

Filosofia della Natura e rappresentanza Ecologica

1. Una Filosofia della Natura?

Liberarsi dal cerchio che dà affanno e pesante dolore¹
Κύκλο(ν) δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἴμερτο(ῦ) δ' ἐπέβαν στεφάνο(ν) ποσὶ καρπαλί-μοισι

Nella storia del pensiero occidentale il rapporto tra l'uomo e la natura si è ammatassato tra due gomitoli di colore differente: l'uno, 'esistenzialista', ha tratteggiato con forza preminente la specificità dell'uomo, la sua alterità radicale, marginalizzando il naturalismo a semplice curiosità dello spirito, il reale come «fondo per l'impiego» (*Bestand*)², perché tutto è imposizione (*Ge-stell*)³; l'altro, 'ecologista', ha cercato invece di accomodarsi sull'ambiente fisico, conformarvisi, di modo che la crescita dell'uomo fosse un processo di naturale adattamento.

Qui ci collocheremo nella seconda tendenza, quella che ha preso la forma cosmologica di Whitehead⁴, all'interno di un ideale percorso speculativo che da Spinoza ci conduce fino alle correnti ambientaliste contemporanee, nel cantiere⁵ in costruzione di un'etica operante, organica, globale. In questa stabile sede, la Filosofia della Natura non ha voluto interrogarsi sulla natura come oggetto di un soggetto pre-

1 *Laminetta orfica di Turi*, 6, Colli 4 (A 65).

2 M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, trad. it., Mursia, Milano, 1976, pp. 5-27.

3 Su questo punto illuminante l'analisi di F. BORRELLI, *Alle radici della crisi ambientale. L'essenza della tecnica secondo Martin Heidegger*, in «Notiziario ENEA - Energia Innovazione», Anno 36, n. 2/3 febbraio-marzo 1990.

4 Cfr. A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino, 1948.

5 Cfr. A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, op. cit.

supponente, ma ha cercato di individuare processi e relazioni, gli organicismi di una realtà complessa non referenziale, «geometria frattale della natura», avrebbe detto Benoît Mandelbrot⁶.

Il contesto di crisi ambientale nel quale viviamo esige una particolare disposizione d'animo, una disposizione positiva. Utilizzando un'immagine tipica della complessità, riteniamo sia utile fissare delle isole di stabilità attorno alle quali l'agitazione ambientale possa liberamente fluire; un'attitudine positiva significherebbe abitare l'isola dello 'sguardo' e della 'ricostruzione' in mezzo ai flutti agitati, con la speranza che la terraferma attenui le mareggiate. La positività nasce dallo stupore, dalla curiosità; per Platone e Aristotele il meravigliarsi, *thaumàzein*, rappresentava la gioia della novità che stimola la riflessione, la speculazione e il ragionamento⁷.

6 B. B. MANDELBROT, *Gli oggetti frattale: forma, caso e dimensione*, ed. it. a cura di R. Pignoni, Einaudi, Torino, 2000. «Just as a fractal has the same structure on different scales, a new media object has the same modular structure throughout. Media elements, be it images, sounds, shapes, or behaviors, are represented as collections of discrete samples (pixels, polygons, voxels, characters, scripts)», in L. MANOVICH, *The Language of New Media*, MIT Press, Boston, 2011, p. 51.

7 In Platone, *Teeteto*, 155 d) si legge: «**TEETETO**: Per gli dèi, veramente, Socrate, io mi meraviglio enormemente per cosa possano essere mai queste visioni e talvolta, guardandole intensamente, soffro le vertigini. **SOCRATE**: Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia opinato male sulla tua natura. Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia». In Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b-983a, trad. di Giovanni Reale, leggiamo: «da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una unica e medesima scienza: essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa. Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando c'era già pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa».

Nel libro della Genesi l'uomo sembra essere posto su di un livello di superiorità statutaria rispetto alla meraviglia del creato nel momento in cui gli viene affidata la responsabilità di dominare l'universo e di dare un nome alle cose intorno a lui, egli acquisisce un potere illimitato nei confronti degli oggetti che, subalterni, sono alla sua portata. La teologia esegetica ha scialbato questa visione in modo censorio, contrastando tutte le forme di naturalismo: l'antico politeismo certamente, ma anche il panteismo, il materialismo scientifico ed un certo tipo di romanticismo che proiettava sulla natura le emozioni sentimentali di un viandante solitario, come quello ritratto da Caspar David Friedrich. Questa diffidenza da parte di tanti intellettuali, religiosi, teologi, preti e rabbini nei confronti dell'ecologia, vista come una nuova forma di naturalismo o neo-paganesimo, ha alimentato parte dell'immaginario collettivo, rendendo l'ecologia sospetta ai nostri occhi.

Tuttavia, ritroviamo anche delle voci 'anti-gregoriane', come quella del teologo tedesco Jürgen Moltmann, che stigmatizzando una certa concezione dell'uomo dominatore e esploratore della natura, si interrogò sulle responsabilità del cristianesimo⁸. Propose un approccio ecologista *ante litteram*, mantenendo una certa vicinanza con l'originalità del testo biblico. Hans Jonas, eminente rappresentante della cultura ecologista, ha descritto questo rapporto dal punto di vista della tradizione giudaico cristiana e da specialista della gnosi antica⁹; meritorio infine il contributo di Jorge Mario Bergoglio che, seppur con scopi eminentemente pastorali, ha cercato di ricondurre il pensiero ambientalista nell'alveo della tradizione cattolica¹⁰.

8 Su J. Moltmann indichiamo parzialissima selezione bibliografica, privilegiando le pubblicazioni in lingua italiana. W. D. MARSCH (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1973; R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1975; M. WELKER (ed.), *Dibattito su «Il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia, 1982.

9 Si veda la raccolta di saggi di H. JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966, in cui l'autore raccoglie la sua riflessione ambientalista.

10 FRANCISCUS <PAPA>, *Lettera enciclica Laudato si' del santo padre Francesco sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano 2015. Non c'è dubbio che il fascino della decrescita felice, teorizzata da Serge Latouche, abbia fatto presa anche in ambienti cattolici. Si vedano, in proposito, già prima dell'enciclica di Francesco, le considerazioni di G. PIANA, *Il valore etico dell'idea di una "decrecita felice"*, in «Jesus», n. 10/2011. Per una prima ricostruzione delle tesi dell'economista francese si veda, perlomeno, S. LATOUCHE, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007.

L'occhio della scienza è stato per molto tempo in grado di restituirci il senso di scoperta, come meravigliosa terapia oftalmica per apprendere l'essenza della realtà, l'essere del mondo, il presente, l'*hic et nunc*. Nella modernità scientifica, però, allo stupore si è sostituito il dubbio della frammentazione. Si è generata una separazione dei saperi che, a loro volta, hanno dirottato l'etica e la responsabilità in settori distinti. Il grande paradigma dell'Occidente¹¹, secondo l'espressione di Edgar Morin, ha riposato sulle rotture tra spirito e materia, soggetto e oggetto, cultura e natura, concreto e astratto. Ognuno responsabile del suo proprio settore e irresponsabile per tutto il resto¹². «L'economia, che è la scienza sociale più avanzata dal punto di vista matematico, è la scienza umanamente e socialmente più arretrata perché si è astratta dalle condizioni sociali, storiche, politiche, psicologiche, ecologiche inseparabili dalle attività economiche»¹³. «Il sistema capitalistico – chiarisce Zygmunt Bauman in *Vite che non possiamo permetterci* – è stato l'unico che sia arrivato a razionalizzare l'economia, migliorando globalmente le condizioni di vita delle popolazioni. Ma oggi, è divenuto un sistema folle. Si acuiscono le differenze sociali ed economiche, mentre tenta quotidianamente di impossessarsi della natura stessa. Pensare controcorrente è difficile, da una parte in ragione al positivo percorso riuscito sinora, d'altra parte per il gigantismo della sua inerzia e dei suoi movimenti. [...] Il capitalismo è un sistema sostanzialmente parassitario, e come tutti i parassiti, quando trova un organismo ancora non sfruttato di cui nutrirsi può prosperare per un certo periodo, ma non può fare a meno di danneggiare l'ospite, distruggendo così prima o poi le condizioni della sua prosperità e persino della sua sopravvivenza»¹⁴.

11 E. MORIN, *Il metodo 4: Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, p. 238.

12 *Ibidem*.

13 E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaele Cortina, Milano, 2001, p. 42.

14 Z. BAUMAN, *Vite che non possiamo permetterci*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 6.

2. Il Corpo

*Il filosofo ha smesso di voler dire ciò che esiste in eterno.
Ha il compito ben più arduo di dire cosa accade¹⁵*

Una prima soglia da varcare per una concezione ecologica del rapporto uomo-natura, che non si soffermi solo sulla specificità e libertà del soggetto pensante – il *cogito* cartesiano¹⁶ e il *per sé* di Sartre – passa per una ridefinizione del corpo. L'esperienza corporale è precedente rispetto a tutte le rappresentazioni cognitive e semantiche, determinanti per le nostre relazioni; in psicologia e fenomenologia prima di avere un corpo noi siamo un corpo. La complessità del corpo soggiace alla complessità della mente¹⁷; maggiore è la coscienza, maggiori sono l'attività e la potenza della mente. La psicanalisi ha radicato questa scoperta in modelli e pratiche sperimentali. Dire 'noi abbiamo un corpo' è già un'elaborazione intellettuale e culturale. Anteporre il corpo al soggetto pensante è un controsenso per il pensiero moderno. Questo condizionamento della modernità, da Cartesio fino all'Idealismo, ha posto l'io come fondamento dell'essere. Ma il corpo è l'esperienza primaria: il neonato fa esperienza prima del suo corpo, dei sensi, dello spazio e del tempo, per poi astrarre i concetti e costruire il proprio io. E quando gli individui invecchiano, o quando perdono il senso o la memoria, essi ri-sperimentano il corpo, per la maggior parte del tempo attraverso la sofferenza e la fatica dell'essere. Merleau-Ponty, ci ha parlato di riabilitazione del corpo: «noi abbiamo riappreso a sentire il nostro corpo [...] perché esso è sempre con noi e noi siamo il corpo»¹⁸.

15 M. FOUCAULT, *Archivio Foucault 1 1961-1970*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 149.

16 «L'io è una sostanza la cui essenza o natura consiste nel pensare e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo né dipende da alcuna cosa materiale. Di guisa che questo io, che è l'anima, per mezzo della quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo». R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, tr. it. di G. De Ruggero, Mursia, Milano, 2009, p. 77.

17 Quest'idea mutuata da Steven Nadler ripropone la centralità di Spinoza nella presente riflessione. Si veda a tal proposito S. NADLER, *Spinoza and Consciousness*, «Mind», 117, 2008, pp. 575-601.

18 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani 2003, p. 281. Interessante la disamina di Jan Patočka che mette in relazione la visione di Merleau-Ponty con quella di Bergson. J. PATOČKA, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Campostrini, Verona, 2009.

Potrebbe a questo punto essere utile riesumare il vecchio dualismo degli antichi ‘microcosmo-macrocosmo’¹⁹. Il corpo è il microcosmo della natura macrocosmo: in lui ci sono le forme e le potenzialità della natura, cosmica e biologica, che si concentrano e si polarizzano. Morin ha ripreso questo concetto ideando il principio ologrammatico²⁰. Il corpo è il punto di un ologramma che condensa la totalità delle informazioni e l’insieme delle immagini. Il corpo umano, non solo nella sua estensione materiale, ma anche nella sua dimensione spirituale, soggettiva e autonoma, contiene esso stesso una totalità, le linee essenziali e la sintesi dell’intero universo e del movimento della vita. Questa è più di una semplice analogia, poiché il corpo umano, l’uomo nella sua realtà concreta, è un prodotto dell’evoluzione naturale. Se dunque il corpo è questo legame tra spirito e materia, centro e asse portante, *a fortiori* la natura è, come macrocosmo del microcosmo corporale, l’immagine olografica globale del punto locale corporale, luogo di incontro tra presenza spirituale e attualizzazione estesa, insieme temporale e spaziale.

L’altro accesso è quello, più elaborato, che vuole trasformare l’immagine tecnocratica che le scienze offrono della natura. La natura non è un insieme di oggetti disposti in uno spazio esterno al nostro spirito, sottomesso a delle leggi che abbiamo il potere di rilevare. Le scienze, lo diceva Aristotele, non interessano che le grandi generalizzazioni. La natura esiste in sé, e noi esistiamo in essa. La natura è continuità dei nostri sensi e della nostra prospettiva e fonte di vita. Io non la vedo che attraverso i miei sensi ed il mio corpo; non posso vivere che nutrendomi di lei; io la respiro e la abito; «la creatura che la spunta contro il suo ambiente distrugge se stessa»²¹.

19 Cfr. A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Makrokosmos und Mikrokosmos*, 1900. Ricca serie d’indicazioni bibliografiche per la storia dei due termini in R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 4^a ed., II, Berlino, 1929, pp. 145-47.

20 In E. MORIN, *L’identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 287, leggiamo: «un ologramma è un’immagine nella quale ogni punto contiene la quasi totalità dell’informazione sull’oggetto rappresentato. Il principio ologrammatico significa non solo, che la parte è nel tutto, ma anche che il tutto è inscritto in una certa maniera nella parte. Così, la cellula contiene in sé la totalità dell’informazione genetica, cosa che permette in linea di principio la clonazione; la società, in quanto tutto, tramite la sua cultura è presente nella mente di ogni individuo».

21 G. BATESON, *Le radici della crisi ecologica*, in ID., *Verso un’ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano, 1976, p. 514.

Il corpo è anche memoria del passato e della storia, direttamente legato alle tracce lasciate dall'ontogenesi di ognuno (genetica o culturale), o attraverso la storia della natura che nel corpo stesso si attualizza. Come una biblioteca o internet sono delle memorie morte che, incontrandosi con il corpo ed i sensi, prendono vita, allo stesso modo si comporta la natura. La biosfera è il frutto di un'immensa evoluzione della vita e porta con sé la memoria della storia di tutta la natura. Da una prospettiva olografica, l'impoverimento dell'immagine e della memoria si coniuga con l'impoverimento del corpo.

Una delle dimensioni essenziali del corpo è lo scambio permanente di informazioni, di energia e di materia con il suo ambiente. Pensare il corpo come un'entità in sé staccata dall'esterno non ha senso. Esso scambia cibo, l'aria, l'acqua mentre rigetta la traspirazione, feci e urine, anidride carbonica. Riesce a filtrare ciò che è buono da quello che lo danneggia. I sensi captano delle sensazioni diverse che permettono al corpo di apprezzare il suo proprio orizzonte, lo spazio che abita, i luoghi ostili e quelli amici, la sua capacità di movimento e i suoi limiti. Pertanto, per quel concerne l'uomo, è attraverso il corpo che lo spirito riesce a costruire le rappresentazioni. Tutta questa attività di acquisizione di materia e d'informazione, secondo i principi della termodinamica, consuma energia. Questo dispendio di energia deve essere compatibile con l'ambiente stesso in cui l'uomo è inserito.

La singolarità dei corpi, la tessitura tra le molteplici singolarità, crea amicizia, amore, addomesticamento, ma anche repulsione. Questa tessitura è la vera fonte dell'organizzazione politica. La sfera umana non si è formata nel tempo partendo da grandi formazioni per arrivare a piccole formazioni parcellizzate ma, al contrario, è partita da piccole entità che si sono raggruppate progressivamente per destino, per affinità, o infine per scelta. La biosfera è essa stessa una fecondazione di sistemi multipli e singoli ecosistemi. La storia dell'evoluzione è una storia di differenziazione, qualificazioni, ramificazioni degli spazi, ambienti viventi, di capacità individuali e generiche. Teilhard de Chardin parla de "*l'union différenciée*" a qualificare «la méthode historique, c'est-à-dire le point de vue de l'évolution, du devenir»²².

3. *Scientia ancilla naturæ*

Un dotto lo chiamo Ciclope. Egli è un egoista della scienza e ha necessità di un altro occhio che gli consenta di osservare il proprio oggetto anche dal punto di vista degli altri. Su questo si fonda l'umanità delle scienze, ovvero la socievolezza del giudizio, grazie alla quale ci si sottopone al giudizio degli altri²³

Le rotture epistemologiche che separano le discipline impediscono anche ai pensatori più audaci, imprudenti e incoscienti, di lanciarsi in complicate operazioni di sintesi che divertirebbero qualsiasi accademico avvertito. Tuttavia Morin, nel suo *Metodo*²⁴, si augura uno sforzo generalizzato dei pensatori verso una riunificazione dei saperi, proponendo una miscela di ingredienti preparatori: riconoscere la complessità del reale; integrare sistematicamente la relazione dialogica tra elementi apparentemente contrari per farli risultare complementari; pensare in termini di olografia per percepire gli isomorfismi e le analogie tra le diverse osservazioni; mescolare una retroazione degli effetti sulle cause, di quello che ci interessa rispetto alla causalità fisica, psichica o socioculturale. Morin fissa dei postulati con un chiaro obiettivo metodologico ed etico. Si tratta di sfuggire al disastro di un'umanità frammentata e di un sapere deflagrato, tutto orientato verso l'eccessiva specializzazione e ignaro della visione d'insieme. Morin però non si è mai arrischiato in una vera Filosofia della Natura articolata sulle scienze.

Quest'avventura è stata invece tentata dal matematico e filosofo Whitehead, colui che ideò *ab initio* una Filosofia della Natura. La sua visione è essenzialmente dinamica e organica, vale a dire che tutta la realtà organica è in costante movimento di interazione, sia sotto le forme attualizzate che potenziali. Le forme attualizzate, realizzate nello spazio

23 I. KANT, *Kant's Nachschriftlicher Nachlass Anthropologie*, Gesamtausgabe, Bd. XV, II, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, 1923, pp. 394-395 [traduzione di Mariannina Failla].

24 Con *Metodo* ci riferiamo all'intera opera di Edgar Morin che consta di sei volumi: *Il Metodo*: I. *La natura della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001; II. *La vita della vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004; III. *La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007; IV. *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008; V. *L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002; VI. *Etica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

e nel tempo e percepibili o sperimentabili, vengono da lui chiamate 'entità attuali', una sorta di attraversamento sottile tra le interazioni e l'ambiente, con gli avvenimenti del passato, con l'imprevedibile, il contingente. La parabola storica dell'Occidente, gli sviluppi della scienza moderna e la concezione materialistica poggiano invece sul continuo «travisamento della condizione metafisica degli enti naturali»²⁵. Per Whitehead, a causa dell'influsso della filosofia greca, e specialmente della logica di Aristotele con il primato assoluto riservato al concetto di sostanza (οὐσία), l'ente naturale è stato separato dal fattore, termine della sensazione, per diventarne suo sostrato. Il fattore, di conseguenza, è stato ridotto a mero attributo dell'ente²⁶. Ma l'applicazione è divenuta più che altro causa di confusione nel campo della percezione, poiché essa riduce ad un unico rapporto relazioni diverse. Secondo Whitehead si è così preferito costruire una nuova teoria, piuttosto che riconoscere l'intrinseca parzialità del modello di partenza.

Una grande parte del pensiero contemporaneo è assuefatta dalla convinzione che gli elementi stabili o in movimento nello spazio e nel tempo siano più reali che gli avvenimenti, malgrado gli stravolgimenti apportati dalla fisica moderna. Per Whitehead il concetto di avvenimento è invece centrale, mentre quelli che noi consideriamo essere degli elementi primari sono in realtà delle semplici astrazioni. Così invita a porre in primo piano la relazione e non le cose. Questo mondo esiste indipendentemente dalla coscienza, è composto da avvenimenti, entità attuali.

Tutta la realtà fisica, ma anche psichica, è innanzitutto evenemenziale. Per 'relatività generalizzata', Whitehead intende la nozione di avvenimento attraverso tre livelli: gli avvenimenti sul piano naturale (indipendenti da tutte le interazioni con l'ambiente); gli avvenimenti tra la natura e la coscienza (analizzati nel reciproco rapporto tra soggetto e

25 A.N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino, 1948, p. 20.

26 Risalendo storicamente le tappe dell'Occidente, Whitehead definisce la rivoluzione scientifica del XVII come movimento principalmente anti-filosofico. Afferma: «Essa fu anzi, dal principio alla fine, un movimento anti-intellettuale. Significava il ritorno alla contemplazione dei fatti materiali e si basava su di un rifiuto della razionalità inflessibile del pensiero medioevale»; A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1925; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano, 194, p. 26.

oggetto); l'avvenimento soggetto-soggetto (interazioni tra due coscienze soggettive o, addirittura, all'interno della soggettività stessa). È possibile collegare questo ragionamento con le moderne teorie dell'informazione, che dimostrano come lo scambio delle informazioni siano scambi di energia. Non esiste dunque alcuna coscienza pura, spirito puro o idea pura. Tutta la realtà è un insieme di occasioni attuali legate insieme a formare un'unità dinamica ed energetica. Ogni entità attuale, che sia una realtà fisica, un organismo vivente o un ecosistema, si trova in una condizione di legame evenemenziale e costitutivo con il suo passato. L'articolazione nei confronti di questo passato di ciò che costituisce questa entità si situa all'interno della relazione soggetto/oggetto, «l'universalità della verità sorge dall'universalità della relatività, laddove ogni cosa reale e particolare pone all'universo l'obbligo di conformarvisi»²⁷. La creatività di un mondo di eventi attuali è più importante che la creatività degli avvenimenti che li hanno preceduti o costituiti.

4. *Ecologia politica della Rappresentanza*

*Tra l'ambito dei Flussi e quello dei Territori esistenziali,
si instaura una lisciatura territorializzata,
altrimenti qualificata come 'grasping',
della manifestazione o della "messa in essere".²⁸*

La catastrofe climatica, il depauperamento delle risorse naturali e la sparizione delle specie viventi interrogano in modo assillante le nostre coscienze predisponendoci all'azione. Coniugare una filosofia del corpo, che premi la singolarità e l'interazione tra interiorità ed esteriorità, con una Filosofia della Natura che strappi il materialismo degli elementi, insieme ad una filosofia della complessità e dell'interattività di tutte le cose, può essere considerata una delle strade percorribili anche a livello politico?

²⁷ A.N. WHITEHEAD, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan, New York, 1927; tr. it. di R. De Biasi, *Simbolismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 34.

²⁸ F. GUATTARI, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, Paris, 1989, p. 149. [traduzione mia].

Colpire gli spiriti, le mentalità, i sensi, i corpi, è molto arduo, forse più ancora che approvare rapidamente leggi e decreti che non potranno mai includere e trovare l'approvazione degli individui nelle loro singolarità. Un'etica ecologica individuale rivolta alle persone è molto più utile, senza alcun dubbio, più importante che i vasti programmi. Forse le esigenze climatiche, energetiche, potrebbero in qualche modo accelerare la trasformazione delle mentalità. Riflettere globalmente, informare e comunicare individualmente, con il passaparola e in modo conviviale. Insomma lo slogan "pensare globale, agire locale" dovrebbe essere esteso alla politica: sperimentare nel locale per poi legiferare nel globale.

L'ecologia politica ha proceduto e procede verso la correzione di alcuni errori del passato in grado di ri-orientare le dinamiche economiche. È così che abbiamo parlato di economia sostenibile – oggi *green* o *blue* – alternativa alle economie industriali e proto-industriali e destinata a trovare un lavoro a tutti migliorando la qualità della vita. Nella stessa direzione noi porteremmo anche l'idea dello sviluppo di un'economia della conoscenza che poggi sui fondamentali progressi delle tecniche di informazione e di comunicazione, oppure di un'economia immateriale che rifugga la logica produttiva e industriale del passato. Questa rotta è però ancora fortemente legata alle categorie di un meccanicismo razionale e geometrico dell'economia; inoltre, essa omette che tutti gli scambi d'informazione (anche intellettuale) costituiscano una perdita di energia. Con la crisi ambientale in cui siamo immersi, affidare la nostra salute al progresso tecnologico e all'economia è stata una vera e propria illusione. La soluzione è dunque politica: bisogna puntare alla rifondazione della nostra democrazia rappresentativa fondata sulla solidità statale.

Lo Stato è l'unica istituzione in grado di preservare e promuovere l'interesse generale. La ricerca dell'interesse generale è in effetti consustanziale a tutte le forme di società, anche solo la forma minima di preservazione della propria esistenza e di quella dei suoi membri. Più in generale, lo Stato ha la funzione di vigilare sul mantenimento della

gerarchia dei fini²⁹, impedendo che una parte del corpo sociale possa sottomettere il resto della società. La funzione primaria dello Stato, quella di preservare l'esistenza della comunità di fronte ai potenziali nemici, ha conosciuto negli ultimi decenni una singolare estensione. Il benessere presente e futuro della comunità nazionale, e anche la sua esistenza futura, non dipendono più e solo dalle minacce militari degli stati vicini, ma dal potere che l'umanità ha acquisito sulla biosfera e sui suoi meccanismi regolatori.

Veniamo al ruolo classico di tutela dell'interesse generale. Esso sarà esercitato in modo differente a seconda che si tratti di una società gerarchica o democratica, utilitarista o rawlsiana. Quale che sia la visione scelta, lo Stato vigilerà affinché i conflitti che sorgono all'interno della società non esplodano mettendo in crisi la sua stessa esistenza. Lo Stato deve vigilare affinché nessuna logica sociale parziale si autonomizzi, diventando essa stessa il proprio fine, cosa alla quale abbiamo purtroppo assistito sia nei populismi di destra che in quelli di sinistra³⁰.

Qual è la forma o il regime politico più adatto a rispondere a queste nuove esigenze? Alcuni analisti credono che i problemi ecologici globali richiedano una riduzione della democrazia a vantaggio di strutture maggiormente autoritarie, capaci di imporre nuove regole, ecologicamente fondate³¹. Queste posizioni sottostimano indubbiamente la capacità che i regimi autoritari hanno – non avendo alcun limite e nessuno a cui rendere conto – di governare razionalmente i problemi.

Il problema di questo “ambientalismo autoritario” è evitare i problemi di negoziazione e persuasione, di mancanza di coscienza civica e informazione, minimizzando la sfida della prevenzione degli abusi di

29 Ci riferiamo alla celebre definizione gramsciana: «Esistendo le condizioni, la soluzione dei compiti *diviene* «dovere», la «volontà» *diviene* libera. La morale diventerebbe una ricerca delle condizioni necessarie per la libertà del volere in un certo senso, verso un certo fine e la dimostrazione che queste condizioni esistono. Si dovrebbe trattare anche di una gerarchia dei fini, ma di una graduazione dei fini da raggiungere, dato che si vuole «moralizzare» non solo ogni individuo singolarmente preso, ma anche tutta una società di individui». A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2014, Quaderno 7 (VII), § (4).

30 Cfr. N. VILLANI, *Critica della (non) ragione populista*, «Metábasis», novembre 2017 anno XII n° 24.

31 In particolare si pensi a H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P. P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2002; R. HEILBRONER, *Il capitalismo del XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2006.

potere e privilegiando i tentativi di correzione autoritari ed ecologici dei modi di vita delle popolazioni abituate ai piaceri della società del consumo³². Questo tipo di regime mette in pericolo i valori dell'uguaglianza politica della dignità umana. Possiamo dire, dunque, che la forma migliore per un'ecologia politica è sicuramente il regime democratico.

Noi pensiamo che una democrazia ecologica debba essere, in fin dei conti, in qualche modo differente dalla forma moderna del governo rappresentativo figlio della tradizione greca. L'opposizione sviluppata da Constant tra la forma antica e la forma moderna della democrazia costituisce un ottimo punto di partenza per una discussione sulla grandezza dei cambiamenti che ci attendono. Constant sostenne che la libertà degli antichi e la democrazia diretta fossero inadatte al mondo moderno; allo stesso modo noi possiamo pensare che la libertà dei moderni, insieme al governo rappresentativo, siano impotenti di fronte alla catastrofe ambientale. «La nostra è l'era del commercio la quale sostituisce l'era della guerra, – scriveva Constant – così come questa precedette necessariamente quella. Guerra e commercio sono due mezzi diversi per giungere al medesimo scopo: cioè di avere quello che si desidera... più la tendenza commerciale predomina più la tendenza guerriera si fa debole. Le nazioni moderne hanno un unico scopo: la quiete; e con la quiete il benessere»³³, l'industria è il principale mezzo per ottenere ciò che desidera la popolazione. La creazione moderna della ricchezza mette in relazione gli individui attraverso degli scambi volontari. Essa ricorre al lavoro libero e alla meccanizzazione in luogo della schiavitù. Il governo rappresentativo supporta così il significato moderno della libertà: beninteso non la libertà di esercitare la sovranità con i concittadini, ma piuttosto quella di far germogliare la propria individualità esprimendo le proprie opinioni, scegliendo le proprie credenze, determinando i propri investimenti, esercitando una professione liberamente e provando il piacere del consumo senza l'interferenza assoluta delle autorità pubbliche.

32 D. BOURG, *Les scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996.

33 B. CONSTANT, *Lo spirito di conquista*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 1945, p. 49-50. Si veda altresì ID., *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di Stefano De Luca, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

I problemi attuali esigono delle risposte nuove: non più il mantenimento dell'ordine pubblico, la conciliazione di interessi materiali concorrenti, la difesa nazionale o la redistribuzione della ricchezza. Oggi il meccanismo stimolo-risposta per i grandi problemi ambientali urta con il dispositivo organizzativo ed etico del governo rappresentativo moderno.

Innanzitutto i problemi ambientali trascendono le basi territoriali della libertà dei moderni. Se pensiamo alle elezioni, per fare un esempio, gli individui sono rappresentati in virtù della loro appartenenza territoriale, elemento fondamentale per determinare le funzioni dei rappresentanti. Se pensiamo invece ai problemi ambientali la prima cosa che balza agli occhi è quella di non poter essere territorialmente contenuti. Da più di mezzo secolo le democrazie occidentali si sono sforzate di inventare degli accordi politici maggiormente comprensivi, nel tentativo di creare dei nuovi livelli di *governance* su scala macro-regionale, attraverso la negoziazione di trattati multilaterali. Questi accordi costituiscono, dunque, una sorta di aggiustamento della rappresentanza moderna ed hanno ottenuto, nel tempo, un successo variabile, ma ora le crisi ambientali, hanno modificato significativamente il quadro d'insieme. Non è più semplicemente questione di definire degli interessi comuni tra province limitrofe, ma bisogna stimolare la popolazione a prendersi le proprie responsabilità, agendo in modo da proteggere la salute degli ecosistemi su scala globale.

Riconsideriamo, dunque, le relazioni esistenti tra rappresentanza, consumo e commercio. Ancora Constant ci suggerisce di guardare alla legittimità della rappresentanza moderna come strettamente dipendente dalla libertà di iniziativa e di consumo dei cittadini. Mill, a sua volta, sostiene che, per rispettare la libertà, il corpo legislativo debba limitarsi a votare delle leggi che proteggano i cittadini, evitando che si danneggino reciprocamente³⁴. Le cose non sono sostanzialmente cambiate, in quanto i cittadini oggi non si aspettano delle leggi riguardanti i loro modi di vita. Le istituzioni rappresentative minano la loro propria legittimità,

³⁴ Cfr. J. S., MILL, «Introduzione» a *Saggio sulla libertà*, tr.it. "On Liberty" (1859), Il Saggiatore, Milano, 1993.

quando interferiscono troppo con la vita quotidiana dei cittadini. La rappresentanza moderna è intrinsecamente condizionata per una concezione particolare della libertà: quella per la quale la produzione e il consumo sono virtualmente considerati come illimitati e come strumenti principali del benessere individuale.

Abbiamo delle buonissime ragioni per supporre che la soluzione dei problemi ecologici globali contemporanei richiederà alle società future che accettino dei cambiamenti rispetto alla loro vita economica e al loro stile di vita. La democrazia rappresentativa moderna è su questo fronte deficitaria: possiamo dubitare che le istituzioni rappresentative abbiano abbastanza legittimità per legiferare su questioni riguardanti gli individui nell'intimità della loro vita quotidiana.

I problemi ecologici contemporanei pongono ancora delle sfide originali relative alla dimensione temporale del governo rappresentativo. Nel descrivere l'organizzazione del potere legislativo, Costant faceva riferimento a due Camere, l'una che rappresenta l'opinione attuale formata da un'assemblea di eletti, l'altra che rappresenta la durata – la continuità e il lungo termine – grazie ad un consesso ereditario. La rappresentanza moderna sceglie in sostanza di trovare un equilibrio tra la considerazione del presente ed il rispetto del passato. Le elezioni prossime costringono i legislatori a rispondere agli umori dell'opinione pubblica. Sebbene un buon legame dei processi legislativi con l'opinione pubblica sia vitale per il governo rappresentativo, esso può in un certo senso creare il pericolo di una politica errata, come ad esempio favorire dei movimenti demagogici di orientamento populista.

Come può configurarsi il futuro? Sarebbe esagerato sostenere che la rappresentanza moderna è semplicemente cieca nei confronti del futuro? Anticipare e preparare la difesa della Nazione contro le minacce future costituiscono in effetti le azioni principali dell'attività legislativa ma la vulnerabilità degli eletti di fronte alle scadenze elettorali li rende incapaci di compiere delle scelte politicamente durature, rischiose o semplicemente impopolari. Il futuro è un collegio elettorale trascurato. I rappresentanti hanno bisogno di capacità predittive, previsionali e di innovazione politica, caratteristiche il cui sviluppo è, a volte, politicamente impossibile. Gli elettori che saranno colpiti seriamente

dalle conseguenze negative delle crisi ecologiche non sono ancora nati e i rappresentanti non potranno sicuramente contare sul loro sostegno militante alle prossime elezioni.

La vera sfida per il governo rappresentativo del futuro è quella del governo della tecnoscienza. Le innovazioni tecnoscientifiche hanno rivoluzionato la vita quotidiana in modo non meno radicale dei grandi rivolgimenti politici. Il governo rappresentativo moderno ha cominciato a metamorfosarsi: nuovi contorni istituzionali, nuove pratiche ma anche nuove tensioni hanno incominciato ad emergere per ciò che concerne la territorialità, la temporalità ed il governo della tecnoscienza. Ipotizziamo alla configurazione ormai emersa di “democrazia ecologica” e cerchiamo di analizzare i suoi aspetti deliberativi e partecipativi. La crescita degli organismi sovranazionali compensa l’incapacità delle nazioni che da sole non possono agire per evitare una serie di rischi ambientali. Le vicende del Protocollo di Montreal, di Kyoto e la legislazione dell’Unione europea dimostrano come i governi rappresentativi contemporanei non abbiano ancora ampiamente riconosciuto che la prevenzione esige un’azione politica che trascenda i territori e le competenze territoriali sulle quali la rappresentanza che noi conosciamo si è costruita.