massachusetts institute of technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità* (1972), a cura di F. Macaluso, Milano, Mondadori, 1972.
- D. H. MEADOWS, D. L. MEADOWS, J. RANDERS, *Oltre i limiti dello sviluppo* (1992), a cura di F. Macaluso, Milano, Il saggiatore, 1993.
- D. H. MEADOWS, D. L. MEADOWS, J. RANDERS, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (2004), a cura di M. Riccucci, Milano, Mondadori, 2006.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006
- M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?* (1929), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008.
- M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929), a cura di C. Angelino e P. Coriando, Genova, Il Melangolo, 1999.
- M. HEIDEGGER, *Alétheia (Eraclito, frammento 16)* (1943), in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980, pp. 176-192.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* (1947), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002

M. HEIDEGGER, «...Poeticamente abita l'uomo...» (1951), in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138.

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1954), in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?* (1959), a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1981.

M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio* (1959), a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990.

M. HEIDEGGER, *L'abbandono* (1959), a cura di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983.

M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.

T. HOBBS, *Leviatano* (1651), a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001.

D. HUME, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio* (1757), a cura di P. Casini, Roma, Laterza, 1981

T. J. MCFARLANE, *Einstein e il Buddha. Pensieri paralleli* (2002), a cura di R. Sorgo, Milano, Armenia, 2002.

I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781-1787), a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995.

I. KANT, *Critica della ragion pratica* (1787), a cura di B. Croce e G. Gentile, Bari, Laterza, 1924.

G. P. LANDOW, *L'ipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria* (1994), a cura di P. Ferri e V. Musumeci, Milano, Mondadori 1998.

V. LANTERNARI, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo edizioni, 2003.

A. LEOPOLD, *The sand country almanac and sketches here and there*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

A. LIGHT, *Deep Socialism? An Interview with Arne Næss*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, I, 1997, pp. 69-85.

J. LOVELOCK, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), a cura di V. Bassan Landucci, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

E. MACH, *Le idee-guida della mia teoria della conoscenza scientifica* (1909), in E. MACH, *Scienza tra Storia e Critica*, a cura di L. Guzzardi, Milano, Polimetrica, 2005, pp. 115-133.

C. M. MARTINI (a cura di), *La Bibbia: parola di Dio scritta per noi*, vol. I: *Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1980.

A. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere* (1962), a cura di R. Pedio, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971.

H. MATURANA e F. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), a cura di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985.

H. MATURANA e F. VARELA, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana* (1984), a cura di G. Melone, Milano, Garzanti, 1999.

H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà* (1993), a cura di L. Formenti, Milano, Cortina, 1993.

A. MCLAUGHLIN, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.

M. MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna* (1964), a cura di E. Capriolo, Milano, Net, 2002.

M. MCLUHAN e Q. FIORE, *Il medium è il messaggio* (1967), a cura di R. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1981.

M. MCLUHAN, *McLuhan sommo sacerdote del culto «pop» e metafisico dei media* (1969), in M. MCLUHAN, *Dall'occhio all'orecchio* (1982), a cura di G. Gamaleri, Roma, Armando, 1986, pp. 25-70.

C. MERCHANT, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1983.

M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (1945), a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1972.

- M. MINSKY, *La società della mente* (1985), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1989.
- T. MOSQUIN e J. STAN ROWE, *A Manifesto for Earth*, in *Biodiversity*, Vol. 5, I, 2004, pp. 3-9.
- T. MOSQUIN e J. STAN ROWE, *Manifesto per la terra* (2004), a cura di G. Dalla Casa, in G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, cit., pp. 75-88.
- A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*, in *Inquiry*, XVI, 1973, pp. 95-100.
- A. NÆSS, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi* (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.
- A. NÆSS, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1976-1989), a cura di E. Recchia, A. Airoidi e G. Salio, Como, RED, 1994.
- A. NÆSS, *The Apron Diagram*, in A. R. Drengson e Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp. 10-12.
- T. H. NELSON, *Literary machines 90.1. Il progetto Xanadu* (1990), a cura di V. Scaravelli, W. Vannini e G. Mauri, Padova, Muzio, 1992.
- F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1873), a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi, 2004.
- F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*), a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, Adelphi, 1973, pp. 353-372.
- F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina* (1882), a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 1995.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883-1892), a cura di M. Montinari, Milano, Adelphi, 2006.
- F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male* (1886), a cura di G. Colli e F. Masini, Milano, Adelphi, 2008.

F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli – ovvero come si filosofa col martello* (1888), a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 2002.

J. O'CONNOR, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1998.

W. J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), a cura di A. Calanchi e R. Loretelli, Bologna, Il Mulino, 1986.

G. PASQUALOTTO, *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Venezia, Marsilio, 1993.

G. PASQUALOTTO, *Oltre la filosofia. Percorso di saggezza tra Oriente e Occidente*, Vicenza, Angelo Colla Editore, 2008.

J. PIAGET, *La costruzione del reale nel bambino* (1937), a cura di G. Gorla, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

J. PIAGET, *La formazione del simbolo nel bambino* (1945), a cura di E. Piazza, Firenze, La Nuova Italia, 1979.

A. POTESIO, *Sperimentazioni ipertestuali e didattiche*, in P. D'ALESSANDRO E I. DOMANIN (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 107-116.

J. SCHELL, *Il destino della Terra* (1982), a cura di M. Paggi, Milano, Mondadori, 1982.

F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione* (1856), a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani 2002.

A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1969.

A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena* (1851), a cura di G. Colli, Torino, Bollati Boringhieri, 1963.

G. SESSIONS, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.

B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico. Natura e salvezza* (1670), a cura di A. Petterlini, Bologna, Zanichelli, 1995.

B. SPINOZA, *Etica dimostrata con l'ordine geometrico* (1677), a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

- J. STAN ROWE, *From shallow to deep ecological philosophy*, in *The Trumpeter*, Vol. 1, XIII, 1996, pp. 26-31.
- D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), a cura di A. Biocca e L. Margheri Biocca, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- I. SVEVO, *La coscienza di Zeno* (1923), Milano, Arnoldo Mondadori, 1985.
- M. TOBIAS (a cura di), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985.
- J. VON UEXKÜLL e G. KRISZAT, *Ambiente e comportamento* (1956), a cura di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- L. WHYTE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.
- P. WILLIAMS, *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione* (1989), a cura di G. Milanetti, Roma, Ubaldini Editore, 1990.
- P. WILLIAMS e A. TRIBE, *Il Buddhismo dell'India* (2000), a cura di G. Fiorentini, Roma, Ubaldini Editore, 2002.
- M. E. ZIMMERMAN, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

FILMOGRAFIA

Y. ARTHUS-BERTRAND, *HOME*, Francia, 2009.

P. JOSEPH, *Zeitgeist The Movie*, USA, 2007.

P. JOSEPH, *Zeitgeist: Addendum*, USA, 2008.

P. JOSEPH, *Zeitgeist Movement Orientation*, USA, 2009.

S. MONSON, *Earthlings*, USA, 2005.

J. VAN BOECKEL, *ReRun Producties, The Call of the Mountain - Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, Olanda, 1997.

SITOGRAFIA

Tutti i siti internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 8 marzo 2010 alle ore 23:59.

http://archiviostorico.corriere.it/2009/agosto/29/evoluzione_culturale_batte_quella_biologica_co_9_090829046.shtml.

<http://docs.google.com>.

<http://earthfirstitalia.blogspot.com>.

http://en.wikipedia.org/wiki/Deep_ecology.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Ecocentrism>.

<http://it.wikipedia.org/wiki/Aiuto:Libri>.

http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia_profonda.

<http://opac.sbn.it>.

<http://permaculture-hawaii.com>.

<http://video.google.com/videoplay?docid=6361872964130308142>.

<http://wave.google.com>.

<http://wave.google.com/about.html>.

<http://www.adobe.com>.

<http://www.apple.com/it/safari/download>.

http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=3067.

<http://www.belder.com/dantheman/studies/ecosprofonda.html>.

<http://www.blogger.com>.

<http://www.blogtalkradio.com/peter-joseph>.

<http://www.deep-ecology.org>.

<http://www.deepecology.org>.

<http://www.digitalvariants.org>.

<http://www.earthfirst.org>.

<http://www.earthlings.com>.

<http://www.ecoliteracy.org>.

<http://www.ecologiaprofonda.com>.

<http://www.ecospherics.net>.

<http://www.ecospherics.net/pages/EarthManifesto.html>.

<http://www.ecospherics.net/pages/Manifestorevisedtalian.htm>.

<http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>.

<http://www.eei.org>.

<http://www.estovest.net>.

<http://www.facebook.com>.

<http://www.filosofia.it>.

<http://www.filosofia-ambientale.it>.

<http://www.filosofiatv.org>.

<http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=associazione>.

<http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=ecofilosofia>.

<http://www.filosofico.net>.

<http://www.flickr.com>.

<http://www.google.com/chrome>.

[http://www.griseldaonline.it.](http://www.griseldaonline.it)

[http://www.gutenberg.net.](http://www.gutenberg.net)

[http://www.hermesnet.it.](http://www.hermesnet.it)

[http://www.home-2009.com.](http://www.home-2009.com)

[http://www.hypernietzsche.org.](http://www.hypernietzsche.org)

[http://www.iep.utm.edu.](http://www.iep.utm.edu)

[http://www.innernet.it.](http://www.innernet.it)

[http://www.liberauniversitadelweb.it.](http://www.liberauniversitadelweb.it)

[http://www.liberliber.it.](http://www.liberliber.it)

[http://www.microsoft.com.](http://www.microsoft.com)

[http://www.mozilla-europe.org/it/firefox.](http://www.mozilla-europe.org/it/firefox)

[http://www.myspace.com.](http://www.myspace.com)

[http://www.naturaolistica.it.](http://www.naturaolistica.it)

[http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikelen/CalloftheMountain.
htm.](http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikelen/CalloftheMountain.htm)

[http://www.skype.com.](http://www.skype.com)

[http://www.splinder.com.](http://www.splinder.com)

[http://www.swif.it.](http://www.swif.it)

[http://www.teamspeak.com.](http://www.teamspeak.com)

[http://www.thezeitgeistmovement.com.](http://www.thezeitgeistmovement.com)

[http://www.twitter.com.](http://www.twitter.com)

[http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_b
en-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html.](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_b-en-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html)

[http://www.wikipedia.org.](http://www.wikipedia.org)

[http://www.wordpress.com.](http://www.wordpress.com)

[http://www.youtube.com.](http://www.youtube.com)

[http://www.zday2010.org.](http://www.zday2010.org)

[http://www.zeitgeistitalia.org.](http://www.zeitgeistitalia.org)

