

## Alle radici della sfida ecologica

All'ecologia e ai molteplici problemi che essa oggi solleva è già stata dedicata una letteratura considerevole. Il nostro intento in questa sede è quello di porre in evidenza tre tendenze fondamentali che ci paiono corrispondere ai tre aspetti più interessanti di questa disciplina relativamente nuova, delle preoccupazioni che essa esprime e delle prospettive che sembra aprire in questa fine secolo.

La nostra prima osservazione è una semplicissima constatazione: con l'ecologia, l'ideologia del progresso, quantomeno nei termini in cui sinora si è espressa, è entrata in una crisi radicale.

Questa ideologia del progresso affonda le sue radici, come tutti sappiamo, nella concezione finalistica e unilineare della storia propostaci dalla Bibbia. Nel cristianesimo, essa trova l'elaborazione definitiva in sant'Agostino: ogni visione ciclica della storia viene abbandonata e sostituita dall'idea di una temporalità vettoriale che si estende da un inizio assoluto a una fine necessaria, dall'imperfezione umana alla perfezione divina. Come ideologia, la teoria del progresso emerge, come del resto molte altre cose, a seguito del Rinascimento. Si fa profana o, per essere più precisi, assume la forma di una religione laicizzata, giacché il "progresso" lascia sperare, per un futuro situato nell'aldilà, quella salvezza che i teologi cristiani collocavano precedentemente nell'aldilà.

L'ideologia del progresso cinge infine i suoi panni definitivi nel XVII e soprattutto nel XVIII secolo nel contesto dell'illuminismo: la storia si trasforma in un vero percorso lineare, caratterizzato da un miglioramento che cresce progressivamente via via che l'umanità passa da uno stadio all'altro. Nella *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Condorcet predice l'avvento della società felice attraverso l'applicazione alle scienze umane dei metodi utilizzati nelle scienze esatte. "Ogni secolo", dichiara, "aggiungerà nuovi lumi a quelli del secolo che lo avrà preceduto; e questi progressi, che niente ormai può fermare o sospendere, avranno come unici limiti quelli della durata dell'universo". Con lo stesso animo, Turgot afferma che "il genere umano, considerato a partire dalle origini, appare agli occhi di un filosofo un tutto immenso che, come ogni individuo, ha un'infanzia e i suoi progressi". Dopo di lui, Kant definirà l'era dei Lumi come "l'uscita dell'uomo dalla minore età, di cui egli stesso è responsabile". Formulata così, l'ideologia del progresso associa un certo numero di idee-chiave: l'idea che la novità vale per il solo fatto di essere nuova, da cui risulta che la storia progredisce necessariamente verso il meglio e che il futuro è sempre superiore al passato («Niente blocca tanto il progredire delle cose quanto l'ammirazione degli Antichi», diceva Fontenelle); l'idea che il mondo è fondamentalmente imperfetto, ma altresì perfezionabile, e che bisogna di continuo modificarlo per migliorarlo (questa svalutazione di principio del mondo si basa sulla credenza in un retromondo assunto come modello da seguire o in un'età dell'oro che il futuro necessariamente ricreerà, togliendole soltanto la degradabilità e la reversibilità); l'idea che l'umanità percorre un cammino unico che, di tappa in tappa, la dirige verso futuri radiosi, dal che si deduce che la storia è universalmente "continuista" e la relatività delle culture è solo una contingenza provvisoria; l'idea che certe società sono più «avanzate» di altre in questa marcia in avanti, il che dà ad esse il diritto, e anche il dovere, di imporre ai "ritardatari" i mezzi adatti per colmare il loro ritardo; l'idea, infine, che l'accrescimento del benessere materiale del maggior numero di individui è uno dei modi migliori per misurare il "progresso del progresso" (dal che deriva il ruolo essenziale del referente economico), poiché la natura dell'uomo "progredisce" anch'essa man mano che migliorano le sue condizioni di vita (la massimizzazione del Prodotto Nazionale Lordo si trasforma così in un obiettivo morale).

Nel XIX secolo questa teoria conosce un notevole successo e si esprime nelle forme più diverse. Fra i ricercatori alimenta le certezze positivistiche e scientiste. La dottrina di Darwin, sostenendo che il migliore o il "più adatto" prevale automaticamente, ovverosia che ciò che vale di più elimina ciò che vale di meno, sembra conferire una sorta di legittimazione all'ideologia del progresso, nel mentre giustifica il diritto del più forte 1. Karl Marx, invece, predice l'irresistibile avvento della società senza classi, stadio terminale della storia. I liberali, infine, annunciano essi pure che la storia tende verso un progresso indefinito chiamato a risolversi in uno stato finale più o meno stabile. Sarà la «fine della storia» annunciata da Fukuyama, la quale postula che non esiste alcunché al di là della democrazia liberale e del mercato (i due termini venendo peraltro considerati più o meno intercambiabili); ovvero che il progresso sfocia in un "momento" nel quale non è più possibile ipotizzare un mondo radicalmente diverso che sia nel contempo radicalmente migliore. In tutti questi casi, l'ideologia del progresso annuncia la società felice, la trasparenza sociale, l'unità dell'umanità riconciliata con se stessa e l'ingresso definitivo nel "regno della libertà".

Si può subito notare che questa ideologia è viziata alla base da due contraddizioni principali. La prima consiste nel fatto che il progresso viene ad esservi presentato simultaneamente come un dato oggettivo e necessario, che si impone alla volontà degli uomini e ne determina l'esistenza, e come un affrancamento progressivo da tutte le determinazioni naturali, biologiche o sociali, che hanno sinora prevalso. Da un lato, infatti, il progresso viene identificato con una legge "naturale", una spinta irresistibile che può, sì, essere ostacolata o rallentata dall'intolleranza, dalla "superstizione", dal dispotismo o dalla guerra, ma il cui trionfo finale è fuori discussione. Dall'altro lato, questo medesimo progresso viene assimilato ad una sempre maggiore libertà, che si conquista essenzialmente attraverso l'emancipazione da tutto ciò che ha a che vedere con la "natura" e con la "tradizione". «È divincolandosi dalla natura che l'uomo diviene se stesso», ha scritto di recente Luc Ferry, «è rivoltandosi contro il determinismo e la tradizione che costruisce una società di diritto, è evadendo dal proprio passato che si apre alla cultura ed accede alla conoscenza [...] Dalla Rivoluzione francese in poi, tutta la nostra cultura democratica, intellettuale, economica, artistica, si fonda su questo obbligato sradicamento» 2. È chiaro perciò che l'ideologia del progresso sottrae l'uomo ai determinismi "naturali" solo per sottometterlo al determinismo di una storia necessariamente orientata. La «libertà» non ha nulla a che spartire con tutto ciò. L'altra contraddizione, che deriva dalla precedente, è più temibile. Se l'uomo è davvero uomo solo in quanto recide ogni legame con la "natura" e con le tradizioni che un tempo governavano la sua vita sociale, se ne deduce che le società tradizionali, che non hanno ancora interiorizzato i "benefici" dello sradicamento, raccolgono solo uomini imperfetti. Detto chiaramente: dei sottouomini. E quindi evidente come l'ideologia del progresso, proprio a causa delle sue pretese di universalità, abbia potuto alimentare il razzismo più insidioso. Essa infatti proclama l'universalità del genere umano in nome dell'unicità della ragione «in tutti e in ognuno». Ma questa proclamazione, nella misura in cui identifica il progresso con la ragione, fa paradossalmente

esplodere l'umanità, scavando un fossato tra popoli reputati "primitivi" e civiltà considerate oggettivamente superiori in quanto più "avanzate" sulla via del progresso. Come ha scritto Blandine Barret-Kriegel, «c'è un volto piacevole dell'ideologia del progresso [...] ma esiste anche il suo rictus, quello che scava la contrapposizione tra natura e cultura, quello che condanna una parte dell'umanità alla barbarie e una parte dell'uomo all'imbecillità» 3.

Claude Lévi-Strauss ha dimostrato con notevole maestria che l'uomo occidentale, d'un sol colpo, si è voluto affrancare dalla natura e ha tagliato ogni legame con un certo numero di altre culture che non giudicava degne di considerazione, confinandole nell'ambito della "semplice natura", o addirittura dell'animalità. «Mai così chiaramente come al termine degli ultimi quattro secoli della sua storia», scrive Lévi-Strauss, «l'uomo occidentale può capire che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, concedendo all'una ciò che negava all'altra, ha aperto un ciclo maledetto, e che la medesima frontiera, continuamente spostata più indietro, sarebbe servita ad allontanare alcuni uomini da altri uomini, e a rivendicare, a vantaggio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanesimo che si era già corrotto alla nascita, avendo tratto il proprio principio ed il proprio concetto dall'amor proprio» 4, Aggiungendo poi: «Ho la sensazione che tutte le tragedie che abbiamo vissuto, prima con il colonialismo, poi con il fascismo, infine con i campi di sterminio, non si collochino in contrasto o in contraddizione con il sedicente umanesimo, nella forma in cui lo pratichiamo da vari secoli a questa parte, bensì, direi, nella sua scia naturale» 5.

Già Georges Sorel aveva sottolineato che «la teoria del progresso è stata accolta come un dogma nell'epoca in cui la borghesia era la classe conquistatrice» 6. Questa teoria tendeva infatti a legittimare l'ottimismo di quella classe in ascesa, ottimismo fondato sulla sensazione di una crescita illimitata dei profitti procurati dal commercio e dall'attività economica. Di fatto, come ha notato Edgar Morin, l'ideologia del progresso ha in un certo senso *informato* l'intera modernità: «La certezza del futuro migliore era il mito che l'Occidente aveva sparso nel mondo e che sia l'Est che l'Ovest dividevano. Ad Est il futuro era ufficialmente radioso. Ad Ovest era eccellente, era quello della società industriale avanzata. Altrove si attendevano le promesse dello sviluppo, secondo un modello o "socialista" od occidentale. Insomma, la fede in un futuro migliore era universalmente diffusa e riceveva impulso dalla certezza del progresso, che appariva come la legge storica fondamentale» 7.

La storia recente ha raffreddato quei begli entusiasmi. Due secoli di "progresso" hanno portato a due guerre mondiali, ai più grandi massacri di ogni tempo, a regimi dispotici di un genere ancora mai visto, mentre l'uomo devastava la Terra con la sua attività "pacifica" ancor più di quanto non fosse riuscito a fare in passato l'uso delle armi. Le risorse che si dicevano illimitate si sono dimostrate tragicamente ridotte. A che le forze produttive si sono rivelate forze distruttive. La crisi delle ideologie, la fine dello storicismo, il generale vacillare delle certezze in precedenza dispensate da una sovrastruttura di apparati e istituzioni, hanno fatto il resto.

Chi crede ormai al "progresso", cioè a un futuro necessariamente migliore? A quanto sembra, più nessuno. L'11 marzo 1993, il settimanale francese «Le Nouvel Observateur» ha pubblicato un dossier intitolato: « Si può ancora credere al progresso? » Porre la domanda significa già darle risposta. Oggi il sociologo Jean Viard constata che l'idea di progresso è « intellettualmente morta » 8 Edgar Morin afferma che bisogna ormai «abbandonare ogni legge della storia, ogni credenza provvidenziale nel progresso, e estirpare la funesta fede nella salvezza terrena» 9. In un famoso discorso tenuto in Liechtenstein, Aleksandr Solzenicyn ha a sua volta affermato che «un progresso illimitato mal si accorda con le limitate risorse del nostro pianeta» e, constatando che «in media l'agiatezza materiale cresce mentre lo sviluppo spirituale regredisce, ha concluso predicando l'«autolimitazione» come unico modo per impedire all'umanità di continuare nell'attuale fuga in avanti, che non le consente più di dare un senso alla propria attività né di individuare lo scopo della propria esistenza» 10.

D'improvviso, i poli si invertono. L'avvenire, ormai, non porta più speranze ma inquietudini. Il timore delle catastrofi future ha sostituito lo slancio verso un domani ritenuto paradisiaco; un certo senso di decadenza prende il posto della certezza del progresso. Fa quindi la sua comparsa un nuovo principio di responsabilità, di cui il filosofo Hans Jonas ha definito le grandi linee 11. Rifiutando il programma baconiano della modernità, che mira a far arretrare di continuo, in ogni campo, i limiti del potere umano, e mettendo in discussione la dinamica "suicida" di una crescita che ha per unica finalità le capacità di assorbimento del mercato, Jonas introduce, sulla base di un pensiero influenzato da Heidegger, Rudolf Bultmann e Hannah Arendt, l'idea di «preoccupazione per le generazioni future». Il che lo porta a riformulare l'imperativo kantiano nei seguenti termini: «Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con il permanere di una vita autenticamente umana sulla Terra» e «non distruggano la possibilità futura di una vita di tal genere». La responsabilità, di conseguenza, non ricade soltanto sull'azione presente ma anche sulle sue conseguenze nel lungo periodo. Non riguarda più unicamente i danni inflitti a terzi individualizzabili, ma anche quelli che potrebbero colpire in maniera irreparabile le generazioni che verranno. Essa implica un principio di prudenza che ricorda la *phronésis* aristotelica e che può essere posto in contrasto con la *hybris*, la dismisura o l'eccesso. «La solidarietà di destino fra l'uomo e la natura », aggiunge Jonas, « solidarietà nuovamente scoperta attraverso il pericolo, ci fa anche scoprire la dignità autonoma della natura e ci ordina di rispettarne l'integrità al di là di ogni aspetto utilitario» 12.

È evidente: l'ideologia del progresso è morta. Il secondo aspetto che troviamo particolarmente interessante nei dibattiti che si svolgono attorno all'ecologia consiste nel fatto che come del resto molti altri dibattiti più importanti di questi ultimi quattro o cinque anni essi toccano tutte le famiglie politiche e rendono per parecchi versi assolutamente obsoleta la distinzione destra-sinistra. Non solo, infatti, l'ecologia politica, rappresentata dai partiti « verdi » che esistono in vari paesi, è attraversata da correnti diverse, ma, dato ancor più significativo, gli avversari dichiarati dell'ecologismo si reclutano oggi nei settori più lontani del paesaggio politico.

Per certa destra reazionaria, gli ecologisti sono al massimo degli «estremisti di sinistra edulcorati» 13 o, peggio, degli «agenti della sovversione», sostenitori del «socialismo meno l'elettricità». L'attenzione che rivolgono al deterioramento dell'insieme del pianeta vale loro l'accusa di «mondialismo». La critica dell'ideologia del dominio tecnico e di un prometeismo distruttivo consente anche di accusarli di egualitarismo e pacifismo. Eredi insieme di Rousseau e del maggio '68, gli ecologisti non sarebbero altro che orfani della contestazione riciclati in una nuova forma di socialismo rivoluzionario, in cui il tema dell'inquinamento dell'ambiente naturale sostituirebbe quello della pauperizzazione e dell'alienazione dei lavoratori. Per bollarli è dunque d'obbligo l'uso della metafora del cocomero: «verdi all'esterno, rossi all'interno», metafora quasi provvidenziale all'indomani del crollo del sistema comunista 14. I liberali invece li accusano di essere

«maltusiani» 15, ostili alla società mercantile e ciechi agli effetti benefici del libero scambio. Gli ecologisti si vedono perciò addebitare un ideale «costruttivista», che manifesterebbe l'aspirazione ad un strutturalismo radicale, frammisto ad un completo irrealismo economico 16. Sono quelle che Alain Laurent chiama le «*impasses* mistiche dell'ecolatria».

A sinistra, l'ecologismo solleva altrettanti dubbi. Mentre la destra vede nell'amore per il pianeta Terra una nuova forma di «cosmopolitismo», la sinistra teme di vederlo deviare verso l'amore del suolo o della terra natia. Non si manca, perciò, di ricordare il principio caro al regime di Vichy secondo cui «la terra non mente», ed alcuni autori si sono addirittura specializzati nel prendersela con gli «ecolo-pétainisti» o con i «grigioverdi» 17. I sostenitori dell'ideologia illuminista, dal loro canto, rimproverano agli ecologisti di voler reintegrare l'uomo nella natura, dando in tal modo prova di un «irrazionalismo» e di un «antiumanismo» sospetti, mentre la vecchia sinistra, da sempre attaccata al produttivismo, vede in loro dei conservatori passatisti che rifiutano il «progresso» tecno-scientifico, legati come i romantici al «culto delle foreste» e a valori «rurali» caratteristici di un mondo scomparso 18. Queste critiche piuttosto contraddittorie sono significative. Se gli ecologisti sono di destra per tanta gente di sinistra, e di sinistra per tanta gente di destra ci sono davvero buone probabilità che si trovino sulla strada giusta! Quel che è certo, in ogni caso, è che nell'ecologia politica si ritrovano temi provenienti da campi politico-ideologici sin qui troppo di frequente considerati opposti. Per un verso, ad esempio, l'ecologismo rappresenta una forma contemporanea di un «pessimismo culturale» che, storicamente, si è manifestato soprattutto a destra, proprio in reazione all'ideologia del progresso. Per un altro verso, questo pessimismo culturale è diretto prima di tutto contro l'assiomatica dell'interesse e l'ossessione del risultato quantificato, contro la fuga in avanti provocata da una società atomizzata fondata sull'egoismo concorrenziale; il che fa pensare piuttosto ad un atteggiamento di sinistra.

La verità è che il movimento ecologista è nel contempo conservatore, per il fatto che intende difendere la qualità della vita, la socialità organica, i contesti di vita tradizionali, le specificità culturali e la biodiversità, ed anche rivoluzionario, nel senso che intende rompere in modo radicale con l'ideologia produttivistica che è sottesa nel mondo attuale alla logica planetaria del capitalismo e del mercato. Il che porta Luc Ferry a vedere in esso il luogo privilegiato di un'alleanza di fatto tra «antimoderni» e «postmoderni», ossia il luogo in cui potrebbero confluire aspirazioni comuni a un certo «neoconservatorismo romantico e Controrivoluzionario» e a una «sinistra radicale situata ai margini dei sistemi politici classici». Questa miscela di temi di destra e di sinistra è particolarmente evidente fra i Verdi tedeschi, i *Griinen*, il cui orientamento «alternativo» si fonda su una sintesi specifica di valori nuovi e valori esistenziali, fra i quali troviamo tanto la ricerca di una certa creatività spontanea quanto una critica della razionalità funzionale, un'apologia dell'autonomia, dell'autorealizzazione, dell'autenticità corporea e dello spirito di comunità. In Germania, la riflessione verde-alternativa ha anche consentito, in una certa misura, di recuperare una tematica identitaria sino a quel momento paralizzata dall'inibizione del sentimento nazionale, e ciò in una prospettiva a volte pacifista e neutralista, a volte libertaria e regionalista. Significative, da questo punto di vista, sono le espressioni «conservatorismo dei valori» (*Wertkonservatismus*) e «conservatorismo vitale» (*Lebenskonservatismus*), usate da Rudolf Bahro 19, o l'opinione del cattolico di sinistra Cari Améry, quando afferma che la frase di Burke secondo cui «il conservatorismo è un rapporto di convivenza fra i morti, i vivi e i non ancora nati» è «la sola, ma essenziale, idea che la sinistra dovrà far propria, nell'insieme delle idee e dei termini conservatori» 20. Tendenze di questo genere, beninteso, sono state criticate all'interno delle molteplici correnti del movimento alternativo tedesco, ma sono già adesso abbastanza affermate, tanto da consentire a Thomas Keller, autore di un'opera recente particolarmente ricca di informazioni sui *Griinen*, di sostenere che «la missione dei Verdi consiste nel difendere un'etica conservatrice dai modernizzatori socialdemocratici e democristiani» 21.

L'ecologia politica non sfugge, beninteso, a un certo numero di difetti. Al suo interno si ritrovano molti dei tratti caratteristici del movimento operaio delle origini: ingenuità e previsioni imprudenti, una troppo frequente assenza di riflessione teorica in profondità, divisioni tra «riformisti» e «radicali». Il movimento ecologista deve inoltre fare i conti con le reincarnazioni del politicantismo, le ambizioni personali, i tentativi di strumentalizzazione. Non deve, infine, sottovalutare i rischi di sviluppo di una sorta di «capitalismo verde» che subisce la tentazione di limitarsi ad integrare le preoccupazioni ecologiche nel modo di produzione dominante, senza più metterlo in discussione. Resta però il fatto che l'ecologismo rappresenta nel mondo attuale una novità radicale, di cui sarebbe sbagliato sottovalutare la portata. A questo proposito, Jacques Julliard ha visto giusto quando ha dichiarato di vedere nell'ecologia «l'ultima forma di critica sociale in una società che ha rinunciato a criticarsi» 22. In un mondo nel quale il pensiero critico sembra scomparso e il conformismo si estende neutralizzando punti di vista un tempo antagonisti, l'ecologia politica è attualmente l'unica corrente di pensiero che rifiuta di considerare la società in cui viviamo come il meno peggiore dei mondi possibili e propone quantomeno l'abbozzo di un progetto di società che si discosta, come ha detto Cornelius Castoriadis, dall'«immaginario capitalista che domina oggi il pianeta» 23. Alla discriminante destra/sinistra l'ecologia ne sostituisce un'altra, più fondamentale, tra produttivismo e antiproduttivismo tra quantità di beni prodotti e qualità della vita, tra la felicità come accumulazione quanto più rapida possibile del maggior numero possibile di cose materiali e il raggiungimento della pienezza attraverso la realizzazione-e-il compimento di sé. È la vecchia opposizione tra essere e avere, tra giusta misura e «sempre più».

Alla base dell'ecologismo si trova infatti prima di tutto la critica basilare dell'idea secondo cui l'economia sarebbe la chiave del nostro destino. La nostra epoca è quella di un'economia autonoma, liberata da ogni costrizione, emancipata dal politico e indifferente al sociale, che si scatena tramite il gioco dei flussi finanziari e borsistici, della concorrenza sui liberi mercati e della mondializzazione degli scambi. L'economia è diventata un fine in sé, ove nulla più limita l'espansione della merce. La produzione non è più uno strumento per soddisfare i bisogni degli uomini; si è trasformata in una semplice tecnica che permette al capitale di accrescersi grazie alle eccedenze che l'uomo è obbligato a consumare, piegandosi completamente alle esigenze del sistema salariale e a quelle di «bisogni» fabbricati di continuo *ex novo*. «Il capitalismo», osserva André Gorz, «ha abolito tutto ciò che, nella tradizione, nel modo di vita, nella civiltà quotidiana, poteva servire da ancoraggio a una norma comune del sufficiente; e nel contempo ha abolito l'ipotesi che la scelta di lavorare e consumare meno possa dare accesso ad una vita migliore e più libera» 24. Dinanzi a questo imperialismo della razionalità economica, dinanzi allo scatenamento planetario del dominio tecnico, dinanzi a una tecnoscienza che, per la sua stessa natura, fa automaticamente ritenere necessario quel che è tutt'al più possibile, l'ecologia politica ha l'immenso merito di rompere con le rivendicazioni interne al sistema, di interrogarsi sul futuro del lavoro in un mondo nel

quale si fabbricano sempre più cose con sempre meno uomini, di denunciare l'impatto catastrofico delle attività produttive sull'ambiente naturale e sulla vita degli uomini; insomma, di rifiutare il motivo centrale dell'ideologia del profitto, «secondo il quale il nostro destino è quello di aumentare di continuo la produzione e il consumo» 25.

Una vera politica ecologista va pertanto contro i postulati classici sui quali si sono fondati pressoché tutti i regimi che i paesi occidentali hanno conosciuto da due secoli a questa parte. L'ideologia della crescita è infatti stata comune tanto alle società capitaliste quanto alle società comuniste o fasciste, tutte quante figlie della stessa modernità. In quest'ottica Dominique Bourg ha potuto scrivere, rispetto all'ecologia, che «mai critica più radicale era stata formulata» 26. Spiegando: «In quanto comprensione fondamentale dell'organizzazione delle società, l'ecologia politica può essere definita, negativamente, in opposizione a quella che Louis Dumont chiama l'ideologia *economica*: ovvero la concezione secondo cui la società degli individui, essenzialmente percepiti come produttori si fonda sul meccanismo autoregolativo del mercato» 27.

Vi è in effetti una contraddizione di fondo tra la continua ricerca dell'innovazione e della *performance* economica fondata sul principio di rendimento e la conservazione, o la semplice riproduzione, dell'ambiente naturale. La causa essenziale di questa discrasia consiste semplicemente nel fatto che «la natura non funziona secondo le leggi dell'ottimizzazione economica» 28, mentre invece, per definizione, ogni quantità mercantile può sempre essere aumentata di un'unità. In un'epoca in cui, come dice Michel Serres, «più un paese, oggi, prospera e si sviluppa, più ci dirige in breve tempo dalla paccottiglia all'immondizia» 29, in un'epoca in cui inoltre la crescita economica impedisce meno che mai l'emarginazione e la regressione sociale, è quindi importante integrare la logica del vivente nell'analisi economica 30. L'ecologia si sforza di farlo partendo dal concetto di *limite* che va inteso in varie maniere. Esistono i limiti naturali, che devono essere valutati in modo dinamico, tenendo conto sia delle risorse non rinnovabili che del ritmo di costituzione di quelle che possono essere rinnovate. Ma ci sono altresì i limiti sociali, come ad esempio l'aggravarsi della disoccupazione causato dall'informatizzazione della società, che rende caduca l'idea di un aggiustamento naturale tendente all'equilibrio tra offerta e domanda di lavoro. Ovviamente si può sempre discutere il valore puntuale di questa nozione di limite (chiedendosi, ad esempio, in che misura la cappa di ozono sia stata intaccata dall'attività umana, se la foresta tropicale sia o no il vero « polmone del pianeta» oppure se, dal punto di vista della demografia mondiale, ci si stia già avvicinando al livello di saturazione), ma il principio in sé sembra indiscutibile: non viviamo nell'illimitato. Uscire dal produttivismo significa dunque far proprio il concetto di limite, cioè smettere di identificare il meglio con il più, l'ottimo con il massimo, la qualità con la quantità.

Politicamente, non è un caso se l'emergere dell'ecologismo va di pari passo anche con la crisi dello Stato nazionale. Il rifiuto delle strutture ipertrofiche e centralizzate 31 va nel senso di un più elevato conoscenza delle lingue e delle culture regionali, o dei costumi e delle tradizioni locali viste come altrettanti freni che permettono di ritardare o canalizzare un'evoluzione indirizzata all'uniformazione e alla spersonalizzazione. Fra i Verdi tedeschi, Antje Vollmer si batte per la riabilitazione dei dialetti locali dinanzi a una «civiltà unificatrice» e nel contempo si sforza di collegare l'ecologia politica con l'eredità del Movimento giovanile e del «socialismo religioso» 32. Con lo stesso spirito, Cari Améry ha proposto la creazione di una federazione o confederazione europea formata da circa quaranta Stati regionali. Più in generale, nel corso degli ultimi anni, i movimenti ecologisti si sono sforzati di oltrepassare la sola critica del modello industriale, per cercare progetti di vita alternativi capaci di radicarsi nell'esistenza quotidiana 33. Si è quindi cercato di rimediare alla destrutturazione del legame sociale, che espropria gli individui del loro vissuto e li rende estranei gli uni agli altri, e di ricreare la «cultura del quotidiano» efficacemente definita da André Gorz «l'insieme dei saperi intuitivi, dei *savoir-faire* vernacolari (nel senso che Ivan Illich attribuisce a questo termine\*), delle abitudini, delle norme e dei comportamenti spontanei grazie ai quali gli individui possono interpretare, capire e far proprio l'inserimento nel mondo che li circonda» 34. Negli Stati Uniti, la preoccupazione ecologica è uno dei temi prediletti dal movimento comunitarista, che respinge l'individualismo della «teoria dei diritti» sviluppata da John Rawls. In altri paesi, l'emergere dell'ecologismo stimola la volontà di ricreare una cittadinanza attiva all'interno di nuovi spazi pubblici. Pone l'accento sull'importanza della socialità primaria e dell'autonomia, ovvero del «far da sé» (*Selbstbestimmung, Selbstverwaltung, Selbstverwirklichung*) come strumento privilegiato di autorealizzazione. Insiste sulla necessità di un'iniziativa popolare e di una democrazia partecipativa di base («*think globally, act locally!*»), in opposizione alla rappresentanza classica 35. Infine invita ad esplorare piste inedite, come la divisione del lavoro o l'idea di un reddito di cittadinanza, che si collocano al di là delle linee di frattura alle quali eravamo sino ad oggi abituati 36.

Il terzo ed ultimo dei nostri rilievi miranti a cogliere la sostanza delle sfide dell'ecologia riguarda la nuova immagine del mondo svelataci da questa disciplina e le sue potenziali capacità di trasformare il modo in cui possiamo e dobbiamo considerare noi stessi in rapporto all'insieme del cosmo.

Anche in questo caso dobbiamo tornare indietro di qualche secolo.

Nel Medioevo, l'idea ereditata dall'Antichità di una società «mondana» ricalcata su un modello «celeste» era ancora presente, anche se il cosmo veniva ricollegato all'intelletto divino. L'uomo veniva dunque concepito come un microcosmo all'interno del macrocosmo, e la relazione fra i due livelli apparteneva all'ordine della corrispondenza analogica: la società umana aveva come *telos* il riflesso dell'armonia del mondo.

Nel Rinascimento, questo modello di cosmo vivente lascia il posto all'immagine di un universo-macchina. L'«ordine naturale» diventa assimilabile a un insieme di ingranaggi, a un «orologio» che, come è noto, presto non avrà più bisogno di un «orologiaio». Nel 1637, nel suo *Discours de la méthode*, Cartesio fa del cosmo un vasto sistema matematico di materia in movimento, gettando le fondamenta di una visione puramente meccanicistica del mondo. Parallelamente il dualismo cartesiano, separando il corpo e lo spirito, finisce col sottrarre lo spirito dall'ordine del mondo. Infine, ponendo Dio in disparte, come ha sottolineato Pascal (e, dopo di lui, Sainte-Beuve), Cartesio riduce l'etica a semplice regola di convenienza, facendo piazza pulita del senso della vita. La natura diviene pura *res extensa*, materia grezza, campo omogeneo e semplice deposito di oggetti che la volontà dell'uomo può sfruttare, manipolare e strumentalizzare a suo piacere. La formula *ex analogia hominis* sostituisce la formula *ex analogia universi*, per riprendere le parole di Francis Bacon. Con Cartesio e Bacone s'inaugura l'era della «filosofia della natura che è all'origine della tecnologia e delle prassi industriali. Così si apre l'era di un pensiero nuovo, quello del pensatore solitario che si sostituisce a quell'interlocutore che era l'essere umano» 37.

Accentuando il dualismo tra materia e spirito, Cartesio apre infatti la strada ad uno spiritualismo slegato dalla

realtà e ad un materialismo sprovvisto di coscienza. Nel contempo incoraggia l'idea di un mondo creato paragonabile a un sistema meccanico accessibile alla conoscenza umana attraverso la semplice ragione e che ha l'unico scopo di perseguire la propria utilità. Il crollo di tutte le visioni del mondo organicistiche accelera pertanto il processo di "disincanto" del mondo. Il sentimento che un tempo spingeva l'uomo a porsi in armonia con quello che considerava l'ordine generale dell'universo si trasforma in un semplice sapere di cui l'umanità è chiamata a servirsi per aumentare il proprio controllo delle cose, senza più doversi interrogare sulla finalità di tale controllo. Il mondo è determinato, e dunque prevedibile. L'anima diventa privilegio dell'uomo, nel quale si interiorizza, mentre gli animali non sono più altro che "automi". Fa così la sua comparsa l'umanesimo, nel senso moderno del termine. L'uomo diventa un *soggetto* che si attribuisce la sovranità su un mondo trasformato in *oggetto*, sperimentando in tal modo una "libertà" che lo pone a fondamento di ogni norma. Questa evoluzione fa nascere una nuova forma di umanità; equivale ad una trasformazione dell'essenza della verità. «Sino a Cartesio», scrive Heidegger, «ogni cosa sussistente in sé aveva valore di "soggetto"; ma adesso l' "io" diventa il soggetto insigne, in rapporto al quale le cose stesse diventano "oggetti"»<sup>38</sup>. La tecnica, che era all'origine dell'ordine della cooperazione con il mondo, si fa ora considerare come il vettore privilegiato di un potere illimitato. In un mondo svuotato di senso e di valore, semplice riserva di energia e di risorse, l'uomo si può imporre come utilizzatore sovrano di una natura divenuta puro strumento per i suoi scopi, una natura che esso ritiene integralmente spiegabile e dunque passibile di appropriazione. L'uomo, in altri termini, può ormai "dominare" il mondo, sottometterlo completamente all'assiomatica dell'interesse e al principio di ragione, allo spirito di calcolo e all'esigenza del rendimento. Si può notare che l'emergere di questa concezione meccanicistica della natura corrisponde strettamente alla valutazione monetaria "oggettiva" e alla determinazione del valore delle cose attraverso il prezzo di mercato, che stanno al centro della concezione del mondo del capitalismo mercantile. Quanto al dualismo cartesiano tra corpo e spirito, esso finisce con il far svanire ogni idea di "natura" nella definizione della natura dell'uomo, sfociando in tal modo nella teoria della *tabula rasa*, che fa dell'animo umano una cera vergine al momento della nascita, e nella moderna teoria dei "diritti naturali", che fa riferimento a una "natura umana" ritenuta a priori radicalmente diversa dalla natura *tout court*.

La medesima visione delle cose sarà peraltro ripresa da una gran quantità di ricercatori e teorici. Nel XVII secolo, Francis Bacon si assegna l'obiettivo di «stabilire il potere e il dominio della razza umana sull'universo», arrivando al punto di immaginare, nella sua *Nuova Atlantide* (1624) un "clero scientifico" che ha il compito di razionalizzare tutte le attività dell'uomo. Con Galileo comincia a regnare la matematizzazione delle scienze della natura, poiché si reputa che soltanto gli aspetti quantitativi della materia esprimano la verità del mondo che ci circonda. Nel XVIII secolo, Kant afferma che solo gli esseri in grado di fondare la propria libertà sull'autonomia della volontà sono fini in sé. La natura e gli animali, che non ricevono alcuna considerazione, hanno in lui lo *status* di cose e di strumenti: «Gli esseri la cui esistenza non dipende dalla nostra volontà ma dalla natura non hanno che un valore relativo, e di conseguenza devono essere chiamati cose»<sup>39</sup>. Lo stesso accade in Fichte, il quale interpreta il mondo come un esclusivo campo di attività per l'uomo, cosicché, come ha opportunamente notato Max Horkheimer, «il rapporto fra l'ego e la natura è un rapporto tirannico. L'intero universo diventa uno strumento dell'ego, benché l'ego non abbia alcuna sostanza né alcun senso, salvo che nella propria attività illimitata»<sup>40</sup>.

L'apologia del produttivismo che discende da questa visione del mondo, e che ritroviamo nel XVIII e nel XIX secolo in tutti i teorici liberali, è presente anche in Marx. Esattamente come Adam Smith, Marx concepisce l'istituzione sociale solo attraverso un'attività produttiva concepita come scontro con la materia e trasformazione di tale materia in valore tramite il lavoro. Attraverso il lavoro l'uomo non trasforma solo la natura, «modifica la propria natura e sviluppa le facoltà che sonnecchiano dentro di essa»<sup>41</sup>. L'idea di lavoro produttivo riassume dunque tutta la socializzazione delle capacità umane. Ne risulta che la produzione è un bene in sé, i cui progressi comporteranno automaticamente quelli della condizione generale dell'umanità. Certo, questa produzione viene oggi effettuata sotto l'orizzonte del capitalismo, ma quest'ultimo, senza saperlo, prepara l'avvento del comunismo. Come scrive Ted Benton, «con il suo ruolo storico *progressista*, il capitalismo accelererebbe lo sviluppo delle forze produttive a tal punto che la transizione verso un'era di libertà e di abbondanza [diverrebbe] una possibilità reale [...] La produzione industriale moderna, generata dalle relazioni economiche capitalistiche, è una precondizione della società comunista futura»<sup>42</sup>. Marx afferma infatti: «Lo sviluppo delle forze produttive del lavoro sociale è il compito storico e la giustificazione del capitale. Assolvendolo, appunto, senza saperlo, esso crea le condizioni materiali di un modo di produzione più elevato»<sup>43</sup>. Marx pensa dunque che il produttivismo sia, nell'essenza, neutro, che l'alienazione che esso provoca sia esclusivamente legata a un determinato modo di produzione, e che sarà l'accelerazione della produzione a creare le «contraddizioni» necessarie all'avvento di una società senza classi. Nel lavoro egli non vede altro che un processo di trasformazione e non di impoverimento della natura, e condivide con il capitalismo, che ammira e nel contempo condanna, il sovrano disprezzo per le «esternalità» negative. Vedendo soltanto limiti *interni* all'espansione del capitalismo, ignora addirittura il concetto di rarità naturale, che la sua teoria del valore-lavoro, per definizione, esclude<sup>44</sup>.

Dai tempi di cui ci stiamo occupando in poi, la Terra è stata costantemente trattata come un oggetto fisico inanimato, sfruttabile a piacimento. «Dominio e possesso», scrive Michel Serres, «ecco la parola d'ordine lanciata da Cartesio all'aurora dell'età scientifica e tecnica, quando la nostra ragione occidentale partì alla conquista dell'universo. Noi lo dominiamo e lo facciamo nostro: filosofia comune soggiacente tanto all'impresa industriale quanto alla scienza cosiddetta disinteressata, da questo punto di vista non dissociabili l'una dall'altra»<sup>45</sup>. Serres aggiunge: «Abbiamo perso il mondo: abbiamo trasformato le cose in feticci o in merci [...] Dobbiamo cambiare direzione e abbandonare il punto di partenza imposto dalla filosofia di Cartesio»<sup>46</sup>.

Ebbene: quel che oggi propone l'ecologia, ogni volta che cerca di ricollegare l'uomo alla natura e di rispondere alla perdita di senso causata dalla loro separazione, è proprio l'adozione di un nuovo «punto di partenza». Essa ci invita ad un «cambio di direzione», ogniqualevolta reagisce ad un antropocentrismo che fa dell'uomo un valore supremo soltanto nella misura in cui considera la natura un assoluto non-valore.

Comportandosi in questo modo, l'ecologia prende atto di una tendenza generale delle scienze che, dopo le rivoluzioni copernicana e darwiniana, ci ha insegnato che la Terra era un pianeta in mezzo ad altri pianeti e la specie umana era l'erede di una lunga catena di esseri viventi. Ma con questo approccio essa si ricongiunge anche a una concezione del mondo che è sempre stata tipica delle società tradizionali troppo spesso

apostrofate come « società chiuse » mentre al contrario sono *aperte* alla totalità del cosmo, e quindi in grado di integrare tutte le componenti del corpo sociale, diversamente dalle società moderne, che Popper ha definito «aperte» ma in realtà sono chiuse a qualsiasi prospettiva cosmica e provocano al proprio interno esclusioni d'ogni genere. Di questa apertura sono una testimonianza, ad esempio, l'opinione che nel 1855 il capo indiano Duvamish esprime al presidente Pierce: «Noi siamo una parte di questa terra ed essa è una parte di noi. Non è stato l'uomo a creare il tessuto della vita; ne è solo un filo. Ciò che voi farete al tessuto lo farete a voi stessi». O le parole di un capo tribù Wanapum che nel medesimo periodo, spiegava perché il suo popolo rifiutasse uno sfruttamento troppo intensivo della Terra: «Dovrei forse prendere un coltello per affondarlo nel seno di mia madre? Ma allora, quando sarò morto, chi mi raccoglierà nel suo grembo?».

Questa idea, secondo cui il cosmo è un tutto armonico, questo tutto è animato e vivente e l'uomo ne fa parte pur occupandovi un posto particolare, cosicché più cresce la sua amichevole convivenza con il mondo più egli stesso risale alla fonte del suo essere, non ha mai smesso, malgrado Cartesio e i suoi successori, di essere presente nella storia dell'Europa.

Già nel II secolo della nostra era si legge in Marco Aurelio: «Tutte le cose viventi sono legate le une alle altre; questo legame è sacro e niente, o quasi niente, è estraneo ad alcuna cosa [...] Rappresentati il mondo come un essere unico ed un'unica anima. Considera come tutto contribuisce alla causa di tutto, e in quale maniera le cose sono tessute ed arrotolate assieme». Nel secolo successivo, Plotino fa dell'«anima del mondo» l'intermediario fra mondo sensibile e mondo divino. Riprendendo da Platone l'idea secondo la quale è l'anima a contenere il corpo e non viceversa, Plotino afferma che tale «anima del corpo» è ciò attraverso cui tutto può essere distinto senza essere separato: «È come nel cerchio il centro dal quale partono i raggi. L'anima è nel contempo una e molteplice, una per se stessa, molteplice per i corpi che anima e che sono composti di parti: ma essa è tutta intera in ciascuna parte» 47.

La stessa idea si ritrova in Paracelso, quando dichiara: «L'universo è uno [...] È un vasto organismo nel quale le cose naturali si armonizzano e simpatizzano reciprocamente». Essa è presente anche nei *Pensieri* di Pascal: «Tutte le cose essendo causate e causanti, aiutate e aiutanti, mediatamente e immediatamente, e tutte essendo tenute assieme da un legame naturale e insensibile ma che lega fra di loro anche le più lontane e le più diverse, ritengo impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto. Nonché conoscere il tutto senza conoscere le parti». Più tardi Goethe dirà a sua volta che, «nella natura vivente, niente si produce che non sia inscritto in un tutto». Novalis scrive: «Non so perché si parli sempre di un'umanità separata. Gli animali, le piante, i ciottoli, le stelle e i venti non appartengono essi pure all'umanità?». Adam Müllier afferma che tutti gli esseri formano un unico grande organismo. Troviamo considerazioni identiche non solo fra i rappresentanti della filosofia religiosa della natura, da Schelling a Franz Baader, o fra i *Naturphilosophen* romantici, o ancora fra gli esponenti di un certo esoterismo cristiano, da Jacob Böhme a Oetinger, ma anche in William Blake, in Nietzsche, in Albert Schweitzer o in Martin Buber.

In questa sede ci limiteremo a citare un brano ispirato dell'autore de *Il serpente piumato* e *L'amante di Lady Chatterley*: «Noi non manchiamo né di umanità né di soggettività », scrive D.H. Lawrence; «manchiamo di vita cosmica, del sole e della luna dentro di noi [...] Il cosmo e noi siamo una cosa sola. Il cosmo è un grande organismo vivente, del quale facciamo sempre parte. Il sole è un grande cuore le cui pulsazioni percorrono sinanco le nostre vene più fini. La luna è un grande centro nervoso scintillante da cui noi riceviamo di continuo vibrazioni [...] E tutto questo è vero *alla lettera*, come sapevano gli uomini del tempo passato, e come lo sapranno di nuovo [...] [Ma] abbiamo perduto il cosmo. Il sole non ci nutre più, né la luna. In linguaggio mistico, la luna si è oscurata, e il sole è diventato nero. Adesso dobbiamo ritrovare il cosmo, e ciò non si ottiene con un gioco di prestigio mentale. Dobbiamo far rivivere tutti i riflessi di risposta che sono morti in noi. Ucciderli ha preso duemila anni. Chi sa quanto tempo ci vorrà per rianimarli? [...] Quel che vogliamo, è distruggere le nostre false connessioni inorganiche, in particolare quelle che hanno a che fare col denaro, e ristabilire le connessioni organiche viventi con il cosmo, il sole e la terra, con l'umanità, la nazione e la famiglia. Cominciare con il sole e il resto verrà lentamente, molto lentamente» 49.

Queste affermazioni possono sembrare puramente filosofiche o letterarie. Ma anche la scienza si è molto evoluta da alcuni decenni a questa parte. È nota «l'ipotesi Gaia» avanzata da James Lovelock, che definisce la Terra «un'entità autoregolatrice della capacità di difendere la salute del nostro pianeta controllandone l'ambiente chimico e fisico» 10. È naturalmente un'ipotesi controversa, non meno di quella di un'«anima della natura» ripresa di recente da Rupert Sheldrake, partito da una teoria dei campi morfogenetici la quale presuppone che tutti i sistemi autoregolativi si organizzino sotto l'influenza di campi creatori di forme 51. Non è tuttavia esagerato dire che in linea generale, in quasi tutti i campi, il punto di vista riduzionistico e meccanicistico cede terreno di fronte a interpretazioni del mondo che si richiamano piuttosto a schemi di tipo olistico, fondati sui concetti di complessità, reciprocità e causalità circolare, i quali tendono a rappresentare l'universo nell'ottica di una perpetua morfogenesi, i cui elementi sono tutti solidali. L'immagine del mondo che ne risulta è assai simile a quella degli ecosistemi, la cui capacità rigenerativa si colloca in una prospettiva che si discosta sia dalla concezione meramente lineare del tempo, sia dalla separazione radicale tra soggetto e oggetto. Tutte le teorie dell'auto-organizzazione, olistiche o sistemiche che siano, ispirano del resto ecologismo contemporaneo 52.

«Istintivamente», ha scritto Jean Giono, «tu sapevi che separarti è morire». Nella sua accezione più elevata, l'obiettivo dell'ecologismo è proprio quello di riunire ciò che era stato arbitrariamente separato: l'anima e il corpo, la materia e lo spirito, il soggetto e l'oggetto, le parti e il tutto, l'uomo e il resto dell'universo. A tutte queste dicotomie obsolete l'ecologia contrappone l'idea che l'uomo, distruggendo la natura, si distrugge, mentre invece, sforzandosi di comprendere meglio la natura alla stregua di una donatrice alla quale è legato da un rapporto di coappartenenza, egli sarà in grado di conoscersi meglio e di raggiungere i suoi scopi. Questi tre aspetti ci sembrano cruciali per discutere sensatamente, oggi, di ecologia. Ma non sarebbe onesto passare completamente sotto silenzio i vicoli ciechi nei quali l'ecologia può andarsi ad infilare. La storia del concetto di «natura», ad esempio, ne mostra l'enorme ambiguità. Per millenni, l'uomo ha continuamente cercato di decifrare i discorsi della natura; e le interpretazioni che ne ha dato sono sempre state contraddittorie. Inoltre, mentre gli uni vedono nella natura un modello da seguire, altri ritengono che piegare ad essa l'uomo significhi fargli subire la peggiore delle alienazioni. La natura, certo, può essere considerata sia qualcosa di armonico ed equilibrato, sia qualcosa di minaccioso, crudele e disordinato. L'«ordine naturale» può assumere significati differenti, a seconda che lo si fondi sulla competizione o sulla cooperazione, e le «leggi naturali» sono sempre

tali solo assai relativamente, dal momento che l'uomo, a quanto pare, può violarle. Taluni parlano di «diritti della natura», come se la natura fosse un soggetto di diritto, cosa che ovviamente non è. Un discorso di questo genere rischia di sfociare nel pangiurisdicismo, o di cadere paradossalmente in un antropomorfismo che sarebbe, in questo ambito, particolarmente fuori luogo. Altri vorrebbero sostituire all'antropocentrismo ereditato da Cartesio una sorta di "biocentrismo" egualitario, in cui la vita di un uomo in fin dei conti sarebbe giudicata equivalente a quella di una mucca o di un pidocchio. Un atteggiamento di questo genere finisce semplicemente col far passare da un eccesso all'altro. Sta infine di fatto che un certo "integralismo" ecologista tende di frequente a scivolare nel catastrofismo o nell'apocalittismo<sup>53</sup> e può fare da sostegno a un discorso igienista che le società contemporanee tendono a utilizzare come surrogato dell'ordine morale. Sarebbe un grave errore sostituire un dualismo con un altro, opporre la natura alla cultura o proporre come unica alternativa alla devastazione della Terra la scomparsa dell'umanità. In realtà, la natura può essere percepita solo attraverso la mediazione di una cultura; ciò fa sì che la relazione fra i due termini dipenda prima di tutto dal principio dell'«unione senza confusione». L'uomo è un essere vivente fra gli altri, ma ha anche una propria specificità. Specificità che non lo autorizza a distaccarsi dal resto del mondo né a trattarlo come un mero oggetto di cui rivendicare la proprietà, ma deve anzi incitarlo a prendere coscienza delle particolari responsabilità che spettano a chi si colloca al suo livello. In altri termini, riconoscere la specificità umana non legittima il dominio della Terra, così come la difesa e la conservazione della natura non implicano la negazione di quel che vi è di unico nella specie umana. Il problema non è stabilire chi, fra l'uomo e la natura, debba dominare l'altro (il che equivarrebbe a conservare il paradigma cartesiano, sia pur invertendone i poli), ma come possa essere restaurato e mantenuto il rapporto di coappartenenza che li lega. Questo è il compito che il pensiero contemporaneo deve assumersi. Heidegger ci pare aver indicato, da questo punto di vista, più di una pista da seguire nel momento in cui, pur decostruendo sistematicamente l'antropocentrismo moderno, fondato sulla metafisica della soggettività e sullo scatenamento della tecnica, definisce nel contempo l'uomo «pastore dell'Essere», facendone cioè l'unico essere vivente in grado di testimoniare il senso delle cose e di dare un fondamento al mondo che abita.

La «natura», la «meravigliosamente onnipresente» di cui parlava Hölderlin, non è quindi un dato cristallizzato che l'uomo avrebbe soltanto in custodia; è la *physis*, la crescita in continuo sboccio che consente all'uomo di far ritorno alla provenienza, riunione nella presenza e nel contempo apertura alla verità<sup>54</sup>. Si tratta, in definitiva, di capire se la Terra non sia altro che un «oggetto fisico inanimato», come afferma Alain Laurent, se la natura sia «muta», come suggerisce Alain Renaut<sup>55</sup>, oppure se abbia qualcosa da insegnarci e costituisca in un certo senso una parte di noi stessi. Michel Serres sosteneva che il nostro rapporto con le cose dovrebbe fondarsi ormai sull'«ascolto ammirato, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto»<sup>56</sup>. In un mondo la cui meccanizzazione non fa che accentuare il vuoto esistenziale, in un mondo «disincantato» e perciò sempre più governato dall'assurdo, noi aggiungeremmo l'amichevole convivenza con le cose e quell'amore della bellezza che è sempre una forma ulteriore della bellezza dell'amore.

## Note

- 1** “Gli uomini di sinistra che detestano l'idea che i forti abbiano il diritto di schiacciare i deboli”, ha rimarcato Bertrand de Jouvenel, “nel contempo credono che tutti i cambiamenti verificatisi sino ad oggi siano stati buoni, e che il bene trionferà in futuro. Ebbene: il diritto della forza e il progresso hanno una radice comune” (nota inedita del 23 agosto 1963, pubblicata su *Commentaire*, estate 1993, pag. 421).
- 2** Luc Ferry, *Gare à l'Intégrisme vert*, in «L'Express», 24.9.1992, pag. 108.
- 3** Blandine Barret-Kriegel, *Fenêtre sur l'infini*, in «Le Nouvel Observateur», 11.3.1993, pag. 48.
- 4** Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, vol. 2, Plon, Paris 1973, pag. 53 (tr. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1980<sup>3</sup>).
- 5** «Le Monde», 21.1.1979.
- 6** Georges Sorel, *Les Illusions du progrès*, Marcel Rivière & Cie, Paris 1947<sup>5</sup>, pagg. 5-6 (tr. it. *Le illusioni del Progresso*, Bollati-Boringhieri, Torino 1993).
- 7** Edgar Morin, *La nation* in «Libération», 3-4.7.1993, pag. 36.
- 8** «Libération», 25.3.1993; . Vendredi “, 14.5.1993.
- 9** «Le Monde», 21.4.1993.
- 10** Alexandre Soljenitsine, *Le discours du Liechtenstein*, in «L'Express», 16.9.1993, pagg. 94-98. Sul crollo del “progressismo” in Francia cfr. anche Jean-Claude Milner, *L'archéologue d'un échec*, Seuil, Paris 1993. Sulla storia dell'idea di progresso e sulla sua crisi attuale, cfr. Robert Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, Oxford University Press New York 1969; Jean-Jacques Salomon, *Prométhée empétre*, Anthropos, Paris 1984; Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W.W. Norton, New York 1991 (tr. it. *Il Paradiso in Terra*, Feltrinelli, Milano 1993); Serge Latouche, *Le progrès comme signification imaginaire sociale fondatrice de l'économie*, intervento al convegno «L'économie dans la société», Losanna, 26-28.3.1988.
- 11** Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979 (tr. fr.: *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris 1990) [tr. It. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1993]. Dello stesso autore, cfr. anche *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzip*, Verantwortung, 1985 [tr. It. *Tecnica, medicina ed etica. Passi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997]. Nato nel 1903. già allievo di Heidegger e di Husserl, Hans Jonas è morto il 6 febbraio 1993. Sul suo itinerario filosofico, cfr. Dominique Bourg, Hans Jonas et l'écologie, in «La Recherche», luglio-agosto 1993, pagg. 889-890.
- 12** Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, tr. fr. cit., pag. 188. Il problema essenziale della valutazione delle conseguenze future delle azioni attuali solleva ovviamente numerosi interrogativi. Jonas dubita della capacità della democrazia di rendere operativa un'etica della responsabilità orientata verso la rinuncia, e preferisce rimettersi ad un'élite illuminata che sembra confondersi con un governo di «esperti». Sul punto, abbiamo qualche riserva. Sul «principio di prudenza», cfr. Jean-Paul Maréchal, *Le prix du risque*, éd. du CNRS, Paris 1991.
- 13** Jean-Claude Casanova, in «L'Express», 12.3.1992.
- 14** Cfr. ad esempio David Horowitz, *Le vert devlent rouge*, in «Liberalia», agosto 1992, pagg. 18-19.



- 15** Chi formula questa critica dimentica che anche Malthus era partecipe dell'ideologia del progresso. Il titolo completo del suo celebre libro del 1798 è *Saggio sul principio di popolazione in quanto esso influisce sul progresso futuro della società, con alcuni rilievi sulle teorie di Mr. Godwin, di M. Condorcet e di altri autori*.
- 16** Cfr. Gérard Bramouillé, *La peste verte*, Belles lettres, Paris 1991; Ayn Rand, *The New Left. The Anti-Industrial Revolution*, Signet Books, 1975; Martin W. Lewis, *Green Delusions. An Environmental Critique of Radical Environmentalism*, Duke University Press, Durham 1993. In un'ottica più moderata: P. Alphanéry, R. Bitoun e Y. Dupont, *L'équivoque écologique*, La Découverte, Paris 1991, e Roger Cans, *Tous Verts! La surenchère écologique*, Calmann-Lévy, Paris 1992.
- 17** Cfr. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, Paris 1912 (tr. it. *Il nuovo ordine ecologico*, Costa & Nolan, Genova 1994); Philippe Pelletier, *L'imposture écologiste*, Reclus, Montpellier 1993; Robert A. Pois, *La religion de la nature et le national-socialism*, Cerf, Paris 1993. La maggior parte delle argomentazioni proposte in queste opere si ispirano (senza citarli) ai lavori di Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism*, Macmillan, London, e American Elsevier, New York 1971, e Anna Bramwell, *Blood and Soil. Walther Darré and Hitler's Green Party*, Kensal Press, Boume End 1985 (tr. it. *Ecologia e società nella Germania nazista*, Reverdito, Trento 1988). Cfr. anche Hans Magnus Enzenberger, *Critique of Political Ecology*, in «New Left Review» marzo-aprile 1974 (ripreso in *Dreamers of the Absolute*, London 1988), e Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century. A History*, Yale University Press, New Haven 1989. Su un versante polemico più giornalistico, cfr. «Actuel» ottobre-novembre 1991; Michel Onfray, *Les babes du Maréchal*, in «Le Nouvel Observateur» 7.5.1992, pagg. 94-96; Bernard Thomas, *Lettre ouverte aux écologues qui nous pompent l'air*, Albin Michel, Paris 1992. Per una difesa da sinistra dell'ecologismo si può fare soprattutto riferimento alle opere di André Gorz (*Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris 1991), Félix Guattari, (*Les trois écologies*, Galilée, Paris 1991), Edgar Morin e Jaques Ellul. Cfr. anche Bernard Charbonneau, *Le jardin de Bibrione*, Gallimard, Paris 1969; Cornélius Castoriadis e Daniel Cohn Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, Paris 1981. Per un panorama più generale dei rapporti fra ecologismo e socialismo, cfr. Martin Ryle, *Ecology and Socialism*, London 1988.
- 18** A proposito del "romanticismo" che numerosi autori collocano all'origine dell'ecologismo (assieme, peraltro, allo strutturalismo che a suo tempo aveva proclamato la «morte dell'uomo» in quanto soggetto sovrano della natura), ci pare superfluo rilevare, in questa sede, il cumulo di assurdità prodotto dalla letteratura più recente. Non possiamo tuttavia esimerci dal far notare che il romanticismo tedesco, per limitarci ad esso, non è sempre stato ostile all'Illuminismo ma ha viceversa cercato di riconciliare l'Illuminismo e critica della modernità, pur affermando l'incompatibilità tra lo Stato e il concetto di libertà. E del resto soprattutto in questa dimensione "libertaria" e "femminista" ante litteram che i Verdi tedeschi ne hanno ricavato alcuni elementi. Non si può inoltre passare sotto silenzio la componente agraria e ruralistica della Rivoluzione francese, si esprime in Henry Grégoire, Gaspard de Beaurieu o Gracchus Babeuf. A Babeuf si è del resto ispirato il comunista dissidente della Repubblica Democratica Tedesca Wolfgang Harich (*Kommunismus ohne Wachstum? Babeuf und der Klub von Rom*, Reinbek bei Hamburg 1975) per perorare la causa di un comunismo non produttivista. Infine non va dimenticata l'influenza esercitata da un romanticismo desideroso di «reincantare la natura» su grandi intellettuali ebrei come Gustav Landauer, Martin Buber, Ernst Bloch, Walter Benjamin o Erich Fromm. Su questa problematica, una sintesi recente è Michael Lowy, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Paris 1992. Negli Stati Uniti l'ispirazione «romantica» del movimento ecologista si è manifestata soprattutto attraverso le opere di Ralph Waldo Emerson (1803-1882), il fondatore del «trascendentalismo», il quale, nel suo celebre saggio sulla natura (*Nature*, 1837), descrive il piacere procurato all'uomo dal contatto sensibile con una natura percepita come energia sovrabbondante e voluttuosa. Cfr. *The selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Modern Library, New York 1950 [tr. it. *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1990]. Nella generazione successiva, il «trascendentalismo» di Emerson si è trasformato, in Henry David Thoreau, nella celebrazione di una autentica «divinità della natura» fondata su senso del «sublime» che nasce dalla contemplazione delle immensità selvagge. Cfr. Henry David Thoreau, *Walden*, in J. London Shanley (a cura di), *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton University Press, Princeton 1971 [tr. it. *Walden ovvero vita nei boschi*, Rizzoli, Milano 1988]; e *Huckleberries*, a cura di Leo Stoller, Winhover Press-University of Iowa Press-New York, Public Library, New York 1970. Sul ruolo del «trascendentalismo» nella storia americana, cfr. Charles E. Headington, *Americans in the Wilderness. A Study of their Encounters with Otherness from the Initial Contact through Henry David Thoreau*, tesi, University of Chicago, 1985, e Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- 19** Rudolf Bahro, *Wahnsinn mit Methode*, Olle und Wolter, Berlin, 1982, pag. 55.
- 20** Cari Améry, *Progressismus und Konservatismus*, in «Vorgänge», 1974, 4, pag. 30.
- 21** Thomas Keller, *Les verts allemands. Un conservatisme alternatif*, L'Harmattan, Paris 1993, pag. 10. Segnaliamo inoltre che la rivista neoconservatrice tedesca «Scheldewege», fondata da Friedrich Georg Jünger e dall'industriale Max Himmelheber, è stata una delle prime a pubblicare articoli antinucleari di Erwin Chargaff, Heinrich Schipperges, Jürgen Dahl e Hans Jonas. Negli anni Settanta, la «questione nazionale» è stata oggetto di dibattiti particolarmente interessanti negli ambienti di sinistra e di estrema sinistra, soprattutto su iniziativa di Rudi Dutschke, Thomas Schmid, Peter Brandt, Herbert Ammon e Henning Eichberg. Nello stesso periodo Herbert Gruhl, uno dei più celebri autori ecologisti, dissidente dei *Grünen*, non esitava a rinviare alle opere dei conservatori Ernst Forsthoff e Hans Freyer per illustrare la sua critica del liberalismo (*Ein Planet wird geplündert*, Frankfurt am Main 1975 e 1982). Nel maggio del 1993 i Verdi tedeschi si sono fusi con Bündnis 90, organizzazione nata dai comitati di cittadini che avevano animato nella ex-DDR un movimento popolare ostile al regime comunista. «Dopo la fusione dei Verdi dell'Ovest e della formazione tedesco-orientale Die Grünen-Bündnis 90», scrive Thomas Keller, «i Verdi sono ancor meno socialisti; gli ecologisti tedesco-orientali introducono un pensiero che ricorda il conservatorismo dei valori. Questa forza politica ha buone opportunità di potersi scavare una nicchia duratura nella nuova Germania» (op. cit., pag. 229).
- 22** Jacques Julliard, *La civilisation du chômage*, in «Le Nouvel Observateur», 11.3.1993, pag. 57.
- 23** Cornélius Castoriadis, in «Le Nouvel Observateur», 7.5.1992, pag.102.
- 24** André Gorz, *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*, in «Actuel Marx», secondo semestre



- 1992, pag. 26.
- 25 Cornelius Castoriadis, art. cit.
- 26 Dominique Bourg, *Droits de l'homme et écologie*, in «Esprit», ottobre 1992, pag. 80. L'autore precisa: «Il nazismo, in effetti, rivendicava apertamente l'eredità tecnica e scientifica della modernità. Si proponeva soltanto, se così si può dire, di sbarazzarla del correlato umanistico e razionalistico ereditato dall'illuminismo e dalla Rivoluzione francese [...] Qualunque sia stata la rivendicazione di radicalità della critica marxista della società borghese, essa non introduceva alcuna soluzione di continuità all'interno della tradizione di pensiero occidentale».
- 27 Louis Dumont, *Quelle écologie politique?*, in «Transversales Science/Culture», luglio-agosto 1993, pag. 14.
- 28 René Passet, *Economie et environnement*, in «Enjeux-Les Echos», maggio 1992, pag. 95.
- 29 Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, François Bourin, Paris 1991, pag. 166.
- 30 In quest'ottica, cfr. René Passet, *L'économique et le vivant*, Payot, Paris 1979; Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Harvard 1971; Idem, *Demain la décroissance. Entropie-écologie-économique*, Pierre-Marcel Favre, Lausanne 1979 [tr. it. Energia e miti economici, Bollati Boringhieri, Torino 1998]. Cfr. inoltre l'opera del Commissariat aut Plan prefata da Christian Sloffaës, *L'économie face à l'écologie*, La Découverte, Paris 1993.
- 31 Cfr. Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful*, Abacus, London 1968 (tr. it. *Piccolo è bello*, Mondadori, Milano 1980<sup>2</sup>).
- 32 Antje Vollmer, «...und wehret euch täglich», *Bonn: ein grünes Tagebuch*, Mohn, Gütersloh 1984, pag. 72. Cfr. anche Peter Sloterdijk, *Versprechen auf deutsch. Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- 33 Carl Améry, art. cit., pag. 18.
- 34 Cfr. Dominique Allan Michaud, *L'avenir de la société alternative*, L'Harmattan, Paris 1989; Jonathan Porritt, *Seeing Green. The Politics of Ecology Explained*, Basil Blackwell, Oxford 1984; Fritjof Capra e Charlene Spretnak, *Green Politics*, E.P. Dutton, New York 1984 [tr. it. *La politica dei Verdi*, Feltrinelli, Milano 1986]; R. Robertson, *The Globalization Paradigm: Thinking Globally*, in D.G. Bromley (a cura di), *Religion and the Social Order. New Developments in Theory and Research*, JAI Press, Greenwich 1991.
- 35 A questo proposito, cfr. in particolare Horst Zillesen, *Die Modernisierung der Demokratie im Zeichen der Umweltproblematik*, in Horst Zillesen, Peter C. Dienel e Wendelin Strubelt (a cura di), *Die Modernisierung der Demokratie. Internationale Ansätze*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1993, pagg. 17-39.
- 36 L'idea di un reddito di cittadinanza, avanzata in Francia soprattutto dal MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) e dal gruppo redazionale della rivista «Transversales Science/Culture», era già stata proposta o discussa in passato da autori di diverso orientamento, fra i quali Ralf Dahrendorf, Erich Fromm e Denis de Rougemont. Oggi la si ritrova in Philippe van Parijs, in Belgio, e nel programma adottato nel 1986 dai Verdi tedeschi: Die Grünen (a cura di), *Umbau der Industriegesellschaft*, Bonn 1986. Cfr. anche Thomas Schmid (a cura di), *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*, Klaus Wagenbach, Berlin 1984.
- 37 *Environmental Ethics*, vol. 1, Simon Fraser University, 1989.
- 38 Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Gallimard, Paris 1971, pag. 115. È noto che per Heidegger «con Cartesio comincia il compimento della metafisica occidentale» (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard Tel, Paris 1986, pag. 129; ed. originale *Holzwege*, [tr. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984]; cfr. anche *Nietzsche*, vol. II, Gallimard, Paris 1971, pag. 119, [tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994]. Heidegger vede infatti nell'opera di Cartesio una tappa decisiva della «storia» della metafisica della soggettività: da un lato, è l'espressione caratteristica nella propria epoca di un fondamento metafisico che le è molto anteriore; dall'altro, orienta tale fondamento nel senso di una determinazione moderna della verità, ovvero della metafisica moderna dell'uomo come soggetto. Su questo tema, cfr. Robert Legros, *La subjectivité est-elle métaphysique?*, in *Sujet de droit et objet de droit. L'homme est-il le seul sujet de droit?*, Presses universitaires de Caen, Caen 1992, pagg. 65-86.
- 39 Immanuel Kant, *Métaphysique des moeurs. 2: Doctrine de la vertu*, J. Vrin, Paris 1968, pag. 118 [ed. it. *La metafisica del costumi*, Laterza, Bari 1983].
- 40 Max Horkheimer, *L'éclipse de la raison*, Payot, Paris, pag. 116 [ed. it. *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1972<sup>3</sup>].
- 41 Karl Marx, *Le Capital*, éd. Sociales, Paris 1977, pag. 136 [ed. it. *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>8</sup>].
- 42 Ted Benton, *Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologiques*, in «L'écologie, ce matérialisme historique», numero speciale della rivista «Actuel Marx», secondo semestre 1992, pagg. 78-79.
- 43 Karl Marx, op. cit., pag. 271.
- 44 C'è nondimeno chi ha ritenuto di trovare in Marx alcune considerazioni «ecologiste». Ad esempio quando scrive che «la natura, in quanto non è il corpo umano, è il *corpo non organico dell'uomo*. L'uomo vive della natura significa: la natura è il suo *corpo* con il quale egli deve mantenere un processo costante per non morire. Dire che la vita fisica e intellettuale dell'uomo è legata alla natura non significa nient'altro se non che la natura è legata a se stessa, perché l'uomo è una parte della natura» (*Manuscrits de 1844*, éd. Sociale s, Paris 1972, pag. 62, [ed. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1980]). O ancora: «Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza, la natura è fonte dei valori d'uso (che sono, comunque, la ricchezza reale!) allo stesso titolo del lavoro, che in sé non è altro che l'espressione di una forza naturale, la forza naturale dell'uomo» (*Critique du programme de Gotha*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Oeuvres choisies*, vol. I, éd. du Progrès, Moskva 1955, pag. 10, [ed. it. *Critica ai programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976]). Proprio queste citazioni mostrano però che Marx si colloca soprattutto in una prospettiva utilitaria: la natura è definita in lui come un corpo *non organico*, di fatto una semplice riserva di valori d'uso che l'uomo sfrutta a buon diritto per «viverne». Jacques Bidet e Jacques Texier, che lo deplorano, constatano peraltro che «il movimento ecologico si è storicamente sviluppato ai margini o contro il marxismo» (*L'écologie, ce matérialisme historique*, cit., pag. 7).
- 45 Michel Serres, *Le contrat naturel*, François Bourin, Paris 1990 e Flammarion, Paris 1992, pag. 58.
- 46 Ibidem, pagg. 53 e 61.
- 47 Cfr. Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1993, IV, 4, 28, 22; e Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons*

*doctrinales*, Pierre Téqui, Paris 1992, pagg. 180-181. Va notato che l'idea di un' «anima della natura» presente anche negli animali ha lasciato tracce nel vocabolario: la parola. "animale" si ricollega al latino *anima*, «anima» (*animalis*, "che è animato").

- 48 Johann Wolfgang Goethe, *Scritti scientifici postumi* [tr. it. *Gli scritti scientifici*, Il capitelto del sole, 1996].
- 49 David Herbert Lawrence, *Apocalypse*, Balland/France-Adel, Paris 1978, pagg. 75-77 e 211-212.
- 50 James Lovelock, *La Terre est un être vivant*, Rocher, Paris 1986, pag. 19 (ed. orig.: *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979, [tr. it. *Gaia. Nuove Idee sull'ecologia*, Boringhieri, Torino 1981]). Cfr. dello stesso autore *Les ages de Gaia*, Robert Laffont, Paris 1990 [tr. it. *Le nuove età di Gaia*, Bollati Boringhieri, Torino 1991] e *Gaia. The Practical Science of Planetary Medicine*, Gaia Books, London 1991 [tr. it. *Gaia: manuale di medicina planetaria*, Zanichelli, Bologna 1992]. Cfr. anche Kit Pedler, *The Quest for Gaia. A Book of Changes*, Souvenir Press, London 1979; e Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. A New Theology for a Renewed Earth*, Harper, San Francisco 1993. L'idea secondo cui la Terra, in quanto organismo vivente, sarebbe chiamata a "vendicarsi" dell'umanità che la devasta si avvicina notevolmente all'immagine del parassita che Michel Serres contrappone al simbiota: «Non regolato, eccessivo rispetto allo scopo, controproducente, il dominio puro si rivolge contro se stesso. Così quelli che in precedenza erano dei parassiti, messi in pericolo di morte dagli eccessi commessi sui loro ospiti, i quali, essendo morti, non li nutrono né li alloggiano più, diventano giocoforza dei simbioti [...] Il diritto di dominio e proprietà si riduce al parassitismo. Il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: tanto la natura dà all'uomo, tanto costui deve restituire ad essa» (*Le contrat naturel*, cit., pagg. 61 e 67).
- 51 Rupert Sheldrake, *L'âme de la nature*, Rocher, Paris 1992 [tr. it. *La rinascita della natura*, Corbaccio, Milano 1994]. L'autore collega la sua teoria della causalità formativa all'ipotesi di «risonanze morfiche». «Non appena ci concediamo il diritto di considerare il mondo alla stregua di un organismo vivente», scrive, «ci diventa chiaro che una parte di noi conosceva questa verità da tempo memorabile» (pag. 244).
- 52 «I sistemi biologici generano spontaneamente ordine e auto-organizzazione», scrive Stuart Kauffman. «Il mondo della natura, tale quale lo scopriamo, è il risultato dell'interazione fra la selezione naturale e l'ordine immanente dei sistemi complessi» (*The Origins of Order. Self-Organization and Selection In Evolution*, Oxford University Press, Oxford 1993. Cfr. anche Edgar Morin e Anne-Brigitte Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, Paris 1993, i quali insistono sulle nozioni di «ologramma» e «causalità circolare» [tr. it. *Terra-patria*, Cortina, Milano 1994]; e Edvard Goldsmith. *The Way: An Ecological World-View*, in «The Ecologist», 1988, 4-5, pagg. 161-165 [tr. it. In *Il Tao dell'ecologia*, Muzzio, Padova 1997], che fa riferimento al biologo C.H. Waddington e al padre della teoria generale dei sistemi, Ludwig von Bertalanffy. È noto che i sostenitori dell'Ecologia profonda (*Deep Ecology*) si basano molto sulle opere di neofisici come Fritjof Capra o David Bohm. Altri autori si ispirano a una certa saggezza orientale (Frederic Vester, *Neuland des Denkens*, R. Piper, München 1984), alla filosofia tedesca della natura (Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985), oppure alla tradizione dell'antropologia filosofica (Eric Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums?*, Hanser, München 1992). Persino Luc Ferry scrive ne *Il nuovo ordine ecologico*, cosa strana dal suo punto di vista: «Gli ecosistemi sono meglio congegnati in se stessi della maggior parte delle costruzioni umane. La natura si mostra spesso superiore a noi per la sua intelligenza». Per un panorama generale di queste tendenze, cfr. D.R. Griffin (a cura di), *The Reenchantment of Science*, State University of New York Press, Albany 1966.
- 53 Questo apocalittismo ha causato, a nostro avviso, molti danni agli ecologisti, i cui avversari, in particolare quelli americani, hanno avuto buon gioco a dimostrare che molte predizioni pessimistiche fatte nel corso degli ultimi vent'anni non sono state fortunatamente seguite da effetti (quantomeno sinora). A questo proposito cfr. soprattutto Ronald Bailey, *Eco-Scam. The False Prophets of Ecological Doom*, St. Martin's Press, New York 1992; Dixy Lee Ray e Lou Guzzo, *Environmental Overkill. What Happened to Common Sense?*, Regnery Gateway, Chicago 1992; Michael Fumento, *Science under Siege. Balancing Technology and the Environment*, Morrow, New York 1993. Sulla discussione attualmente in corso a proposito del riscaldamento globale del clima della Terra, cfr. Yves Lenoir, *La vérité sur l'effet de serre. Le dossier d'une manipulation planétaire*, La Découverte, Paris 1992, e *La science postmarxiste des écologistes*, in «Politiques», estate 1993, pagg. 103-119. Per il punto di vista opposto, cfr. Patrick J. Michaels, *Sound and Fury. The Science and Politics of Global Warming*. Cato Institute, 1992.
- 54 Cfr. a questo proposito l'interessante articolo di un sostenitore dell'Ecologia profonda, Paul Shepard, *Homage to Heidegger*, il Michael Tobias (a cura di), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego 1985.
- 55 «Da quando le antiche cosmologie sono crollate», scrive Renaut «da quando l'universo ci si è rivelato nella sua infinitezza, la natura è muta, non fa sorgere di per sé nessuna specie di senso [...] Per i moderni, gli alberi sono in sé vuoti di senso e non dicono niente». (*Naturalisme ou humanisme? Discussion de Lévi-Strauss*, in *Sujet de droit et objet de droit*, cit., pagg. 136-137).
- 56 Michel Serres, *Le contrat naturel*, cit., pag. 67.

\* Attività non mercificate. n.d.c