

LABORATORIO  
TEORETICO

Matteo Andreozzi

VERSO  
UNA PROSPETTIVA  
ECOCENTRICA

ECOLOGIA PROFONDA  
E PENSIERO A RETE

The logo consists of the letters 'LED' in a stylized, cursive script. The 'L' and 'E' are connected, and the 'D' is separate. The letters are dark and have a slight shadow or outline.

— Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto —

ISBN 978-88-7916-482-5

Copyright 2011

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

Catalogo: [www.lededizioni.com](http://www.lededizioni.com)

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano  
E-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org)  
sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org)

---

*In copertina:*

Kate D. MacDowell, Solastalgia, 7" × 7" × 4", porcellana fatta a mano, febbraio 2010  
<http://www.katemacdowell.com>

*Videoimpaginazione e redazione grafica:* Linda Cazzaniga  
*Stampa:* Digital Print Service

# INDICE

<i>Introduzione.</i> <i>Dall'antropocentrismo all'ecocentrismo</i>	7
-----------------------------------------------------------------------	---

## PARTE PRIMA

### IL RUOLO DELLA FILOSOFIA E IL POSTO DELL'UOMO

1. <i>La filosofia ecocentrica</i>	13
1.1. Il contesto preparadigmatico (p. 13) – 1.2. La filosofia e il senso dell'essere (p. 17) – 1.3. L'uomo nel mondo, il mondo nell'uomo (p. 26)	
2. <i>Quel che sta in mezzo</i>	33
2.1. Il principio di ragione (p. 33) – 2.2. La cultura e la tecnica (p. 37) – 2.3. Il linguaggio e il pensiero (p. 44)	
3. <i>La rete autopoietica della vita</i>	55
3.1. Autopoiesi e accoppiamenti strutturali (p. 55) – 3.2. La struttura che connette (p. 61) – 3.3. La rete della vita (p. 66)	

## PARTE SECONDA

### LE PROSPETTIVE CULTURALI DELL'OCCIDENTE

4. <i>Il sacro, il divino e l'umano</i>	75
4.1. Tra religione, società e ambiente (p. 75) – 4.2. Dallo ierocentrismo al teocentrismo (p. 81) – 4.3. La centralità divina dell'umano (p. 89)	

5. <i>Umano, forse troppo umano</i>	97
5.1. Dal teocentrismo all'antropocentrismo (p. 97) – 5.2. Ascesa e caduta del paradigma occidentale (p. 102) – 5.3. Scalzare la cultura antropocentrica (p. 110)	
6. <i>L'ecologia profonda</i>	117
6.1. L'evolversi del pensiero ecologista (p. 117) – 6.2. L'ecologia si fa 'profonda' (p. 123) – 6.3. L'impostazione teorica della deep ecology (p. 130)	
7. <i>Il movimento ecocentrico</i>	137
7.1. Pregi e difetti del deep ecology movement (p. 137) – 7.2. Alcuni importanti chiarimenti (p. 141) – 7.3. La nascita del movimento ecocentrico (p. 149)	

PARTE TERZA  
TRA MEDIUM E MESSAGGIO

8. <i>Paradigma ecocentrico e pensiero a rete</i>	159
8.1. Una questione di obsolescenza (p. 159) – 8.2. La visione olistico-ecologica del mondo (p. 164) – 8.3. La capacità di L.I.N.K. (p. 170)	
9. <i>Il legame tra pensiero, medium e messaggio</i>	177
9.1. Il medium è il messaggio (p. 177) – 9.2. Reinserire la mente in Natura (p. 181) – 9.3. Le cornici del cervello (p. 187)	
10. <i>Per un nuovo modo di pensare e far pensare</i>	193
10.1. Dall'oralità alla scrittura elettronica (p. 193) – 10.2. Libro, testo e ipertesto (p. 198) – 10.3. Strumenti e contenuti del Web 2.0 e 3.0 (p. 207)	
11. <i>Diffondere il cambiamento: un'ipotesi di lavoro</i>	221
11.1. Un'ipotetica piattaforma web dell'ecologia profonda (p. 221) – 11.2. Il Web Apron Diagram (p. 225) – 11.3. Cultura ecocentrica e mezzi tecnologici (p. 228)	
<i>Bibliografia</i>	233
<i>Filmografia</i>	239
<i>Sitografia</i>	241

# INTRODUZIONE

## DALL'ANTROPOCENTRISMO ALL'ECOCENTRISMO

L'assunto di partenza di questo volume è che la riflessione filosofica di stampo ontologico, ermeneutico ed esistenziale possa giocare un ruolo fondamentale nel favorire e portare a compimento il cambiamento di paradigma culturale che in questo secolo sembra auspicabile attendersi dalla civiltà occidentale. L'idea focale è che l'*ecocentrismo* – una prospettiva ermeneutica che pone al centro dello sguardo sulla realtà l'insieme interdipendente di tutti i fenomeni vitali e ambientali – possa oggi offrire un'interpretazione del reale particolarmente adatta a rispondere alle esigenze di una filosofia interessata a rinnovare costantemente il senso del mondo e dell'esistenza ponendosi come coscienza critica delle crisi del proprio tempo. La constatazione è invece che una cultura ecocentrica sembra ancora ben lontana dal potersi affermare su scala globale.

In funzione di queste premesse, il testo si propone sia di illustrare i concetti principali della speculazione eco-filosofica sia di mostrare come questa stia iniziando lentamente ad affermarsi. Un forte accento è posto sulle più rilevanti premesse e implicazioni di quella consapevolezza ecocentrica che soprattutto il movimento dell'ecologia profonda (o *deep ecology*) si prefigge di 'risvegliare' nei singoli individui. Sono tuttavia trattati con particolare attenzione anche i principali motivi che sembrano ostacolare o quantomeno rallentare la diffusione del pensiero ecocentrico. È, infatti, proprio in tal senso avanzata in conclusione anche una possibile ipotesi di lavoro volta a favorire questo diverso modo di pensare e percepire la realtà. La trattazione è però suddivisa in tre sezioni contraddistinte da peculiarità tali da rendere difficile presentare un quadro di lavoro omogeneo.

Nella prima parte sono illustrate le basi della filosofia ecocentrica proposta dalla *deep ecology*. L'esigenza di partenza di questo movimento culturale fondato negli anni '70 dal filosofo norvegese Arne Næss è quella di trovare un punto di unione tra scienza ed esperienza e attribuire un nuovo senso complessivo ai singoli significati così conferiti a una realtà diversamente intesa. Come evidenziato infatti da recenti studi scientifici, psicologici e antropologici, la maggior parte delle implicite premesse da cui deriva l'impostazione teoretica ed etica del mondo occidentale è da considerarsi a tutti gli effetti, usando la parole di Gregory Bateson, *obsoleta*. L'essere umano media il proprio rapporto con il mondo esteriore e interiore tramite strumenti razionali quali linguaggio, pensiero, cultura, scienza e tecnica. Queste capacità non rendono però legittimo o necessario pensare all'uomo quale ente disgiunto dalla Natura o al vertice di una presunta 'scala naturale'. L'essere umano potrebbe essere anzi considerato costitutivamente costretto a mediare il proprio rapporto con la realtà tramite strumenti che quindi in tal senso potrebbero, se male interpretati, rappresentare un ostacolo al suo sentirsi parte di una *rete vitale* più vasta. Tale fenomeno vitale non andrebbe poi considerato, come si è soliti fare, quale disgiunto dall'ambiente, eppure simili idee rimangono silenziosamente motrici di gran parte dell'agire etico e politico degli uomini occidentalizzati.

Dall'incontro tra le scoperte dell'ecologia, della biologia e della neurofisiologia è oggi possibile guardare alla Vita nel suo insieme come a una continua relazione adattativa tra il *bios* e l'*oikos*. All'interno di tale *rete della vita* la forma umana è quella contraddistinta dalla necessità di utilizzare descrizioni linguistiche e strumenti tecnici al fine di mantenere un accoppiamento conservativo con il 'mondo naturale': il punto è che sono ormai svariati secoli che tale accoppiamento sembra venire sempre più a mancare. Le numerose e diverse crisi che caratterizzano il contesto contemporaneo evidenziano dunque non soltanto l'urgenza di cambiare abitudini: rappresentano, infatti, anche un importante pretesto per dare inizio a una più radicale rivoluzione di paradigma di pensiero e di prospettiva culturale. La seconda sezione del volume non si limita perciò a individuare e illustrare i principali paradigmi culturali che si sono succeduti nelle civiltà e nella storia della società occidentale, ma traccia anche le caratteristiche fondamentali e le maggiori implicazioni di una diversa prospettiva culturale come quella ecocentrica.

Il principale obiettivo del movimento dell'ecologia profonda è quello di dimostrare la crescente necessità di superare l'antropocentrismo proprio dell'Occidente. Considerata l'attuale disastrosa condizione so-

ziale e planetaria e la sua stretta connessione con le connotazioni antropocentriche di concetti quali ‘sviluppo economico’, ‘progresso tecnoscintifico’ e ‘industrializzazione’, sembra in effetti essere sempre più imminente la necessità di compiere una rottura con i presupposti su cui esso si fonda. Di fondamentale importanza è allora illustrare anzitutto i passaggi che, dal paradigma ierocentrico delle società primitive a quello teocentrico della società pre-industrializzata, hanno condotto fino a quello antropocentrico ed etnocentrico della cultura occidentale e occidentalizzante. Ancora più importante è però forse fornire anche chiarimenti sull’ancora oggi spesso incompreso movimento ecocentrico. Esso propone, infatti, di compiere una ristrutturazione radicale delle premesse filosofiche dell’Occidente che in molte circostanze è male interpretata. Senza distanziare la divinità dal mondo o separare l’uomo dal ‘mondo naturale’, la prospettiva ecocentrica propone essenzialmente di guardare al reale percependosi quale parte di un’*inscindibile rete della vita* più vasta e approcciando i diversi settori del sapere quali nodi di un’unica dinamica *rete della conoscenza* indispensabile alla vita umana sul pianeta. Sotto questo sguardo, le principali esigenze filosofiche dell’uomo occidentale divengono quelle di: tornare a riflettere sul proprio heideggeriano essere-nella-relazione con la Vita e la Natura; compiere le adeguate connessioni tra le informazioni provenienti degli svariati campi della conoscenza e dell’esperienza; e sviluppare di conseguenza una propria *Weltanschauung ecocentrica*.

Considerato, però, l’ancora lento affermarsi del pensiero ecocentrico, nella terza e ultima parte sono indagati anche i possibili giovamenti che l’ecocentrismo filosofico potrebbe trarre dall’essere perfezionato e diffuso mediante gli strumenti offerti oggi dal World Wide Web. Il paradigma culturale di cui l’ecologia profonda si fa portavoce è ‘dietro l’angolo’, ma il suo tentativo di ‘farsi strada’ deve ancora affrontare numerose difficoltà. La filosofia ecocentrica presenta indubbi pregi filosofici e sociali, in quanto non è prescrittiva ed è conciliabile con diversi *background* culturali. A completare il quadro vanno però aggiunte svariate criticità: la sua scarsa chiarezza e precisione teorica, l’assenza di un coordinamento centrale e le naturali reticenze che si incontrano nel divulgare un messaggio, come quello ecocentrico, di primo acchito spesso poco gradito.

Di importanza cruciale è allora cercare di capire come sarebbe oggi possibile riflettere e spronare a riflettere in modo ecocentrico. La capacità di pensare in modo ecocentrico è qui denominata con l’acronimo L.I.N.K. (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*): l’intento è quello di evidenziare l’urgenza contemporanea di porre teoreticamente in connes-

sione (*to link*, per l'appunto) questioni interdisciplinari e conoscenze transdisciplinari riferite a un mondo in cui il vitale, il tecnologico, il naturale e lo scientifico siano visti come fenomeni complessi e complementari di un'unica realtà. Esplicito, nell'acronimo scelto, è però anche il richiamo ai *link* del World Wide Web, quale possibile strumento privilegiato di produzione e diffusione di questo nuovo pensiero. A prescindere dallo spontaneo svilupparsi reticolare dell'attività cerebrale, infatti, è soprattutto il *medium* di cui ci si avvale per trasmettere i pensieri a determinare, secondo de Kerckhove, il modo in cui il cervello 'incornicia' la realtà. Ogni *medium*, come sostiene McLuhan, è proprio perciò anche un messaggio: perché contribuisce a formare le strutture ermeneutiche a partire dalle quali si interpreta la realtà.

Se il discorso orale è il *medium* ierocentrico per eccellenza, la parola scritta è quello delle società teocentriche e il volume a stampa è quello della cultura antropocentrica, forse anche il pensiero ecocentrico avrebbe bisogno un proprio *medium* prediletto, e il grande ipertesto presente su Internet sembra essere particolarmente idoneo a ricoprire questo ruolo. Da una parte, infatti, i *link* del World Wide Web facilitano l'esercizio di un pensiero che si muove per 'balzi' di significato, in modo simile sia alla capacità di L.I.N.K. che alla stessa attività cerebrale. Dall'altra invece i suoi elementi multimediali, qui indicati con l'acronimo V.I.T.A. (*Video, Images, Text, Audio*), agevolano la ricezione congiunta di informazioni razionali e stimoli sensoriali sub-muscolari, determinanti nel trasformare la spesso insufficiente conoscenza razionale in una più profonda consapevolezza intuitiva ed emotiva.

Sono presenti a più riprese nell'arco dell'intero volume numerose digressioni che dai singoli temi trattati cercano di riportare l'attenzione sull'inadeguatezza di qualsiasi prospettiva culturale che porti l'uomo a guardare *al* mondo senza sentirsi anche *nel* mondo. Ciononostante la trattazione segue nel suo complesso un percorso lineare. Prima di tutto è mostrata l'importanza della speculazione filosofica nei cambiamenti di prospettiva culturale. Poi sono illustrati i motivi per cui si possa ritenere oggi desiderabile una svolta ecocentrica delle società antropocentriche occidentalizzate. In conclusione sono infine approfonditi anche gli strumenti e il canale mediatico che appaiono oggi potenzialmente più idonei a favorire l'importante passaggio filosofico e culturale che fa da filo conduttore dell'intero testo: quello dall'antropocentrismo all'ecocentrismo.



PARTE PRIMA  
IL RUOLO DELLA FILOSOFIA  
E IL POSTO DELL'UOMO



# 1. LA FILOSOFIA ECOCENTRICA

## 1.1. IL CONTESTO PREPARADIGMATICO

È oggi sempre più diffusa l'idea che solo un abbandono del paradigma culturale antropocentrico ed etnocentrico, da secoli caratteristico del mondo occidentale, potrebbe rivelarsi risolutivo nel tentativo di arginare le numerose crisi <sup>1</sup> di carattere ormai globale a esso riconducibili. Com'è però più corretto intendere il concetto di 'paradigma culturale' e che connessioni esistono tra questo e la filosofia?

Il termine 'paradigma', oggi effettivamente applicato anche in ambito sociale, trae infatti origine dal contesto scientifico. Fu introdotto nel 1962 dal filosofo della scienza Thomas Kuhn, che lo descrisse come una costellazione di punti di arrivo provvisori (che comprendono concetti, valori e tecniche) condivisa da una comunità scientifica e da essa usata per dare legittimità a problemi, soluzioni e teorie <sup>2</sup>. Ogni paradigma scientifico è però a sua volta strettamente connesso a un analogo paradigma sociale, definito dal fisico Fritjof Capra come «una costellazione di concetti, valori, percezioni e pratiche, condivisa da una comunità, che forma una particolare visione della realtà, visione che rappresenta la base del modo in cui quella comunità si organizza» <sup>3</sup>. I due paradigmi si

---

<sup>1</sup> Dal greco *krìsis* che, non a caso, fa riferimento a un 'momento di rottura e separazione', e quindi di cambiamento, rispetto a una situazione precedente.

<sup>2</sup> Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Curago, Torino, Einaudi, 1969.

<sup>3</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, a cura di B. Amato-Gaudo, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 47.

influenzano reciprocamente: i principali limiti della curiosità scientifica sono infatti di carattere culturale, mentre l'odierna società globale è innegabilmente fondata in larga misura sulla razionalità della scienza. La cosiddetta 'visione del mondo' propria di ogni civiltà è però direttamente dipendente anche dall'assunzione di un caratteristico punto di vista a partire dal quale gli uomini guardano alla realtà: una prospettiva filosofica che, dando un posto all'uomo all'interno dell'universo, conferisce e veicola uno spesso implicito *senso* ai numerosi *significati* della scienza e dell'esperienza. Quando si parla di cambio di paradigma culturale si parla dunque di una questione non solo scientifica e sociale, ma anche, e forse primariamente, filosofica: quando si parla di paradigma culturale si parla infatti più in generale di *paradigma di pensiero*.

Il paradigma sociale occidentale, sottolinea Capra, sembra oggi però avere raggiunto i propri limiti, «rappresentati dalla minaccia della guerra nucleare, dalla devastazione dell'ambiente naturale, dalla persistenza della povertà sul pianeta: tutti problemi gravissimi che il vecchio paradigma non sa più risolvere»<sup>4</sup>. L'attuale visione del mondo dell'Occidente, inoltre, continua a ostacolare, o quantomeno a rallentare, il mutamento di paradigma che è comunque già in atto, ad appannaggio dei gruppi industriali, dei *mass media* da essi posseduti, del governo e degli apparati burocratico-militari<sup>5</sup>. Appare allora più che legittimo chiedersi come una nuova possibile sinergia tra scienza e filosofia possa rivelarsi in questo secolo cruciale nel favorire un auspicabile cambio di paradigma culturale e il conseguente graduale superamento delle dilaganti crisi di carattere ecologico, biologico, economico, sociale e persino psicologico a esso connesse.

Fino agli inizi del XX secolo era opinione comune che la scienza rappresentasse un continuo accumulo di conoscenze in grado di portare a teorie sempre più globali e precise. Secondo Kuhn, però, il paradigma consente sì di vivere dei periodi di costante accumulo di conoscenze, ma a questi seguono sempre anche periodi di rivoluzione scientifica in cui il paradigma cambia<sup>6</sup>. Durante i periodi di cosiddetta 'scienza normale' il paradigma rimane implicito e difficilissimo da delineare. Soltanto quando esso inizia a cambiare se ne vedono i limiti: anzi, se cambia è proprio *a causa* di quei limiti. È però possibile trasportare questo discorso anche al paradigma culturale? Esso è, in effetti, da considerarsi dominante sol-

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 48.

<sup>5</sup> Cfr. ivi, pp. 57-59.

<sup>6</sup> Cfr. ivi, p. 46.

tanto finché non mostra i propri limiti, rendendo di conseguenza esplicite anche le premesse filosofiche di prospettiva su cui si fonda. Kuhn parla però anche di un 'periodo preparadigmatico', caratterizzato dallo smascheramento del paradigma precedente e dall'affacciarsi di diverse vedute in concorrenza: una di esse diventerà il nuovo paradigma adottato dalla comunità scientifica <sup>7</sup>. Se il paragone con il paradigma culturale è lecito, è sotto numerosi aspetti allora assai probabile che in questo secolo la società occidentale si trovi ad attraversare proprio uno di questi periodi.

Il vecchio paradigma scientifico può così oggi essere chiamato cartesiano, newtoniano o baconiano, in quanto affonda le proprie radici nella scienza meccanicistica del XVII secolo. Quello sociale può essere definito antropocentrico o etnocentrico e può trovare le proprie origini nel sistema patriarcale di valori che deriva da atteggiamenti, modelli di comportamento e convinzioni molto antichi <sup>8</sup>. Tra i nuovi paradigmi di pensiero, quello secondo Capra favorito nel rimpiazzare l'attuale visione del mondo occidentale è invece definibile come *olistico* o *sistemico*, in quanto pone l'accento più sull'intero che sulle parti; o, meglio ancora, *ecologico*, in quanto riconosce anche come questo intero sia inserito in entità globali più ampie. La *visione ecocentrica* considera la totalità nella sua complessità e la inserisce in totalità sempre più ampie <sup>9</sup>.

Questa nuova visione del mondo si sta gradualmente già diffondendo sia in filosofia che, e forse soprattutto, nella scienza. Il pensiero neoparadigmatico della scienza fa perno, infatti, su cinque criteri che, secondo Capra, rendono evidente il cambiamento già in atto. I primi due si riferiscono alla visione della Natura e mostrano come l'interesse scientifico stia subendo una transizione che sta spostando l'attenzione, solitamente rivolta alle singole parti e alle strutture, all'intero e ai processi. Nel vecchio paradigma scientifico si riteneva che in un sistema complesso la dinamica dell'intero si potesse dedurre dalle proprietà delle singole parti, ma in quello nuovo il rapporto tra le parti e il tutto è invertito: le parti vengono intese come configurazioni in una rete inseparabile di relazioni, le cui proprietà possono essere comprese solo alla luce della dinamica dell'intero <sup>10</sup>. Il vecchio paradigma presumeva inoltre l'esistenza di strutture fondamentali, e quindi anche di forze e meccanismi, che, interagendo, danno vita ai processi. Nel nuovo paradigma

---

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 79.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79-83.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 92-93.

della scienza ogni struttura è invece vista come la manifestazione di un processo soggiacente a una *rete di relazioni* intrinsecamente dinamica <sup>11</sup>. Quale esempio concreto di queste differenze di approccio, Capra propone l'esperienza del guardare un albero:

nel vecchio paradigma direi che l'albero è fatto di determinate strutture fondamentali – tronco, rami, foglie, radici – e descriverei questi elementi come meglio mi fosse possibile. In un secondo momento direi anche che essi interagiscono, e poi descriverei questi processi di interazione, ma al primo posto vengono le strutture. Nel nuovo paradigma direi che l'albero è un fenomeno che connette il Cielo e la Terra. Lo fa attraverso il processo della fotosintesi, che si svolge nelle foglie. Per ottenere la massima efficacia le foglie sono distribuite sul ramo secondo una certa disposizione, in modo tale che siano tutte rivolte verso il Sole. Hanno bisogno di essere nutrite, ed è per questo che occorrono un tronco e delle radici. C'è il nutrimento che viene dalla Terra e il nutrimento che viene dal Sole, e i due si mescolano nell'albero. I processi implicati sono numerosissimi, e quei processi creano determinate strutture, e questo è quello che vediamo quando guardiamo l'albero. <sup>12</sup>

Gli altri tre criteri fanno riferimento all'epistemologia. Nel vecchio paradigma le descrizioni scientifiche erano ritenute indipendenti dall'osservatore e dal processo di conoscenza. La conoscenza stessa era metaforizzata tramite la figura di un edificio da costruire tramite mattoni su fondamenta stabili: si aveva la convinzione che l'indagine scientifica potesse pervenire a certezze assolute e definitive <sup>13</sup>. La scienza neoparadigmatica ritiene invece che anche l'epistemologia (intesa come comprensione del processo della conoscenza) vada esplicitamente inclusa nella descrizione dei fenomeni naturali. La conoscenza è più appropriatamente metaforizzata tramite una rete priva di gerarchie e di fondamenta. Tutti i concetti, le teorie e le scoperte sono inoltre intesi come limitati e approssimati, in quanto facenti riferimento a fenomeni inseriti all'interno di una rete interconnessa della quale si possono prendere in considerazione solo alcune connessioni: forse sempre di più, ma mai tutte <sup>14</sup>.

Dal punto di vista filosofico, invece, il dibattito sulla prospettiva eco-centrica stenta ancora a decollare. È convinzione di Capra che un timido spostamento di accento all'interno del paradigma sociale lo si possa comunque già notare sia sotto l'aspetto teoretico che sotto quello etico.

---

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, pp. 132-155.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Per quanto riguarda il pensiero la transizione sta avvenendo dal razionale (o, per meglio dire, discorsivo e proposizionale), analitico e lineare all'irrazionale (o, per meglio dire, intuitivo, poetico e metaforico), olistico, sintetico e non lineare; mentre per i valori lo spostamento si sta verificando da concetti quali quantità, competizione, espansione, dominio ad altri, quali qualità, cooperazione, conservazione e consociazione<sup>15</sup>. Ciononostante, un'approfondita rivalutazione della condizione umana e della visione del mondo della cultura occidentale, o manca di solide basi e di forza persuasiva, o deve ancora essere efficacemente compiuta.

Eppure, secondo svariati autori, la timida tendenza ecocentrica mostrata di recente dalla speculazione filosofica occidentale, anche grazie al rinvenimento di illustri ispiratori o predecessori della corrente, potrebbe rappresentare un orientamento di cruciale importanza al fine di promuovere un cambiamento culturale così profondo e radicale come quello che sembra giusto attendersi dal mondo occidentale nei prossimi decenni. Come, perché e quale tipo di filosofia potrebbe allora giocare un ruolo davvero così decisivo nell'auspicabile cambio di paradigma di cui si è detto? È necessario anzitutto accordarsi sul significato della parola 'filosofia'.

## 1.2. LA FILOSOFIA E IL SENSO DELL'ESSERE

La filosofia è, in senso stretto, un'attività spirituale autonoma<sup>16</sup> tramite cui l'uomo si dedica alla ricerca di verità generali<sup>17</sup>. Essa non si riduce però soltanto all'attività riflessiva del filosofo: è anche un insieme di principi, idee e convinzioni<sup>18</sup> che rappresentano il prodotto teorico a cui conduce, almeno secondo la tradizione occidentale<sup>19</sup>, la stessa pratica

---

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 84-87.

<sup>16</sup> G. Devoto, G. C. Oli, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, a cura di L. Serianni e M. Trifone, Firenze, Le Monnier, 2007, p. 1075.

<sup>17</sup> M. Cortelazzo, P. Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 2008, p. 584.

<sup>18</sup> G. Devoto, G. C. Oli, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, cit., p. 1075.

<sup>19</sup> È Martin Heidegger a sostenere che la filosofia è un prodotto di essenza occidentale (perché «parla greco»). Ciò però non significa che l'esigenza di filosofare sia o sia stata propria solo dell'Occidente. Se parliamo di filosofi e filosofia, parliamo dunque un linguaggio di tradizione greca perché fu proprio e solo in Grecia che si iniziò a dare una precisa struttura al filosofare e ai suoi prodotti. Fu, infatti, lì che nacque la filosofia, ma non fu questo di

filosofica. In entrambi i casi, fare filosofia significa dedicarsi a qualcosa di *mai concluso* perché la condizione umana è limitante sia per l'attività filosofica che, e di conseguenza, per i suoi traguardi teorici. Con il linguaggio di Martin Heidegger – uno dei più illustri precursori del pensiero ecocentrico – si potrebbe dire che l'essere umano è costitutivamente limitato sia sul piano esistenziale sia su quello esistentivo<sup>20</sup>. È proprio per questo che la filosofia è una *ricerca continua* caratterizzata da prodotti incompleti. L'uomo è infatti, per Heidegger, un essere finito capace solo di una conoscenza imperfetta, condizionata da un linguaggio insufficiente, a sua volta sottomesso al principio di ragione<sup>21</sup>.

Le verità generali su cui fa perno una filosofia così intesa, inoltre, non si distanziano solo dai dogmi della fede (e, si badi, non per forza anche dalla spiritualità), ma sono anche molto lontane dalle verità dimostrate dalle scienze. Queste ultime fanno proprio il significato derivato dal termine latino *veritas*, con cui si indica una perfetta corrispondenza tra concetto e realtà (*adaequatio rei et intellectus*). Quando si fa filosofia, secondo Heidegger, si cerca invece di rapportarsi a quella 'verità nascosta' che gli antichi greci denominavano *alétheia*, un vocabolo composto dal prefisso privativo *a-* e da *-létthe*, che significa 'restare nascosto'<sup>22</sup>. Il vero obiettivo è di rendere questa meno velata o diversamente visibile, lasciandola libera di manifestarsi in modo differente<sup>23</sup>. Si tratta dunque di proporre uno sguardo sempre più profondo, o quantomeno diverso, su una verità che richiede di essere continuamente e gradualmente *svelata*.

---

certo l'unico – e forse nemmeno il primo – luogo in cui si senti l'esigenza di filosofare (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1981, p. 13).

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006, pp. 51-53.

<sup>21</sup> Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanismo*, denuncia esplicitamente l'insufficienza filosofica del linguaggio, il quale è stato inestricabilmente compromesso dalla metafisica di cui egli si proponeva di attuare il superamento concettuale. Se si considera, come si dirà più avanti, che per l'autore l'uomo è animale metafisico proprio in quanto animale razionale, allora per Heidegger è proprio l'essenza stessa dell'uomo, quel principio di ragione criticato anche da Arthur Schopenhauer, la fonte prima dell'insufficienza del pensiero umano (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002, pp. 38-39).

<sup>22</sup> Dal verbo passivo e intransitivo *lanthàno* ('nascondersi'), con cui si fa riferimento a 'qualcosa che *resta* nascosto', e non a 'qualcosa che *viene* nascosto'.

<sup>23</sup> Per un approfondimento si veda M. Heidegger, *Alétheia (Eraclito, frammento 16)*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980, pp. 176-192.



La *veritas* è riconducibile a quel sapere rigoroso, universale e necessario di cui parla Immanuel Kant<sup>24</sup> facendo riferimento a ciò che è proprio di ogni conoscenza scientifica della realtà. Essa è fondamentale per la sopravvivenza dell'uomo, ma è provvisoria, in quanto sempre soggetta a interpretazioni e revisioni, nonché limitata dalle stesse capacità razionali tramite cui è ottenuta. Per Heidegger, come per certi versi anche per Friedrich Nietzsche, rimane inoltre sempre una forzatura subordinata all'*alétheia*, perché quest'ultima riguarda il senso dell'essere<sup>25</sup> nella sua totalità, il quale è irriducibile a qualsiasi conoscenza (*logos*) con cui si possa anche solo temporaneamente cercare di contenerlo<sup>26</sup>. Di questa verità non si può parlare come di qualcosa di precario, al più di dinamico o di mai pienamente afferrabile<sup>27</sup>: essa è, infatti, costitutivamente nascosta e per certi versi irrazionale o, per meglio dire, intuitiva.

È per questo che ogni pensiero filosofico, nel suo *disvelamento* dell'*alétheia*, è un pensiero in movimento. Non però un *pensiero calcolante*, ma un *pensiero meditante*<sup>28</sup>: i suoi problemi riguardano un medesimo che non è mai lo stesso e hanno, diversamente da quelli delle scienze, un fondamento che trova le proprie radici nella metafisica. Secondo Heidegger, infatti, finché l'uomo si considera un animale razionale è anche un animale metafisico<sup>29</sup> perché se è fisico tutto ciò che è sensibile, allora la ragione, in quanto soprasensibile, si mostra come ciò che sta oltre il sensibile, oltre il fisico, *metá tá physiké*. Le stesse capacità razionali, dunque, implicano la necessità di premesse metafisiche che influiscono, più o meno consapevolmente, sia sulla vita del singolo individuo che su quella dell'intera società. Nella metafora dell'albero proposta da Heidegger in *Introduzione a: 'Che cos'è metafisica?'*, l'essenza della verità dell'essere rappresenta il fondamento o il terreno in cui la metafisica,

---

<sup>24</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995, *Introduzione*, pp. 73-93.

<sup>25</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: 'Che cos'è metafisica?'*, in M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008, pp. 89-117.

<sup>26</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino e P. Coriando, Genova, Il Melangolo, 1999, pp. 9-16.

<sup>27</sup> Per Nietzsche, come per Eraclito, l'essere è in divenire. Heidegger, come si vedrà più avanti, sostiene addirittura che è più simile al niente rispetto alla somma degli enti.

<sup>28</sup> La contrapposizione tra *pensiero calcolante* e *pensiero meditante* è proposta dallo stesso Heidegger per sottolineare come il primo, proprio del sapere scientifico, non conduca realmente al sapere (cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983, pp. 30-31).

<sup>29</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: 'Che cos'è metafisica?'*, cit., p. 93.

radice dell'albero della filosofia, è sostenuta e nutrita <sup>30</sup>. Se l'*alétheia*, dal punto di vista dell'uomo, coincide con la stessa ricerca continua della verità dell'essere, l'obiettivo di una tale impostazione filosofica non è allora quello di attribuire *significati* alla realtà, ma piuttosto quello di svelarne gradualmente e continuamente il *sensu*.

Un simile tipo di filosofia non si occupa di dimostrazioni, teorie o previsioni empiriche e non si fonda su metodi riconducibili a quelli della scienza tradizionale <sup>31</sup>. Essa propone semmai solo interpretazioni in grado di fornire o anticipare prospettive d'insieme sulla realtà derivate da un dialogo ermeneutico continuo che il filosofo intrattiene con se stesso e i propri simili, ma anche con il mondo, i suoi fenomeni, i suoi enti o corpi, le sue diverse forme di vita e ciò che di tutto questo si conosce anche grazie al patrimonio culturale e scientifico. Il suo metodo ermeneutico-maieutico <sup>32</sup> consente di valutare la 'gravidanza' dell'uomo e del mondo e lascia emergere una particolare forma di verità che, quindi, si riferisce alla realtà sia interiore sia esteriore, siano esse considerate quali separate, interconnesse o coincidenti.

Una filosofia così intesa cerca dunque di giungere all'essenza dell'essere, ma quest'opera di *disvelamento* non è mai diretta o totale. Come precisa Heidegger, l'Esserci dell'uomo (il *Dasein*, l'«essere qui e ora» di cui parla soprattutto in *Essere e tempo* <sup>33</sup>) si rapporta solo all'essente e mai all'essere, verso cui deve invece limitarsi a tendere tramite *media* razionali spesso insufficienti <sup>34</sup>. Essa deve allora dedicarsi a rinnovare di continuo il senso dell'essere su cui poggia implicitamente in conformità a un compromesso cercato incessantemente tra le sempre rivisitate conoscenze razionali dell'uomo e la sua esperienza intuitiva ed emotiva. In sostanza deve allontanarsi dalla *veritas* pur restando costantemente al passo con la scienza.

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 89-117.

<sup>31</sup> M. Cortelazzo, P. Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, cit., p. 584.

<sup>32</sup> Il termine, dal greco *maieutiké*, fa riferimento all'arte delle ostetriche (o levatrici), professioniste specializzate nell'assistenza alla donna prima, durante e subito dopo il parto e fu introdotto per la prima volta in filosofia da Socrate (470-399 a.C.).

<sup>33</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit.

<sup>34</sup> Per l'ultimo Heidegger la *svolta* dall'analitica esistenziale, incentrata sull'Esserci, verso l'analisi del senso dell'essere in generale non c'è stata proprio perché il linguaggio, ancora sostanzialmente condizionato dall'apparato concettuale della metafisica tradizionale, l'ha resa impossibile (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., pp. 52-53).

Secondo l'autore, poiché chi si pone la domanda metafisica è l'uomo, e considerato che il suo Esserci è determinato dalla razionalità e dalla scienza (che è *esatta*, ma non *rigorosa*), la filosofia deve anzi innanzitutto chiedersi cosa accomuni le diverse scienze e come la scelta di radicare l'Esserci dell'uomo nella razionalità (del pensiero e del linguaggio) influenzi l'Esserci stesso<sup>35</sup>. Per Heidegger la metafisica è un «domandare oltre l'ente per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità»<sup>36</sup>. Preso atto, però, che l'uomo non può mai cogliere la totalità dell'ente (come affermato anche da Kant, che parla di idea cosmologica di mondo<sup>37</sup>), essa deve affidarsi principalmente al costitutivo «sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità» che caratterizza l'esistenza<sup>38</sup>. Esserci significa, infatti, anzitutto essere-nella-relazione, perché, come sostiene Heidegger, è un essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*)<sup>39</sup>, o, come direbbe Maurice Merleau-Ponty, un essere-al-mondo<sup>40</sup>.

Il compito mai concluso di questo modo di intendere la filosofia non è dunque ontico ma ontologico<sup>41</sup>. Il filosofo non si ferma, infatti, alla *conoscenza dell'ente*: punta alla *consapevolezza dell'essere*. Anche se le sue domande non possono prescindere dal sapere esistentivo (razionale e scientifico) del proprio tempo, le uniche risposte che è in grado di fornire sono esistenziali, in quanto riferite al vivere nella relazione con il mondo interiore ed esteriore. Tale filosofia è allora principalmente dedicata a cercare visioni interpretative di insieme che permettano all'uomo di essere consapevolmente partecipe della complessa realtà psichica e fisica di cui fa parte. Il suo sapere (la *sophia*) è però tutt'altro che astratto, perché è anzi soprattutto un 'sapere fare'<sup>42</sup> che

---

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 37-42.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-64.

<sup>37</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 301-544.

<sup>38</sup> Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 47.

<sup>39</sup> Heidegger precisa inoltre che l'«in-essere» è «nel-mondo» in modo diverso da come l'acqua può essere *nel* bicchiere o il vestito *nell'*armadio: l'essere-nel-mondo è un fenomeno *unitario* che deve essere visto nella sua totalità (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 161-165).

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1972, p. 25.

<sup>41</sup> Il dualismo tra ente ed essere, ontico e ontologico, esistentivo ed esistenziale e inautentico e autentico permea tutto il pensiero di Heidegger.

<sup>42</sup> Il vocabolo *sophia*, nella Grecia antica, faceva riferimento all'artigianato, e indicava perciò proprio un 'sapere fare' di tipo *pratico*, per certi versi *tecnico*. Fu solo dopo che i filosofi, avendo accumulato nozioni sulla propria arte, divennero 'sapienti' che il

consente di agire facendosi carico della propria esistenza. La filosofia trasforma la *conoscenza dell'uomo* in *consapevolezza del tutto* e rappresenta perciò un'importante commistione tra un sapere parziale, perché limitato dalla condizione umana, e l'impegno etico: solo nell'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo nei confronti dell'essere, accompagnata dalla continua ricerca del suo senso, si realizza, infatti, la sua base metafisica. Ecco perché, secondo Kant, la ragion pratica ha il primato sulla ragion pura<sup>43</sup> e, quindi, la filosofia teoretica è subordinata all'etica: entrambe, però, hanno un fondamento metafisico perché richiedono una riflessione generale sulla realtà che va oltre la sua presentazione empirica (e talvolta si pone persino in apparente contraddizione con essa)<sup>44</sup>.

Per la filosofia heideggeriana il conoscere non può, dunque, mai essere il *fine*, ma solo un *mezzo*, certamente indispensabile, che consente all'uomo di essere libero di uscire dal piano esistentivo e di scegliere quello esistenziale. L'essere è, infatti, indefinibile, perché è qualcosa di diverso dall'ente<sup>45</sup>. Il 'premio' di questo tipo di filosofia non può allora mai essere la conoscenza dell'essere stesso<sup>46</sup>, ma soltanto il modo di rapportarsi ai suoi enti alla luce dell'interpretazione del *sensu nascosto* che accomuna, o co-implica, sia la realtà interiore sia quella esteriore. Nonostante l'Esserci sia costitutivamente posto in relazione agli enti dell'essere, l'uomo moderno non si limita a esperire questa relazione, ma la interpreta costantemente mediante la razionalità, che, da Aristotele e forse ancora di più da René Descartes, ha caratterizzato la scienza e la cultura quantomeno occidentale. È per questi motivi che la filosofia, secondo Heidegger, deve superare ogni metafisica onto-teologica e cercare le risposte del proprio fondamento esclusivamente in questo *relazionarsi* dell'uomo alla realtà interiore ed esteriore. Essa è quindi

---

'sapere' della filosofia divenne una materia e che, come tale, iniziò a essere considerata di carattere intellettuale. Fu sempre da allora che per il *sapere pratico* si preferì adottare la parola 'tecnica' (*techné*).

<sup>43</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di B. Croce e G. Gentile, Bari, Laterza, 1924, pp. 175-176.

<sup>44</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a: 'Che cos'è metafisica?'*, cit., pp. 89-117.

<sup>45</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 27-29.

<sup>46</sup> Nel pensiero di Kant un concetto simile si evince dall'impossibilità di conoscere il noumeno, e cioè l'oggetto di un'intuizione non sensibile. Quest'ultimo, in senso positivo non può mai entrare in rapporto conoscitivo con l'uomo (ma solo con un ipotetico intelletto divino capace di un'intuizione intellettuale), mentre in senso negativo rappresenta il concetto limite che argina le pretese conoscitive dell'essere umano (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 186-299).

essenzialmente una «ontologia fenomenologica e universale, che parte dall'ermeneutica dell'esserci»<sup>47</sup>.

L'*alétheia* così *disvelata* non coincide però con quell'atto univoco di appropriazione del vero compiuto *dall'uomo* e *per l'uomo*. Secondo Heidegger il desiderio di filosofare è destato nel filosofo dalla stessa realtà e consiste nella volontà di riavvicinarsi all'essenza originaria di ogni cosa, essere umano compreso, intrinsecamente nascosta nell'uomo e nel mondo<sup>48</sup>. La verità della filosofia riguarda perciò una ricerca continua condotta *per l'essere* di cui l'Esserci è parte. Tale indagine è sì compiuta *nell'uomo*, ma è priva di autore. Prendendo spunto dal pensiero di Arthur Schopenhauer, si potrebbe considerare il desiderio di filosofare di cui parla Heidegger come parte della volontà di vivere dell'essere umano, normalmente sottomessa al principio di ragione, ma a sua volta derivata da una volontà impersonale priva di intelletto e ragione (il *Wille*), la quale è inconscia nell'uomo e velata nel mondo<sup>49</sup>.

L'amore del filosofo per il sapere (il *philein*) è dunque soprattutto un sentimento di avvicinamento e accoglimento reciproco (quasi familiare o amicale), e non un desiderio di conquista unidirezionale. L'uomo, infatti, secondo il pensiero heideggeriano, provoca la realtà per invitarla a *disvelare* la sua essenza, ma è innanzitutto e primariamente l'oggetto dell'appello provocante (il *Gestell*, traducibile come commissione o imposizione) dello stesso essere in essa nascosto<sup>50</sup>. Il *philein* è allora un'emozione che incrementa sia l'amante sia l'amato, ma anche ciò che consente a ogni uomo di aprirsi al *disvelamento* dell'essere, superare i propri limiti razionali<sup>51</sup> e ricongiungersi alla *dimora* originaria di tutto l'essente<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 123.

<sup>48</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 10-11.

<sup>49</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1969, pp. 151-152 e A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, a cura di G. Colli, Torino, Bollati Boringhieri, 1963, pp. 285-286.

<sup>50</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 14.

<sup>51</sup> Per Schopenhauer si tratta di trasformare la propria *voluntas* razionale in *no-luntas* che asseconda il *Wille*. Per Nietzsche di accettare *danzando* e *cantando* le contraddizioni insite nel caos irrazionale della Vita. Mentre per Heidegger di *abbandonare* il proprio pensiero all'*essere*.

<sup>52</sup> Riprendendo una frase di Novalis, Heidegger afferma che la filosofia rappresenta il «desiderio dell'uomo di sentirsi ovunque a casa propria» (cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 10-11).

Anche se la filosofia è un'attività spirituale autonoma, i suoi obiettivi trascendono dunque l'individualità. Da essa, infatti, dipende direttamente la libertà di ogni essere umano di agire partecipando consapevolmente dell'essere, prendendosi *cura*, come direbbe Heidegger<sup>53</sup>, della propria esistenza mediante il rapporto con se stesso, gli altri e le cose. Se il mondo, come afferma Nietzsche, è una *danza*, allora la filosofia vuole che ogni uomo segua il richiamo del suo ritmo divenendo compagno di *gioco* e di *canto* dell'essere<sup>54</sup>. Dal punto di vista heideggeriano essa vuole riportare a 'casa' ogni essere umano smarrito nel mondo, ma non tanto per l'uomo, quanto per l'essere stesso di cui ogni fenomeno (egli compreso) partecipa. Per fare ciò, la filosofia, in quanto pratica riflessiva spinge il filosofo che ha già udito il 'richiamo' dell'essere a seguirlo, ma in quanto prodotto teorico mira a risvegliare l'attenzione di ogni uomo affinché possa anch'egli 'ascoltare la chiamata' dell'essere nascosto nella realtà. Ecco perché filosofare non significa soltanto cercare continuamente prospettive interpretative di insieme sulla realtà che superino la dicotomia razionale-metafisico, ma significa anche trasmetterle in modo tale da permettere a ogni uomo di trasformare il senso che egli dà a se stesso e al mondo<sup>55</sup>, alla luce di un sempre rinnovato, e mai del tutto *disvelato*, senso dell'essere.

La ragione è lo strumento con cui l'uomo conosce la realtà mediante *veritas*, ma il calcolo<sup>56</sup> permette di trovare solo ciò che è numerabile: quindi non l'essere. Per rinnovare di continuo la propria interpretazione del reale e aiutare, così, l'Esserci a partecipare in modo consapevole dell'essere, la filosofia deve allora farsi interprete della 'falsità' del proprio tempo, grazie a un ininterrotto circolo dialogico-ermeneutico-pragmatico.

È proprio questo il tipo di filosofia che, con le proprie riflessioni e i propri interrogativi sul senso dell'essere, potrebbe rivelarsi decisivo per un possibile cambio di paradigma culturale. Costatato lo scacco,

---

<sup>53</sup> Secondo Heidegger «l'«essere-nel-mondo» ha la caratterizzazione d'essere proprio della «cura»». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 565.

<sup>54</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, Milano, Adelphi, 2006, pp. 253-263.

<sup>55</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, nelle sue lezioni del 1854, sostiene addirittura che «se l'uomo è privo di senso, ogni altro essere cade nell'abisso di un nulla senza fondo» (F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani 2002, p. 13).

<sup>56</sup> La parola 'ragione' deriva dal latino *rationem*, che significa proprio calcolo, conto, misura o regola.

soprattutto novecentesco, della prospettiva metafisico-religiosa che poneva al centro della propria visione del mondo una divinità immanente, e considerati i disagi sociali e psicologici, a cui vanno aggiunti anche i disastri ambientali e biologici, derivati dal considerare l'uomo come padrone e fine ultimo del mondo, è inoltre proprio la filosofia ecocentrica quella che sembra oggi proporre il più interessante sguardo teorico, etico e metafisico sul reale. La prospettiva da essa offerta considera come perno di ogni discorso filosofico sulla realtà l'intero Complesso dei Viventi: un sistema autocorrettivo di elementi interdipendenti che si manifesta nella massima varietà e armonia nel più grande equilibrio dinamico delle specie viventi con il proprio ambiente. Ciononostante, le basi su cui essa sviluppa e articola le proprie riflessioni non possono essere ridotte soltanto a questo – seppure fondamentale – punto di partenza.

Dopo avere radicato il senso dell'essere prima in Dio e poi nell'uomo, la filosofia propone oggi, con l'ecocentrismo, di porre al centro dell'interpretazione del reale la stessa inscindibile relazione tra la Vita (*bios*) e l'ambiente (*oikos*): la Natura. Essa si fa dunque portavoce e interprete di un messaggio per certi versi già veicolato a più riprese dal pensiero filosofico (soprattutto orientale). Oggi, però, questo genere di considerazioni è appoggiato anche da svariate scienze neoparadigmatiche contemporanee, i cui modelli di studio interpretano da diversi anni il mondo come un tutt'uno di fenomeni interdipendenti in cui è impossibile scindere la mente dal corpo, l'uomo dalle altre specie e la Vita dalla Natura. Nella consapevolezza che la filosofia, in quanto attività umana, non può mai sradicarsi dall'osservatore o superare i limiti dell'uomo, e nell'assunzione che l'Esserci sia sempre un essere-nella-relazione, la filosofia ecocentrica deve allora necessariamente prendere le mosse da una riflessione sulla stretta *relazione* che intercorre tra l'Esserci e la realtà fisica e psichica di cui partecipa. Il bisogno che sembra emergere dalle più recenti scoperte scientifiche è, infatti, innanzitutto quello di comprendere l'importanza e di valutare l'adeguatezza di questo rapporto. L'esigenza primaria dell'ecocentrismo è dunque quella di portare l'uomo a essere maggiormente consapevole di come ciò che media la sua relazione con il mondo condizioni l'Esserci e sia a sua volta condizionato – e quindi sempre condizionabile – dal paradigma culturale e dalla prospettiva da esso adottata per guardare alla realtà.

### 1.3. L'UOMO NEL MONDO, IL MONDO NELL'UOMO

L'epistemologia genetica (altrimenti detta epistemologia naturale) dello psicologo Jean Piaget è sicuramente un buon punto di partenza per iniziare a indagare il rapporto tra uomo e mondo. Essa guarda, infatti, al processo di formazione di ogni individuo proprio come a un processo di *relazioni* continue tra soggetto percepente e oggetto percepito. L'unico fine di questa strutturazione della personalità (suddivisibile in diverse fasi caratterizzate da meccanismi di assimilazione e accomodamento) è inoltre quello di favorire l'adattamento all'ambiente<sup>57</sup>.

Particolarmente rilevanti sono però soprattutto due aspetti delle teorie dell'autore. Innanzitutto per Piaget i primi stadi dello sviluppo senso-motorio di ogni bambino sono caratterizzati da una *prospettiva adualistica* della realtà, in cui il soggetto si dimostra incapace di distinguere fra se stesso, gli altri e le cose. Solo successivamente al primo anno di vita inizierebbe a vedere le relazioni causali esistenti tra gli enti della realtà<sup>58</sup>. Alla nascita non si è in possesso di concetti quali 'Io', 'uomo', 'animale', 'cosa' o 'ambiente' ed è quindi più che normale che nel rapportarsi al reale il soggetto percepente si fonda di fatto con l'oggetto percepito. Ogni bambino sviluppa, infatti, la propria personalità in un rapporto che almeno inizialmente si rivolge sempre e soltanto alla realtà esteriore: quella interiore, pur apparendo indispensabile in età adulta, ancora non c'è. In secondo luogo, dunque, è proprio al rapporto con il mondo esterno che Piaget suggerisce di rivolgere l'attenzione per approfondire come l'essere-nella-relazione condizioni l'Esserci determinandone lo sguardo sul senso dell'essere. Dal rapporto di adattamento tra bambino e ambiente è allora opportuno ampliare l'interesse della riflessione ecocentrica a quello biologico-adattativo tra uomo e Natura.

L'indispensabile punto di partenza di un'indagine biologica di questo tipo, secondo l'esperto in comportamenti animali (considerato uno dei padri fondatori dell'ecologia) Jakob von Uexküll<sup>59</sup>, è comprendere che ogni forma di vita abita un proprio ambiente (*Umwelt*), mai un intero e unico 'mondo naturale'. Ogni singolo organismo, tramite un sistema recettivo e uno reattivo, che consentono di percepire gli stimoli

---

<sup>57</sup> Cfr. J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino*, a cura di E. Piazza, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 11-12.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, pp. 13-124.

<sup>59</sup> Cfr. J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento*, a cura di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.



e di reagirvi, instaura dunque una particolare forma di relazione, detta circolo funzionale ai fini dell'autoconservazione, con un proprio 'mondo specifico'. In pratica, non solo non esiste un'unica realtà, ma non vi è neanche un unico modo di percepirla. Per ogni singolo essere vivente esiste soltanto il mondo di ciò che è coinvolto in quel particolare rapporto che permette la sopravvivenza e la propagazione della specie all'interno della propria nicchia ecologica<sup>60</sup>. La co-implicazione tra *bios* e *oikos* è indissolubile, e ciò vale anche per il singolo essere umano. Come l'Esserci, infatti, è sempre un essere-nella-relazione con il mondo (un essere-nel-mondo), allo stesso modo anche tutta la Vita (*bios*) è inscindibilmente in rapporto con la propria casa (*oikos*), la Terra. Ogni specie vivente, per sopravvivere, instaura una relazione con il proprio ambiente e le altre forme di vita, dalla quale sarà poi costituita ogni altra esperienza.

Per gli animali, così come sotto alcuni aspetti anche per i bambini, le cose di Natura hanno un'importanza vitale: perciò sono continuamente osservate. Nel loro *Umwelt*, l'ambiente delle cose percepite (*Merkwelt*) e quello di possibile reazione (*Wirkwelt*) combaciano. Senza la ragione o, per meglio dire, senza un sistema simbolico complesso e condiviso a mediare tra la percezione di un problema e la reazione a esso, le forme di vita animali sono in grado di agire sempre istintivamente, o al massimo sulla scorta di un piccolo bagaglio d'informazioni tramandato per via diretta e imitativa. Diverso tuttavia è il discorso per l'uomo adulto. Il suo 'mondo specifico', infatti, non è più un ambiente, ma un mondo (*Welt*) in cui lo spazio recettivo e quello reattivo non coincidono più. Nel rapporto con l'*oikos*, l'essere umano si differenzia però dalle altre forme di vita non tanto per la razionalità<sup>61</sup>, ma soprattutto per la cultura e la tecnica che da essa ha 'costruito'. Senza un bagaglio di

---

<sup>60</sup> Una nicchia ecologica è un ipervolume a  $n$  dimensioni definite tramite variabili quali umidità, temperatura, cibo o predatori, all'interno del quale la specie è capace di mantenere una popolazione vitale. Questo termine, introdotto solo dagli anni '50, comprende la nicchia spaziale (o habitat) e la nicchia trofica (o dieta) ed è perciò meglio adatto a identificare l'ambiente con cui si relaziona un organismo realizzando il proprio 'mondo specifico'.

<sup>61</sup> Recenti studi mostrano che gli animali giocano, soffrono, amano e provano emozioni profonde: hanno, in definitiva, caratteristiche vitali del tutto paragonabili a quelle umane. Uomini e animali condividono non soltanto le stesse capacità percettive e reattive, ma anche quelle cognitive ed emotive. Essi non solo sentono: ragionano, anche se non in modo identico all'uomo. Per un approfondimento si veda R. Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani*, a cura di P. Cavalieri, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

conoscenze fondamentali, trasmesse di generazione in generazione, o senza *media* strumentali, la specie umana – forma animale tra le meno auto-sufficienti a livello fisico e strutturale – non sarebbe sopravvissuta fino a oggi.

Quella umana è allora probabilmente l'unica specie caratterizzata da un *non-adattamento* a un determinato ambiente. Se è divenuta capace di vivere su tutto il globo e in qualsiasi zona climatica, ciò è stato possibile soprattutto poiché è stata in grado di sviluppare, mediante la ragione, un terzo sistema di mediazione, tra quello recettivo e reattivo: un sistema simbolico condiviso. La razionalità ha dunque consentito all'uomo di compensare il proprio mancato adattamento tramite la creazione di un ambiente artificiale di nozioni in grado di ospitare simulazioni mentali di azioni non ancora compiute nell'ambiente naturale. È solo a partire da questo 'mondo culturale' che egli ha potuto inventare e utilizzare gli altri strumenti tecnici del proprio essere-nella-relazione. Lo sviluppo dei *media* intellettuale-linguistici è stato allora forse ancora più fondamentale, per l'adattamento alla realtà esteriore, di quello degli strumenti tecnico-scientifici.

L'esistenza di un apparato simbolico condiviso con cui l'evoluzione culturale ha dato il cambio all'evoluzione biologica è uno dei punti su cui la scienza e la filosofia si trovano maggiormente in accordo. Il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, in un dialogo con il filosofo Paul Ricoeur, propone, in questa prospettiva, di guardare al cervello umano adulto come al risultato di quattro tipi di evoluzione<sup>62</sup>. La prima è l'evoluzione della specie, verificatasi secondo selezione naturale ed epigenesi, lungo un periodo scandito da lassi di tempo estremamente variabili (secondo la teoria evuzionistica degli equilibri punteggiati le specie rimangono stabili per lungo tempo ed evolvono in brevi periodi). La seconda è l'evoluzione individuale, derivata dall'epigenesi di connessioni neuronali, da cui le capacità razionali umane. A essa segue l'evoluzione culturale, ottenuta tramite lo sviluppo epigenetico della memoria e della psiche individuale e collettiva. In ultimo vi è l'evoluzione del pensiero personale, il quale è primariamente condizionato dal sistema culturale, e in secondo luogo, da quello cognitivo ed emozionale.

Ragione, cultura, tecnica, linguaggio e pensiero sono però aspetti che, da una prospettiva ecocentrica, si co-implicano vicendevolmen-

---

<sup>62</sup> Cfr. J. P. Changeux, P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, a cura di M. Basile, Milano, Cortina, 1999, pp.179-258.

te poiché il rapporto con il mondo esteriore è, per usare il linguaggio proposto da Louis Althusser, surdeterminato<sup>63</sup> da quello con il mondo interiore, ma a sua volta lo surdetermina. Lo sviluppo dell'essere umano è, infatti, condizionato dal rapporto con l'ambiente e dalle relazioni sociali, ma anche condizionante per lo stesso essere-nella-relazione dell'Esserci con se stesso, il mondo e le altre forme di vita, a lui simili o diverse. Per la filosofia ecocentrica si tratta di un'interdipendenza implicita in quella già evidenziata tra *bios* e *oikos*. Questa constatazione rappresenta una premessa fondamentale dell'ecocentrismo. Se si conferisce, infatti, un *valore intrinseco* al rapporto uomo-ambiente e s'inserisce questo in quello Vita-Natura, assume di conseguenza estrema importanza la prospettiva assunta da un paradigma culturale per guardare a questa relazione.

L'etnoantropologo Vittorio Lanternari rintraccia nella storia di svariate società (spesso anche coesistenti) almeno cinque tipi di sguardo culturale sul rapporto uomo-ambiente<sup>64</sup>. Gli esseri umani hanno potuto procedere alla costituzione di una propria individualità e collettività e proprio grazie a uno di questi. Essi sono lo *ierocentrismo* (dal greco *hieros*, che significa 'sacro'), che approccia la Natura come qualcosa di contenente il sacro e il divino; il *teocentrismo*, che considera il mondo come un dono di Dio per l'uomo; l'*antropocentrismo*, per cui la Terra è una risorsa dell'uomo; il *biocentrismo*, per cui l'ambiente naturale è l'*habitat* di tutta la Vita; e, per l'appunto, l'*ecocentrismo*, in cui Vita e Natura si con-fondono.

La civiltà occidentale contemporanea è soprattutto antropocentrica ed etnocentrica, ma l'approccio alla relazione *bios-oikos* offerto dal suo paradigma non è l'unico possibile. Non solo in Oriente, ma anche al suo stesso interno (nel suo passato e presente) sono, infatti, individuabili altre prospettive su questo fondamentale rapporto. Il centro del punto di vista dell'uomo *sul* mondo surdetermina tutti gli aspetti del suo essere-nella-relazione, ma è sempre anche surdeterminabile sia dal contesto storico-culturale sia dall'esperienza soggettiva dei singoli individui. Dal posto che l'essere umano si assegna *nel* mondo non dipende però soltanto il suo mondo interiore. Da esso dipende anche il suo modo

---

<sup>63</sup> Per surdeterminazione Althusser intende una predeterminazione sovrastrutturale derivata da una totalità organica di elementi complessa e interconnessa (cfr. L. Althusser, *Per Marx*, a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 186).

<sup>64</sup> Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo edizioni, 2003, pp. 39-96.

di percepire e di rapportarsi a quello esteriore, e quindi, sotto molti aspetti, persino la sua sopravvivenza (prima ancora che la qualità della sua esistenza). L'evoluzione culturale e quella personale di cui parla Changeux, una volta subentrate a fianco di quella biologica, possono, infatti, sia favorire sia ostacolare la stessa evoluzione della specie e quella dell'individuo. Tutto dipende da come e quanto la cultura influenza e surdetermina la relazione che intercorre tra l'uomo civilizzato, i propri simili, le altre forme di vita e la Natura.

È opinione del movimento ecocentrico che, tramite lo sviluppo del sistema simbolico, l'uomo ha creato un altro mondo (quello culturale) che, da *mezzo* utile alla sopravvivenza della specie, è gradualmente divenuto, soprattutto in Occidente, sempre più un *fine in sé*, o se non altro un *mondo a sé*. I mezzi necessari per sopravvivere in questo 'mondo virtuale' hanno mediato ulteriormente il rapporto tra uomo e ambiente, assumendo dei valori antropocentrici che hanno poi superato la rilevanza biologica ed ecologica dei fatti. L'essere umano civilizzato, eliminati i pericoli fisici dell'ambiente, è stato sempre meno costretto a rapportarsi e confrontarsi con esso: i fenomeni naturali e le altre forme di vita hanno smesso di essere considerati dei pericoli. Senza una piena maturazione della percezione dell'interdipendenza reciproca che sussiste tra *bios* e *oikos*, o senza porre la dovuta attenzione su di essa, l'uomo occidentale ha però così iniziato a temere maggiormente le minacce simboliche e, al contempo, a minacciare – più o meno consapevolmente – i propri simili, le altre specie e il pianeta: *quindi* anche se stesso. Come scrive Jonathan Schell ne *Il destino della Terra*:

il potere della specie umana è aumentato a tal punto da spostare in modo decisivo e multiforme l'equilibrio delle forze tra l'uomo e la Terra. La natura – un tempo signora severa e temuta – ora ci si è sottomessa; anzi ha bisogno di essere protetta dallo strapotere dell'uomo. Ma poiché l'uomo, a prescindere dai culmini intellettuali e pratici che può raggiungere, rimane pur sempre inserito nella natura, l'equilibrio si è spostato non solo a sfavore della natura, ma anche suo; e la minaccia dell'uomo che grava sulla Terra riguarda anche l'uomo stesso.<sup>65</sup>

La civiltà occidentale, nel suo essere anche una civiltà etnocentrica, sta inoltre sempre più diventando globale. Il suo *paradigma di pensiero*, po-

---

<sup>65</sup> J. Schell, *Il destino della Terra*, a cura di M. Paggi, Milano, Mondadori, 1982, p. 154.

sto in questa scala, potrebbe allora minacciare sempre più seriamente non solo l'uomo o il suo equilibrio psichico, ma anche il pianeta stesso e il suo equilibrio vitale. È proprio in questo frangente che l'ecocentrismo si propone di giocare un ruolo di cardinale importanza ed è da qui che, secondo il movimento, nasce il bisogno di una nuova visione filosofica del mondo. È, infatti, la filosofia che, ponendosi in dialogo ermeneutico con le scienze e le esperienze, può favorire una sempre rinnovata consapevolezza degli individui e, quindi, nuovi paradigmi culturali: essa insiste costantemente nel cercare e trasmettere un *sensu* per tutti i *significati* che l'uomo attribuisce al mondo.

La filosofia ecocentrica si fa carico proprio di questi compiti: essenzialmente cerca, infatti, visioni interpretative di insieme che permettano all'Esserci di essere consapevolmente partecipe della complessa realtà, sia psichica che fisica, con cui è posto in relazione. Non si limita perciò soltanto a inquadrare nella propria prospettiva le metamorfosi continue del pensiero, ma propone anche moventi dell'agire coerenti con premesse metafisiche incentrate sull'intero Complesso dei Viventi che mirano a essere premesse *non ancora* scientifiche<sup>66</sup>, o sempre più profondi *disvelamenti* dell'*alétheia*.

Nel cambio di paradigma culturale proposto dal movimento ecocentrico, per essa non è però possibile trascurare ciò che prima filtra e poi media necessariamente il rapporto umano tra *Merkwelt* e *Wirkwelt*. Una sua primaria esigenza è, infatti, quella di riavvicinare le funzioni razionali umane e gli *instrumenta* da essa prodotti al loro piano ontologico essenziale. Come sostiene Heidegger, l'Esserci non si rapporta mai all'essere, ma solo all'essente. L'uomo è compartecipe dell'essere, ma questa co-appartenenza è contraddistinta in modo imprescindibile dal filtro della ragione e da *media* razionali che lo separano dal suo *sensu*, e lo fanno vivere nel mondo dei *significati* dell'essente. Per questo il *disvelamento* della verità dell'essere non è mai diretto e (quindi) mai totale. Ciononostante, le funzioni razionali dell'Esserci, così come i suoi

---

<sup>66</sup> Un esempio rilevante a riguardo è la cosiddetta 'Ipotesi Gaia', proposta dallo scienziato James Lovelock e divenuta di recente una vera e propria teoria scientifica. Essa interpreta il pianeta Terra e tutte le forme di vita in esso presenti come un gigantesco unico organismo vivente (ormai malato) che si muove nello spazio. Proprio in quanto viva, secondo l'autore, Gaia reagirà anche al surriscaldamento globale, raffreddandosi e provocando una nuova era glaciale. Questa teoria, seppure simile a una visione metafisica spinoziana dalla Natura, mira a divenire sempre più scientifica ed è proprio perciò continuamente sottoposta a verifiche e validazioni (cfr. J. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, a cura di V. Bassan Landucci, Torino, Bollati Boringhieri, 1981).

frutti, sono anche gli unici mezzi di cui l'uomo dispone per riavvicinarsi al senso dell'essere. È proprio perciò che, persino da una prospettiva ecocentrica, è anzitutto opportuno problematizzare e rivalutare filosoficamente i principali aspetti di 'quel che sta in mezzo' al rapporto tra uomo e Natura.

## 2. QUEL CHE STA IN MEZZO

### 2.1. IL PRINCIPIO DI RAGIONE

Secondo Schopenhauer, «il principio di ragione non è, come vuole la filosofia scolastica, una *veritas aeterna*, non ha cioè valore incondizionato esistente prima del mondo, fuori dal mondo e al di sopra del mondo»<sup>1</sup>. Esso è, infatti, una ‘semplice’ manifestazione del *Wille*: una volontà inconscia e irrazionale che non ha altro scopo se non quello di preservare la Vita stessa. Nietzsche avrebbe aggiunto più tardi, anticipando le ipotesi di cui la filosofia ecocentrica fa tesoro, che bisogna primariamente considerare il fatto che «senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l’uomo non potrebbe vivere»<sup>2</sup>. Egli considera la razionalità persino come una ‘fuga dal mondo’ dettata da un istinto di sopravvivenza e mossa da uno *spirito apollineo* che nell’uomo cerca di sublimare il *caos dionisiaco* della realtà suddividendola e ordinandola<sup>3</sup>.

All’interno dell’opera *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Dioniso (dio del caos e della smisuratezza) e Apollo (dio della forma e della misura) sono utilizzati da quest’ultimo autore sia come metafore per spiegare gli impulsi artistici contrapposti della tragedia della Grecia classica, sia come categorie interpretative per comprendere il gioco di forze contrapposte della ‘tragedia della realtà’. Nella Grecia

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p.69.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e F. Masini, Milano, Adelphi, 2008, pp. 9-10.

<sup>3</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi, 2004, pp. 21-26.

classica il Dionisiaco (espresso dall'esaltazione creatrice della musica) era il carattere originario della sensibilità greca presocratica, mentre l'Apollineo (espresso dall'epopea e dall'arte plastica) nacque dal tentativo di sublimare il caos della forma, rendendo accettabile la vita tramite la visione logica, razionale e scientifica del mondo proposta da Socrate. I due impulsi non possono vivere se non in contrapposizione, ma alla loro armonia presente nella tragedia presocratica (quella di Sofocle ed Eschilo) seguì il prevalere dell'Apollineo dell'arte successiva<sup>4</sup>. Secondo Nietzsche è dunque con Socrate che, quantomeno in Occidente, l'epoca della saggezza istintiva giunge alla sua fine e comincia l'epoca teoretica della ragione.

Per l'autore, però, il Dionisiaco è anche il carattere originario della realtà unica e indistinta, mentre l'Apollineo è soltanto il *principium individuationis* dei molteplici enti del reale. Quest'ultimo, dividendo tutto ciò che originariamente era unito, rappresenta perciò solo la causa delle immagini con cui gli uomini si raffigurano il caos del mondo<sup>5</sup>. I due impulsi rappresentano dunque anche la tragedia della realtà. Essi non mostrano solamente come questa non possa esistere, quantomeno per l'essere umano, se non nella relazione uomo-mondo. Evidenziano infatti anche come il reale sia intrinsecamente caratterizzato dalla contrapposizione di una serie complessa di opposti primordiali, quali amorfo-forma (*àpeiron-péras*), divenire-stasi, infinito-finito ed esperienza-ragione, in cui si compie il *gioco cosmico* di distruzione e costruzione continua della realtà<sup>6</sup>.

La filosofia di Nietzsche è tra le più convincenti nell'evidenziare come la ragione rappresenti una finzione al servizio dell'istinto di sopravvivenza: per l'autore essa pone infatti al centro della propria attività una disperata ricerca di verità convenzionali (come il linguaggio) al solo fine di conservare la vita. Le verità di ragione sono dunque solo delle illusioni derivate dall'adattamento uomo-ambiente. Il vero problema però è che l'uomo si è 'dimenticato' che sono solo tali. Uno dei compiti fondamentali dei filosofi dell'avvenire di cui spesso egli parla è allora proprio quello di ricordarlo costantemente. La loro 'filosofia del mattino' utilizza la ragione ma, consapevole delle sue *bugie*, non la prende troppo *seriamente*. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche infatti scrive:

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 75-104.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 21-30.

<sup>6</sup> Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, a cura di P. Rocco Traverso, Padova, Marsilio, 1973, pp. 73-74.



anche nel bel mezzo delle più strane esperienze interiori continuiamo ad agire allo stesso modo: plasmiamo immaginosamente la maggior parte di quella esperienza e difficilmente possiamo essere costretti a non assistere come «inventori» a un qualsiasi evento. Tutto ciò significa che fondamentalmente, fin da tempo immemorabile noi siamo abituati alla menzogna. Oppure, per esprimerci più virtuosamente e più ipocritamente, insomma in maniera più gradevole: si è molto più artisti di quanto non si immagini.<sup>7</sup>

Dal principio di ragione, inoltre, trae origine il sistema simbolico e culturale di credenze e istituzioni che, tramite il pensiero, il linguaggio, la religione, la scienza, le arti, la società, l'economia e la politica, costituisce quella 'forza invisibile' che sovrastruttura l'esperienza umana della realtà. Ciononostante esso è ineliminabile, perché costitutivo dell'uomo e del suo rapportarsi al mondo. La razionalità non è però una proprietà del reale, ma soltanto uno dei modi privilegiati con cui l'essere umano si pone in relazione con la realtà. È per questo che, secondo Heidegger, dovrebbe essere sempre utilizzata in commistione con l'esperienza irrazionale propria del «sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità». Per l'autore, così come per la filosofia ecocentrica, è, infatti, necessario destare uno stato d'animo fondamentale che sorregga il filosofare e che pervada l'Esserci nel fondo della sua essenza:

il destare lo stato d'animo e il tentativo di farsi strada verso questo essere singolare, vengono in definitiva a coincidere con l'esigenza di un mutamento radicale della nostra concezione dell'uomo.<sup>8</sup>

Implicita nell'ecocentrismo è dunque la necessità di svincolarsi dagli psicologismi che bistrattano il valore dell'emotività e che vedono l'uomo come un essere vivente dotato quasi esclusivamente di ragione. Le esperienze emotive irrazionali sono, per Heidegger, il modo fondamentale – in quanto non filtrato – dell'Esserci. Non sono un aspetto marginale dell'uomo, ma il presupposto metafisico del pensare e dell'agire<sup>9</sup>. Lo stato d'animo di cui parla l'autore non deve, infatti, essere soltanto reso cosciente da uno stato inconscio, ma va propriamente posto in uno stato di veglia costante in cui lo si lascia essere, recuperandolo dal suo esser-via<sup>10</sup>. È proprio da questa commistione tra conoscenza razionale ed esperienza intuitiva, apollinea e dionisiaca, che il movimento ecocen-

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 192, p. 91.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 84-85.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 86-93.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*.

trico muove la sua proposta di un radicale cambiamento del modo di pensare e di agire dell'uomo occidentalizzato. Tale mutamento, come si è detto, è infatti connesso, da un lato, al bisogno di percepire – o tornare a percepire – l'importanza della relazione uomo-ambiente e, dall'altro, a quella di comprendere come questa vada a sua volta inserita nel più vasto rapporto *bios-oikos*. La ragione è *fondamentale* per la sopravvivenza umana, ma l'ambiente naturale è *fondante* per la Vita stessa.

La filosofia ecocentrica si fa promotrice di una diversa prospettiva culturale sulla realtà e, quindi, di un differente rapporto tra uomo e mondo interiore ed esteriore. Vuole dunque anzitutto rendere l'essere umano diversamente consapevole, razionalmente ed emotivamente, non solo dell'essere di cui partecipa, ma anche dei modi con cui si rapporta ai suoi enti. Una riflessione sui *media* della relazione tra l'Esserci e il mondo derivati dalla ragione stessa è anzi essenziale a comprendere come questi condizionino quella tra l'uomo e se stesso, gli altri e le altre forme di vita. Il caos della realtà di cui l'essere umano partecipa è, infatti, filtrato dai diversi modi con cui la ragione categorizza l'esperienza. Tale facoltà è come a una 'forma' (*péras*) che, in quanto tale, si oppone a un originario 'senza forma' (*àpeiron*), per consentire, proprio in questa relazione, l'esistenza e la sopravvivenza. I suoi 'calcoli' sono esatti, ma non rigorosi, sostiene Heidegger<sup>11</sup>.

L'essere umano è, come ogni altra forma di vita (*bios*), in relazione continua con il proprio ambiente (*oikos*). A differenza degli altri organismi, è però costretto a sostenere tale intrinseco rapporto tramite il filtro della funzione calcolante della ragione e la mediazione di strumenti intermediari tra sé e il mondo fisico e psichico. Ogni *medium* (dal latino 'quel che sta in mezzo') è comunque, anche da un punto di vista ecocentrico, un'estensione di una facoltà. Si tratta, infatti, di una vera e propria protesi derivata dall'ingegno umano e utilizzata per rendere più agevole l'adattamento all'ambiente, sopperendo mediante un prolungamento e potenziamento artificiale (dagli strumenti tecnici al sistema simbolico) a una propria mancanza o incompiutezza naturale.

I *media* sono al contempo sia l'unico mezzo che l'uomo in quanto uomo ha per entrare in contatto con il mondo, sia l'unica barriera che separa l'essere umano da una più originaria esperienza della realtà. È allora facile comprendere il perché sia indispensabile, per la filosofia ecocentrica, cercare di comprendere quanto quel che necessariamente

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 38-39.

te filtra e media la realtà, abbia determinato, soprattutto nella cultura antropocentrica occidentale, un eccessivo allontanamento dalla percezione della co-appartenenza di Vita e Natura. L'obiettivo, si badi, non è però quello di condannare la razionalità che costitutivamente determina l'essere-al-mondo, ma piuttosto quello di reinserire i fini di *media* quali la cultura, gli strumenti tecnici, il linguaggio e il pensiero all'interno di una nuova interpretazione ermeneutica del senso dell'essere, derivata da una commistione tra ragione e sentimento e incentrata sul binomio Vita-Natura.

## 2.2. LA CULTURA E LA TECNICA

Secondo l'antropologo Arnold Gehlen, l'uomo ha potuto assumere il proprio 'posto nel mondo'<sup>12</sup> principalmente grazie alla cultura, unica in grado di porre ordine, con le sue conoscenze condivise e le sue istituzioni, allo stato caotico della natura umana<sup>13</sup>. All'interno del mondo culturale, la questione antropologica per eccellenza<sup>14</sup>, strettamente connessa alla possibilità di comprensione dell'essere umano, è poi per l'autore proprio quella della tecnica, manifestazione della compensazione di una carenza biologica dell'uomo ed espressione della sua volontà di *controllo* e *dominio* degli eventi naturali. Intesa nella sua prima accezione, la *technè* è qualcosa d'insito nella stessa essenza dell'uomo poiché nasce dallo stesso istinto di sopravvivenza che ha portato l'essere umano a superare le imperfezioni organiche, producendo un mondo culturale adeguato alle proprie esigenze. Gli artifici tecnologici sono stati uno dei più importanti fattori culturali a consentire all'uomo di compensare le proprie deficienze biologiche di *animale incompiuto* adattandosi a tutti gli ambienti. Ciò è stato possibile solo grazie alla loro capacità di sostituire, potenziare e alleggerire il lavoro dell'organismo tramite utensili e congegni, capaci di mediare il rapporto tra uomo e mondo esteriore<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di M. T. Pansera, Milano, Feltrinelli, 1990.

<sup>13</sup> Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, a cura di V. Rasini e S. Cremaschi, Milano, Il Mulino, 1990, pp. 115-123.

<sup>14</sup> Cfr. M. T. Pansera, *Introduzione a A. Gehlen, L'uomo nell'era della tecnica*, a cura di M. T. Pansera, Milano, Armando editore, 2003, pp. 7-8.

<sup>15</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 31-36.

La cultura è invece ciò che ha da sempre permesso anche di stabilire i fini di questi mezzi tecnologici. Le civiltà umane delle origini erano caratterizzate da una cultura magica e mistica (quella dello ierocentrismo e del teocentrismo) in cui la *techne* era percepita come un *medium* di vitale importanza per la relazione vitale con la Natura. La civiltà occidentale moderna è invece sovrastrutturata da una cultura scientifica antropocentrica il cui rapido sviluppo ha prodotto, secondo Gehlen, una maggiore complessità della vita <sup>16</sup>. Tale complessità ha portato però l'uomo a utilizzare la tecnica non più solo al fine di *controllare* i singoli fenomeni naturali: l'obiettivo è presto diventato quello di *dominare* la Natura stessa nella sua totalità. Da compensazione di una carenza biologica necessaria alla sopravvivenza, nella civiltà industrializzata occidentale la tecnica è così divenuta gradualmente incapace di soddisfare completamente il bisogno fondamentale di sicurezza dell'essere umano. Non è più, infatti, stata in grado di gestire il mondo sociale e quello ambientale a partire dalle conoscenze settorializzate e frammentarie della scienza.

Cultura e tecnica, secondo la filosofia ecocentrica, hanno così impedito all'uomo occidentale di andare oltre i parziali calcoli antropo-scientifici, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un sistema (come quello Vita-Natura) si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi (uomo compreso). All'interno di un bagaglio d'informazioni culturali sempre più vasto e diramato è stato, infatti, necessario attuare un processo di *specializzazione*: ogni individuo è divenuto un esperto settoriale di una singola branca di una conoscenza che da allora, di conseguenza, non ha più potuto essere un'adeguata conoscenza transdisciplinare degli svariati elementi che caratterizzano la realtà. Ecco perché, secondo Gehlen, sono divenute sempre più indispensabili fonti di seconda mano – come i *mass media* – per orientarsi e uscire dall'insicurezza attraverso l'introiezione di un senso comune e di un'opinione pubblica in grado di restituire tranquillità <sup>17</sup>. Il risultato, però, è che l'uomo è diventato un *servo cieco* dei suoi stessi strumenti.

La cultura, dunque, comporta un rischio pressoché oggettivo. In molti casi, infatti, l'uomo civilizzato non reagisce più direttamente allo stimolo materiale, ma piuttosto all'interpretazione simbolica che egli dà dello stimolo. Per l'essere umano la realtà ha, infatti, assunto un

---

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 36-41.

<sup>17</sup> Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 181-198.

significato culturale in grado di prevaricare la rilevanza della relazione biologico-ecologica dei fatti. È certamente vero che la dimensione significativa ha permesso all'umanità di sopravvivere e di migliorare le proprie condizioni di vita nel corso dei secoli. Secondo il movimento ecocentrico, però, con il progredire dell'evoluzione culturale al fianco di quella biologica, i *mezzi* (culturali) hanno spodestato i *fini* (naturali). Ciò che permetteva all'uomo di sopravvivere (*fine*) tramite una collaborazione razionale (*mezzo*) con le altre forme di vita e la Natura si è tramutato, soprattutto per la civiltà occidentale, in un collaborare inteso come unico *mezzo* razionale volto al *fine* di soggiogare gli altri organismi e dominare la Natura stessa. Sono proprio questi i principali fattori che avrebbero determinato la condizione che si sta presentando ai giorni nostri, con le innumerevoli situazioni di *crisi* ecologica, biologica, economica, sociale e psicologica. Ecco perché la filosofia ecocentrica pone la questione del possibile superamento dell'antropocentrismo al centro delle proprie riflessioni: il bisogno di 'rompere' con questa tradizione rappresenta un'urgenza sia per l'uomo sia per il rapporto *bios-oikos*.

L'elemento principale delle moderne società industrializzate e occidentalizzate è una schematizzazione dei comportamenti che induce gli uomini a muoversi e pensare secondo schemi tipici, abituali e automatizzati. Secondo Gehlen, il singolo individuo può però dimostrare la propria superiorità intellettuale ed etica solo se è in grado di rendersi conto di quando è giunto il momento di abbandonare i modelli di comportamento 'pronti all'uso' e le valutazioni stereotipate, e di concentrare le proprie forze e la propria attenzione su una situazione problematica che richiede particolare attenzione<sup>18</sup>. La società odierna è inoltre una società multietnica dov'è in atto un processo di globalizzazione in cui l'Occidente, attraverso la tecnica, si impone ovunque, attuando una forte omogeneizzazione di conoscenze e informazioni. Questo problema culturale sta divenendo sempre più di portata globale. Affinché le società possano cambiare atteggiamento è, per l'ecocentrismo, necessario che ogni individuo modifichi anzitutto la percezione che egli ha di se stesso e del proprio 'posto in Natura'.

L'insicurezza causata dalla tecnica è inoltre strettamente connessa all'insoddisfazione nei confronti della scienza che contraddistingue la cultura contemporanea. Nelle culture magiche delle origini, la conoscenza condivisa, seppure non empirica, rappresentava un sapere di

---

<sup>18</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., pp. 41-46.

carattere multidisciplinare che permetteva di utilizzare la tecnica per quello che è: una compensazione delle carenze biologiche umane. La cultura scientifica e settorializzata della società contemporanea, invece, spoglia la *techne* delle sue funzioni e ne mostra solo le spesso futili capacità, asservendo così l'uomo a *bisogni che non ha*. La civiltà occidentale è inoltre forse più tecnologica che scientifica perché non sembra prevalere più solo il desiderio di conoscere, ma soprattutto quello di *manipolare* e *dominare*. All'interno di un circolo vizioso, l'industrializzazione 'terrorizza' con la tecnica, ma si offre sempre poi di 'curare' con la scienza. Entrambe, però, sono componenti inscindibili della stessa condizione umana e non possono essere superate attraverso una loro negazione, perché sarebbe un controsenso.

Secondo Heidegger l'Esserci della cultura contemporanea è determinato dalla scienza, la quale si rapporta agli enti con un'oggettività del domandare, del determinare e del fondare che lascia all'ente stesso la prima e l'ultima parola<sup>19</sup>. La scienza si sottomette dunque all'essente, basando proprio su questa sottomissione il proprio ruolo guida dell'esistenza umana. Essa, però, così facendo dimostra di «non volerne sapere niente del niente», abbandonandolo come *nullità*<sup>20</sup>. Cos'è dunque, per Heidegger, questo 'niente' che, seppure fondamentale per l'esistenza, viene trascurato dalla scienza? Per l'autore la stessa domanda è problematica perché ogni risposta logica che si possa cercare di fornire, poiché condizionata dalla ragione, parte dall'assunzione che il niente sia 'una cosa che è', e quindi un qualcosa di paragonabile all'ente<sup>21</sup>. Siccome l'essenza del niente è quella di respingere la totalità dell'ente (pur senza annientarla o negarla) e rinviare nell'essere dell'ente, per comprendere il niente occorrerebbe che fosse prima data la totalità dell'ente stessa. Questa però, come si è detto, non può mai essere *colta*, ma solo *esperita*<sup>22</sup>.

È qui che torna a essere fondamentale il ruolo degli stati d'animo. Solo le esperienze emotive e intuitive sono in grado di colmare le lacune della scienza, perché sono le uniche capaci di condurre l'uomo, non *di fronte*, ma *in mezzo* all'ente nella sua totalità. La prospettiva che Heidegger chiede all'uomo di assumere, analogamente a quella ecocentrica, non ha dunque un centro riposto in un osservatore (non una 'divini-

<sup>19</sup> Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 37-39.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41-42.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, pp. 42-44.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-47.

tà teocentrica' o uno 'scienziato antropocentrico'), perché non guarda all'ente, ma pone osservatore e osservato al centro di un rapporto più vasto, in cui i due si con-fondono. La scienza mostra allora i propri limiti principalmente nel suo volere conoscere la realtà spiegandola: essa impedisce, infatti, così all'uomo di essere consapevole del senso dell'essere inducendolo, mediante la cultura, ad accontentarsi dell'ente. È in ciò che, si potrebbe dire, essa cade in errore, ed è qui che la filosofia, secondo Heidegger, si dovrebbe impegnare costantemente a redarguire sia lei che l'uomo: non nella pretesa razionale di significati, ma nella resa e, soprattutto, nel rifiuto culturale imposti di fronte al niente, all'irrazionale e all'emotività.

Lo stato d'animo fondamentale in cui il niente si *disvela* e da cui Heidegger invita gli uomini della società odierna a non scappare è poi l'angoscia. Questo sentimento indeterminato (distinto da ansia e paura, che si rivolgono invece a un oggetto determinato) è l'unico che consente all'uomo contemporaneo di vivere l'attimo in cui il niente prende l'iniziativa e si manifesta venendogli incontro insieme all'ente nella sua totalità, proprio in quanto tale totalità si dilegua<sup>23</sup>. Essa richiede all'uomo di indietreggiare, pur senza fuggire, in una quiete incantata che lasci spazio al tutto e gli permetta di abbandonarsi al niente. Egli deve liberarsi dai propri idoli culturali, sprofondare spaesato in una sorta d'indifferenziazione tra se stesso e il mondo e permettere che l'ente si dilegui nella sua totalità, lasciandolo così sospeso e impossibilitato a trovare alcun sostegno<sup>24</sup>.

Per Heidegger, finché l'uomo si considera un animale razionale dovrebbe avere anche il coraggio di essere fino in fondo un animale metafisico. Nel suo pensiero, infatti, la scienza surdetermina gli uomini al fine di farli sopravvivere, ma l'esperienza è l'unica in grado di condurre a quella *trasformazione* dell'uomo<sup>25</sup> che permette di *esistere*. La filosofia, in tutto questo, ha un ruolo fondamentale:

in quanto esiste l'uomo, accade in certo modo il filosofare. Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto la metafisica, attraverso la quale la filosofia giunge a se stessa e ai suoi compiti espliciti. La filosofia si mette in moto soltanto attraverso un particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità. Per questo salto sono decisivi: anzitutto il fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare nel Niente, cioè liberarsi dagli idoli che ciascuno

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-53.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 52-67.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 52.

ha e con i quali è solito evadere; infine lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi, affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il Niente stesso costringe: Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente? <sup>26</sup>

Heidegger è particolarmente interessante per la riflessione ecocentrica poiché non si risparmia di affrontare anche il tema del *medium* della tecnica. Per l'autore la *techne* non è solo un mezzo o un'attività in vista di fini, ma un vero e proprio modo del *disvelamento* della verità dell'essere <sup>27</sup>. È dunque fondamentale non solo per l'uomo, ma anche per l'essere stesso. Essa è, infatti, il modo con cui l'Esserci è posto in relazione alle cose della realtà esteriore e, quindi, è anche l'unico mezzo che ha per cercarvi un senso. Le premesse metafisiche sono ciò che condiziona il pensare e l'agire dell'uomo, ma l'esperienza nientificante dell'angoscia è il migliore modo di 'riflettere' e la tecnica è l'unico *instrumentum* che egli ha per 'agire'. Queste due strade, si potrebbe dire, sono per l'autore ciò che conduce, rispettivamente, al senso dell'uomo e al senso del mondo, i quali co-appartengono però al senso dell'essere.

Per Heidegger l'Esserci è sottoposto e soggiogato al destino del *disvelamento* dell'*alétheia*, perché l'essere lo richiama continuamente all'azione tramite un appello provocante (*Gestell*) <sup>28</sup>. Egli ha in sé la capacità di essere un *ascoltante* della provocazione, ma spesso si limita a essere un semplice *servo* dei mezzi di provocazione <sup>29</sup>. Anche la tecnica moderna, seppure diversa dalla tecnica arcaica (in cui il contadino non provocava la terra, ma la coltivava in modo diretto e più naturale), è infatti *disvelamento*, ma oggi l'uomo provoca la Natura e l'intero mondo con violenza piuttosto che con cura. Secondo l'autore, così come per l'ecocentrismo, bisognerebbe tornare a considerare la Natura stessa, non come un bacino di risorse a disposizione dell'uomo, ma come *physis*, ciò che dai filosofi presocratici era percepito come un mondo intrinsecamente animato di cui essi stessi facevano parte.

Nell'epoca contemporanea l'uomo pretende dalla Natura una fornitura di energia che possa essere sottratta, accumulata e conservata in vista di un suo impiego futuro. Tale utilizzo, però, non essendo più un qualcosa d'immediato, pone la *physis* nella posizione stabile di un oggetto invisibile (*Bestand*) che sta sullo *sfondo*, pronto a rispondere

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 14.

<sup>29</sup> Cfr. ivi, pp. 18-24.



alle esigenze dell'unico oggetto visibile (*Gegenstand*), l'ordine tecnico e scientifico<sup>30</sup>. Si assiste così a una situazione rovesciata in cui l'uomo non utilizza più la tecnica come strumento che rinsalda la propria implicazione con la *physis* e che consente di procedere verso il *disvelamento* della verità in essa nascosta: egli diviene piuttosto strumento di una tecnica che non è più in grado di controllare. Ciò è accaduto in quanto l'uomo ha antropomorfizzato la realtà centrandola su se stesso, negandosi così però anche la possibilità di procedere a un *disvelamento* più originario<sup>31</sup>. Finché l'essere umano guarda al mondo con questo sguardo antropocentrico, per Heidegger, non coglierà mai l'appello dell'essere che lo richiama al compito di essere il continuo *scopritore* dell'*alétheia*, e non un semplice *inventore* della *veritas*<sup>32</sup>.

Secondo l'autore, per cercare il senso del mondo esteriore, l'uomo dovrebbe con-fondersi nella *physis* mediante la tecnica, e non perdersi nella tecnica stessa. Con la *techne* moderna si ha però una situazione paradossale e contraddittoria in cui l'uomo elabora degli strumenti che alla lunga lo alienano da se stesso (non li domina più, ma è dominato da essi). Lo strumento ha finito per sottrarre all'uomo il rapporto con l'ambiente e lo ha sradicato dalla sua stessa essenza, limitandone le abilità. Ciò è accaduto perché l'essere umano ha trasferito nella tecnica le proprie capacità e ha proiettato su di essa le proprie responsabilità. Essa incarna il *fine* di dominare dove si può controllare e non più un *mezzo* utile a sopravvivere in armonia con la Natura.

Per Heidegger il pericolo del *Gestell* può essere contrastato solo riflettendo sul nostro essere-nel-mondo. La filosofia deve assumere uno

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 21.

<sup>32</sup> In quest'accesso all'*alétheia*, Heidegger, sostiene che l'Esserci sia da ritenersi forse addirittura un ente privilegiato rispetto alle altre forme di vita. La sua posizione, se si guarda a tutta la produzione letteraria heideggeriana, non sembra a dire il vero essere chiara, ma se la sua convinzione è questa, la prospettiva ecocentrica non può probabilmente seguirlo anche in tale direzione. Come si è detto, infatti, più che vedere l'uomo quale privilegio dell'essere, è forse più opportuno guardare alla filosofia come a un modo particolare e privilegiato (rispetto ad altri) con cui l'Esserci si relaziona all'essente. Non è dato, infatti, sapere quali vie privilegiate posseggano le altre forme di vita per partecipare al senso dell'essere, ma per quel che ne sappiamo, anche se secondo Heidegger gli animali appaiono «storditi» dai loro istinti, essi potrebbero in realtà non avere bisogno di alcuna mediazione con l'essere e, quindi, di nessun privilegio. Sarebbe l'essere umano, in tal caso, a essere – nuovamente – una forma di vita svantaggiata rispetto alle altre, poiché l'unica costretta a salire continuamente verso una 'vetta irraggiungibile' (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 40-41 e M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 305-306).

spirito di critica anche nei confronti dell'essenza della tecnica, il *medium* con cui l'uomo abita il mondo cercandovi la verità. Bisogna problematizzare la sua opera di *disvelamento* affinché questa non si riduca a un semplice impiego che pone la *physis* in una condizione di fondo passivo<sup>33</sup>. Nonostante dinanzi la tecnica, l'uomo, sentendosi dominato, possa reagire con un netto rifiuto, per l'autore non si deve dunque ripudiare questo *medium*, ma disporsi nei suoi confronti con un atteggiamento «tra il sì e il no» che altrove egli definisce come «abbandono di fronte alle cose» (*Gelassenheit*)<sup>34</sup>. Non bisogna, infatti, né sopravvalutarla e nemmeno demonizzarla: la si deve piuttosto utilizzare in cerca del senso dell'essere e in virtù della verità dell'essere (sempre parziale) del proprio tempo. La responsabilità tecnica dell'uomo dovrebbe tornare a essere quella del 'far avvenire' proprio della *poiesis*: un produrre non riducibile all'attività artigianale o alla creazione dell'artista e del poeta, ma più simile all'arte del provocare al *disvelamento* qualcosa che si nasconde<sup>35</sup>.

### 2.3. IL LINGUAGGIO E IL PENSIERO

L'arte poetica della tecnica, secondo Heidegger, è propria anche del linguaggio. Il *medium-parola* non è solo la prima forma di tecnica tramite cui l'essere umano ha potuto conferire nomi ai fenomeni, distinguendoli e comunicandoli. Ha anche determinato la relazione di alterità tra soggetto e oggetto mediante cui l'uomo ha potuto riconoscersi e rispecchiarsi negli altri, ponendo perciò le basi per lo sviluppo della coscienza. A tutti gli effetti, la comparsa del *logos* rappresenta una svolta storica di straordinaria importanza per la filosofia ecocentrica (e non solo), poiché certifica la stessa comparsa dell'uomo in quanto essere-nella-relazione. Heidegger sostiene persino che «l'uomo è uomo in quanto parla»<sup>36</sup>. Egli non intende però semplicemente affermare che il linguaggio è una facoltà dell'uomo. Per l'autore è proprio il *logos* ciò che determina ogni sua esperienza: l'ordine stesso in cui l'esistenza

---

<sup>33</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 24.

<sup>34</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 38.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., pp. 9-10.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990, p. 27.

umana si muove è dato nel linguaggio. Il rapportarsi dell'essere umano al mondo, alle altre forme di vita, agli altri e a se stesso, così come anche i criteri di 'vero' e 'falso' o 'giusto' e 'sbagliato', dipendono dal *logos*. Come scrive l'autore:

l'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo al lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, poiché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla.<sup>37</sup>

Ogni modo in cui l'Esserci può aprirsi al mondo esteriore e interiore deriva dunque dal 'mondo di parole'. Questo però non rappresenta di per sé un problema, perché, al contrario, è il motivo per cui l'uomo è uomo. Il pericolo è piuttosto celato dietro al fatto che egli non può mai davvero utilizzare il linguaggio liberamente. L'Esserci si trova, infatti, immerso nel *logos*, ma ogni sua libertà di disporre in autonomia di questo *medium* è anche al contempo un modo in cui egli si sottomette necessariamente alla parola, mettendosi a sua completa disposizione. Per Hans-Georg Gadamer l'essere umano non è mai un vero autore, perché sarebbe persino più giusto dire che *è la lingua che parla l'uomo* (e non l'uomo che parla) e, quindi, anche che *è il pensiero che pensa l'uomo* (e non l'uomo che pensa)<sup>38</sup>.

Ciononostante il *medium-logos* è uno dei più importanti strumenti dell'essere-nella-relazione dell'Esserci. Il filosofo del linguaggio Francesco Ferretti lo considera addirittura quale principale intermediario di ogni rapporto con il fisico, il fisiologico e lo psichico. Egli sostiene, infatti, che la lingua ricopre un duplice ruolo di ponte. Innanzitutto essa non deriva dalla sola capacità di ragione umana, ma è il frutto della collaborazione tra razionalità ed emotività. Il processo di acquisizione di nozioni condivise da cui traggono origine sia il linguaggio che, successivamente, il pensiero, è, secondo l'autore, il risultato di contrassegni

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989, p. 529.

emotivi (simili ai marcatori somatici <sup>39</sup> di cui parla Antonio Damasio) assegnati alle componenti più rilevanti di una determinata situazione-stimolo in quanto in grado di favorire le risposte più appropriate <sup>40</sup>. In secondo luogo il *medium-parola* ha anche una funzione ecologica <sup>41</sup> di adattamento all'ambiente. Questa è in grado di migliorare il rapporto tra uomo e mondo al punto da espletare una ulteriore funzione sociale, da cui trae origine il sistema culturale condiviso <sup>42</sup>.

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

Secondo Gehlen la lingua è persino una forma di *azione* paragonabile proprio a tutti gli effetti alla tecnica <sup>43</sup>. Il suo simbolismo non assolve soltanto una funzione di mediazione necessaria alla vita del «debole essere umano» comparabile a quella di un *medium tecnico* <sup>44</sup>: rappresenta la prima e più determinante tecnica di sopravvivenza umana. Il *logos* è, infatti, per l'autore anzitutto un sapere fare <sup>45</sup> che, ponendosi tra l'uomo, i propri simili e l'ambiente, consente di allontanare gli stimoli dalle

---

<sup>39</sup> I marcatori somatici sono esempi speciali di sentimenti generati da emozioni secondarie in precedenza connesse, tramite l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari. Essi operano solitamente senza emergere alla coscienza: assistono il processo di decisione illuminando alcune opzioni ed eliminandone altre. La loro esistenza dimostra, secondo Damasio, la stretta interdipendenza tra processi cognitivi ed emotivi (cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, a cura di F. Macaluso e I. C. Blum, Milano, Adelphi, 1995, p. 245).

<sup>40</sup> Cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma, Laterza, 2007, pp. 63-68.

<sup>41</sup> Secondo Ferretti la funzione ecologica non si limita a riconoscere gli oggetti presenti nell'ambiente, ma si concentra soprattutto sul loro possibile utilizzo (cfr. *ivi*, p. 96).

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 90-107.

<sup>43</sup> Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 77-78

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79-81.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 78.

cose e di scambiarsi informazioni utili all'agire. Tramite l'acquisizione di quella che Piaget chiama nozione di permanenza dell'oggetto<sup>46</sup>, il linguaggio permette inoltre all'essere umano di rendersi indipendente dal 'qui e ora'. Tramite essa egli può, infatti, sviluppare una capacità di pensiero in grado di viaggiare indietro nei ricordi e di pianificare in avanti nel futuro, comunicando nozioni riferite anche a ciò che non è più o non è ancora presente. Per Gehlen, però, l'utilizzo del dispositivo vocale ha determinato anche un processo di esonero dalle cose. Questo, in quanto non faticoso e persino creativo, non è stato vissuto consapevolmente all'interno delle culture<sup>47</sup>: gli uomini si sono sempre più lasciati parlare dalla parola stessa. L'evolversi del pensiero umano ha così gradualmente determinato un rapporto sempre più indiretto fra comportamento e mondo. L'agire nella comprensione reciproca con un altro ha portato a non agire più soltanto sulla base del proprio mondo interiore, ma anche in funzione delle rappresentazioni e delle motivazioni dell'altro «come colui che segue un comando o un consiglio»<sup>48</sup>.

La *parola* ha dunque un ruolo *decisivo*, in più sensi. Linguaggio e pensiero sono i preamboli necessari per la costituzione del 'mondo virtuale' della cultura, il 'nuovo mondo' tramite cui le civiltà si sono adattate all'ambiente naturale. Il *logos*, o quantomeno quello teocentrico e antropocentrico della cultura occidentale, ha però anche allontanato gradualmente l'uomo dal 'mondo naturale' della *physis*, senza che se ne potesse rendere conto. La capacità di sapere agire su comando e quella di reagire a tutti i fenomeni ambientali pur senza averne fatto esperienza diretta, benché rappresentino importantissime tecniche di sopravvivenza, hanno gradualmente perso, nel processo di civilizzazione dell'umanità, il loro antico legame con la capacità di adattamento all'ambiente. Con il crescere del potere tecnico e scientifico, la necessità di sopravvivere si è gradualmente spostata dal piano del 'mondo naturale' a quello del 'mondo culturale'.

La filosofia ecocentrica è però convinta anche che sia proprio questo esonero dell'uomo dalla percezione diretta della propria connessione con la Vita e la Natura ad avere portato gli uomini a minacciare, soprat-

---

<sup>46</sup> La nozione di permanenza dell'oggetto è, per Piaget, la capacità di comprendere che gli oggetti esterni che formano il mondo sono entità esistenti a prescindere dalla consapevolezza umana di essi (cfr. J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, a cura di G. Gorla, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 75).

<sup>47</sup> Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 81.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 81-82.

tutto dopo la rivoluzione industriale, la stessa *physis* di cui fanno parte, ponendola come semplice *sfondo* del loro agire. Questi comportamenti deplorabili, ben lungi dall'essere la prova della cattiva natura dell'uomo o del *logos*, sarebbero soltanto le conseguenze di un'inappropriata concezione della relazione in cui è posto l'uomo. Se, soprattutto in Occidente, i vari *media* utili alla sopravvivenza umana hanno allontanato l'*homo culturalis* dal rapporto in cui è da sempre costitutivamente posto, sembra allora giusto chiedersi quanto siano *vere*, oltre che *esatte*, le 'verità' su cui si fonda la prospettiva del paradigma culturale antropocentrico.

Secondo Donald Davidson le percezioni e le sensazioni hanno un ruolo causale, ma non epistemologico, perché non forniscono evidenza e criteri di verità. È la stessa triangolazione originaria tra parlante, interprete e mondo posta all'origine del linguaggio (a sua volta necessario per il sorgere del pensiero) a costituire il fondamento dei concetti di oggettività, evidenza e verità<sup>49</sup>. Ogni significato e ogni verità si fondano su una comunicazione intersoggettiva, ma non bisogna dimenticare, secondo l'autore, che ogni lingua è fondata 'solo' su credenze condivise da una comunità di menti<sup>50</sup>. Soltanto la *triangolazione socio-ecologica* del linguaggio permette di rendere oggettiva l'esperienza dell'uomo: ogni *veritas* a partire dalla quale tutti gli esseri umani costituiscono la propria esperienza ed esistenza, dipende da questa relazione e si fonda su convinzioni e convenzioni sociali.

Qualsiasi verità, detta o pensata, *sul* mondo esteriore deriva allora direttamente dalla prospettiva a partire dalla quale la comunità in cui l'uomo è inserito guarda *al* mondo. Tornare però a porre l'accento, come fa l'ecocentrismo, sul fatto che ogni uomo è piuttosto sempre da considerarsi *nel* mondo, è senz'altro utile a capire perché lo sguardo antropocentrico sul reale appare se non altro limitato nella capacità di rendere conto di questo essere-nella-relazione. Rimane però ancora da chiarire che tipo di rapporto intercorra tra il *logos* e la realtà psichica interiore e come questa sia a sua volta posta in relazione con il mondo esterno.

Secondo Daniel Stern è proprio quello da lui chiamato «senso del Sé verbale» (sviluppato dai bambini tra il sedicesimo e il ventiquattresimo mese di vita) a consentire all'essere umano, tramite l'uso del linguaggio, di sviluppare anche una cosiddetta «visione oggettiva del

---

<sup>49</sup> Cfr. D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, a cura di S. Levi, Milano, Cortina, 2003, pp. 121-135.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 130-135.

Sé»<sup>51</sup>. Da un lato l'utilizzo del *medium-parola* amplia le prospettive sociali del bambino, favorendo la sua ammissione a una più ampia comunità culturale. Dall'altro esso è però anche ciò che scinde l'esperienza attuale della realtà in vissuta e rappresentata, spostando quest'esperienza originaria da un piano personale e concreto a uno impersonale e astratto<sup>52</sup>. Ciò, secondo l'autore, determina una perdita di forza e di pienezza dell'esperienza stessa, perché importanti aspetti vissuti originariamente in forma amodale non sono sempre adeguatamente rappresentabili mediante il linguaggio (a tal proposito egli riporta ad esempio la frustrazione di quando i bambini non riescono a comunicare ciò che a loro sembra evidente)<sup>53</sup>. Per Stern la parola ha un «effetto alienante sull'esperienza del Sé e dell'essere insieme»<sup>54</sup> le cui cause sono rinvenibili nella contrapposizione tra la natura globale-amodale dell'esperienza preverbale e quella unidimensionale-modale dell'esperienza verbale. Mentre la versione amodale del mondo scompare nel profondo, la versione linguistica diviene quella ufficiale e l'unica sottoposta al principio di realtà. Ciononostante essa definisce, e quindi impoverisce, l'esperienza stessa, giocando il ruolo di principale causa dei disagi psicologici individuali<sup>55</sup>.

Anche per Stern però la parola (sia detta che pensata) è un *medium* indispensabile per l'adattamento all'ambiente. Non è soltanto ineliminabile: costituisce l'unica via di accesso all'inconscio, quale luogo mentale dischiuso dalle discrepanze e dalle scissioni introdotte dalla comparsa del linguaggio<sup>56</sup>. Di grande importanza, secondo l'autore, è, infatti, favorire lo sviluppo di una sorta di «Sé privato», costituito da esperienze con cui mai nessuno si è sintonizzato, perché non sono state condivise o rinforzate, e che forse non avrebbero nemmeno potuto esserlo<sup>57</sup>. Ancora una volta, di fianco al ruolo fondamentale della razionalità, del linguaggio e del pensiero, è posto quale aspetto fondante del mondo interiore un campo intuitivo ed emotivo, connotato dall'essere una zona preverbale antecedente al *logos* e priva di prospettiva. Dal punto di vista dell'ecocentrismo è, infatti, l'assunzione di una 'prospettiva sul reale di-

---

<sup>51</sup> Cfr. D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, a cura di A. Biocca e L. Margheri Biocca, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 169-173.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp. 176-182.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 183.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, pp. 183-186.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 186-188.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, pp. 232-233.

staccata dal reale' a comportare un allontanamento dall'esperienza originaria della relazione con la realtà esteriore e interiore, non il *logos* in sé.

Secondo Nietzsche le parole, pur essendo indissolubilmente legate alla sopravvivenza umana, sono anche delle «metafore di metafore» che, in quanto *traduttrici* di un'esperienza diretta, sono anche *traditrici* della stessa realtà, nonché *carceriere* del caos originario della Vita:

uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. [...] Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla, se non metafore delle cose, che non corrispondono affatto alle essenze originarie.<sup>58</sup>

Dall'esperienza della Vita, colta nella commistione tra ragione e sentimento, nell'essere umano si sviluppano dunque sia la pratica materiale del linguaggio che, successivamente, l'esercizio teorico del pensiero: nuove metafore di un'unica originaria esperienza. Queste due forme di *media*, benché necessarie per l'adattamento all'ambiente, sono però anche ciò che tiene lontano l'uomo antropocentrico occidentalizzato dalla vera essenza delle cose di cui parla. Siano esse riferite alla realtà esteriore o a quella interiore il discorso non cambia perché i due aspetti, come si è visto, sono interconnessi.

Per Nietzsche gli uomini si sono prima separati dal caos del reale tramite la ragione, e poi si sono separati da questa stessa separazione mediante il linguaggio, il pensiero, la cultura, la scienza e la tecnica. L'uomo razionale è dunque divenuto gradualmente troppo fiducioso in se stesso e nei propri prodotti, dimenticandosi dell'*illusione* della verità, accontentandosi del lusso e del comodo, e impedendosi così un ulteriore miglioramento della propria condizione. Nelle parole dello stesso autore:

che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*), a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, Adelphi, 1973, pp. 359-360.

<sup>59</sup> Ivi, p. 361.



La parola non è però soltanto una *menzogna* necessaria per la sopravvivenza. È anche e soprattutto un *medium* indispensabile per riordinare un'unica caotica realtà di cui partecipano, in un rapporto di interdipendenza reciproca, il mondo ambientale, quello sociale, quello animale e quello psichico. L'uomo si trova costitutivamente immerso in questa realtà, ciononostante il suo Esserci è un essere-nella-relazione a ciò che egli si concede – o si sforza – di cogliere con il pensiero: i modi in cui si rapporta alle diverse strutture dell'essente dipendono dalla prospettiva da cui si dedica a pensare la complessa e caotica realtà di cui è parte e, quindi, dal posto che si assegna al suo interno. Per il movimento ecocentrico solo una prospettiva culturale a-umanistica può però consentire ai singoli individui di percepire pienamente tale fondamentale rapporto.

Già Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanismo*, aveva ravvisato la necessità di un nuovo pensiero filosofico a-umanistico, ma oggi alle sue parole può essere dato un ulteriore e importante significato anti-antropocentrico, se non persino ecocentrico. Nel testo egli afferma, in polemica indiretta con l'umanismo di Jean Paul Sartre, che l'uomo non è costretto a inventare il mondo e se stesso *per e mediante* l'ente. Il suo pensiero può anche, infatti, muoversi *per e attraverso* la verità dell'essere. Per fare ciò è però prima necessario uscire dalla dicotomia soggetto-oggetto del linguaggio logico della grammatica occidentale e comprendere che *quel che conta è l'essere, non l'uomo*<sup>60</sup>. L'Esserci è cosciente degli enti e di se stesso proprio perché è aperto all'essere mediante il *logos*: il vero problema è che l'uomo occidentale ha iniziato a pretendere, tramite la scienza e la tecnica, di decidere persino dell'essere, distaccandosi dalla *physis* mediante paradigmi di pensiero inadeguati al reale.

Per Heidegger è stata la stessa speculazione filosofica occidentale che, prestando attenzione esclusivamente all'ente, ha allontanato l'uomo dall'essere, facendolo sentire abbandonato. Essa, dimentica del fatto che più essenziale di ogni istituzione di regole è che l'uomo si trovi ad abitare nella verità dell'essere, lo ha lasciato privo del senso dell'essere che permette ai significati da lui conferiti all'essente mediante il linguaggio di essere non più soltanto fatti imposti dalla ragione umana<sup>61</sup>. È proprio per tali motivi che la storia occidentale si mostra come storia dell'«oblio dell'essere»<sup>62</sup>. Tutto ciò, per l'autore, si concretizza in un

---

<sup>60</sup> Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 32.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 58-59.

decadimento culturale che ha lasciato l'uomo occidentalizzato in uno stato di alienazione e smarrimento: di questo nichilismo contemporaneo Nietzsche fu l'ultimo grande annunciatore <sup>63</sup>.

Eppure l'Esserci *dimora e soggiorna* nell'essere, non può scegliersi altra *casa* ed è proprio il *logos* l'unico modo in cui può abitare questo mondo:

il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. <sup>64</sup>

«Nel pensiero l'essere viene al linguaggio», non però per una forma di *azione fondativa* dell'essere da parte dell'uomo, ma perché essere, linguaggio e pensiero sono posti in un rapporto di complessa co-originatezza e co-appartenenza. L'urgenza è allora quella di trovare il linguaggio e il pensiero più giusti per adempiere all'opera di *disvelamento* dell'essere, e, per l'ultimo Heidegger (quello successivo alla 'svolta'), si tratta di abbandonare la razionalità e di dedicarsi al *poetare*. Solo la poesia, infatti, in quanto linguaggio metaforico, permette all'uomo di conferire ordine alla propria esistenza: essa «prende le misure» dell'essere, pur senza mai poterlo definire <sup>65</sup>. Quello che è da considerare più inquietante, in quest'ottica, non è quindi il fatto che l'uomo è dominato dalla tecnica, ma la constatazione che egli non pensa con il *pensiero meditante* della poesia e si avvale solo del *pensiero calcolante* della scienza. Egli si sottomette così ai significati e agli enti descritti dal principio di ragione, e si dimentica di fare esperienza emotiva e intuitiva dell'indescrivibile che dà senso a tutto l'essente: la *relazione*.

Per l'autore il linguaggio e il pensiero devono rinunciare a definire l'essere, e dedicarsi solamente a 'prenderne le misure per metafore'. Essi non devono cercare di comunicare il senso dell'essere ma limitarsi a 'mostrarne i contorni'. Non si tratta di trasmettere una conoscenza, perché ogni prospettiva razionale è limitata dall'osservatore e dalla comunità linguistica, ma di permettere agli individui di sviluppare una

---

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 66-67.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>65</sup> Cfr. M. Heidegger, «'...Poeticamente abita l'uomo...'», in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 131-132.

consapevolezza del senso dell'essere che li faccia sentire in mezzo allo stesso essere di cui partecipano.

Alla filosofia ecocentrica non basta dunque spiegare concettualmente cosa sia il Complesso dei Viventi per smuovere l'uomo ad agire all'intero di questa rete interdipendente. Essa deve aiutarlo a vivere nella relazione e a costruire una cultura che sovrastrutturi l'esperienza e l'azione umana in quest'ottica. «Il pensiero a venire», scrive Heidegger, «non è più filosofia, perché pensa in modo più originario della metafisica»<sup>66</sup>. Il pensiero a-umanistico di cui anche secondo il movimento ecocentrico ha bisogno la società contemporanea, infatti, precede ogni comportamento teoretico e pratico, sia cronologicamente sia in ordine d'importanza. Esso porta al linguaggio la parola sempre inespressa dell'essere: è una visione che supera la contemplazione e un fare che supera ogni prassi<sup>67</sup>. La verità cui conduce l'ecocentrismo è allora solo parzialmente di ragione. L'uomo è pur sempre un animale razionale, ma per comprendere un senso dell'essere fondato sull'interdipendenza dei fenomeni interiori ed esteriori, è necessario che si appoggi anche all'irrazionalità dell'intuito e all'emotività.

Il pensare e far pensare ecocentrico veicola la propria diversa prospettiva ermeneutica sul senso dell'essere prendendone dunque 'le misure' mediante una commistione tra ragione ed esperienza. Il paradigma di pensiero da esso proposto ricolloca l'uomo all'interno della Natura e gli fornisce nuove responsabilità teoretiche ed etiche riferite non (solo) a Dio o all'uomo, ma all'intera *rete bios-oikos* entro cui ogni essere umano è inserito. L'importanza della prospettiva da cui si guarda all'interdipendenza *anthropos-bios-oikos* è, infatti, dal punto di vista umano, pari a quella della stessa co-implicazione di questi tre elementi, perché, come si è visto, ne surdetermina la percezione.

---

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 103.

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, pp. 99-100.



### 3.

# LA RETE AUTOPOIETICA DELLA VITA

## 3.1. AUTOPOIESI E ACCOPPIAMENTI STRUTTURALI

Nel testo *Autocoscienza e realtà*, il biologo e neurofisiologo Humberto Maturana si pone due obiettivi: il primo è spiegare la conoscenza come fenomeno biologico derivato da un'alterazione del sistema nervoso, mentre il secondo, connesso al precedente, è mostrare come l'autocoscienza nasca dal linguaggio<sup>1</sup>. Le sue considerazioni, però, vanno inserite all'intero di una più ampia concezione di tutto il reale esposta, insieme al collega Francisco Varela nell'articolo *Autopoiesi. La realizzazione del vivente* e poi ripresa in *L'albero della conoscenza*. I due autori si propongono di fornire un «prospetto globale per un approccio alternativo all'intendimento delle radici biologiche del comprendere», ma invitano direttamente i lettori a provare «sulla propria pelle» le loro teorie, affinché «abbandonino le loro abitudinarie certezze e in tal modo pervengano a un'altra visuale di quello che costituisce l'umano»<sup>2</sup>. La loro interpretazione del reale e del vivente risponde così proprio all'esigenza ecocentrica di un sapere solo in parte di ragione. Essa pur fondandosi su un «adeguato fondamento biologico ed epistemologico», richiede, infatti, una comprensione intuitiva (come quella tipica delle forme di saggezza orientale) che va oltre la *veritas* delle scienze<sup>3</sup>.

---

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

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

<sup>3</sup> Cfr. H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*,

Secondo la teoria cognitiva di Maturana non sono solo la parola o la verità a dipendere da una distinzione linguistica di carattere consensuale. Nonostante si creda, infatti, comunemente che gli oggetti del mondo esteri abbiano un'esistenza propria, per l'autore questi sono in realtà solo il frutto di operazioni di distinzione proposte *ad hoc* da osservatori inseriti in una comunità linguistica, all'esclusivo fine biologico di sopravvivere nell'ambiente<sup>4</sup>. Tutto ciò che fa parte del dominio degli oggetti è dunque considerato tale solo grazie a un'azione di differenziazione specifica rispetto a ciò che è altro da sé, in cui da un'unica realtà indistinta vengono separati degli enti da uno *sfondo*, che diventa così semplicemente il loro *dominio*. Tale operazione, però, non possiede alcun criterio di oggettività in quanto è attuata sulla base di criteri di accettazione definiti a priori da un gruppo di osservatori al solo fine di formulare spiegazioni valide sul reale, distinguendole da quelle non valide<sup>5</sup>. Riprendendo l'esempio dell'albero proposto da Capra è allora lecito chiedersi cosa permette all'uomo di capire dove finisce l'albero e inizia il terreno, o dove finisce il ramo e inizia la foglia. Poiché le parole permettono di definire e differenziare questi elementi in modo arbitrario, senza di esse l'essere umano sarebbe comunque in grado di distinguerli l'uno dall'altro o si limiterebbe a percepire la Natura come un tutto dinamico e polimorfo (quindi come *physis*)?

Di fondamentale importanza, per ogni tipo di percezione della realtà, sono inoltre sia la prospettiva dell'osservatore, definitivo come «un essere umano [...] che prende in considerazione simultaneamente l'entità che osserva e l'universo nel quale essa si trova»<sup>6</sup>, sia i criteri di accettazione in base ai quali egli stabilisce la veridicità della propria cognizione. A ogni criterio di accettazione corrisponde un dominio di spiegazioni che a sua volta costituisce un dominio cognitivo chiuso in quanto costituito solo dagli osservatori che accettano quel dato criterio. Che si parli della prospettiva individuale, del paradigma scientifico o di quello sociale non esiste dunque *un* solo universo, ma *più* «multiversi»<sup>7</sup>. Se ciò fosse vero persino per le scienze<sup>8</sup> si spiegherebbe in effetti sia perché, per Heidegger, esse «non vogliono sapere niente del niente»,

---

a cura di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985, p. 107.

<sup>4</sup> Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., pp. 112-113.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

<sup>6</sup> H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, cit., p. 53.

<sup>7</sup> Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., pp. 22-23.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-44.

sia perché, per Gehlen, sono incapaci di fornire una conoscenza multidisciplinare degli svariati elementi che compongono la realtà. Ciò che interessa loro è definire l'universo dell'essente, ed è sempre possibile costruire nuovi multiversi sull'essente.

Per Maturana le cose stanno esattamente così. Tutte le spiegazioni, anche scientifiche, ottenute postulando l'esistenza di una conoscenza oggettiva dell'universo, sebbene pretendano di rispettare criteri di un'«oggettività senza parentesi», non parlano mai, infatti, di una realtà oggettiva indipendente, ma solo di una realtà intersoggettiva che dipende sempre dall'esperienza biologica dell'osservatore e dalla comunità linguistica che comprende e accetta il criterio di validità proposto («oggettività tra parentesi») <sup>9</sup>. Sia l'oggettività (che per Davidson è intersoggettiva) che gli oggetti stessi, assumono validità solo nella relazione triadica io-tu-mondo e nei «multiversi» umani. Ecco perché non è facile percepire e comprendere ciò che all'interno delle società non viene trasmesso dalla cultura (nelle istituzioni scolastiche o tramite i *mass media*), ed ecco anche perché il pensiero scientifico moderno, su cui si fonda la cultura, non è in grado di rendere conto di un unico universo che evidenzia le connessioni tra uomo, società, conoscenza, tecnologia, Vita e Natura.

Se però l'esistenza non è altro che un dominio cognitivo, allora tutte le cose sono realtà cognitive, ma se gli oggetti non preesistono al linguaggio, ciò deve valere anche per il soggetto. Anche l'esistenza umana deve allora essere un'esistenza cognitiva che si attua attraverso l'agire linguistico. In sintesi, secondo l'autore, *tutto è cognitivo* perché, per l'essere umano, non potrebbe essere altrimenti <sup>10</sup>. Ogni esistenza implica un osservatore e un consenso, e ciò è da ritenersi valido anche per concetti riferiti al mondo interiore ed erroneamente reificati, quali 'individuo', 'Sé' e 'autocoscienza', che sono quindi di puro carattere linguistico e sociale <sup>11</sup>. Non solo il «Sé verbale» di cui parla Stern è una finzione, è lo stesso concetto di 'Sé' che rappresenta una fittizia reificazione, utile semplicemente a vivere la caotica relazione con il fisico, il fisiologico e lo psichico.

In pratica tutta la realtà, sia esteriore sia interiore, esiste per l'uomo solo nel linguaggio: ogni suo dualismo è in realtà un monismo scisso, ai fini dell'autoconservazione, da un *logos* sempre prospettico, intersoggettivo e provvisorio. Interno ed esterno, uomo e Vita, Vita e Natura non esistono separatamente se non mediante strumenti di distinzione utili

---

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 22.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 87-103.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

alla sopravvivenza umana. Linguaggio prima e pensiero poi rappresentano dunque tecniche mediante cui l'osservatore si distacca dall'osservato, separando a sua volta questo da uno *sfondo*, tramite l'assunzione di una prospettiva condivisa con un gruppo sociale, utile alla sua stessa conservazione. Tale prospettiva distaccata si rivela fondamentale per agire sopravvivendo all'interno della relazione con il *bios* e l'*oikos* in cui è posto l'uomo, ma non rappresenta lo stesso essere-nella-relazione, perché le sue *funzioni* hanno fini esclusivamente biologici. L'uomo non può evitare di scegliere una prospettiva, ma non può mai neanche legittimamente pensare che essa sia oggettiva, perché tutta la realtà non possiede in sé un (unico) punto di vista. L'oggettività, che è sempre soltanto «tra parentesi», è da considerarsi piuttosto necessaria per la stessa prassi del vivere in relazione. È proprio perciò che essa è in grado di variare secondo il contesto spazio-temporale, culturale e soggettivo, modificando di conseguenza la stessa esistenza <sup>12</sup>.

Ogni paradigma di pensiero, così come ogni surdeterminazione possibile nel rapporto tra esterno e interno è, dunque, a sua volta sovrastutturato dalla prospettiva in cui l'osservatore linguistico si pone. Se ogni cognizione umana si manifesta nel campo biologico della prassi del vivere, ognuna di queste acquista, infatti, realtà solo nell'agire linguistico. Qualsiasi percezione e spiegazione dei fenomeni è data come interpretazione, riformulazione e commento di questa prassi, che muove dall'esperienza individuale e si concretizza in quella collettiva <sup>13</sup>. Anche da un punto di vista ecocentrico è allora lecito affermare che ogni singolo fenomeno di per sé non esiste perché a esistere è solo la Vita che poi, nell'uomo, mostra la necessità di *descrizioni*, utili però solo alla sua conservazione all'interno del 'mondo naturale'.

Secondo Maturana e Varela ogni vivente deve essere inoltre inteso come un sistema autopoietico di strutture interdipendenti che si conservano adattandosi, mediante continui accoppiamenti strutturali, agli elementi della *rete bios-oikos* in cui sono inseriti, grazie a un processo di evoluzione ontogenetica e filogenetica <sup>14</sup>. Per gli organismi unicellulari, detti «sistemi autopoietici di primo ordine», si può verificare un duplice accoppiamento strutturale, sempre di carattere adattativo. A quello di primo grado, indispensabile per adattarsi all'ambiente, può, infatti, seguirne uno di secondo grado, fondamentale per relazionarsi

---

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, pp. 76-85.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 59-65.



alle altre strutture viventi, insieme a cui concorrono a determinare forme di vita più complesse – come l'uomo – definibili a loro volta quali «sistemi autopoietici di secondo ordine»<sup>15</sup>. Gli organismi pluricellulari, per preservarsi, devono poi a loro volta attuare un accoppiamento di primo grado con l'*oikos*, per il quale si rende però fondamentale anche un accoppiamento di terzo grado con i propri simili, attuato mediante la comunicazione e il raggruppamento in unità sociali<sup>16</sup>.

È da questo genere di accoppiamento che hanno tratto origine il linguaggio, le società, le culture e il pensiero (accoppiamento di quarto grado), così come anche tutti i *media*, le tecniche e i paradigmi di pensiero che contraddistinguono l'essere-al-mondo dell'*anthropos*. Tutta la Vita, in quest'ottica, è però sempre una relazione adattativa tra il *bios* e l'*oikos*, mentre ogni frutto degli accoppiamenti di terzo e quarto grado è solo un *instrumentum* che l'Esserci ha trovato, mediante *ratio*, per mantenere la propria autopoiesi adattandosi di continuo all'interno di tale interconnessione vitale.

Tutti gli organismi viventi sono, in effetti, sistemi dinamici che sostengono, rigenerano e ridefiniscono se stessi di continuo, mediante atti di creazione, trasformazione e distruzione dei propri componenti<sup>17</sup>. Tali azioni sono volte alla conservazione autopoietica sia della singola struttura sia di quelle più complesse che certi organismi partecipano a formare, la quale è attuata mediante processi continui di adattamento e accoppiamento<sup>18</sup> interni alla *rete bios-oikos*. «La caratteristica più peculiare di un sistema autopoietico», scrivono inoltre gli autori, «è che si mantiene con i suoi stessi mezzi e si costituisce come distinto dall'ambiente circostante mediante la sua stessa dinamica, in modo tale che le due cose sono inscindibili»<sup>19</sup>. Il *bios* e l'*oikos* sono dunque solo operativamente indipendenti, ma strutturalmente congruenti, poiché Vita e Natura si *perturbano* reciprocamente, adattandosi l'una con l'altra di continuo, ma non possono mai decidere l'una dell'altra. La loro unità è data da un equilibrio imprescindibile tra componenti, sul quale nessun organismo, uomo compreso, ha mai alcun vero potere decisionale:

---

<sup>15</sup> Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., pp. 79-91.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 156-191.

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

<sup>18</sup> Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 34.

<sup>19</sup> H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 62.

i cambiamenti prodotti dall'interazione fra essere vivente e ambiente sono innescati dall'agente perturbante e determinati dalla struttura del perturbato [...] lo stesso vale per l'ambiente, per cui l'essere vivente è una fonte di perturbazioni e non di istruzioni.<sup>20</sup>

È dunque riduttivo guardare alle forme di vita, uomo compreso, come semplici entità separate che si adattano all'ambiente naturale. Tutti i sistemi viventi, siano essi animali o vegetali, rappresentano, infatti, un'unica realtà costituita da sistemi autopoietici posti in relazione e, quindi, in adattamento reciproco costante. Ogni tipo e livello di accoppiamento tra organismi viventi è poi sempre subordinato sia alla conservazione individuale sia a quella del sistema autopoietico di cui il singolo vivente prende parte. È allora scorretto dire che i sistemi viventi evolvono, perché è più corretto sostenere che essi *co-evolvono* insieme al complesso sistema di relazioni *bios-oikos* (caratterizzato da creazione, distruzione e adattamento reciproci) all'interno del quale rappresentano soltanto «un nodo in un reticolo»<sup>21</sup>. Non possono non venire alla mente sia l'attività produttrice assoluta che pone e conserva eternamente se stessa di cui parla Baruch Spinoza nella sua *Ethica* in riferimento alla Natura<sup>22</sup>, sia il gioco cosmico di distruzione e costruzione della realtà perpetuato dal Dionisiaco e dall'Apollineo a cui accenna Nietzsche facendo riferimento sia al mondo che all'uomo<sup>23</sup>. Le considerazioni degli autori riguardano però, ecocentricamente, *ogni sistema vivente* e, al contempo, *tutto il sistema vivente*.

Secondo il movimento ecocentrico, però, negli accoppiamenti di terzo grado, l'uomo occidentale si è distanziato sempre più sia dalla percezione di questa intrinseca relazione con il tutto sia della necessità di mantenere vivo il legame *bios-oikos*. Come scrive il poliedrico studioso Gregory Bateson, a partire dal periodo della rivoluzione industriale, l'evoluzione è stata concepita in Occidente come «la storia di come gli organismi apprendevano stratagemmi sempre più numerosi per control-

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>21</sup> H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 64.

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

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

lare l'ambiente, e gli stratagemmi dell'uomo erano migliori di quelli di qualsiasi altra creatura»<sup>24</sup>. Ciononostante, oggi, qualcosa sta iniziando a cambiare:

ora cominciamo a scorgere alcuni degli errori epistemologici della civiltà occidentale. In armonia col clima di pensiero che predominava verso la metà dell'Ottocento in Inghilterra, Darwin formulò una teoria della selezione naturale e dell'evoluzione in cui l'unità di sopravvivenza era o la famiglia o la specie o la sottospecie o qualcosa del genere. Ma oggi è pacifico che non è questa l'unità di sopravvivenza nel mondo biologico reale: l'unità di sopravvivenza è l'organismo più l'ambiente. Stiamo imparando sulla nostra pelle che l'organismo che distrugge il suo ambiente distrugge se stesso.<sup>25</sup>

### 3.2. LA STRUTTURA CHE CONNETTE

Bateson non si limita a condividere la prospettiva cognitiva «tra il vortice del solipsismo e il mostro del rappresentazionismo»<sup>26</sup> proposta da Maturana e Varela. Con la sua impostazione egli giunge a ulteriori conseguenze particolarmente utili a chiarire la stessa confusione tra *bios* e *oikos*. Tutto ciò che l'uomo reputa esistere è in realtà *mentale*, in quanto frutto di un processo cognitivo di differenziazione adoperata *ad hoc* da una comunità linguistica di esseri umani. Che cos'è però il 'mentale' per l'autore? Nella mente umana non si trovano gli stessi oggetti distinti nel reale: solo *mappe* neuronali che si distinguono dallo stesso *territorio* percettivo<sup>27</sup>. Le differenze vengono, infatti, importate nel sistema nervoso centrale come rappresentazioni e raffigurazioni sottoposte all'ulteriore elaborazione della «bizzarra macchina calcolatrice»<sup>28</sup> che è il cervello umano, così che «il nome di una cosa non è la cosa e l'idea di un porco non è un porco»<sup>29</sup>. Si avvia quindi in ogni essere umano un «regresso all'infinito» in cui «il territorio non entra mai in scena [...] poiché il

---

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

<sup>25</sup> Ivi, cit., p. 503.

<sup>26</sup> Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 122.

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

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

<sup>29</sup> G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 252.

procedimento di rappresentazione lo eliminerà sempre»: si hanno solo «mappe di mappe, *ad infinitum*»<sup>30</sup>.

Ciò che l'uomo è in grado di conoscere sembra dunque siano le *differenze*<sup>31</sup>, ma in realtà sono solo *idee di differenze* acquisite sulla base delle distinzioni che un soggetto surdeterminato dal proprio contesto storico e culturale si apre a percepire. Il 'mondo mentale' non è quindi delimitato né dal mondo esteriore (che non esiste di per sé), ma nemmeno da quello interiore, perché il *territorio* non è nelle *mappe* neuronali. Esso va piuttosto identificato nella stessa *differenza tra mappa e territorio*, la quale si concretizza in una sorta di «mente immanente» che risiede anche in canali e messaggi esterni alla mente e al corpo di ogni singolo individuo. Le idee di questa Mente possono quindi sopravvivere alla morte di quello che è contenuto in un corpo<sup>32</sup>: «Socrate come individuo bioenergetico è morto, ma molto di lui continua a vivere nella contemporanea ecologia delle idee»<sup>33</sup>. Ciò che è dunque fondamentale rilevare, per Bateson, è che «vi è una più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema»<sup>34</sup>. Questo 'mondo mentale' è da considerarsi addirittura come una «unità immanente del grande sistema biologico, l'ecosistema», perché, se si tracciano «le frontiere del sistema a un diverso livello, allora la mente è immanente nella struttura evolutiva totale»<sup>35</sup>.

Se questa identità tra unità mentale e unità evolutiva è corretta, allora ci troviamo di fronte a numerosi cambiamenti nel nostro modo di pensare<sup>36</sup>:

se ora modifichiamo l'unità di sopravvivenza darwiniana fino a includervi l'ambiente e l'interazione fra organismo e ambiente, appare una stranissima e sorprendente identità: l'unità di sopravvivenza evolutiva risulta coincidere con l'unità mentale.<sup>37</sup>

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

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

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 479.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 479.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 478.

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 503.

In una civiltà, come quella occidentale, in cui la cultura ha separato la mente dal corpo e Dio dal mondo con il teocentrismo, e poi ancora l'uomo dalla Vita e dalla Natura con l'antropocentrismo, agli uomini è apparso di primaria necessità sviluppare una mitologia ultraterrena che consentisse di non farsi schiacciare dall'angoscia dell'idea della morte e una mentalità che permettesse loro di mantenere il controllo e il dominio sia sul *bios* sia sull'*oikos*. Se invece s'intende il 'mentale' come qualcosa d'immanente sia ai canali interni sia a quelli esterni al corpo, per l'uomo non è più possibile distinguere il proprio Sé dalle altre forme di vita e dall'ambiente, perché è costretto a considerare tutti questi quali aspetti parziali e limitati della «rete vitale» di una «Mente più vasta»:

questa più vasta Mente è paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per 'Dio', ma essa è ancora immanente nel sistema sociale totale interconnesso e nell'ecologia planetaria. La psicologia freudiana ha dilatato il concetto di mente verso l'interno, fino a includervi l'intero sistema di comunicazione all'interno del corpo (la componente neurovegetativa, quella dell'abitudine, e la vasta gamma dei processi inconsci). Ciò che sto dicendo dilata la mente verso l'esterno. E tutti e due questi cambiamenti riducono l'ambito dell'io conscio. Si rivela opportuna una certa dose di umiltà, temperata dalla dignità o dalla gioia di far parte di qualcosa di assai più grande: parte, se si vuole, di Dio. Se mettete Dio all'esterno e lo ponete di fronte alla sua creazione, e avete l'idea di essere stati creati a sua immagine, voi vi vedrete logicamente e naturalmente come fuori e contro le cose che vi circondano. E nel momento in cui vi arrogherete tutta la mente, tutto il mondo circostante vi apparirà senza mente e quindi senza diritto a considerazione morale o etica. L'ambiente vi sembrerà da sfruttare a vostro vantaggio. La vostra unità di sopravvivenza sarete voi e la vostra gente o gli individui della vostra specie, in antitesi con l'ambiente formato da altre unità sociali, da altre razze e dagli animali e dalle piante. Se questa è l'opinione che avete sul vostro rapporto con la natura e se possedete una tecnica progredita, la probabilità che avete di sopravvivere sarà quella di una palla di neve all'inferno. Voi morrete a causa dei sottoprodotti tossici del vostro stesso odio o, semplicemente, per il sovrappopolamento e l'esagerato sfruttamento delle risorse.<sup>38</sup>

Secondo Bateson, benché oggi l'approccio antropocentrico sia sempre più «fuori moda», perché si è finalmente iniziato a comprendere che «l'uomo è solo una parte di più vasti sistemi e che la parte non può mai

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 479-480.

in alcun caso controllare il tutto»<sup>39</sup>, è ancora troppo poca la consapevolezza sociale e culturale del «sistema di interconnessione globale»<sup>40</sup>. Considerati i rischi che i drammi biologici ed ecologici di causa antropocentrica comportano per la stessa Vita sulla Terra, è questo uno dei principali motivi per cui l'ecocentrismo necessita anche delle riflessioni di una filosofia promotrice di un nuovo paradigma di pensiero.

Per l'autore occorre innanzitutto rivedere il concetto di 'ambiente', perché solo così si può comprendere come sia più fondamentale, rispetto al trovare spiegazioni che descrivono 'parti della realtà', porre al centro di ogni interpretazione del reale la rete delle relazioni e dei principi di organizzazione di tutti i fenomeni del rapporto *bios-oikos*: la *struttura che connette*<sup>41</sup>. Come scrive Bateson, questi aspetti sono di «importanza grandissima e assai profonda», perché la loro comprensione non è solo una questione di diversa percezione teoretica della realtà. Si tratta, infatti, soprattutto di un differente atteggiamento etico nei confronti della biosfera, la cui sopravvivenza è oggi minacciata dall'uomo antropocentrico (che ha minacciato così anche se stesso)<sup>42</sup>. La rilevanza della *struttura che connette* non è quindi prettamente scientifica, perché la sua utilità è principalmente filosofica e culturale e, di riflesso, anche vitale. Scuola e *mass media* dovrebbero impegnarsi ad assumere questa prospettiva ecocentrica sul reale, perché dalla possibilità che essa sovrastrutturi il pensiero dei singoli individui dipende, oggi, la stessa conservazione della Vita sul pianeta. Eppure questo ancora non si verifica:

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

Secondo il movimento ecocentrico si tratta semplicemente di uno sbaglio d'impostazione culturale derivato da un'errata prospettiva sul senso

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 452.

<sup>40</sup> Ivi, p. 447.

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

<sup>42</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

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

Come si è detto, poi, ogni paradigma di pensiero è strettamente vincolato alla prospettiva filosofica da cui l'uomo guarda al proprio rapporto con la Natura, al contesto culturale all'interno del quale egli stipula accordi di significato e alla sua necessità di adattarsi di continuo all'interno del Complesso dei Viventi di cui è parte. Se però non è l'essere umano, tramite la ragione, il linguaggio, il pensiero, la cultura, la scienza e la tecnica ad adattarsi alla *rete bios-oikos*, sarà la Natura che, nella prospettiva di Maturana e Bateson, dovrà cercare un nuovo equilibrio per adattare le proprie strutture alla sua 'cecità' e conservare così l'auto-poiesi. Anche a scapito dell'uomo. Ecco perché la filosofia ecocentrica si propone di offrire una nuova prospettiva ermeneutica sul reale. A tal fine è certamente utile trattare della questione dei *media* razionali linguistici, cognitivi, culturali, scientifici e tecnici, mostrando come la loro mediazione tra mondo esteriore e interiore sia da inserire all'interno del rapporto io-tu-mondo, ma di ancor più fondamentale importanza è evidenziare come tale relazione debba essere a sua volta reinserita nella *rete della vita*.

La filosofia ecocentrica è consapevole del fatto che ha senso parlare di una distinzione tra soggetto e oggetto, mondo interiore ed esteriore, uomo e Natura, e quindi anche di *medium*, solo da una prospettiva errata sulla realtà. Si tratta 'solo' di convenzioni stabilite da un gruppo sociale di esseri umani che si avvalgono di tali false reificazioni concettuali con il fine biologico di conservarsi adattandosi continuamente a tutti gli altri elementi del reale<sup>44</sup>. L'uomo è però solo un 'tassello' di una rete più

---

<sup>44</sup> Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., pp. 38-43.

vasta: per questo uno dei principali obiettivi di questa filosofia è quello di fare accogliere l'ecocentrismo da ogni branca del sapere.

L'essere umano non può vivere se non nella relazione con il mondo che egli stesso realizza e costruisce in una comunità di osservatori e mediante il linguaggio. Come scrivono Maturana e Varela: «ogni atto di conoscenza ci porta un mondo tra le mani» e «ogni conoscenza è azione»<sup>45</sup>. È proprio in ciò che si rende allora evidente la responsabilità dell'uomo:

il nostro vivere ha luogo in accoppiamento strutturale con il mondo che noi stessi realizziamo, e il mondo che noi realizziamo è quello che facciamo come osservatori nel linguaggio, operando in accoppiamento strutturale linguistico nella prassi del nostro vivere. Non possiamo fare niente al di fuori dei nostri domini di accoppiamento strutturale: non possiamo fare niente al di fuori dei nostri domini di conoscenza. Ecco perché niente di ciò che facciamo come esseri umani è banale, e tutto quello che facciamo diventa una parte del mondo da noi realizzato come entità sociali immerse nel linguaggio. La responsabilità umana nei multiversi è totale.<sup>46</sup>

### 3.3. LA RETE DELLA VITA

Per Fritjof Capra il primo passo che la filosofia occidentale deve fare è iniziare a pensare al tutto come a una *rete di relazioni*. Secondo il fisico austriaco è, infatti, di fondamentale importanza che ogni uomo comprenda innanzitutto che è impossibile separare un qualsiasi fenomeno da tutti gli altri: non solo in Natura, ma anche in società, dove il mondo economico è tutt'altro che separabile da quello ecologico. Senza questo cambio d'impostazione ogni spiegazione sul reale non può essere adeguatamente compresa almeno quanto ogni azione non può essere adeguata alla realtà. Per raggiungere tale traguardo bisogna, dunque, che s'inizi a pensare diversamente, promuovendo in ogni settore del sapere un'ampiezza di visione tesa a superare qualsiasi approccio settoriale e riduttivista, e a tutelare così sia la sopravvivenza umana che quella del pianeta<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>47</sup> Cfr. F. Capra, *La sfida del nostro tempo*, a cura di G. D. Pietrini, articolo pubblicato online il 14 aprile 2006 (per gentile concessione del sito internet <http://www.inner-net.it>) sul sito internet della casa editrice Arianna Editrice [http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=3067](http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=3067).



Egli definisce questo processo – che interessa società, politici e istruzione scolastica, e che è a suo avviso fondamentale per il benessere e la tutela della Vita – come «eco-alfabetizzazione»:

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

[...] Alle soglie del ventunesimo secolo, ci si presenta la grande sfida di creare comunità ecologicamente sostenibili, in cui possiamo soddisfare i nostri bisogni e le nostre aspirazioni senza ridurre le possibilità di sopravvivenza per le generazioni future. Per raggiungere questo obiettivo possiamo imparare delle lezioni preziose dallo studio degli ecosistemi, che sono comunità sostenibili formate da piante, animali e microrganismi. Per comprendere queste lezioni dobbiamo imparare i principi basilari dell'ecologia. Dobbiamo essere formati ecologicamente.<sup>48</sup>

Giunti al punto critico in cui si trova oggi la società occidentale, è per l'autore diventato un imperativo, ai fini di garantire la sopravvivenza della Vita e del pianeta, quello di maturare un maggiore livello di consapevolezza eco-filosofica. Secondo Capra, infatti, ogni visione del mondo è sempre associata a una prospettiva sul rapporto uomo-ambiente e determina un conseguente atteggiamento nei riguardi della Natura<sup>49</sup>. Tutto ciò è, però, sempre correlato alle tendenze culturali, economiche, scientifiche, tecniche e filosofiche predominanti, ed è perciò necessario che queste siano le prime a cambiare il proprio modo di pensare. I modelli lineari e deterministici dell'antropocentrismo si stanno rivelando sempre più inadatti a favorire la comprensione dell'uomo e del mondo. È necessaria dunque una *nuova sintesi* dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, alla quale, in svariati campi, stanno già contribuendo numerosi studiosi impegnati su fronti apparentemente distanti. Questa nuova sintesi deve essere in grado di inserire il fisico, il fisiologico e lo psichico, e quindi anche l'ecologico, il biologico e il culturale, all'interno di un'unica relazione, denominata da Capra «rete della vita», a prescindere dalla quale sia impossibile illustrare correttamente qualsiasi dei suoi elementi.

Nel libro *La rete della vita* l'autore sostiene proprio che la primaria urgenza è quella di effettuare un passaggio dal pensiero analitico che guarda il mondo in termini quantitativi, cercando di spiegare il tutto a partire dalle proprietà delle sue parti, al pensiero sistemico (come quello di Maturana, Varela e Bateson) che spiega la realtà in termini di *connessione* e *contesto* e che privilegia un tutto gestaltiano come qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole parti<sup>50</sup>. Da un punto di vista fi-

---

<sup>48</sup> F. Capra, *Ecoalfabeto*, a cura di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009, pp. 13-19.

<sup>49</sup> Cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, a cura di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 53.

<sup>50</sup> «Nell'approccio sistemico, le proprietà delle parti possono essere comprese solo studiando l'organizzazione del tutto. Di conseguenza, il pensiero sistemico non si concentra sui mattoni elementari, ma piuttosto sui principi di organizzazione fondamentali.

losofico bisogna dunque anzitutto pensare all'essente come a un sistema formato da una rete complessa di relazioni e in cui le proprietà del reale si danno solo nell'insieme, in forza dei rapporti di interdipendenza esistenti tra le parti. È solo a partire da questa diversa prospettiva ecologica sul mondo, la quale pone il tutto in relazione con il Tutto, che, secondo l'ecocentrismo, l'uomo può costruirsi un'esistenza che gli consenta di vivere il proprio essere-nella-relazione tutelando la relazione stessa.

Sarebbe dunque 'colpa' degli 'errati' punti di vista sul rapporto uomo-Natura che hanno permeato i paradigmi culturali del passato <sup>51</sup> se le civiltà occidentalizzate si trovano, ora, in una condizione di crisi globale: i problemi economici, il dramma biologico ed ecologico e i disagi sociali sarebbero solo la manifestazione di un'unica sola *crisi del pensiero*. È allora necessario che sia proprio la filosofia ad aiutare gli uomini a pensare in modo diverso, partendo anzitutto da una prospettiva che riponga l'uomo all'interno della *rete della vita*. Secondo Capra, radicando nella cultura, e quindi nell'uomo, questo sguardo ecocentrico sul mondo, le conseguenze verranno da sé, in tutti i settori del sapere e dell'agire.

Per la filosofia occidentale si tratta inoltre di promuovere un pensiero olistico già presente in molte antiche saggezze tradizionali, soprattutto orientali, le quali propongono da sempre di guardare al reale come a un enorme intreccio di enti ed eventi connessi tra loro da un legame cosmico <sup>52</sup>. La capacità umana di *pensare sistematicamente* non è inoltre solo un vecchio ricordo della tradizione filosofica e spirituale, perché rappresenta anche una tendenza che oggi, seppur in forma minoritaria, si sta gradualmente affermando nel panorama scientifico internazionale <sup>53</sup>. Essa allora, proprio grazie alla filosofia ecocentrica, potrebbe diventare sempre più importante, fino a costituire un nuovo paradigma di pensiero in grado di soppiantare il vecchio antropocentrismo ormai in declino <sup>54</sup>.

---

[...] Analisi significa smontare qualcosa per comprenderlo: pensiero sistemico significa porlo nel contesto di un insieme più ampio» (cfr. F. Capra, *La rete della vita*, a cura di C. Capararo, Milano, BUR, 2008, pp. 40-41).

<sup>51</sup> Nelle sue opere Capra si sofferma spesso su alcune di queste tendenze, mettendo in rilievo l'impostazione antiecológica ed evidenziando i limiti e le responsabilità dei loro maggiori esponenti, quali Bacone, Cartesio, Galilei, Newton e i sostenitori del paradigma meccanicistico in generale (cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, cit., pp. 47-64).

<sup>52</sup> Cfr. F. Capra, *Il Tao della fisica*, a cura di G. Salio, Milano, Adelphi, 2009, pp. 147-163.

<sup>53</sup> Cfr. F. Capra, *Il punto di svolta*, cit., p. 221.

<sup>54</sup> Per Capra anche il *logos* del pensiero olistico e sistemico può divenire scienza, ma è necessario che questa abbandoni, come si è detto, qualsiasi pretesa di verità assoluta

Se è vero che è impossibile risolvere un problema a partire dallo stesso livello di consapevolezza che lo ha generato, questo cambiamento è probabilmente indispensabile per risolvere gli attuali problemi dell'umanità e della Vita in generale. Prima ancora di spiegare all'uomo in quale nuova direzione egli si possa volgere concretamente nel campo teoretico ed etico, l'ecocentrismo si occupa, infatti, di diffondere la consapevolezza dell'essenziale interrelazione e interdipendenza di tutti i fenomeni (fisici, biologici, psicologici, sociali e culturali)<sup>55</sup>. Secondo Capra ciò avrà naturali ripercussioni anche nei comuni ambiti del vivere quotidiano, quali la sanità, la psicologia, la psicoterapia, l'economia, la tecnologia e la politica<sup>56</sup>, ma la prima *svolta* da compiere è, in effetti, proprio nel *modo di pensare*.

In contrasto con la concezione antropocentrica del mondo, la visione del mondo che emerge dalle scienze moderne può essere dunque definita con parole quali 'organica', 'sistemica', 'olistica' ed 'ecologica'. L'universo non è più visto come una macchina composta di una moltitudine di oggetti. Esso è raffigurato come un tutto vitale, indivisibile e dinamico, le cui parti sono strutture interconnesse di un unico processo cosmico. Se le premesse metafisiche sono indispensabili per ogni civiltà razionale, e se la metafisica di un'epoca dipende sempre dalla fisica dell'epoca precedente, è per Capra giunto oggi il momento di porre nuove basi metafisiche alla visione umana della realtà, mediante le quali sia possibile identificare il senso dell'essere nella stessa co-implicazione che forma la *rete della vita*.

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

---

accettando che le conoscenze a cui si può approdare sono sempre approssimative (cfr. ivi, pp. 52-54).

<sup>55</sup> Cfr. ivi, p. 221.

<sup>56</sup> Capra non parla solo di un'etica ecocentrica o biocentrica, di una decrescita economica e di sostenibilità, ma rileva anche l'importanza del femminismo. Secondo l'autore il movimento femminista apporterà mutamenti di grande portata negli atteggiamenti e nel comportamento umano (cfr. ivi, pp. 344-346).

giarsi anche sulla rivalutazione delle antiche saggezze filosofiche orientali. L'ancora più fondamentale superamento di ogni prospettiva che mantiene dualismi quali mente-corpo, *anthropos-bios* e *bios-oikos* deve però passare da una riflessione filosofica che va oltre l'ambientalismo superficiale, «interessato a un controllo e a una gestione più efficienti dell'ambiente naturale a beneficio dell'uomo»<sup>57</sup>, e si muove in direzione di un'ecologia profonda la quale «riconosce che l'equilibrio ecologico esige mutamenti profondi nella nostra percezione del ruolo degli esseri umani nell'ecosistema planetario»<sup>58</sup>. Come scrive Capra:

la nuova visione della realtà è una visione ecologica in un senso che va molto oltre le preoccupazioni immediate della protezione dell'ambiente. Per sottolineare questo significato più profondo dell'ecologia, filosofi e scienziati hanno cominciato a fare una distinzione fra 'ecologia profonda' e 'ambientalismo superficiale'. Mentre l'ambientalismo superficiale è interessato a un controllo e a una gestione più efficienti dell'ambiente naturale a beneficio dell'uomo, il movimento dell'ecologia profonda riconosce che l'equilibrio ecologico esige mutamenti profondi nella nostra percezione del ruolo degli esseri umani nell'ecosistema planetario. In breve, esso richiederà una nuova base filosofica e religiosa.<sup>59</sup>

Se l'ecocentrismo pone – o per certi versi *disperde* – il centro della propria prospettiva culturale all'interno del Complesso dei Viventi, l'ecologia profonda è l'unico movimento sociale e filosofico che a oggi si è dimostrato seriamente impegnato nell'intento di fare sentire ogni uomo *in mezzo alla rete della vita*, con tutte le conseguenze teoretiche ed etiche che da ciò derivano:

l'ecologia profonda è sostenuta dalla scienza moderna e in particolare dal nuovo approccio sistemico, ma è radicata in una percezione della realtà che va al di là della cornice scientifica per attingere a una consapevolezza intuitiva dell'unità di ogni forma di vita, dell'interdipendenza delle sue molteplici manifestazioni e dei suoi cicli di mutamento e di trasformazione. Quando il concetto dello spirito umano è inteso in questo senso, come il modo di coscienza in cui l'individuo si sente connesso al cosmo nella sua totalità, diventa chiaro che la consapevolezza ecologica è veramente spirituale.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 340.

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*



PARTE SECONDA  
LE PROSPETTIVE CULTURALI  
DELL'OCCIDENTE





## 4. IL SACRO, IL DIVINO E L'UMANO

### 4.1. TRA RELIGIONE, SOCIETÀ E AMBIENTE

La cultura occidentale è una delle tante apparse e ancora presenti sulla Terra e, come queste, è anch'essa influenzata profondamente dalle proprie premesse filosofiche, di origine sia metafisica (solitamente di carattere religioso e ispirate al racconto delle proprie origini) sia scientifica. Queste due fondamenta culturali sono però entrambe strutturalmente caratterizzate da una visione del mondo che non è semplicemente riconducibile a religioni o paradigmi epistemologici: essa è anzitutto dipendente dalla prospettiva interpretativa del rapporto tra l'uomo, i propri simili, le altre forme di vita e l'ambiente. Ogni sguardo ermeneutico sul senso dell'essere si sviluppa proprio dalla scissione cognitiva tra uomo, Vita e Natura, attuata dall'essere umano che, con fini biologici di sopravvivenza, si fa osservatore. È, questo, un aspetto fondamentale per la sovrastrutturazione sia dell'inconscio collettivo di una popolazione sia, e di conseguenza, di quello individuale di ogni suo membro.

Anche se in Occidente, come ha ravvisato Gehlen, le società sono gradualmente passate da una prospettiva mistica ierocentrica o teocentrica sul mondo a una scientifica antropocentrica, questo non significa che le fondamenta metafisico-religiose abbiano abbandonato la cultura occidentale. Esse sono, infatti, state gradualmente riadattate e reinserite all'interno di un nuovo sguardo sul mondo lentamente maturato nei secoli. È per questo motivo che, anche oggi, è del tutto plausibile guardare alla realtà da un punto di vista antropocentrico pur essendo al contempo un fedele praticante religioso. Il progresso scientifico e tecnologico ha portato le civiltà occidentalizzate a spostare progressivamente

la figura della divinità dal centro di una prospettiva terrena angosciata (ierocentrismo), caratterizzata dai timori derivati dai fenomeni naturali e dalla coscienza della caducità e finitudine umana, al centro di una prospettiva universale rassicurante (teocentrismo), in cui Dio si è fatto perno della realtà ricompensando in un mondo ultraterreno la condotta terrena di ogni uomo, fino al centro di una prospettiva ultraterrena consolante (antropocentrismo di stampo religioso).

Che Dio esista o meno, per l'antropocentrismo, è però di scarsa rilevanza<sup>1</sup>: per questa prospettiva non si tratta, infatti, di eliminare gli altri punti di vista (ierocentrico, teocentrico, biocentrico o ecocentrico), ma di dominare su di essi assimilandone persino alcuni aspetti. Il pensiero di una divinità ultramondana può essere utilizzato dall'uomo moderno per meglio concentrarsi su un rapporto con il mondo orientato solo su se stesso e il proprio benessere (o al massimo quello della propria specie). Può essere però anche del tutto rifiutato da una forma di nichilismo passivo in cui gli uomini, dopo la novecentesca 'morte di Dio' annunciata da Nietzsche, hanno smesso di credere nell'ultraterreno, o hanno adottato un comodo atteggiamento di *epoché*, per venerare un uomo produttivo ed economicamente orientato<sup>2</sup>. In ogni caso, però, teocentrismo e antropocentrismo hanno condotto l'essere umano ad allontanarsi dalla consapevolezza di essere ecologicamente predeterminato, ed è questa, secondo l'ecocentrismo, la principale fonte delle crisi contemporanee.

Secondo Lanternari ogni discorso antropologico non può però non prendere l'avvio dalla consapevolezza che la sfera religiosa «di esperienze interiori che tocca più intimamente che mai l'ambito dei valori» è posta a fondamento di ogni cultura e, quindi, del rapporto umano con l'ambiente<sup>3</sup>. Le civiltà 'primitive', così come quelle più 'tradizio-

<sup>1</sup> Guido Dalla Casa, uno dei più attivi promotori dell'ecocentrismo in Italia, sostiene a tal proposito che «nell'immaginario dell'Occidente, l'Universo è un'enorme, complicatissima Macchina smontabile, con l'optional del Grande Ingegnere» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, Torino, Pangea Edizioni, 1996, p. 27).

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

<sup>3</sup> Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., p. 39.

nali' presenti anche oggi, sono, infatti, caratterizzate da una prospettiva ierocentrica che rende del tutto evidenti queste connessioni. In alcune civiltà, come quella occidentale <sup>4</sup>, si è però passati gradualmente ad assumere un punto di vista teocentrico sul reale che ha lentamente allontanato l'uomo dalla sua percezione di co-appartenenza al 'mondo naturale':

l'intero campo delle culture convenzionalmente dette «tradizionali» (già «primitive») [...] presenta una moltitudine di esempi d'intreccio determinante fra concezioni mistico-religiose e regole comportamentali nei rispetti dell'ambiente. Le grandi religioni orientali pongono a loro volta il destino dell'uomo nel quadro dei rapporti da lui tenuti con l'intera vita delle specie viventi e della natura. D'altronde anche in Occidente – sia nel campo dell'ecologia sia nei recentissimi movimenti culturali – viene posto in questione lo stretto legame tra tradizioni religiose di chiara impronta teistica e il mondo degli obblighi di comportamento verso la natura. È in questi ultimi casi che converrà parlare di «teocentrismo» e di «ierocentrismo». <sup>5</sup>

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

Hobbes sostiene che la causa naturale della religione è il timore angoscioso del futuro (un'«ansietà del tempo a venire»), che si origina dalla condizione d'ignoranza dell'uomo, unita alla sua tendenza a proiettarsi nel futuro <sup>6</sup> per sopravvivere nell'ambiente. Questa situazione, secondo l'autore, ha condotto a due importanti conseguenze per il sorgere delle culture, quali la credenza nella possibilità di predizione del futuro (che avrebbe solo poi dato origine alla scienza), e la credenza in una serie di poteri o agenti invisibili, divenuti poi oggetti di culto <sup>7</sup>. Il timore del futuro deve dunque trovare un suo oggetto, ma solo in un secondo momento, e attraverso un processo di regresso di cause, l'essere umano ha potuto passare dagli dei o spiriti incorporei della Natura alla nozione

---

<sup>4</sup> Nella cultura orientale le tradizioni religiose più diffuse pongono ancora oggi, seppur in vari modi, l'uomo all'interno della fitta rete di relazioni *bios-oikos*.

<sup>5</sup> V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 39-40.

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

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 179-183.

filosofica di una causa prima, indicata come un unico Dio eterno, infinito e onnipotente. La sua intrinseca «ignoranza delle cause prime» ha richiesto del tempo prima che fosse possibile identificare un'unica causa incausata<sup>8</sup>.

Lo stato di originaria ignoranza e l'esigenza di sopravvivere nonostante i timori causati da un ambiente avvertito come pericoloso, sono ciò che ha fornito, secondo Hobbes, il germe psicologico della religione, il quale si è concretizzato socialmente in credenze e culti. Questi ultimi hanno poi assunto gradualmente lo scopo di rendere i membri di una comunità maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile<sup>9</sup>, contribuendo così al formarsi delle prime culture. L'istinto di conservazione individuale, le capacità razionali della specie umana, il raggrupparsi in società e lo sviluppo di una forma di cultura ierocentrica sono dunque state tutte caratteristiche intrecciate e indispensabili per il sorgere delle prime civiltà.

Anche Spinoza rintraccia l'origine della religione in forme di superstizione derivate dall'ignoranza dell'uomo, ma sostiene che l'essere umano, nel suo cercare di proiettarsi nel futuro per sopravvivere nella Natura si sia trovato in uno stato di «fluttuazione» (simile al dubbio) tra connotazioni emotive non solo negative, come il timore, ma anche positive, come la speranza<sup>10</sup>. Sono queste le caratteristiche che, seppure con sfumature diverse a seconda delle popolazioni, hanno generato e alimentato le credenze e i riti religiosi. Per l'autore, però, non esiste una vera e propria ignoranza, ma solo una «conoscenza parziale o inadeguata», che non trae origine dall'intelletto, ma dalla sola «appassionata sensibilità»<sup>11</sup>. Questa forma di errata conoscenza deriva dal pregiudizio finalistico proprio dell'uomo, che, a causa della sua mancata attenzione alla totalità della Natura, non è in grado di scorgerne le cause, ma vi cerca piuttosto una finalità, come se le cose naturali agissero in vista di un fine<sup>12</sup>. Ogni forma di finalismo, nel pensiero di Spinoza, è poi a sua volta determinata da due errori dell'uomo, quali il credere nel libero arbitrio, senza riuscire a vedere l'universale determinismo e la necessità della Natura di cui l'uomo stesso fa parte, e il proiettare sui fenomeni naturali che

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 185.

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

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-51.

<sup>12</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, cit., pp. 116-122.

lo circondano le caratteristiche che trova nelle proprie opere e in se stesso, giungendo così a un'*antropomorfizzazione* della Natura. Ciò porta gli esseri umani a credere erroneamente che essa possa agire per favorirlo o sfavorirlo, ed è per questo che ogni civiltà ha sempre originariamente cercato di ingraziarsi la Natura con pratiche superstiziose di culto.

Queste forme religiose sono presto diventate strumenti utilizzati dai governanti per soffocare, con i pregiudizi e le credenze, le capacità intellettuali dei singoli, mantenendoli nell'inganno e nell'ignoranza e sottomettendoli ai timori della dannazione eterna e alle speranze della vita eterna<sup>13</sup>. Per Spinoza tutto ciò non ha però favorito la pace civile e nemmeno il sorgere di un vero sentimento religioso<sup>14</sup>, ma ha piuttosto pregiudicato entrambi<sup>15</sup>. Restando nella sua impostazione teorica si potrebbe dire che mentre la conoscenza inadeguata della Natura conduce alle speranze mistiche dello ierocentrismo e quella rivelata coincide con l'obbedienza religiosa propria del teocentrismo, solo una conoscenza adeguata della Natura (intesa come insieme di fenomeni vitali interconnessi) porta alla consapevolezza ecologica caratteristica dell'ecocentrismo.

Persino Hume è convinto che la religione nasca dalle speranze e, soprattutto, dai timori che agitano l'uomo nella sua ignoranza del futuro. Per l'autore è stato necessario che l'essere umano si rapportasse al mondo attribuendo, almeno inizialmente, cause ignote alle proprie fortune e disgrazie. È perciò naturale che la superstizione – in questo senso peggiore di ogni forma di ateismo – sia stata prevalente nell'età primitiva, così come lo è ancora nelle moderne comunità più «ignoranti»<sup>16</sup>. Agli albori della civiltà l'uomo, privo dell'ordine fornito da un «buon governo», è un essere debole, continuamente esposto ai pericoli e costantemente impegnato nella lotta per la sopravvivenza. Da un lato è portato a credere nell'esistenza in Natura di un potere invisibile e intelligente, mentre dall'altro concentra la propria attenzione sugli eventi quotidiani e visibili che possono mettere in pericolo la sua vita, e immagina così l'esistenza di molte divinità naturali, dispensatrici di bene e di male<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit. pp. 51-53.

<sup>14</sup> Il quale, secondo Spinoza, può sempre nascere dalla semplice contemplazione della Natura panteisticamente intesa.

<sup>15</sup> Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 59-63.

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

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 51-56.

In un primo momento dunque, secondo Hume, i «primitivi uomini ignoranti», mossi dall'irrazionalità e dalla superstizione, si rivolsero al politeismo ierocentrico e, solo in seguito <sup>18</sup>, passarono al monoteismo teocentrico <sup>19</sup>. Le religioni politeiste venerano molte divinità, che rappresentano personificazioni dei diversi e straordinari poteri della Natura, ottenute proiettando sui fenomeni ambientali le caratteristiche umane (quali pensieri, passioni, intenzioni e persino sembianze). Queste divinità non sono considerate creatrici dell'universo e sono adorate con il solo fine di sopravvivere in situazioni avverse, proprio grazie ai loro favori <sup>20</sup>. Il monoteismo venera invece un unico Dio, al quale si può giungere sulla base di motivazioni sia razionali sia psicologiche. Nel primo caso si elaborano argomenti dimostrativi incentrati sull'idea dell'ordine e dell'armonia del Tutto, come quelli dei filosofi o delle persone dotate di intelletto in generale. Nel secondo si sceglie, come fa «il volgo», una divinità, accordando a essa le proprie preferenze e attribuendole, per ingraziarsela, tutte le perfezioni possibili, fino a elaborare l'idea di un unico Dio, onnipotente e onnisciente <sup>21</sup>.

Sia le forme religiose politeiste ierocentriche sia quelle monoteiste teocentriche hanno svariati pregi e difetti. Il politeismo è tollerante e spinge gli uomini a emulare divinità a loro superiori solo di poco, esso ha però anche una scarsa moralità sociale. Di contro, il monoteismo soprattutto occidentale (cristianesimo, ebraismo e islamismo), pur fornendo modelli di giustizia e benevolenza sociale, è fanatico e intollerante e induce l'uomo alla soggezione e alla sottomissione nei confronti di un Dio irraggiungibile <sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Per Hume «la mente risale gradualmente dal basso verso l'alto», giungendo a una sempre maggiore perfezione (cfr. ivi, pp. 44 e 56-63)

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

<sup>20</sup> Cfr. ivi, 56-63.

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

<sup>22</sup> Cfr. ivi, pp. 78-101.

Di questa sorta di asservimento al divino si sono poi avvalsi, secondo Hume, gli stessi rappresentanti delle istituzioni religiose. Questi hanno, infatti, utilizzato l'ignoranza della popolazione per favorire una cultura caratterizzata da irrazionalità, superstizione, fanatismo e devozione, la quale ha condotto a conseguenze etiche assurde e prive di moralità: gli uomini, presi da zelo religioso, hanno giustificato i più atroci crimini (umani, biologici e vitali) in nome della fede<sup>23</sup>.

Dalle riflessioni dei tre autori citati sembrano essere evidenti sia i motivi per i quali l'impostazione ierocentrica è originaria in ogni cultura, sia quelli per cui è avvenuto, quantomeno in Occidente, un passaggio culturale verso il teocentrismo. Entrambe le prospettive metafisiche e religiose sono sorte dallo stato di *debolezza biologica* dell'uomo e dal suo bisogno di adattarsi all'ambiente. È però solo con il formarsi di un governo a guida della società che i timori sono stati sempre meno 'soffocati' dalle speranze ierocentriche e sempre più 'tenuti a bada' dall'obbedienza teocentrica. Proporre date indicative (e sempre approssimative) in cui tale passaggio sarebbe avvenuto è forse superfluo e non particolarmente rilevante. Nessun paradigma culturale, infatti, si sostituisce mai pienamente a quello precedente e ogni svolta del pensiero è sempre caratterizzata da un lento processo che può richiedere centinaia di anni di maturazione. Ierocentrismo e teocentrismo sono stati, almeno un tempo, fondamentali non solo per la nascita delle civiltà, ma per la stessa sopravvivenza umana. Gli 'errori' d'impostazione teoretica ed etica contenuti in queste prospettive sul reale non hanno potuto però apparire tali prima dell'affermarsi dell'antropocentrismo: verità ed errore dipendono, infatti, sempre dal paradigma di pensiero più diffuso.

#### 4.2. DALLO IEROCENTRISMO AL TEOCENTRISMO

Ulteriori importanti conferme sulla relazione esistente tra l'origine religiosa della conoscenza e delle civiltà sono offerte dal sociologo David Émile Durkheim e dall'antropologo René Girard. Il loro pensiero è particolarmente pertinente con i temi sinora trattati poiché permette inoltre di comprendere i possibili motivi del passaggio avvenuto, nella cultura occidentale, dallo ierocentrismo al teocentrismo. Il primo, nel testo *Le*

---

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*.

*forme elementari della vita religiosa*, cerca di fornire una teoria sociologica dell'origine sociale della religione e delle categorie di conoscenza. Il secondo, all'interno di *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, riconduce sia l'origine della civiltà sia quella della religione allo stesso processo di ominizzazione con cui l'uomo si è distanziato (con fini adattativi e di sopravvivenza) dalle altre forme di vita e dalla Natura.

In perfetto stile sistemico, Durkheim considera la società come una sovrastruttura a partire dalla quale inquadrare e interpretare tutti i fenomeni sociali. Egli reputa, di conseguenza, i comportamenti umani come una diretta emanazione della società, e cioè dell'insieme dei gruppi, delle norme e delle istituzioni al cui interno ciascun individuo viene a trovarsi dal momento della sua nascita. Le società formano, infatti, in ogni popolazione una sorta di patrimonio conoscitivo sovraindividuale, definito «coscienza collettiva», che plasma culturalmente ogni membro della comunità, stabilendone anche l'«ossatura dell'intelligenza»<sup>24</sup>.

La coscienza collettiva, secondo Durkheim, origina però direttamente dal fenomeno religioso ed è perciò che la religione deve essere l'oggetto principale di ogni indagine culturale. Se ci si dedica alla ricerca delle forme religiose più primitive, al fine di mostrare come esse abbiano influenzato ogni cultura negli aspetti sia cognitivi che pratici, per l'autore non si deve tuttavia commettere l'errore di ridurre la religione né al soprannaturale e misterioso, né tantomeno al divino e spirituale<sup>25</sup>. Entrambi questi aspetti non possono, infatti, rappresentarne elementi costitutivi in quanto, da un lato la religione cerca di fornire spiegazioni ragionevoli a tutto ciò che è costante e regolare (ciò che esula dalla regolarità è considerato tale solo successivamente alla consapevolezza di un ordine naturale delle cose, appresa solo da qualche secolo con la scienza)<sup>26</sup>, mentre dall'altro vi sono religioni che non hanno divinità e non praticano il culto dei morti (come il Buddhismo, il Gianismo e il Bramanesimo)<sup>27</sup>.

Secondo Durkheim ciò che contraddistingue una religione è piuttosto il suo essere «*un sistema solidale di credenze e di riti relativi alle*

---

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

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

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 75-79.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79-86.



*cose sacre che uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono»*<sup>28</sup>. La definizione minima da lui fornita fa perno quindi su tre elementi fondamentali: le credenze (aspetto teoretico), i riti (aspetto etico) e un'unità autorevole (solitamente detta Chiesa<sup>29</sup>) che stabilisce ogni oggettività, sia cognitiva che morale, in base a ciò che si potrebbe definire un accordo di significato.

Quelli che per Maturana sarebbero i criteri di accettazione di tale comunità morale, posti alla base di ogni religione e società elementare, sono dunque da rintracciare nelle stesse credenze delle religioni primitive che hanno caratterizzato le prime culture. Queste, per Durkheim, risalgono all'assoluta suddivisione simbolica del mondo in *sacro* (le cose protette e isolate dalle interdizioni) e *profano* (le cose a cui si riferiscono le interdizioni), attuata a opera di una collettività. Ogni credenza è una rappresentazione cognitiva che esprime le caratteristiche di questi due aspetti del mondo, mentre ogni rito è una regola pratica di condotta che prescrive come comportarsi nei loro confronti<sup>30</sup>. Entrambi però fanno sempre capo a un'unità sociale imprescindibile del gruppo in cui si originano: le forme elementari della religione si con-fondono, infatti, con quelle della cultura, e quindi della conoscenza (dal sacro al vero e dal profano al falso) e dei comportamenti etici (dal sacro al giusto e dal profano allo sbagliato) di ogni società.

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

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 97.

<sup>29</sup> Per Durkheim la Chiesa è da intendere come quell'autorità che differenzia la religione dalla magia, perché ha come obiettivo una maggiore uniformità morale e intellettuale (cfr. ivi, pp. 92-95).

<sup>30</sup> Cfr. ivi, pp. 86-92.

L'animismo, di per sé, è insufficiente a fornire spiegazioni esaustive perché gli studi sulle società primitive dimostrano sia come l'anima fosse anticamente concepita come strettamente legata al corpo<sup>31</sup>, sia come l'uomo non fosse incline ad attribuire la propria forma alle cose (le divinità antropomorfe erano rare): egli, al contrario, imparava a conoscersi proprio proiettando la Natura su se stesso (dall'esterno all'interno, come si è detto)<sup>32</sup>. Il naturismo, di contro, evidenzia l'importanza del rapporto con il 'mondo naturale': visto che la maggior parte dei nomi delle divinità trae origine dai principali fenomeni naturali, sarebbe questo genere di esperienze a essere il primo verso cui l'uomo si rivolse<sup>33</sup>. Esso si limita, però, a mostrare solo come la religione elementare abbia voluto fornire una rappresentazione del mondo che guidasse l'essere umano nel rapporto con l'ambiente. Secondo questa impostazione la religione sarebbe originata dalle forze della Natura, tramutate dal linguaggio (per esigenze comunicative) in potenze spirituali quali le divinità, con cui gradualmente si trasfigurò la stessa Natura fino a umanizzarne le azioni<sup>34</sup>. Per Durkheim, però, se la religione ierocentrica avesse voluto fornire principalmente una visione del mondo che guidasse la relazione uomo-Natura, essa non sarebbe stata in grado di adempiere la propria funzione. Sia i suoi miti sia i suoi riti si sarebbero, infatti, rivelati alla lunga inefficaci per controllare e dominare i fenomeni naturali, o anche solo per sperare di poter avere una qualche influenza su di essi<sup>35</sup>.

Il culto ierocentrico più fondamentale e primitivo, da cui secondo l'autore anche animismo e naturismo sono derivati, è invece da considerarsi il totemismo, unica forma religiosa in grado di unire entrambi a una precisa organizzazione sociale: la suddivisione in *clan*<sup>36</sup>. I totem delle società originarie o tradizionali sono spesso forme di vita animali (*bios*) o elementi ambientali (*oikos*), ma non sono riducibili soltanto a un emblema o un'immagine della Natura. Essi rappresentano proprio il sacro (*hieros*) per antonomasia, ciò in base al quale tutto è classificato e conosciuto<sup>37</sup>: ciò che determina l'esistenza teoretica ed etica di ogni individuo appartenente a un determinato gruppo sociale. I totem, inoltre, non fanno riferimento a ciò che si pensa comunemente sia l'anima. Il

---

<sup>31</sup> Cfr. ivi, pp. 111-116.

<sup>32</sup> Cfr. ivi, pp. 116-121.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, pp. 123-124.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, pp. 125-130.

<sup>35</sup> Cfr. ivi, pp. 131-138.

<sup>36</sup> Cfr. ivi, pp. 139-145.

<sup>37</sup> Cfr. ivi, pp. 171-179.

principio totemico è piuttosto da ricondurre a un fenomeno collettivo<sup>38</sup> fondato sulla credenza condivisa in una forza anonima e impersonale, sia materiale (poiché incute timore) sia morale (poiché genera rispetto), rappresentata solo materialmente dal totem<sup>39</sup>.

Il principio totemico, e quindi anche il sacro, traggono origine dall'agglomerazione collettiva e si concretizzano, nelle società primitive e tradizionali, in una specie di potente eccitante in grado di produrre un'euforia collettiva<sup>40</sup>. In queste condizioni l'uomo, pensando e agendo diversamente dal normale, si sente dominato e vivificato da una specie di potere esterno, riconosciuto come sacro in quanto superiore. Questo «sentimento dominante e vivificante», non avendo un oggetto concreto a cui riferirsi viene proiettato fuori dalle coscienze che lo provano, simboleggiato in forme di vita ed enti ambientali necessari alla sopravvivenza della comunità, e poi idealizzato in qualcosa di maggiore dignità, come il totem. Quest'ultimo rappresenta quindi una divinità ierocentrica impersonale volta esclusivamente a permettere l'unione dei membri del *clan* nella comune partecipazione al sacro e nella sopravvivenza collettiva nei confronti del profano. Ogni religione trova quindi la propria componente spirituale in un sentimento irrazionale che la collettività ispira ai propri membri. Se tale elemento emotivo è, come sostiene l'autore, anche il fondamento della cultura, allora il fedele, così come l'uomo civilizzato, non si inganna credendo nell'esistenza reale di una potenza morale che lo domina e lo vivifica, perché questa potenza è la stessa società<sup>41</sup>.

Per l'originario formarsi dei gruppi sociali e per la loro esigenza di sopravvivere in Natura sembra dunque essere stato inevitabile che la sovrastrutturazione dei singoli individui avvenisse mediante una commistione tra la sfera irrazionale dell'umano e l'esperienza del 'mondo naturale'. Ogni forma di ierocentrismo, anche contemporanea, non è però ridicibile a una religione dedita a venerare la *rete bios-oikos*, ma va piuttosto ricondotta a un sentimento di comunione tra l'uomo e la società e tra la società e la Natura<sup>42</sup>. Il sacro (*hieros*) posto al centro

---

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, pp. 223-243.

<sup>39</sup> Questa forza anonima e impersonale, secondo Durkheim, non solo rende sacro ciò di cui partecipa, ma costituisce anche la prima forma della nozione scientifica di forza, la quale avrebbe quindi, anch'essa, origine religiosa e sociale (cfr. *ivi*, pp. 245-262).

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 263-282.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 283-284.

<sup>42</sup> Di tale sentimento Durkheim scrive «se esso è dunque, nel contempo, il simbolo del dio e della società, ciò non vuole forse dire che il dio e la società fanno un tutt'uno?» (*Ivi*, p. 264).

della prospettiva delle culture tradizionali non è dunque semplicemente la Natura, ma un sentimento irrazionale che vivifica la relazione di appartenenza esistente tra *anthropos*, *bios* e *oikos*.

Le premesse metafisiche della prospettiva ierocentrica hanno però poi plasmato le civiltà, perché da esse ha avuto origine ogni cultura e, di conseguenza, anche l'impostazione teoretica ed etica di ogni società. Lo ierocentrismo culturale è stato, infatti, indispensabile per fornire un primo sistema d'idee utile a spiegare l'universalità delle cose, dando una rappresentazione totale del mondo. Nelle tribù tutti gli enti conosciuti si trovano in una classificazione sistematica che comprende l'intera Natura, e che vede la totalità delle cose suddivise e ripartite gerarchicamente in categorie di conoscenza quali generi e specie, le quali hanno origine religiosa e sociale in quanto sono speculari alla suddivisione mistica dei gruppi in fratrie (generi), clan e sotto-clan (specie): poiché erano raggruppati gli uomini, hanno potuto raggruppare l'essente<sup>43</sup>. Ciò, per Durkheim, dimostra come le categorie di pensiero abbiano una derivazione religiosa ierocentrica di origine sociale, poiché sorte in funzione dello stesso formarsi delle prime culture: non solo la società rispecchia la totalità e il gruppo rappresenta il genere, ma anche i ritmi sociali sono fondativi del concetto di 'tempo', così come lo spazio sociale lo è per quello di 'spazio' e la forza collettiva lo è per quello di 'forza efficiente'<sup>44</sup>.

L'ambito di sacralità proposto dalla prospettiva ierocentrica si estende quindi oltre gli enti naturali e i membri della comunità: il culto e la venerazione della Natura non si concretizzano soltanto in un atteggiamento etico massimamente rispettoso nei confronti delle forme di vita animali e vegetali. Se lo ierocentrismo pone il centro dello sguardo sul reale all'interno della stessa sacralità della totalità della Natura, lo fa al solo fine di permettere all'uomo di conoscere e agire *nel* mondo<sup>45</sup>, sopravvivendo in società dotate di un sistema culturale condiviso. Restano però ancora da capire l'importanza che la religione ha avuto per il processo di ominizzazione e per l'adattamento dell'uomo all'ambiente, nonché quali cambiamenti teoretici ed etici abbia com-

<sup>43</sup> Secondo Durkheim l'idea di genere è uno strumento logico di pensiero costruito dall'uomo in virtù del quale si pensano le affinità tra le cose, in un raggruppamento ideale di elementi tra cui esistono vincoli interni analoghi a quelli di parentela. La gerarchia, nonostante sia di per sé un fatto sociale, ha dunque fornito al pensiero una prima rappresentazione dei rapporti di parentela e somiglianza (cfr. *ivi*, pp. 195-211).

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 479-510.

<sup>45</sup> Sarà solo con il teocentrismo e, soprattutto, con l'antropocentrismo che egli cercherà piuttosto di agire *sul* mondo.

portato, soprattutto in Occidente, l'adozione di una prospettiva culturale teocentrica.

Concentrandosi soprattutto sugli aspetti già evidenziati da Durkheim, quali l'origine comune di religione e società e l'importanza culturale del concetto di 'sacro', Girard sostiene che tutti i sistemi di divieti e di riti da questi derivati sono da considerarsi quali strumenti adattativi (come la caccia o l'uso delle armi) senza il cui sviluppo l'uomo non sarebbe stato in grado di sopravvivere non solo all'ambiente, ma soprattutto a *se stesso* <sup>46</sup>. Il suo libro *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* è un'indagine sul processo di ominizzazione volta a mostrare come l'uomo si sia distaccato dagli animali e dalla Natura, non solo per le sue doti di simbolizzazione, ma anche grazie alla sua spiccata capacità di mimesi (da cui trae origine ogni attività di apprendimento), maggiore rispetto a quella delle altre forme di vita <sup>47</sup>. È proprio a causa di tale maggiore capacità mimetica che, per Girard, l'uomo ha dovuto sviluppare un insieme simbolico di divieti, riti e miti. Se i divieti impediscono qualsiasi forma di «rivalità mimetica» o «crisi mimetica» <sup>48</sup> derivata dal conflitto di desideri tra membri di un gruppo <sup>49</sup>, i riti le simulano per scongiurarle <sup>50</sup>, mentre i miti le ricordano per ravvivare e mantenere un «sentimento di riconciliazione e gratitudine» simile al «sentimento dominante e vivificante» di cui parla Durkheim e altrettanto indispensabile per la coesione sociale <sup>51</sup>.

Quest'ultimo elemento emotivo è dunque stato anche per Girard indispensabile per la conservazione dell'essere umano, ma per l'autore il suo fine ultimo non è da ricondurre esclusivamente al rapporto tra uomo e Natura, certamente agevolato dall'aggregazione in gruppi. Esso va primariamente collegato all'esigenza di tutelare ogni singolo individuo dal suo prossimo, ottenuta mediante l'impedimento etico e la sublimazione cognitiva di ogni forma di violenza e di vendetta. Nelle prime culture, caratterizzate da una prospettiva ierocentrica, è maggiormente

---

<sup>46</sup> Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, a cura di R. Damiani, Milano, Adelphi, 2001, pp. 17-25 e pp. 110-116.

<sup>47</sup> Girard compie queste riflessioni evidenziandone le analogie sia con l'etnologia strutturalista ispirata alle teorie di Levi-Strauss sia con il pensiero di Aristotele (cfr. *ibidem*).

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 351-368.

<sup>49</sup> Tali desideri, secondo Girard, sarebbero principalmente rivolti alle cose più vicine a tutti, come gli oggetti, le donne o il cibo del gruppo (cfr. *ivi*, pp. 25-36 e pp. 100-105).

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 36-48.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, pp. 134-158.

rimarcata la connessione tra uomo, società e ambiente. Per il passaggio alla prospettiva teocentrica sono invece stati determinanti il raggiungimento di un equilibrio con l'ambiente e l'ottenimento di un'ormai sufficiente conoscenza della Natura. Entrambe queste caratteristiche hanno però permesso di evidenziare un altro fattore di vitale importanza per la conservazione dell'essere umano: la necessità di sopravvivere alla competizione con gli altri uomini.

In quest'ottica, l'uomo civilizzato ha anzitutto 'abbracciato' la Natura e i propri simili, poi 'affrontato' la Natura 'abbracciando' i propri simili, per poi giungere a 'controllare' la Natura, dovendo però anche 'affrontare' i propri simili. Per Girard, in questo passaggio dallo ierocentrismo al teocentrismo sono rintracciabili almeno due aspetti caratteristici. Da una parte l'etica, che originariamente univa la collettività nel suo rivolgersi alla Natura, è sempre più divenuta una morale dedita a garantire la convivenza all'interno delle comunità. Mentre dall'altra i sacerdoti, da porta di accesso all'esperienza mistica del 'mondo naturale' sono sempre più diventati «ingannatori del popolo»<sup>52</sup>. L'origine religiosa del «buon governo» di cui parla Hume ha quindi portato le istituzioni ecclesiastiche e di potere a spostare l'accento dalle regole di comportamento dirette all'intera *rete bios-oikos* ai precetti morali volti a condurre una vita morigerata. In tutto ciò i ministri di culto hanno invece assunto il compito fondamentale di compiere riti sufficientemente convincenti, in grado di portare la collettività a credere di trovarsi ogni volta di fronte a un evento divino straordinario.

La prospettiva ierocentrica fece derivare ogni criterio di vero e buono dal sacro di cui partecipava tutto l'essente. Nel passaggio al teocentrismo avvenuto soprattutto in Occidente è stata però proprio l'oggettivazione dello stesso *hieros*, gradualmente sempre più antropomorfizzato e allontanato dal mondo, a divenire il centro dello sguardo sul reale a partire dal quale costruire ogni base teoretica ed etica delle civiltà. Come rileva l'ecocentrismo, verità e giustizia non hanno più trovato il loro fondamento in un'esperienza irrazionale di comunione con la *rete bios-oikos*. Esse hanno iniziato a essere considerate come principi immutabili derivati dallo stesso Dio (o 'Dio fatto uomo', e cioè il Cristo), e consegnati all'autorità religiosa e politica affinché ne potesse giovare la comunità. L'interpretazione fornita da Girard evidenzia infatti come l'*anthropos*, una volta raggiunto un equilibrio con il *bios* e l'*oikos* che

---

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp. 48-67.

gli permettesse di sopravvivere in Natura grazie all'unione in gruppo, abbia sentito l'esigenza primaria di rinsaldare il legame dell'unità civile mediante miti e riti volti a consentirgli di vivere in società. Risolti i principali problemi con l'ambiente, è dunque stato proprio il teocentrismo a fornire le basi per volgere l'attenzione sulle esigenze dell'uomo mediante l'assunzione di una prospettiva sempre più antropocentrica: fu probabilmente così che passò gradualmente in secondo piano il fatto che le comunità umane sono in realtà sorte soprattutto per vivere in *armonia* con il 'mondo naturale'. Se il fenomeno religioso trae origine da quello superstizioso, allora a sua volta l'antropocentrismo affonda le proprie radici nella stessa religione.

#### 4.3. LA CENTRALITÀ DIVINA DELL'UMANO

Il medievalista statunitense Lynn Townsend White Jr., in un articolo uscito sulla rivista *Science* nel 1967<sup>53</sup>, propone una interessante, anche se discutibile, interpretazione della tradizione giudaico-cristiana a cui spesso si rifà il movimento ecocentrico. L'autore contrappone la tradizione occidentale a quella orientale mostrando come quest'ultima abbia sempre mantenuto saldo il rapporto con la Natura, mentre la prima abbia iniziato solo recentemente a modificare le proprie posizioni sul tema ecologico. La Chiesa sarebbe dunque corresponsabile dell'odierna situazione di *crisi* in quanto si sarebbe mostrata sistematicamente indifferente allo strapotere economico e allo sfruttamento ambientale. Per la filosofia ecocentrica, infatti, il suo paradigma teocentrico è strettamente connesso a quello antropocentrico ed etnocentrico.

I segnali di antropocentrismo già presenti nel teocentrismo occidentale non si riducono però a una questione di potere istituzionale. Come rileva Guido Dalla Casa, infatti, il mito delle origini della cultura ebraico-cristiana, che fa da sottofondo anche alla cultura del mondo musulmano, soprattutto quello di più antica islamizzazione, si fonda sul racconto della Genesi dell'Antico Testamento<sup>54</sup>. Questo contiene però parole d'inequivocabile significato, che si rivelano fondamentali

---

<sup>53</sup> L. Whyte, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.

<sup>54</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 59-61.

per comprendere come il paradigma di pensiero teocentrico occidentale sia potuto facilmente diventare antropocentrico:

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

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

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

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

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

Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogate e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del



cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». Poi Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.

Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.<sup>55</sup>

Anche l'Occidente, come gli altri modelli culturali, ha impostato dunque la vita sociale sul proprio mito delle origini. Secondo Dalla Casa derivano, infatti, da questo racconto diverse caratteristiche del mondo occidentalizzato moderno, quali «il rapporto di sopraffazione verso tutti gli altri esseri viventi e verso la Natura in generale, vista esclusivamente in funzione umana»<sup>56</sup>; «il rapporto di sopraffazione nei riguardi delle altre culture umane, che vengono fagocitate e distrutte»<sup>57</sup>; «la divisione netta fra dovere-lavoro e tempo libero-divertimento, che non si ritrova quasi mai nelle altre culture umane, dove ogni atto ha un significato sacro in se stesso, senza bisogno di separazioni»; «la presenza universale del ciclo settimanale che scandisce ormai ogni attività»<sup>58</sup>; o «l'esaltazione permanente della crescita, dello sviluppo, dell'espansione, da cui discende anche la pretesa dell'Occidente di essere universale, facendo sparire le altre culture perché 'sbagliate, arretrate, primitive'»<sup>59</sup>.

Il teocentrismo ha essenzialmente innalzato la divinità, che nello ierocentrismo era posta vicino all'uomo poiché *dentro* alla stessa *rete bios-oikos*, fino a concepirla come autrice di ogni cosa e massimo fine di ogni pensiero e azione compiuti dall'essere umano. L'*anthropos*, ormai

---

<sup>55</sup> C. M. Martini (a cura di), *Genesi*, 1, 1-31, *La Bibbia: parola di Dio scritta per noi*, vol. I: Antico Testamento, Torino, Marietti, 1980, pp. 5-8.

<sup>56</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 61.

<sup>57</sup> Secondo Dalla Casa questa connotazione etnocentrica dell'antropocentrismo occidentale deriverebbe dalla presenza nel racconto di un 'popolo eletto', privilegiato rispetto a tutti gli altri (cfr. *ibidem*).

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>59</sup> Dalla Casa rileva anche come, secondo l'Occidente, queste abbiano bisogno di aiuto per conoscere 'la verità' e, quindi, vivere meglio, o in modo 'più giusto' (cfr. *ibidem*).

distaccatosi dal 'mondo naturale', avrebbe iniziato così ad auto-concepirsi come più alto vertice di un'ipotetica scala naturale perfettivo-evolutiva<sup>60</sup>: non solo in quanto fatto «a immagine e somiglianza» del divino, ma anche in quanto ente privilegiato dallo stesso Dio. Sia gli animali sia la terra sarebbero infatti stati creati proprio affinché gli uomini potessero avere *dominio* su gli uni *soggiogando* l'altra, al fine di essere fecondi e di moltiplicarsi<sup>61</sup>. Questa è la verità e volontà di Dio, secondo la tradizione teocentrico-antropocentrica dell'Occidente.

Secondo il movimento ecocentrico, l'allontanamento del centro della prospettiva dalla Natura ha però portato la cultura occidentale non solo a distaccarsi gradualmente da quel sentimento di co-appartenenza al 'mondo naturale', ma anche a concepire categorie di pensiero diverse rispetto a quelle di cui parla Durkheim facendo riferimento al totemismo ierocentrico. Per il paradigma di pensiero teocentrico, la totalità è un concetto in possesso solo del Dio assoluto; i generi sono le sue creazioni; il genere per eccellenza è l'uomo; il tempo rispecchia i tempi impiegati del divino per la generazione del mondo; mentre lo spazio è una terra data in 'dono' all'uomo affinché se ne possa servire per vivere nel rispetto delle leggi sacre e conquistarsi così una vita ultraterrena. Il vero e il giusto, seppure sempre fondati su criteri di accettazione (quelli biblici) condivisi da una comunità, hanno trovato riti in grado di ravvivare un sentimento che è divenuto sempre più di adesione a una *verità rivelata*, e sempre meno di compartecipazione a una *credenza esperita* in comunione tra società e Natura.

Il sottofondo platonico dell'impostazione culturale occidentale ha certamente posto le basi per ogni forma di dualismo in seguito teorizza-

---

<sup>60</sup> Secondo Dalla Casa è utile notare che «le concezioni nate dalla Genesi si sono poi sviluppate soprattutto in aree geografiche dove erano scarsissime o assenti le altre specie di scimmie, quindi mancava la constatazione più immediata dell'esistenza di esseri a noi molto simili. In particolare erano assenti gli altri grandi Primati, come gorilla, oranghi e scimpanzé, che avrebbero reso evidente la mancanza di discontinuità fra noi e tutte le altre specie». Persino le motivazioni per cui in Occidente non si è adottata una dieta vegetariana o vegana sarebbero dunque da ricondurre alla mancata osservazione dell'alimentazione, in gran parte vegetariana, «degli altri Mammiferi Primati, cioè delle altre scimmie, il cui fisico è assai simile al nostro» (cfr. *ivi*, p. 67).

<sup>61</sup> Negli ultimi decenni le istituzioni religiose di tradizione biblica hanno cercato di attenuare i toni, parlando sempre più spesso di un 'mondo naturale affidato in custodia all'uomo'. Rileggendo però l'intero testo originale non vi sono in realtà molti margini d'interpretazione: le idee di 'custodia' o di 'amministrazione' sono del tutto assenti (cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inverstone di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008, p. 15).

ta (anima e corpo, uomo e mondo, mondo terreno e ultraterreno), ma è solo con la tradizione biblica che si è passati a concepire le idee di un Dio personale che governa il mondo e di un uomo – sempre occidentale – fatto a sua immagine e somiglianza che soggioga ogni altra forma di vita, anche umana. Nelle parole di Dalla Casa:

per oltre mille anni si è consolidata la concezione della Genesi, che vuole la nostra specie 'signora e padrona del Creato', che risulterebbe addirittura 'fatto per noi'! Dal 'Crescete e moltiplicatevi' è poi nata l'odierna mania ossessiva dell'espansione, che in una cultura con altri fondamenti apparirebbe come una crescita patologica in un Organismo. Così, dall'idea biblica sempre ripetuta di 'popolo eletto', da quel racconto che manifestamente privilegia un gruppo etnico, si è sviluppato il concetto occidentale di 'essere la civiltà', di possedere la 'verità' e il 'benessere' e di imporli a tutti gli altri, è nata insomma l'immensa superbia dell'Occidente, che si manifesta in modi del tutto simili nelle due parti, cosiddette 'credente' e 'atea', in cui si è oggi apparentemente diviso. Si è atteso soltanto di 'possedere un potere tecnico' per dare il via alla distruzione dell'equilibrio naturale.<sup>62</sup>

Come ripete a più riprese l'autore, «se ci limitiamo alle culture più recenti e che si sono maggiormente diffuse, notiamo che le più gravi distruzioni e degradazioni di ecosistemi provengono da modelli che fanno capo ai filoni ebraico-cristiano e mussulmano, cioè a quelle culture che si ispirano, in modo più o meno evidente, all'Antico Testamento»<sup>63</sup>. I problemi vitali, derivati soprattutto dalle crisi biologiche ed ecologiche del mondo contemporaneo, erano quindi già presenti *in nuce* nelle società occidentalizzate fin dall'antica tradizione giudaico-cristiana: sono, infatti, tutti riconducibili a problemi di prospettiva. Dalla Casa però precisa che:

con l'espressione 'cultura ebraico-cristiana' si intende indicare la tradizione quale si è sviluppata negli ultimi 15 secoli dando luogo alla civiltà occidentale, senza assolutamente convalidare l'idea che questa cultura si sia ispirata all'insegnamento di Cristo. Al contrario, l'insegnamento di Cristo ha contestato profondamente e radicalmente le concezioni del Vecchio Testamento: la prova più evidente è che Egli fu condannato a morte proprio per questo. L'aver fatto apparire le parole di Gesù come una specie di continuazione della tradizione precedente di quelle terre medio-orientali è stata una interpretazione particolare dei secoli successivi. L'insegnamento di Cristo assomiglia molto alle filosofie di derivazione orientale, con le quali

---

<sup>62</sup> G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 66-67.

<sup>63</sup> Ivi, p. 64.

ha in comune idee fondamentali, come l'accettazione, il distacco dalle cose del mondo, l'amore universale, l'inutilità delle istituzioni, l'estinzione del desiderio, e così via. [...] In particolare la parità fra le persone (abolizione delle caste e inutilità di ogni gerarchia), come pure l'abolizione dei sacrifici, ricordano il Buddhismo. Inoltre [...] l'Antico Testamento è il mito di una etnia particolare (il 'popolo eletto'), mentre l'insegnamento di Cristo è a-etnico e universale, come quello del Buddha. [...] C'è un contrasto evidente fra la ricerca della serenità interiore predicata da Cristo e dal Buddha e il substrato biblico-ebraico su cui si è poi fondata la cultura occidentale. In una visione buddhista, Cristo sarebbe considerato un *bodhisattva*, cioè un Buddha che, pur avendo raggiunto la condizione nirvanica, sceglie di restare nel mondo per amore di tutti gli esseri senzienti, che non sono solo gli umani e gli altri animali, ma anche gli alberi, l'erba e la terra stessa.<sup>64</sup>

Nonostante esista quindi una stretta connessione tra la prospettiva teocentrica occidentale e quella antropocentrica, è possibile rinvenire alcune differenze d'impostazione sia interculturali sia infraculturali. Le culture ierocentriche hanno elaborato un sistema metafisico in grado di generare «un'ottima integrazione nell'ambiente naturale in cui vivevano e di cui si sentivano parte inscindibile»<sup>65</sup>. La cultura teocentrica ha condotto, quantomeno in Occidente, all'antropocentrismo-etnocentrismo e ai suoi relativi risvolti teoretici (percezione di un tempo lineare e convinzione dell'esistenza di un'unica verità sempre rivelata all'uomo, da Dio o dalla scienza) ed etici (atteggiamento di espansione territoriale e culturale, ambizione e sopraffazione di tutti gli elementi della *rete bio-oikos*, uomo compreso)<sup>66</sup>. L'originale messaggio di Cristo, in apparenza proprio ancora oggi della civiltà occidentale, è però molto più vicino a una tradizione orientale affine alla prospettiva ecocentrica<sup>67</sup> che a quella cattolica. Le culture di tipo orientale seguono, infat-

<sup>64</sup> Ivi, pp. 64-65.

<sup>65</sup> Queste civiltà, precisa Dalla Casa, concepivano il mondo come «un flusso di forze psichiche: il ciclo vitale umano deve integrarsi nella più grande vita-morte dell'Universo» (cfr. ivi, p. 94).

<sup>66</sup> Cfr. ivi, p. 93.

<sup>67</sup> Un esempio pratico di quanto detto è fornito da Dalla Casa con un approfondimento del fenomeno della caccia. Solo nelle civiltà teocentriche e antropocentriche di tipo occidentale esiste il costume dell'uccidere per divertimento. In molte culture ierocentriche, per esempio, la cattura della preda era vista come un dono divino. La caccia, inoltre, era considerata lecita «soltanto se era seguita dall'utilizzazione completa di tutte le parti del dono, a scopo prevalentemente alimentare e comunque di sopravvivenza» (spesso, come evidenzia Durkheim, l'animale più cacciato era considerato anche un totem, e aveva quindi una sua sacralità). Le tradizioni orientali, invece, tendono a considerare gli altri esseri viventi «o in un ciclo di morti e rinascite (*samsara*) o comunque degni

ti, tre filoni principali: il Buddhismo, il Taoismo e l'Induismo. Questi sono caratterizzati: da un'idea del senso dell'essere quale immanenza cosmica (tranne che per l'impostazione buddhista, nella quale si superano tutti i dualismi, quali immanenza-trascendenza o Essere-Niente); dall'importanza fondamentale attribuita alla meditazione, alla pace interiore e all'equilibrio dinamico tra il 'mondo cosmico' e il 'mondo vitale-naturale'; e dalla ricerca di una serenità interiore nella con-fusione con la vera realtà<sup>68</sup>.

Se l'insegnamento di Gesù è molto più vicino a queste impostazioni, e se lo ierocentrismo costituisce uno sguardo religioso prematuro rivolto, però, alla *rete della vita*, è allora evidente che il problema culturale dell'Occidente non risiede, in sé, nella religione. Considerato, infatti, che la prospettiva ierocentrica è stata indispensabile per l'adattamento dei gruppi sociali alla Natura e che il teocentrismo è stato altrettanto fondamentale per la coesione e l'adeguamento reciproco dei membri di ogni civiltà, è soprattutto la prospettiva antropocentrica quella che, forse, sarebbe stato preferibile evitare<sup>69</sup>.

---

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

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, p. 94.

<sup>69</sup> Da un certo punto di vista, se si considera che il raggiungimento dell'attuale grado di consapevolezza ecocentrica è stato reso possibile solo grazie allo sviluppo del sapere scientifico (originariamente volto a perseguire intenti antropocentrici), anche l'antropocentrismo assume un ruolo di determinante importanza per il cambio di prospettiva culturale oggi proposto dal movimento ecocentrico. L'ecocentrismo appare però comunque, anche in quest'ottica, come lo spontaneo punto di arrivo e di compimento dell'antropocentrismo.



## 5. UMANO, FORSE TROPPO UMANO

### 5.1. DAL TEOCENTRISMO ALL'ANTROPOCENTRISMO

La prospettiva teocentrica ha posto le basi, quantomeno in Occidente, di quella antropocentrica, ma sarebbe sbagliato ricondurre gli attuali problemi derivati dal paradigma di pensiero occidentale esclusivamente al sottofondo culturale teocentrico dell'antropocentrismo. Per la filosofia ecocentrica il vero errore è, infatti, quello di porre al centro dello sguardo sul reale un singolo ente concepito come distaccato dalla *rete bios-oikos*: che esso sia *Sommo* o *sommamente predeterminato* (l'uomo) fa poca differenza. Non si tratta di un problema di diverse risposte alle medesime domande, ma del come sono formulate le domande stesse a seconda della prospettiva culturale che si assume.

Nello specifico, secondo Dalla Casa, alcuni dei principali quesiti occidentali di errata impostazione sono quelli inerenti 'Dio', la 'verità', l' 'individuo' e soprattutto il 'progresso'. La stessa domanda 'Dio esiste?' richiama implicitamente, infatti, la figura di Dio come Essere personale e distinto dal mondo (intrinsecamente vicina allo stesso Dio dell'Antico Testamento) e presuppone inoltre già una risposta binaria (sì-no) in grado di dividere le persone in due categorie, quali credenti e atei<sup>1</sup>. Anche tralasciando il fatto che tale spaccatura ha ben poco significato in altri modelli culturali, ciò che di più significativo si può riscontrare dal confronto con la prospettiva assunta, per esempio, in Oriente è che la stessa domanda dà già per scontato un dualismo di fondo tra Dio e

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., ivi, p. 96.

la Natura che in realtà è tutt'altro che ovvia<sup>2</sup>. Se si cambiano infatti le premesse filosofiche e metafisiche essa si può persino dividere in due interrogativi, quali «può l'Universale essere suddiviso in parti autonome e indipendenti?» e «l'Universale ha, o è, uno psichismo (cioè una struttura psicofisica globale)?»<sup>3</sup>. Come spiega Dalla Casa:

se l'Universale non può in alcun modo essere suddiviso, allora è appunto unico e a questa Totalità diamo il nome di Dio, che può significare anche Equilibrio Cosmico (*Tao*). È chiaro che noi stessi non possiamo esserne separati e che – sul piano metafisico – il concetto di 'individuo' è superato. Ad esempio, la proposizione occidentale 'non cade foglia che Dio non voglia' diviene l'affermazione che a ogni processo, o fenomeno, partecipano tutte le forze dell'universo, fatto confermato [...] anche da alcune correnti della scienza moderna. Nel Buddhismo poi il rapporto col metafisico assume aspetti ancora più generali dato che l'Essere-Nulla o Vacuità (in sanscrito *sunyata*) supera anche l'idea di immanenza, cercando di fondere l'immanente-trascendente in una specie di vuoto-pieno pulsante e permanentemente creativo. Nel Buddhismo è comunque essenziale l'idea di *karuna* o compassione universale verso tutti gli esseri (non solo umani), il cui scopo è superare ogni tribolazione nel divenire (*samsara*) per raggiungere la serenità totale al di fuori di ogni dualismo (*nirvana*). Per quanto riguarda le culture animiste, in esse non viene separato il fisico dal metafisico: si trova spesso l'idea del Grande Spirito immanente nel mondo (o Grande Mistero): l'idea di ambiente 'esterno' è pressoché incomprensibile. Quello poi di ambiente 'ostile' è un concetto tipico delle culture ispirate all'Occidente.<sup>4</sup>

Connessi a questi generi di problemi sono poi anche i concetti occidentali di 'verità', di 'individuo' e di 'progresso'. Sia la verità rivelata della religione sia la verità oggettiva della scienza presuppongono anzitutto l'esistenza di una e una sola verità che, una volta compresa, «deve essere spiegata e imposta a tutti gli altri»<sup>5</sup>. La rappresentazione antropocentrica di 'individuo' è invece di fatto una concezione egocentrica<sup>6</sup> in gra-

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 97.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>5</sup> Per Dalla Casa è curioso rilevare anche come in molte culture che ritengono la verità come «qualcosa di relativo, una creazione della mente» non nascano quasi mai «lotte per affermarla», perché per queste l'essenziale non sarebbe fissarsi sulla verità, ma «liberarsi dai condizionamenti» (cfr. *ivi*, pp. 100-101).

<sup>6</sup> Come scrive Dalla Casa (facendo riferimento a un insegnamento degli indiani Piedineri), «l'Occidente vuole far persistere anche l'ego delle opere, cercando di renderle permanenti, insieme ai loro autori, esaltati come individui». Così facendo, però, essa non permette di capire che «anziché cercare di lasciare una traccia nella storia, cosa destinata



do di individuare il Sé solo separandolo linguisticamente dallo *sfondo* unitario a cui co-appartiene. Il progresso è, infine, semplicemente un modo di interpretare il fluire degli eventi, e non quindi una constatazione oggettiva di come essi avvengono. Ciononostante, nel paradigma antropocentrico dell'Occidente moderno, esso è anche etnocentricamente orientato verso il considerare come «ovvia e propria di tutta l'umanità la scala di valori della civiltà industriale»<sup>7</sup>.

Il concetto di 'progresso' è, dunque, quello che forse più di ogni altro caratterizza e contraddistingue il paradigma di pensiero antropocentrico. Per la filosofia ecocentrica ciò è probabilmente dovuto al fatto che esso, nella cultura occidentale, implica elementi quali lo sviluppo economico e l'utilizzo di tecno-scienze che, uniti a concetti di derivazione biblica quali la *supremazia* della specie umana e il *dominio* sia sul *bios* che sull'*oikos* a cui sarebbe predestinato l'uomo, hanno comportato serie ripercussioni negative non solo per l'equilibrio autopoietico della Vita, ma anche per quello psichico e sociale. Come scrive Dalla Casa riguardo al progresso:

nella cultura occidentale è visto come incremento indefinito di beni materiali e diminuzione del lavoro fisico. Ciò è reso possibile dall'idea che dobbiamo 'manipolare il mondo' data l'assoluta supremazia della nostra specie; per questo l'Occidente è dominato dal demone del fare, cui sacrifica il vivere e l'essere. Ogni generazione si pone come scopo di lasciare un mondo 'migliore' di come l'ha ricevuto. Naturalmente non ci riesce affatto. [...] I poveri del Terzo Mondo, che dovrebbero beneficiare della 'civiltà', diventano ogni giorno più poveri a dispetto delle ingenti somme spese in aiuti. La morte e la malattia, l'abuso di droga e alcool sono per loro fatti consueti. E questo perché lo sviluppo, la costruzione di dighe, l'industria mineraria, ecc. non apportano benefici alle popolazioni tribali, le cui terre vengono invece distrutte, con tutta la Natura in esse vivente.<sup>8</sup>

Diversamente dalla cultura antropocentrica del mondo occidentale, nelle civiltà ierocentriche, inoltre, «non c'è alcun bisogno dell'idea di progresso: manipolare la Natura significa alterare il sacro e se stessi e perdere l'armonia del mondo»<sup>9</sup>. Nelle tradizioni orientali, più vicine all'ecocen-

---

comunque al fallimento, sarebbe meglio 'non lasciare mai orme così profonde che il vento non le possa cancellare'» (cfr. *ivi*, pp. 103-104).

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 104.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 104-106.

<sup>9</sup> Dalla Casa precisa anche che «nelle civiltà tradizionali ogni generazione si pone come scopo di lasciare il mondo il più possibile uguale a come l'ha ricevuto, perché l'Anima del mondo non si deve e non si può modificare» (*ivi*, p. 105).

trismo, il progresso consiste invece nell'«aumento della percezione e della serenità mentale», ed è perciò interpretato come un «avanzamento sulla via del non-ego e della serenità (*nirvana*)»<sup>10</sup>. È dunque ancora una volta evidente che il problema dell'antropocentrismo non è concettuale, ma di prospettiva. Non è, infatti, neanche il concetto di 'progresso' a costituire, in sé, un errore. Lo è piuttosto utilizzare questa nozione, come fa l'Occidente, nella convinzione che l'essere umano sia una forma di vita superiore intrinsecamente orientata verso lo sviluppo economico, scientifico, tecnologico e industriale. In poche parole, per il movimento ecocentrico, il vero problema è il paradigma di pensiero antropocentrico. Tutti gli aspetti elencanti non sono né la *causa* né semplicemente gli *effetti* dell'odierna civiltà antropocentrica ed etnocentrica. Essi sono piuttosto le *conseguenze* di un'impostazione filosofica la cui interpretazione dell'essente e del senso dell'essere è stata l'unica fonte di tutte le crisi degli ultimi secoli.

L'origine di questa prospettiva culturale è da ricercarsi in un modo di pensare e di vivere diffusosi nella società occidentale già diversi secoli fa. Il contesto storico e sociale in cui è avvenuto il decisivo passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo è, infatti, quello della cultura moderna industrializzata diffusasi, tra '600 e '700, grazie alle riflessioni di importanti filosofi quali René Descartes, Francis Bacon e John Locke, e alla sistemazione delle scienze fisiche attuata a opera di Isaac Newton. È stato proprio per merito di questi autori che sono stati introdotti i concetti di 'sviluppo' e 'progresso' e che si è ulteriormente accentuata la concezione di una scissione dualistico-ontologica netta nel campo dell'esistenza tra l'umano e il non umano.

Come evidenzia il movimento ecocentrico, a partire dalla cosiddetta epoca dello sviluppo industriale – che non a caso coincide con gli inizi dell'influenza umana sui cambiamenti climatici – l'umanità ha fin da subito dovuto affrontare le difficoltà derivate dal rapporto tra il continuo 'progredire' delle sue scoperte scientifiche sulla Natura e gli interessi produttivi ed economici di una civiltà culturalmente orientata in senso antropocentrico. Ciononostante, l'uomo occidentale, dopo essersi autoproclamato 'potenziale conoscitore della Natura' nell'Umanesimo ed 'esploratore di una Natura antropocentrica' nel Rinascimento, a partire dal '600 è definitivamente divenuto 'dominatore della Natura'. È questo forse l'inizio di un processo che, a posteriori, si può dire si sia sviluppato in larga parte 'ciecamente'?

---

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*.

La rivoluzione scientifica, che interessa l'ambito cronologico compreso tra la data di pubblicazione de *Le rivoluzioni degli astri celesti* (1543) di Niccolò Copernico, e *I principi matematici di filosofia naturale* (1687) di Newton, ha uno schema concettuale che si può ricavare sia in relazione alla Natura, sia in rapporto al nuovo modo di intendere lo studio di essa, che sembra rendere più che convincente questa ipotesi. La Natura viene, infatti, intesa come un ordine oggettivo e causalmente strutturato di relazioni governate da leggi. La scienza è invece concepita come un sapere sperimentale, matematico e oggettivamente valido (accessibile a tutti), avente come *mezzo* la conoscenza oggettiva del mondo e delle sue leggi, ma come *fine* il *dominio* su di esse da parte dell'uomo. Queste sono dunque state le basi del processo d'industrializzazione e organizzazione capitalistica della produzione avvenuto in Occidente tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Se in tale percorso l'essere umano ha effettivamente smesso di partecipare al ritmo della Natura cercando prima di controllare i singoli eventi naturali e poi di dominarli techno-scientificamente nella loro totalità, è senz'altro plausibile che tutto ciò possa essere accaduto senza una reale stima eco-comprendiva delle conseguenze che sarebbero potute derivare da tali atteggiamenti. I parziali calcoli antropocentrici sono, infatti, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un sistema, come quello della *rete bios-oikos*, si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi, *anthropos* compreso.

Eppure sono sempre più gli studiosi convinti che l'uomo sia per sua natura dotato di un altruismo che, una volta soddisfatti i bisogni primari, dovrebbe condurre spontaneamente a una forma di rispetto e amore non solo verso se stessi e il prossimo, ma anche verso le altre forme di vita e persino la Natura. Abraham Maslow <sup>11</sup> è solo uno degli autori che sostengono questa ipotesi. In sintesi, secondo lo psicologo statunitense, l'ultimo milione e mezzo di anni di storia dell'umanità è stato caratterizzato da una progressiva evoluzione culturale (succeduta a quella biologica) che ha portato l'uomo a cercare la propria autorealizzazione non più soltanto nella soddisfazione dei bisogni fisiologici di base. Le diverse forme di aggregazione sociale avrebbero infatti spinto l'uomo a desiderare una realizzazione che coinvolgesse anche una forma di altruismo rivolta verso la propria famiglia (nucleare ed estesa), la propria comunità

---

<sup>11</sup> Per un quadro completo della piramide dei bisogni di Maslow si consulti A. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, a cura di R. Pedio, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971.

e la propria società. Le condizioni di benessere e stabilità raggiunte in epoca recente avrebbero dovuto poi però consentire di giungere a forme di amore verso tutto il *bios* e tutto l'*oikos* che hanno quasi indubbiamente iniziato a sorgere proprio grazie a questi presupposti, ma che, per il movimento ecocentrico, non si sono ancora sufficientemente diffuse. Se la filosofia ha realmente giocato sempre un ruolo decisivo per l'affermarsi dei diversi punti di vista sul mondo, allora, allo stesso modo, anche la filosofia ecocentrica potrebbe rivelarsi indispensabile, oggi, a portare a compimento un radicale cambio in questa direzione.

## 5.2. ASCESA E CADUTA DEL PARADIGMA OCCIDENTALE

Anche se il quadro concettuale della cultura teocentrica europea degli inizi del XVII secolo aveva già tutte le premesse per iniziare l'antropocentrico processo di distruzione della Vita e della Natura proseguito da allora fino a giorni nostri, perché questo iniziasse a concretizzarsi mancava però ancora qualcosa: lo sviluppo di una tecno-scienza in grado di sovrastrutturare la civiltà industrializzata surdeterminando il pensiero degli individui<sup>12</sup>. Per meglio comprendere il processo d'industrializzazione dell'Occidente e il conseguente affermarsi dell'antropocentrismo occidentalizzante è però convinzione del movimento ecocentrico che sia necessario anzitutto approfondire le premesse filosofiche e metafisiche che si diffusero in quell'epoca. Esse fecero, infatti, da principale punto di appoggio e di slancio della prospettiva antropocentrica, e sono perciò altrettanto responsabili delle crisi contemporanee.

Secondo Dalla Casa:

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

---

<sup>12</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 71.

tuale: erano necessarie le idee del mondo-macchina e del dominio dell'uomo sulla natura, considerata inerte e al nostro servizio, per arrivare a uno sfruttamento illimitato.<sup>13</sup>

Ciò che, in particolare, l'ecocentrismo rimprovera a Descartes non è semplicemente l'aver introdotto con il suo dualismo una netta distinzione tra l'uomo, unico essere dotato di *spirito*, e 'tutto il resto' (sia esso vivente o non vivente) caratterizzato solo da *materia* e manipolabile di conseguenza senza alcun tipo di problema morale. Il principale problema, infatti, è che, nonostante questa impostazione abbia fornito a Newton il sostrato concettuale per dedicarsi allo studio del mondo materiale, essa implicava il rivolgersi alla Natura come a una «Macchina retta da rigide leggi meccaniche»<sup>14</sup>. La sua concezione di «materia estesa, priva di 'anima', di coscienza e di sensibilità», aprì le porte alla possibilità scientifica di concepire questa come «geometricamente quantificabile e spiegabile, in ogni sua manifestazione, con l'esclusivo ricorso a leggi meccaniche»<sup>15</sup>. Secondo Dalla Casa «il meccanicismo, nato in tal modo, ha guidato la scienza ufficiale fino al ventesimo secolo ed è la base dell'attuale pensiero corrente delle genti di cultura occidentale: da questo sottofondo è sorta la civiltà industriale»<sup>16</sup>, vera prima espressione dell'affermarsi della prospettiva antropocentrica.

Anche Locke e Bacon sostenevano l'esigenza umana di piegare legittimamente la Natura al proprio volere, ma se nel primo sono semplicemente assenti attente valutazioni del 'mondo naturale', dell'equilibrio globale e del «complesso di relazioni che legano tutti gli organismi viventi»<sup>17</sup>, è soprattutto a partire dalle riflessioni del secondo che la Natura iniziò a essere «vista come forza contrapposta e ostile, che andava piegata ai voleri umani»<sup>18</sup>. Fu dunque dal periodo a cavallo tra XVII e XVIII secolo che, grazie al dibattito e al fermento culturale acceso dalle teorie di tutti questi autori, i concetti di 'sviluppo' e 'progresso' iniziarono a essere concepiti quali spinte 'naturali' dell'umanità, «considerata in

---

<sup>13</sup> G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., pp. 10-11.

<sup>14</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 71-72.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 72.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Secondo Dalla Casa, Locke «non riusciva a vedere altro metro di misura che quello strettamente economico-monetario» ed «era incapace di concepire scale di valori che non fossero basate sul reddito e sulla proprietà». È proprio da idee simili che «sono derivati il primato dell'economico e la visione economicistica della vita che caratterizzano la civiltà industriale» (cfr. *ivi*, p. 73).

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*.

marcia continua verso un futuro sempre migliore»<sup>19</sup>. Elemento determinante per il definitivo passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo è dunque stato l'aggiungersi di una separazione concettuale tra l'essere umano (dotato di coscienza) e la semplice materia (di cui sarebbe costituito 'tutto il resto' del creato) alla già compiuta separazione tra uomo e Natura, attuata a opera del divino conferendo al primo privilegi ontologici sulla seconda.

Anche se alcune tendenze minoritarie hanno da subito diffidato di queste interpretazioni del reale, purtroppo «sono rimaste idee di minoranza e non si sono diffuse nelle masse, non hanno influenzato il modo di vivere collettivo»<sup>20</sup>. Ancora oggi, infatti, il mondo economico-industriale la pensa sostanzialmente allo stesso modo: le premesse di pensiero dell'antropocentrismo, in pratica, «sono ancora integralmente ed entusiasticamente seguite, con i risultati ben noti»<sup>21</sup>. Il contributo di questi autori inascoltati può assumere però oggi un particolare rilievo per la filosofia ecocentrica, soprattutto se posto in contrapposizione non solo al teocentrismo e all'antropocentrismo, ma anche all'etnocentrismo.

I più grandi anticipatori di un'ancora prematura prospettiva ecocentrica sul reale sono stati soprattutto il già citato Spinoza e Gottfried Leibniz. Il primo propose, di fatto, un ecocentrismo 'camuffato' da teocentrismo (cosa che però non gli permise di evitare la scomunica della comunità ebraica), la cui celebre espressione «*Deus sive Natura*» intendeva affermare proprio che «l'Entità universale poteva essere chiamata indifferentemente Dio oppure Natura»<sup>22</sup>. Leibniz, invece, cercò soprattutto di opporsi al meccanicismo cartesiano. Scrive, infatti, Dalla Casa:

agli automatismi cartesiani, privi di vita e di soggettività, Leibniz oppone un universo organico in ogni sua parte, disseminato di principi psichici e vitali. Contro la riduzione cartesiana della natura a termini intellegibili, Leibniz rivendica la profondità inesauribile di ogni individualità vivente. [...] La differenza fra Leibniz e Cartesio è quella fra mondo-organismo e mondo-macchina, fra mondo della complessità e mondo della schematizzazione, fra qualità e quantità, fra la bellezza-forma-vita e un mondo senza forma, opaco, inerte.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 73.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 76.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 75.

Senza dare piena 'udienza' a questi pensatori, la civiltà occidentale s'incamminò priva di dubbi verso una concezione del mondo sempre più meccanicista, facente perno soprattutto sul pensiero cartesiano. Essa, tramite azioni compiute con sempre più *media*, sempre meno finalizzati alla relazione con la *rete della vita*, allontanò però così l'uomo sia dal *bios* che dall'*oikos*. Iniziò così l'epoca dello sviluppo e del progresso, nuovi *sensi* di tutti i *significati* forniti dall'industrializzazione. Tutti questi elementi intrecciati tra loro, secondo l'ecocentrismo, hanno però contribuito in modo decisivo all'affermarsi della prospettiva culturale antropocentrica ed etnocentrica ancora oggi dominante.

Il concetto di 'sviluppo', in particolare, è in grado di riassumere e contenere nelle sue diverse forme di concretizzazione sociale molti degli aspetti posti in gioco dall'antropocentrismo etnocentrico occidentale. Alcune delle sue principali caratteristiche pongono, infatti, in evidenza come l'interpretare questa nozione in tale prospettiva possa avere conseguenze che ricadono non solo sulla Vita, sulla Natura e sulle altre culture umane, ma anche sulla stessa società. Oggi, inoltre, con il termine 'sviluppo' si è soliti fare riferimento soprattutto all'aspetto economico di ogni società, direttamente collegato con un più o meno consapevole aumento dei consumi di prodotti di origine industriale. Se esso è inteso come aumento del fluire dei beni materiali attraverso il processo produrre-vendere-consumare, allora il termine 'sviluppo' significa oggi, di fatto, crescita economica<sup>24</sup>. I problemi collegati all'interpretazione occidentale di questa nozione non sono solo molteplici, ma sono dunque a loro volta strettamente legati alla concezione di crescita adottata dal mondo economico.

L'applicazione del concetto occidentale di 'sviluppo economico' allo schema industriale ha quindi comportato conseguenze disastrose per l'equilibrio della *rete della vita* direttamente connesse ad altre logoranti per quello delle civiltà, derivate a loro volta da una cieca rincorsa al progresso tecno-scientifico. In *primis* l'introduzione dei concetti di 'risorse' e 'rifiuti' ha forzato la corretta interpretazione fornita dalle antiche civiltà agricole e tradizionali dei cicli chiusi esistenti in Natura (al termine

---

<sup>24</sup> Per Dalla Casa di questa crescita si pensa persino erroneamente che «aumenti il benessere dell'umanità, indipendentemente dai valori e dalla cultura che li esprime. Inoltre, fino a oggi non si è mai presa in considerazione la possibilità che l'aumento dei consumi sia incompatibile con il funzionamento della biosfera, anche perché è mancata la percezione che l'uomo fa parte integrante della biosfera stessa» (cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 22).

dei quali si riproducono le condizioni iniziali in modo tale che i processi possano durare per un tempo indefinito). I cicli aperti dei processi industriali prelevano così «qualcosa di fisso e insostituibile (le cosiddette risorse) e scaricano prodotti (i rifiuti) in ambienti che vengono considerati per definizione ‘infiniti’», ma che diventano in realtà in breve tempo invivibili<sup>25</sup>. In secondo luogo nella civiltà occidentale si è diffusa l’idea che «uno degli scopi naturali della persona umana sia quello di evitare completamente il lavoro fisico». Tale convinzione ha portato gli uomini a problemi psicologici e di salute ricollegabili all’aver dimenticato che «i lavori fisici e intellettuali sono componenti complementari entrambi necessari alla completezza del vivere»<sup>26</sup>.

Il progresso tecno-scientifico ha infine comportato anche un apparente beneficio per l’umanità: il cosiddetto ‘aumento della vita media umana’. Esso è a sua volta derivato da due fattori interdipendenti quali la diminuzione della mortalità infantile e l’invecchiamento della popolazione. Questi però, su larga scala e in così brevi lassi di tempo, rischiano di aumentare drasticamente la densità della popolazione mondiale compromettendo l’unica condizione di vita umana in grado di durare per un tempo indefinito: quella di un equilibrio dinamico in base al quale il suo numero fluttua attorno a valori stabili sopportabili per l’ecosistema (circa due miliardi di persone)<sup>27</sup>.

Per comprendere meglio le conseguenze biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche dell’antropocentrismo occidentalizzante, concetti quali ‘sviluppo economico’, ‘progresso tecno-scientifico’ e ‘industrializzazione’ vanno dunque considerati come complementari e paralleli. Con parole come ‘crisi biologica’ e ‘crisi ecologica’ si fa solitamente riferimento, rispettivamente, alla ridotta biodiversità derivata dalla smisurata distruzione delle altre specie viventi e alla distruzione del bello e della varietà del ‘mondo naturale’. L’intreccio antropocentri-

---

<sup>25</sup> «È da processi di questo tipo che proviene l’inquinamento», scrive Dalla Casa, «qualunque provvedimento che mantenga questo modo di funzionare è solo un palliativo che rinvia il problema nel tempo e sposta l’inquinamento da un ambiente all’altro (dall’acqua all’aria o alla terra, o viceversa): non può risolvere il problema in modo permanente. Non ci devono essere né risorse né rifiuti: nei cicli naturali e tradizionali quelli che possono sembrare rifiuti sono risorse per qualcos’altro. I due concetti non sono necessari» (cfr. *ivi*, pp. 79-80).

<sup>26</sup> Dalla Casa rileva come il paradosso sia che poi le società occidentalizzate si sono anche riempite «di palestre, percorsi ginnici e attrezzi vari per farci passare il ‘tempo libero’ facendo fatica». In realtà in tal modo si sono soltanto resi «massimi i consumi, che sono il vero scopo di questa società» (cfr. *ivi*, p. 80).

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-81.



co di queste tre nozioni non ha però solo arrestato la sempre crescente complessità relazionale dei viventi e il costante aumentare della varietà sistemica biologica, ma ha anche provocato un'estinzione su larga scala di specie ed ecosistemi imparagonabile, sia per tempi sia per modalità ed effetti correlati, alle da sempre verificatesi estinzioni di Natura<sup>28</sup>. Come scrive Dalla Casa:

dopo tre miliardi di anni di evoluzione, la Vita mostrava una varietà, un equilibrio e un'armonia mirabili con milioni di specie; ogni nicchia ecologica pullulava di vita. [...] Tutto questo fino all'Ottocento: ora l'inarrestabile tendenza del cosiddetto progresso è di trasformare tutto in una struttura rigida e disarmonica in cui sono rappresentate poche specie: quella umana, alcuni suoi 'compagni' resi nevrotici, alcune specie animali allevate e deperate, qualche specie vegetale estesa a monocultura.<sup>29</sup>

Alla privazione di ogni dignità e spiritualità attuata nei confronti sia del *bios* sia dell'*oikos* si è poi aggiunta la contrapposizione tra la linearità dei processi industriali e la ciclicità dei processi operanti in Natura. Ciò ha però imbruttito, impoverito e reso omogenea una diversità indispensabile alla Vita stessa, tramite un processo di sostituzione di materia inerte a sostanza vivente<sup>30</sup>:

in un Km<sup>2</sup> di foresta pluviale ci sono migliaia e migliaia di specie diverse, un complesso armonico di vita-morte che si mantiene in equilibrio dinamico al di là del tempo. In un Km<sup>2</sup> di area 'rifatta' dalla nostra civiltà ci sono o una distesa di inerti, o una esagerata densità umana produttrice di angoscia, o una moltitudine di esemplari ripetuti di un'unica specie tenuta in vita con sostanze estranee, che hanno inoltre degradato il mondo da qualche altra parte. Se le tendenze ora in corso dovessero continuare e la natura spontanea dovesse quasi sparire o comunque essere antropizzata, le differenze fra le varie aree del mondo si ridurrebbero sempre più. Già oggi questo accade per l'ambiente umano costruito: le periferie delle grandi città del mondo sono tutte uguali, i grandi alberghi sono ovunque gli stessi, gli aeroporti si assomigliano tutti.<sup>31</sup>

A tutti questi problemi, riferiti alla relazione esistente tra *anthropos*, *bios* e *oikos*, non possono non aggiungersi anche risvolti di carattere interculturale, riferiti alla distruzione delle culture umane attuata da parte dell'Occidente etnocentrico. Si è già evidenziato a più riprese come

---

<sup>28</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 77.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 78-80.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 78-79.

la cultura occidentale si sia imposta e si stia ancora oggi imponendo all'intero mondo mediante un processo di globalizzazione dichiaratamente volto al progresso dell'umanità. Quello che per Dalla Casa è però opportuno rilevare è che questa pretesa di universalità della propria scala di valori e del proprio modo di vivere elimina ogni diversificazione culturale<sup>32</sup>. Essa pone inoltre come obiettivo globale un incremento indefinito dei beni materiali che, nonostante sia visto come apportatore di felicità, è caratterizzato da uno schema industriale incompatibile con i ritmi della biosfera<sup>33</sup>. È proprio grazie a questa uniformazione mondiale che, secondo l'ecocentrismo, si sono aggravati i problemi di cui si è detto in precedenza e che sono sorti quelli sociali e psicologici cui si è accennato.

Le principali conseguenze derivate dall'applicare le accezioni antropocentriche di 'sviluppo' e 'progresso' a un sistema fondato sull'industrializzazione sono dunque facilmente riassumibili. Da una parte l'introduzione del concetto di 'sviluppo economico' ha comportato un graduale affievolirsi sia degli equilibri psichici sia dell'armonia vitale<sup>34</sup>. Dall'altra, al crescere del progresso tecno-scientifico non è sempre corrisposto un concreto generale miglioramento della vita umana. Esso, infatti, è percepito come tale solo in base all'adozione, da parte degli individui, di una precisa scala di valori preconstituita e arbitraria: quella antropocentrica<sup>35</sup>. Sono dunque l'economia, divenuta *consumismo*, la tecnologia, divenuta mezzo di *dominio*, e la scienza, divenuta mezzo di *controllo*, le attuali principali manifestazioni dell'antropocentrismo diffusosi a partire dal XVII secolo. È ancora una volta bene ribadire che questi fenomeni, aggravati poi dalla prospettiva etnocentrica, non rappresentano però dei problemi in sé. È piuttosto il paradigma di pensiero a partire dal quale essi vengono interpretati in chiave consumistica ed egemonica la vera e unica fonte dei disagi da essi causati.

Per quanto riguarda il fattore economico, secondo Dalla Casa ciò che la prospettiva culturale antropocentrica non permette di capire è

---

<sup>32</sup> Dalla Casa ricorda inoltre che «la fine della varietà culturale significa anche la fine di numerose possibilità di vita diversa, la scomparsa di tesori di conoscenza e di pensiero» (cfr. *ivi*, p. 78).

<sup>33</sup> Per Dalla Casa bisogna, infatti, precisare anche che «l'estensione a tutta l'umanità del modello occidentale è semplicemente impossibile perché la Terra non può sopportare miliardi di persone che vivono con il perenne miraggio del consumo» (cfr. *ibidem*).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 81.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 87.

che mentre «le cosiddette ‘esigenze dell’economia’ non esistono, perché dipendono esclusivamente dalla scala di valori di ogni modello culturale [...] le ‘esigenze dell’ecologia’ sono leggi fondamentali fisiche e biologiche ben al di sopra di quelle che possono essere le smanie passeggiare della nostra specie»<sup>36</sup>. È proprio per tali motivi che «anche al di là di considerazioni morali ed estetiche, è indispensabile che il sistema economico sia compatibile con il funzionamento del Complesso dei Viventi per un tempo indefinito»<sup>37</sup>. Per ciò che invece concerne il fattore tecnologico e scientifico, dirette conseguenze dell’antropocentrismo sono anche l’imbruttimento dei paesaggi; il finto aumento del cosiddetto ‘tempo libero’; la tangibile diminuzione della serenità mentale (connessa all’aumento di psicopatie, criminalità, droghe, suicidi, depressioni); e il manifestarsi di una sorta di razzismo culturale (derivato dal considerare la civiltà occidentale ‘migliore’ delle altre)<sup>38</sup>.

Da tutto questo si dovrebbe evincere chiaramente che il concetto di ‘progresso’, così come quello di ‘sviluppo’, è sempre un’invenzione di qualche modello, non un fatto evidente. Se i disastrosi risvolti dell’interpretazione antropocentrica di questi concetti non si rendono ancora del tutto evidenti, ciò è dovuto principalmente al fatto che l’odierna industrializzazione delle società poggia su un intreccio di premesse filosofiche antropocentriche tuttora molto forte, in quanto ancora largamente implicito.

‘Sviluppo’, ‘progresso’ e ‘industrializzazione’ sono, nonostante tutto, nozioni attaccate sempre più di frequente da quei movimenti culturali di minoranza interessati a denunciare la disastrosa condizione del pianeta e/o delle società. Se nulla sembra ancora realmente cambiare è perché non esiste di fatto alcun modello ‘sostenibile’ per questi concetti finché non si esce dalla loro interpretazione antropocentrica. Per la filosofia ecocentrica una critica decontestualizzata dei ‘punti forti’ dell’antropocentrismo è, di fatto, inutile. Bisognerebbe, piuttosto, iniziare a pensare diversamente, a partire da un differente paradigma culturale fondato su un «un modello ‘ecocentrico’ che consideri come centrale il sistema-vita nella sua interezza»<sup>39</sup>. Solo una nuova prospettiva ermeneutica derivata da una critica costruttiva delle basi filosofiche delle

---

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

<sup>37</sup> Dalla Casa precisa anche che «l’economia è un fatto umano e sociale controllabile: niente impone che debba essere ‘in crescita’» (cfr. *ibidem*).

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, pp. 87-88.

<sup>39</sup> G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 8.

odierne società industriali – e non solo delle loro conseguenze, come si è più inclini fare oggi – e avvalorata da constatazioni storiche e scientifiche, potrebbe consentire, infatti, il diffondersi di un nuovo paradigma di pensiero.

### 5.3. SCALZARE LA CULTURA ANTROPOCENTRICA

Nel '800 la scienza ha iniziato a mostrare le proprie potenzialità, facendo però venire meno la collaborazione con la filosofia conquistata durante l'Illuminismo. Lo sviluppo di scienze, tecniche e industrie e l'estensione della cultura e dell'economia su larga scala hanno determinato un clima generale di fiducia entusiastica nell'uomo e nelle sue potenzialità. Con l'industrializzazione, però, il progresso tecno-scientifico, anziché essere visto come un bacino di risorse solo potenzialmente utili al progresso umano, viene gradualmente fatto coincidere con quest'ultimo, mentre lo sviluppo economico inizia a divenire sempre più sinonimo di crescita. Le basi teocentriche della cultura occidentale, fondate sulle idee bibliche di separazione fra Dio e il creato e fra la nostra specie, protagonista, e il mondo, palcoscenico fatto per noi, hanno poi teso la mano all'affermarsi dell'antropocentrismo. Ciò ha aggravato il preesistente diritto divino dell'uomo portando l'essere umano a considerarsi legittimato, poiché unica forma di vita dotata sia di anima sia delle capacità tecniche necessarie, ad abusare di una Natura concepita come distaccata dalla Vita e sorretta da principi meccanici <sup>40</sup>.

Secondo il movimento ecocentrico la civiltà occidentale ha però così iniziato un'inconsapevole dialettica autodistruttiva che ha trasformato la pretesa di accrescere il *dominio sulla Natura* anche in un *dominio dell'uomo sull'uomo*. L'industria culturale antropocentrica, suscitando i bisogni e determinando i consumi degli individui, ha reso, infatti, gli uomini oggetti dell'industria stessa e non più soggetti, perché ha imposto modelli e valori di vita funzionali solo al mantenimento di se stessa. Se ciò è potuto accadere è però solo perché l'industrializzazione poggia su implicite premesse filosofiche antropocentriche seicentesche rimaste ancora fondamentalmente indiscusse: il positivismo, il materialismo, il meccanicismo, il riduzionismo, il determinismo e,

---

<sup>40</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 88-89.

non in ultimo, il cartesianesimo. Per l'ecocentrismo è il loro intreccio a costituire il vero fondamento dell'antropocentrismo contemporaneo e l'unica vera causa delle *crisi* e dei *disastri* causati dalla cultura occidentalizzata.

Secondo Dalla Casa l'origine dei problemi determinati dalla prospettiva antropocentrica è dunque da rintracciarsi negli stessi motivi per i quali essa è subentrata al teocentrismo in un processo iniziato nel '600 e conclusosi nel '800, con la cosiddetta 'rivoluzione industriale'. Con il positivismo «viene negata ogni metafisica; anzi si pretende di cancellarne l'esigenza nell'essere umano, con il pretesto di attenersi solo alle cose 'reali' e 'positive', come se non fossero anch'esse creazioni della mente»; con il materialismo gli unici scopi della vita divengono «di natura materiale, cioè si riducono a una ricerca di oggetti e soddisfazioni individuali sul piano fisico»; con il meccanicismo si inizia a considerare «il mondo e qualunque sua parte, anche vivente, come una specie di orologio smontabile, un meccanismo che funziona in base a rigide leggi esistenti in sé e indipendenti dal pensiero, ridotto a una specie di secrezione cerebrale»; con il riduzionismo si comincia a sostenere che le proprietà di un sistema complesso si possono comprendere solo «studiando il comportamento delle sue parti componenti», perché «tutto sarebbe divisibile e schematizzabile»; mentre con il determinismo si afferma la convinzione secondo la quale «gli eventi sono determinati completamente da altri eventi precedenti»<sup>41</sup>. Il cartesianesimo infine, oltre ad avere proposto un dualismo che, di fatto, ha fornito un collante tra teocentrismo e antropocentrismo, e al di là della forte influenza avuta sull'intreccio delle impostazioni precedenti, ha anche la responsabilità di avere portato il principio di ragione ad affermarsi a tal punto da fare percepire quali sinonimi parole come 'più razionale' e 'migliore'. Se ancora oggi «si dà per scontato che il 'razionale' sia un superamento migliorativo dell'«istintivo» e dell'«emotivo»», ciò è dovuto unicamente al razionalismo cartesiano<sup>42</sup>. Secondo il movimento dell'ecologia profonda il cartesianesimo è addirittura la più caratteristica «base filosofica dell'attuale civiltà occidentale»<sup>43</sup>.

Anche se, soprattutto negli ultimi secoli, alcuni movimenti di pensiero minoritari hanno iniziato a intaccare le certezze provenienti dalle impostazioni teoriche poste alla base dell'odierna visione del mondo,

---

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 83.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 84.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

è mancata una piena consapevolezza filosofica della loro diretta connessione con i problemi derivati dalla prospettiva antropocentrica. Importanti critiche al principio di ragione; a ogni forma di dualismo; alla credenza nella capacità umana di potere spiegare la totalità del mondo a partire dalla somma delle sue parti (dominate da semplici rapporti di causa-effetto); alla rincorsa cieca ai beni materiali; alla fiducia scientifica nei fatti e a quella nella possibilità di smontare e rimontare gli 'ingranaggi' della Natura sono, infatti, state mosse da molti autori. Nietzsche, Heidegger, Gehlen, Maturana, Varela, Bateson e Capra sono solo alcuni esempi. Ciò che però è mancato, e che proprio grazie al movimento ecocentrico sta iniziando a prendere forma e forza, è una filosofia ecocentrica in grado di raccogliere tali critiche vedendo la loro stretta relazione e connessione con l'unica vera causa dei 'sintomi' biologici, ecologici, economici, sociali e psicologici oggi presenti in tutte le società occidentalizzate o da queste determinate: l'antropocentrismo.

Se per scalzare il paradigma antropocentrico dal primato conquistato fosse sufficiente porre in discussione i suoi principali punti di forza e di orgoglio, allora tre importanti occasioni per minare il centro della prospettiva culturale del mondo occidentale (l'uomo) si sarebbero anche già avute nel recente passato. Oggi però i disastri ambientali, il continuo peggiorare di quelli climatici, l'aumentare di quelli sociali e l'affermarsi di teorie scientifiche in grado di comprovare e collegare le riflessioni compiute da pensatori come quelli di cui si è accennato potrebbero davvero favorire l'inizio di un nuovo cambio di paradigma. Si tratta principalmente, come si è detto, di fare le adeguate connessioni. È il celebre fondatore della psicoanalisi Sigmund Freud a evidenziare, in un articolo del 1916, come lo stesso progresso scientifico voluto così tenacemente dall'essere umano l'abbia condotto a dovere sopportare tre grandi mortificazioni arrecate al suo narcisismo. La prima l'ha subita per opera di Copernico, quando ha appreso che la Terra non è al centro dell'universo, ma solo una minuscola particella in un universo infinito («umiliazione cosmologica»). La seconda si è verificata quando Charles Darwin ha messo in crisi la pretesa posizione di privilegio dell'uomo nella Creazione, formulando l'ipotesi della sua provenienza dal regno animale («umiliazione biologica»). Infine, la terza mortificazione è stata inflitta dalla stessa psicoanalisi freudiana, con la quale si è mostrato come l'Io non sia mai davvero 'padrone a casa propria', in quanto costretto a subire inconsapevolmente le pulsioni dell'inconscio senza poterle controllare coscientemente («umiliazione psicologica»). Nelle parole dello stesso Freud:

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

- a. Dapprima, all'inizio delle sue indagini, l'uomo riteneva che la sua sede, la terra, se ne stesse immobile al centro dell'universo, mentre il sole, la luna e i pianeti si muovevano attorno a essa con traiettorie circolari. [...] La posizione centrale della terra era comunque una garanzia per il ruolo dominante che egli esercitava nell'universo, e gli appariva ben concordare con la sua propensione a sentirsi il signore del mondo. La distruzione di questa illusione narcisistica si collega per noi al nome e all'opera di Niccolò Copernico nel sedicesimo secolo. [...] Quando tuttavia essa fu universalmente riconosciuta, l'amor proprio umano subì la sua prima umiliazione, quella cosmologica.
- b. L'uomo, nel corso della sua evoluzione civile, si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. Non contento di tale predominio, cominciò a porre un abisso fra il loro e il proprio essere. Disconobbe a esse la ragione e si attribuì un'anima immortale, appellandosi a un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami col mondo animale. [...] Sappiamo che le ricerche di Charles Darwin e dei suoi collaboratori e predecessori hanno posto fine, poco più di mezzo secolo fa, a questa presunzione dell'uomo. L'uomo nulla più è, e nulla di meglio, dell'animale; proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie animale di più e a qualche altra di meno. Le sue successive acquisizioni non consentono di cancellare le testimonianze di una parità che è data tanto nella sua struttura corporea, quanto nella sua disposizione psichica. E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella biologica.
- c. La terza umiliazione, di natura psicologica, colpisce probabilmente nel punto più sensibile. L'uomo, anche se degradato al di fuori, si sente sovrano nella propria psiche. [...] Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltarne la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, se prima impari a conoscerti, capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse riuscirai a evitare di ammalarti. Così la psicoanalisi voleva istruire l'Io. Ma le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per se stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che l'Io non è padrone in casa propria. Esse costituiscono insieme la terza umiliazione inferta all'amor proprio umano, quella che chiamerei psicologica.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, (*Opere 1915-1917: Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 660-663.

Sono dunque secoli che l'essere umano *sa* di vivere in un mondo che è solo un minuscolo pianeta disperso in un universo sconfinato, all'interno del quale egli è solo un piccolo tassello del complesso sistema evolutivo costituito da innumerevoli forme di vita interconnesse e interdipendenti chiamato Natura. Ciò che però gli manca ancora oggi è esserne pienamente *consapevole*.

La psicoanalisi freudiana avrebbe potuto infliggere il colpo decisivo all'orgoglio della civiltà occidentale che rende 'ciechi' i singoli individui, svelando queste tre gravi umiliazioni e mostrando come la maggior parte dei pensieri e delle convinzioni umane non solo non coincida con la realtà, ma non rappresenti nemmeno correttamente ciò che ogni uomo è realmente <sup>45</sup>. Se le cose non sono poi andate in questo modo è probabile che ciò sia principalmente dovuto ai lunghi tempi di assimilazione culturale che hanno richiesto – e stanno ancora richiedendo – queste 'rivoluzioni silenziose'. Riguardando, infatti, alle tre umiliazioni di cui parla Freud è possibile notare che ci sono voluti circa duecento anni prima che gli attacchi (del 1687) di Copernico al teocentrismo sortissero il loro importante effetto: quelli mossi da Darwin e Freud all'antropocentrismo potrebbero dunque essere ancora 'troppo recenti' (nel 2009 il darwinismo ha 'compiuto' centocinquant'anni). Sicuramente però non si tratta solo di questo. Una profonda comprensione delle loro conseguenze è, infatti, resa ancora più difficile dal fatto che queste mortificazioni hanno portato l'uomo gradualmente a vivere in un mondo le cui caratteristiche non sono solo molto lontane dalla percezione della realtà che egli può avere con le sue sole capacità cognitive (surdeterminate dalla società), ma appaiono persino di scarsa rilevanza per l'immediata soddisfazione dei suoi bisogni vitali (sovrastrutturati dalla cultura).

Se l'essere umano può però 'sopravvivere', sia nel senso biologico sia in quello filosofico del termine, senza una piena consapevolezza delle conseguenze dei sempre rinnovati principi della cosmologia, della fisica e della psicologia, non si può oggi dire altrettanto per quanto riguarda quelli della biologia e dell'ecologia. Nel XIX secolo, la teoria dell'evoluzione proposta da Darwin ha intaccato fortemente l'idea che l'umanità fosse qualcosa di 'speciale' e di 'staccato dalla Natura'. Tuttavia si è persa un'ottima occasione per una vera e propria svolta culturale <sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Secondo Freud, infatti, ciò che è conscio lo è solo per un attimo, perché è l'inconscio a essere sempre presente.

<sup>46</sup> Per un approfondimento si consulti l'*e-book* (menzione speciale della giuria al 1° Concorso *Darwin: passato e futuro*, dedicato alla divulgazione della ricerca scientifica).



Piuttosto che approfondire le conseguenze dell'unificazione del mondo biologico e dell'appartenenza della nostra specie alla Natura, l'evoluzione fu inquadrata in piena ottica antropocentrica: ne furono così evidenziati soprattutto i concetti di 'selezione naturale' e di 'sopravvivenza del più adatto', con tutti gli usi e gli abusi culturali che da allora ne sono stati fatti<sup>47</sup>. Anche gli allarmi lanciati dall'ecologia del XX secolo, riguardanti i disastri ambientali e la necessità di riscoprire il legame tra uomo e Natura, sono stati antropomorfizzati in norme morali volte a tutelare e preservare l'integrità e la bellezza di una Terra ancora intesa come 'proprietà umana'.

Per questo genere di cambi di prospettiva non si tratta mai infatti soltanto di una 'questione di tempo', e Freud lo sapeva bene. Come spiega nello stesso articolo del 1916, la massima difficoltà che tali teorie hanno incontrato nel trasformare chi ne ha preso «visione attraverso letture e conferenze» non è, infatti, di tipo concettuale o intellettuale. Si tratta di una «difficoltà affettiva»: qualcosa per cui esse si alienano «i sentimenti del lettore o dell'ascoltatore», rendendolo meno disposto a rivolgere loro «interesse» e soprattutto a prestare loro «fede»<sup>48</sup>. In sostanza sono 'verità' che l'uomo antropocentrico non 'gradisce' ascoltare.

Il desiderio di controllo, superiorità e dominio è ancora troppo forte nell'uomo occidentalizzato per consentire un cambiamento mosso dalle sole basi nozionistiche. È proprio in questo frangente che entrano in gioco sia la facoltà della scienza contemporanea di connettere e avvalorare tali scoperte, sia quella della filosofia di informare e trasformare la coscienza degli individui. È dunque in questo terreno che nasce la filosofia ecocentrica. 'Rivoluzioni silenziose' come quelle di cui si è parlato giungono, infatti, a compimento non quando la società accetta la ricostruzione della realtà da loro offerta (la visione del mondo delle scienze), ma quando comprende a fondo le conseguenze che una tale revisione radicale comporta per l'essere umano, e agisce in coerenza con esse e in conseguenza di esse. Per l'ecocentrismo solo la collaborazione tra la scienza e la filosofia può oggi favorire un indebolimento delle reticenze culturali dell'uomo occidentalizzato.

La necessità di spingere la civiltà occidentale verso un nuovo cambio di paradigma di pensiero sembra, in effetti, *evidente* fin dal XX secolo,

---

ca) M. Andreozzi, *La rivoluzione silenziosa*, scaricabile gratuitamente dal sito internet [http://www.pikaia.eu/EasyNe2/Notizie/La\\_rivoluzione\\_silenziosa.aspx](http://www.pikaia.eu/EasyNe2/Notizie/La_rivoluzione_silenziosa.aspx).

<sup>47</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 111.

<sup>48</sup> Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., p. 657.

e *urgente* dal XXI. L'ultimo e decisivo segnale di 'caduta' dell'antropocentrismo occidentale è dunque dato proprio dal *contesto* contemporaneo. Esso, infatti, fornisce un *pretesto* d'imprescindibile importanza per compiere un cambio di prospettiva culturale, in quanto presenta una situazione nei confronti della quale l'essere umano, per sopravvivere, è obbligato in breve tempo a intervenire. Per la filosofia ecocentrica si tratta, allora, di aiutare le società a muoversi in questa direzione diffondendo un modo di pensare che parta da una diversa percezione del posto che l'uomo occupa in Natura. I segnali di allerta ambientale lanciati a partire dal XX secolo si sono, infatti, spesso rivelati insufficienti a promuovere un tale tipo di cambiamento. L'ambientalismo ha certamente compreso l'importanza del rapporto tra uomo e Natura, ma è solo l'ecologia profonda a proporre di uscire dallo sguardo antropocentrico *sul* mondo e iniziare a vedere l'uomo *nel* mondo.

## 6. L'ECOLOGIA PROFONDA

### 6.1. L'EVOLVERSI DEL PENSIERO ECOLOGISTA

Il pensiero cosiddetto 'ecologista' è nato all'inizio degli anni '70 con la pubblicazione del famoso rapporto del Club di Roma dal titolo *I limiti dello sviluppo*<sup>1</sup>. Come rileva Dalla Casa, dal nome della ricerca «è già evidente l'impostazione dello studio: lo sviluppo va arrestato lentamente, perché ha dei limiti fisici, oggettivi [...] non possiamo fare a meno di fermarlo: occorre frenare per l'uomo, anche se con grande dispiacere»<sup>2</sup>. Anche se il rapporto non intacca minimamente il primato occidentale dell'antropocentrismo<sup>3</sup>, ha comunque svariati pregi. Esso espone, infatti, il problema ambientale in un linguaggio scientifico accettato dagli ambienti ufficiali, richiama l'attenzione sulla gravità della crescita demo-

---

<sup>1</sup> Il rapporto sui limiti dello sviluppo fu commissionato al Massachusetts Institute of Technology dal Club di Roma e pubblicato per la prima volta nel 1972. Il Club di Roma è un'associazione non-profit fondata nel 1968 dall'imprenditore italiano Aurelio Peccei e dallo scienziato scozzese Alexander King, che raccoglie scienziati, economisti, uomini d'affari, attivisti dei diritti civili, alti dirigenti pubblici internazionali e capi di Stato di tutti e cinque i continenti, con lo scopo di individuare e analizzare i principali problemi che l'umanità si troverà ad affrontare, ricercando soluzioni alternative nei diversi scenari possibili. Per un approfondimento si consulti D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo: rapporto del System dynamics group, Massachusetts institute of technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, a cura di F. Macaluso, Milano, Mondadori, 1972.

<sup>2</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 16.

<sup>3</sup> Dalla Casa precisa, infatti, che in esso «il mondo è considerato un sistema meccanico straordinariamente complesso: la concezione meccanicista non è minimamente messa in dubbio. La spinta all'equilibrio globale è una necessità fisica, la Terra deve essere rispettata perché diversamente non consentirà la vita dell'uomo» (cfr. *ibidem*).

grafica – soprattutto in Europa, area al mondo maggiormente sovrappopolata – e rende per la prima volta evidente lo sviluppo esponenziale del problema ambientale, invitando così a riflettere sul modo di procedere della civiltà industriale <sup>4</sup>. È proprio tale andamento esponenziale a spiegare dunque anche il perché per secoli non si sia notata la vera essenza distruttrice del paradigma occidentale: i suoi effetti reali non possono essere avvertiti se non pochissimo tempo prima dell'«inizio della sua fine» <sup>5</sup>.

Secondo lo studio il XXI secolo rappresenta il momento limite entro cui intervenire per attuare un cambiamento radicale del modo di vivere occidentale volto a tutelare la vita umana sul pianeta, altrimenti messa a repentaglio in un arco di tempo che va dal 2020 al 2080 <sup>6</sup>. La maggior parte dei *mass media* considera ancora oggi questa previsione come clamorosamente smentita dai fatti e condiziona in questo senso l'opinione pubblica, portando le persone a etichettare gli autori della ricerca quali semplici 'catastrofisti'. I *media* si dimenticano, però, anche di precisare che gli indici presi in esame negli anni '70 stanno procedendo secondo le curve allora uscite dall'elaboratore e, soprattutto, che nel 1992 e nel 2006 sono usciti due aggiornamenti della ricerca <sup>7</sup> in cui, in sostanza, sono confermati i risultati precedenti: se finora non è successo niente è perché mancano ancora svariati anni prima che si possa notare qualcosa di macroscopico <sup>8</sup>.

Sono inoltre ormai sempre più evidenti gli enormi problemi derivati dalla sovrappopolazione e dal consumismo della civiltà industriale. Dalla sintesi dei punti più preoccupanti proposta da Dalla Casa emergono, infatti, questi dati: decine di migliaia di esseri umani migrano in cerca della 'vita migliore' offerta dall'Occidente, per poi finire a vivere

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 17.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 18-22.

<sup>6</sup> Come spiega Dalla Casa, «il rapporto era stato impostato semplificando il sistema mondiale con cinque grandezze: le risorse naturali, la popolazione umana, gli alimenti, l'inquinamento e la produzione industriale. Erano poi stati schematizzati i tipi di interazione fra queste grandezze su scala mondiale e si erano studiate le tendenze future estrapolando gli andamenti verificatisi dall'inizio dell'era industriale. [...] Attorno al 2030, quando i cinque diagrammi dello studio 'impazziscono', la Terra avrà livelli di degradazione intollerabili» (*ivi*, p. 16).

<sup>7</sup> D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Oltre i limiti dello sviluppo*, a cura di F. Macaluso, Milano, Il saggiatore, 1993, e D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, a cura di M. Riccucci, Milano, Mondadori, 2006.

<sup>8</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 16.

in qualche campo-profughi; migliaia di 'culture originarie' sono state cancellate e assorbite da quella occidentale; cinquanta milioni di bambini muoiono di fame ogni anno, mentre altri milioni sono venduti o costretti a lavorare; le depressioni e i suicidi in Occidente aumentano del 5% l'anno; oltre metà delle foreste del pianeta sono state e continuano a essere abbattute; immense distese di terra vengono desertificate; il ritmo di estinzione di specie ed ecosistemi è circa mille volte superiore a quello naturale, mentre quello di comparsa di nuove specie si è quasi arrestato; migliaia di tonnellate di rifiuti di ogni genere viaggiano per il mondo nell'eterna e illusoria attesa di trovare un luogo dove essere definitivamente dimenticate; l'acqua dolce utilizzabile comincia a scarseggiare in molte parti del mondo; fenomeni climatici di origine antropica hanno iniziato a manifestarsi su scala planetaria (il livello di anidride carbonica nell'atmosfera è il più alto degli ultimi 650.000 anni ed è in continuo aumento) <sup>9</sup>. Secondo l'ecocentrismo, però, tutti questi sono soltanto 'sintomi' di un unico grande problema: l'adozione, da parte dell'Occidente, di una prospettiva culturale antropocentrica ed etnocentrica.

Ciò che il pensiero ecologico sorto negli anni '70 non ha saputo fare è stato connettere questi problemi tra loro riconducendoli direttamente alla cultura antropocentrica occidentale. Il cosiddetto 'movimento ambientalista' in cui oggi si è evoluto, considera ancora la Natura come un 'bene dell'uomo' e s'impegna, infatti, a proporre principalmente utopiche forme di sviluppo sostenibile che soddisfino «le esigenze del presente senza compromettere la possibilità, per le future generazioni, di soddisfare i propri bisogni» <sup>10</sup>. Per la filosofia ecocentrica l'ambientalismo è persino contraddittorio. Esso dà, infatti, per scontata l'assoluta centralità della specie umana e così facendo non si rende conto del fatto che nessuno sviluppo sostenibile può garantire il mantenimento stazionario delle condizioni complessive della biosfera. Solo una società sostenibile o un sistema sostenibile potrebbero davvero fare la differenza <sup>11</sup>. Secondo l'ecocentrismo la cultura occidentale deve compiere un cambiamento fondato su una scelta più *radicale*. A conclusione del testo *Oltre i limiti dello sviluppo* gli autori, infatti, scrivono a tal riguardo:

---

<sup>9</sup> Cfr. G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 27.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

<sup>11</sup> Secondo Dalla Casa «cullarsi nell'illusione che stiamo per scoprire la via dello sviluppo sostenibile può essere pericoloso. È invece perfettamente lecito parlare di 'società sostenibile', intendendosi come tale un sistema in equilibrio dinamico, cioè senza alcuna crescita materiale permanente» (cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 27).

abbiamo ripetuto più volte che il mondo non si trova di fronte un futuro preordinato, ma una scelta. L'alternativa è fra tre modelli. Uno afferma che questo mondo finito non ha, a tutti i fini pratici, alcun limite. Scegliere questo modello ci porterà ancora più avanti oltre i limiti e, noi crediamo, al collasso. Un altro modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che non vi è abbastanza tempo, e che gli esseri umani non possono essere moderati, né responsabili, né solidali. Questo modello è tale da autoconfermarsi: se il mondo sceglie di crederci, farà in modo che esso si riveli giusto, e ancora il risultato sarà il collasso. Un terzo modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che c'è esattamente il tempo che occorre ma non c'è tempo da perdere. Ci sono esattamente l'energia, i materiali, il denaro, l'elasticità ambientale e la virtù umana bastanti per portare a termine la rivoluzione verso un mondo migliore. Quest'ultimo modello potrebbe essere sbagliato. Ma tutte le testimonianze che abbiamo potuto considerare, dai dati mondiali ai modelli globali per calcolatore, indicano che esso potrebbe essere corretto. Non vi è modo per assicurarsene, se non mettendolo alla prova.<sup>12</sup>

In linea con questa conclusione, è convinzione del movimento ecocentrico che per affrontare i problemi multiformi della società contemporanea quel che servirebbe sarebbe un cambiamento profondo e radicale degli attuali valori della cultura occidentalizzante: non si può cambiare il modo di vivere occidentale senza modificare prima il paradigma di pensiero antropocentrico. Considerando l'interpretazione economicista del concetto di 'sviluppo' quale una delle caratteristiche principali dell'antropocentrismo, per Dalla Casa potrebbero verificarsi tre possibilità:

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

L'ipotesi più pessimista sembra la prima, quella più probabile la seconda; resta la speranza che si verifichi la terza<sup>13</sup>.

Il bisogno di svegliarsi, acquisire maturità e agire prontamente deriva dunque oggi principalmente dalla constatazione che se l'umanità continua con questo ritmo andrà in breve tempo verso un collasso che forse,

---

<sup>12</sup> D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Oltre i limiti dello sviluppo*, cit., p. 278.

<sup>13</sup> G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., p. 31.

prima ancora di essere causato dai disastri ecologici, sarà determinato dalla mancanza di energia, spazio, cibo o acqua. Il rischio è inoltre aggravato dal fatto che la critica ambientalista si rivolge spesso e volentieri solo ad alcuni aspetti della società contemporanea (senza coglierne le relazioni), altre volte è percepita come priva di fondamento (sia storico che scientifico) e altre ancora persino rifiutata in quanto 'emotivamente sgradita'. Nonostante si senta sempre più spesso parlare di vari tipi di crisi che interessano il mondo attuale, solo raramente si evidenzia che si tratta di un'unica crisi culturale globale: per l'ecocentrismo è la nostra civiltà antropocentrica che sta rivelando il suo fallimento, proprio nel suo voler essere anche etnocentrica<sup>14</sup>. Tutti i problemi evidenziati dall'ambientalismo rappresentano dunque 'sintomi' di un unico grande problema culturale le cui conseguenze non si ripercuotono solamente sul mondo biologico, ecologico o economico, ma toccano anche quello sociale e psicologico. Se non si modifica profondamente la prospettiva culturale occidentale si possono ottenere solo risultati parziali e transitori: effetti di spostamento nel tempo, pur utilissimi, di problemi che però rimangono insoluti e insolubili.

Diversamente dai movimenti ecologisti e ambientalisti di stampo antropocentrico, l'ecologia profonda si propone oggi di agevolare questo cambiamento grazie a una riflessione filosofica di stampo ecocentrico il cui principale obiettivo sia quello di porre – o per meglio dire disperdere – il centro dello sguardo ermeneutico del paradigma di pensiero occidentale in una Natura intesa come unica comunità ecologica di organismi interdipendenti. Il suo 'centrismo' si distingue dunque da quello proposto da movimenti antispecicisti quali il sensiocentrismo o il biocentrismo, in quanto non interessa soltanto gli esseri sensibili e non semplicemente i singoli esseri viventi<sup>15</sup>. La caratteristica principale della

---

<sup>14</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 11.

<sup>15</sup> Anche i sostenitori del sensiocentrismo e del biocentrismo sono anti-anthropocentrici, poiché criticano la validità dei criteri solitamente portati a sostegno da coloro che attribuiscono valore intrinseco esclusivamente all'essere umano. Ciononostante, entrambe le impostazioni presentano alcuni limiti derivati dal loro non considerare la Vita nella sua totalità. Per il biocentrismo tutto ciò che è vivente è, in quanto tale, dotato di valore intrinseco. Secondo il sensiocentrismo, invece, il criterio di demarcazione fra ciò che ha valore intrinseco e ciò che non lo ha deve essere la sensibilità propria degli esseri senzienti, che, infatti, hanno degli interessi, ricercano stati di benessere e sfuggono quelli di malessere. Da un lato, però, il sensiocentrismo non è in grado di attribuire valore intrinseco a ciò che, pur essendo vivente, non sembra essere anche sensibile (come le piante). Mentre dall'altro, il biocentrismo non è capace di riconoscerlo anche in elementi indispensabili, seppur indirettamente, alla Vita quali gli ecosistemi e la biodiversità.

prospettiva ecocentrica è che in tale intreccio Vita-Natura non vi sono né strutture gerarchiche (tipiche sia del teocentrismo sia dell'antropocentrismo), né una considerazione materialista dell'ambiente (cui tendono sia l'ambientalismo sia l'antispecismo), e nemmeno un vero e proprio pregiudizio finalistico (l'autopoiesi è più un 'senso' dell'evoluzione che un 'fine'). Ciò che piuttosto è imprescindibile è la consapevolezza dell'interdipendenza di tutti i fenomeni naturali, vitali, umani, sociali e psichici: è facendo sentire nuovamente l'*anthropos* all'interno della *rete bios-oikos* che gli si può richiedere di partecipare a una Vita intesa in senso più ampio e adeguato. Se il *bisogno* contemporaneo di un 'mondo migliore' è, di fatto, coincidente con l'*urgenza* di cambiare il centro della prospettiva dal quale lo si interpreta, allora il problema coinvolge necessariamente anche lo sguardo ermeneutico della filosofia. Come sostiene l'Associazione Eco-Filosofica <sup>16</sup>:

i problemi di natura ambientale che inquietano il mondo contemporaneo sono correlati alla perdita di un valido orientamento ecofilosofico, a vantaggio di visioni del mondo antiecologiche, poco rispettose della natura e degli esseri che vi sono ospitati. Per superare la crisi attuale, non basta un ecologismo riparativo, teso a rincorrere e a ridurre i danni ambientali, che nel frattempo si moltiplicano: in aggiunta, occorre anche una nuova e ampia base culturale (etica, spirituale, scientifica, artistica...), cioè una Ecofilosofia capace di ispirare nuovi stili di vita e di sorreggere una civiltà meno conflittuale e in sintonia con i cicli e i ritmi della natura. <sup>17</sup>

---

Secondo il movimento ecocentrico, entrambe le prospettive commettono l'errore di approssimare troppo individualisticamente il fenomeno vitale. La loro visione convenzionale della Vita è, infatti, inadeguata al mondo biologico in quanto considera gli esseri viventi (vegetali e animali) come enti individuali e non li valuta perciò inserendoli nella rete olistica di relazioni di interdipendenza di cui fanno parte e che l'ecocentrismo invece riconosce.

<sup>16</sup> L'Associazione Eco-Filosofica ha un orientamento pluralistico ed è un'organizzazione di volontariato senza scopo di lucro. Non è un'associazione corporativa o specialistica: vi può partecipare chiunque manifesti sensibilità filosofica, ecologica e interculturale, indipendentemente dal titolo di studio, dalla professione, dall'estrazione sociale, politica o religiosa. L'associazione intende promuovere nei vari settori di intervento un confronto costruttivo volto al superamento dei punti di vista unilaterali e dei pregiudizi diffusi nel panorama culturale e sociale contemporaneo (cfr. <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=associazione>).

<sup>17</sup> Introduzione alla sezione *Ecofilosofia* del sito internet dell'Associazione Eco-Filosofica italiana, consultabile sul sito internet <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=ecofilosofia>.



## 6.2. L'ECOLOGIA SI FA 'PROFONDA'

Il termine 'ecologia' fu coniato nel 1869 dal biologo tedesco Ernst Haeckel. Egli, ponendosi per la prima volta in una prospettiva in grado di accomunare tutte le forme di vita nella necessità di sopravvivere rapportandosi allo stesso mondo e usando le stesse risorse naturali, lo utilizzò per definire lo studio dell'economia della Natura e delle relazioni degli animali con l'ambiente organico e inorganico<sup>18</sup>. La disciplina, inizialmente nata come branca della biologia, si è poi sviluppata negli anni in modo autonomo e multidisciplinare, fino a raccogliere l'esigenza – soprattutto contemporanea – di porre in connessione tra loro le diverse conoscenze acquisite dagli svariati campi del sapere, al fine di tutelare il rapporto vitale tra il *bios* e l'*oikos*.

Nell'intero corso del XX secolo l'ecologia ha avuto notevoli ripercussioni culturali, sia etiche che teoretiche. Una prima forma di ecocentrismo etico ha iniziato a diffondersi negli anni '50 grazie al contributo dell'ecologista e ambientalista Aldo Leopold. Egli fu il primo a riconoscere scientificamente che, dal punto di vista del processo evolutivo, tutte le specie viventi, inclusi gli esseri umani, appaiono interconnesse non solo tra loro, ma anche con gli ecosistemi<sup>19</sup>. I primi risultati teorico-filosofici di questa rudimentale impostazione ecocentrica sono rinvenibili a partire dalla seconda metà del '900 nelle riflessioni di già citati autori come Maturana, Varela, Bateson e Capra. È però solo verso la fine del secolo che, con la maggiore presa di coscienza della disastrosa situazione ambientale, inizia a essere sempre più forte l'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero ecocentrico. Prima e più fondamentale espressione di questa necessità, nonché sostrato fondamentale di ogni forma di eco-filosofia, è poi proprio l'ecologia profonda.

L'ecologia profonda si differenzia dunque da una semplice forma di speculazione filosofica o di diverso atteggiamento individuale. Nel suo complesso essa è, infatti, una vera e propria corrente culturale che, in quanto tale, si concretizza anche in un movimento sociale rappresentante la base di partenza dell'affermarsi dell'ecocentrismo in ogni settore del sapere. La sua proposta è essenzialmente quella di abbandonare ogni *punto di vista* culturale sul mondo in favore di un singolo *punto di*

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Danon, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Urta, 2006, p. 65.

<sup>19</sup> Cfr. A. Leopold, *The sand country almanac and sketches here and there*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

*vita*, luogo d'ingresso verso la possibilità umana di esistere in un modo più ampio. L'obiettivo prioritario del movimento è quello di portare le persone a riconoscere che le svariate crisi del mondo contemporaneo, lungi dall'essere la dimostrazione di un'ipotetica 'cattiveria' connaturata all'uomo, dipendono soltanto da un'errata interpretazione antropocentrica del rapporto umano con gli elementi della *rete della vita*. Non è dunque a tutti gli effetti sbagliato reputare l'ecologia profonda come una forma di filosofia ontologica ed esistenziale, ma è forse riduttivo parlarne in questo senso. Essa, infatti, non propone soltanto delle nuove premesse teoriche a partire dalle quali agire diversamente da quanto fatto finora, e non si riassume in un'unica posizione filosofica. Come precisa il filosofo ambientalista Edward Goldsmith, l'ecologia profonda non dispensa una conoscenza, ma è la 'via' verso una consapevolezza ineffabile, intuitiva e inconscia, diversa dalla conoscenza positiva. Essa propone un'esperienza emozionale e soggettiva irriducibile a una 'semplice' teorizzazione filosofica<sup>20</sup>. Fare proprie le riflessioni di questo movimento culturale non significa dunque informarsi per cambiare se stessi o il proprio comportamento, ma trasformarsi per cambiare il mondo che ogni uomo costruisce in comunità con i suoi simili, ogni singolo giorno.

Secondo lo stesso fondatore del movimento, il filosofo norvegese Arne Næss, la parola 'filosofia' può essere, infatti, intesa sia come «area di studi, approccio alla conoscenza», sia come «codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona»<sup>21</sup>. In campo ecologico, nel primo caso si ha a che fare con l'eco-filosofia, uno studio descrittivo, non prescrittivo, adatto a una ricerca di tipo accademico dei problemi comuni sia all'ecologia sia alla filosofia<sup>22</sup>. Nel secondo bisognerebbe invece parlare più propriamente di ecosofia, e cioè di una visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita dell'ecosfera e che mira a costituire la base filosofica che permette a un individuo di uniformare la propria azione ai principi o alla piattaforma dell'ecologia profonda<sup>23</sup>. L'insieme di queste due accezioni rappresenta, nel suo complesso, la filosofia ecocentrica.

<sup>20</sup> Cfr. E. Goldsmith, *Il tao dell'ecologia*, a cura di G. Mancuso, Padova, Muzzio, 1997, pp. 43-48.

<sup>21</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, a cura di E. Recchia, A. Airoldi e G. Salio, Como, RED, 1994, p. 41.

<sup>22</sup> Næss precisa anche che essa «non opera una scelta tra differenti priorità fondamentali di valore, ma cerca semplicemente di esaminare dei problemi che si trovano al confine tra i domini ben circoscritti delle due discipline» (cfr. *ibidem*).

<sup>23</sup> Il neologismo si avvale del termine di origine greca *sophia* proprio per suggerire

Per Næss è certamente utile studiare l'eco-filosofia, ma «un mutamento consapevole di atteggiamento nei confronti delle condizioni di vita dell'ecosfera presuppone da parte nostra una presa di posizione di tipo filosofico tutte le volte in cui si presenta il problema essenziale di compiere una scelta»<sup>24</sup>. In pratica, «per affrontare le situazioni concrete in cui ci troviamo coinvolti dobbiamo elaborare una nostra ecosofia personale»<sup>25</sup>. È proprio per tali motivi che questa corrente non si limita a proporre una sola *Weltanschauung ecocentrica*, ma raccoglie piuttosto al suo interno una serie di visioni filosofiche d'insieme, dette per l'appunto ecosofie, tutte fermamente convinte della necessità di un profondo rinnovamento della società antropocentrica contemporanea. Le ecosofie possono dunque essere soggettivamente formulate ed essere perciò anche molto diverse tra loro: ciò che conta è che condividano sempre, come comune punto di partenza, l'assunzione di una prospettiva ecocentrica sul reale.

Tra i teorici di spicco del movimento è possibile citare svariati autori, come Bill Devall, Alan Drengson, Harold Glasser, Warwick Fox, Dolores LaChapelle, Joanna Macy, Freya Mathews, Andrew McLaughlin, John Seed, George Sessions, Gary Snyder e Michael Zimmerman. Tutti questi fondano le proprie differenti riflessioni su tre essenziali intuizioni di prospettiva ecocentrica, proposte in origine dallo stesso Næss<sup>26</sup>: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere a una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il 'mondo naturale'. Se è possibile 'riconoscere' l'ecologia profonda in ogni ecosofia, è però sbagliato sostenere che questo movimento 'si riconosce' in ognuna di esse. Questa corrente culturale propone, infatti, di adottare una prospettiva diversa a partire dalla quale *eco-sofare* o *eco-filosofare*, ma non si riassume né in formulazioni teoriche e nemmeno in precetti morali. Secondo Næss, essa è inscindibile da una trasformazione cognitiva individuale a cui fa direttamente seguito un differente atteggiamento pratico, ma non si riduce né a una cognizione e nemmeno a un'azione. Ogni conoscenza nozionistica, così come

---

«l'idea di conoscenza intima e di capacità di discernimento, anziché quella di un sapere impersonale e astratto» (cfr. *ivi*, p. 42).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>26</sup> Il fatto che la maggior parte di questi autori abbia in realtà proposto una *Weltanschauung ecocentrica* largamente ispirata a quella di Næss, non ha in realtà mancato di causare numerosi problemi per la diffusione dell'ecocentrismo, ma di quest'aspetto si parlerà meglio in seguito.

ogni etica normativa, diviene semplicemente 'superflua' dal *punto di vista* dell'ecocentrismo, perché questa prospettiva richiede proprio un diverso modo di percepire sia il mondo sia il posto dell'uomo nel mondo <sup>27</sup>.

L'ecologia profonda si fa portavoce di un diverso sguardo sul reale, e sembra proprio perciò avvicinarsi alla stessa «ontologia fenomenologica e universale, che parte dall'ermeneutica dell'esserci» <sup>28</sup> di cui parla Heidegger: una filosofia fondamentale volta a *disvelare* il senso dell'essere a partire dall'interpretazione della percezione umana del proprio essere-nella-relazione. È lo stesso Næss a parlarne accostandola a una forma di ontologia interessata a consentire alle persone non tanto di valutare diversamente i *significati* sul mondo, quanto di vedere il mondo a partire da un *senso* differente <sup>29</sup>. Essa muta e risolve ogni filosofia teoretica ed etica in un'ontologia ecocentrica interessata a trasformare l'interiore e inconscia percezione soggettiva della realtà, consentendo agli uomini di pensare e agire a partire da un diverso livello ontologico di consapevolezza del «vero modo in cui le cose sono» <sup>30</sup>.

Il movimento sociale dell'ecologia profonda si distingue dunque sia dall'ecologia come branca delle scienze biologiche, che dalla filosofia ecocentrica o dall'etica ambientale, poiché si allontana da qualsiasi tipo di antropocentrismo, nozionismo o prescrittivism. Essa si definisce 'profonda' poiché è interessata alle domande ontologiche ed esistenziali, ma il suo unico obiettivo è di portare i singoli, e quindi le società, ad agire in conseguenza del riconoscimento del valore intrinseco di tutte le forme di vita, dei sistemi e dei processi naturali, quali parti dell'ecosfera. Le sue ecosofie, così come le sue altre concretizzazioni teoriche e pratiche, sono dunque solo conseguenze personali di una diversa impostazione culturale di cui la corrente si fa 'ambasciatrice' <sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Goldsmith chiarisce che l'ecologia profonda si basa su un'esperienza non razionale che rende superfluo il suo stesso aspetto teoretico. Per Sergio Bartolommei, inoltre, se si assumesse la prospettiva ecocentrica da essa proposta anche «l'etica, come istituzione, si renderebbe superflua, poiché la difesa dell'io (empirico-individuale) coinciderebbe con la tutela del 'Sé' (cosmico), e la protezione della Natura sarebbe *avvertita* come protezione del 'noi'; non vi sarebbe cioè alcun bisogno di esortare qualcuno a 'prenderci cura di...', perché ciascuno *sentirebbe* questo compito come suo proprio, senza dover subire pressioni o raccomandazioni (moralì) di sorta» (S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 79).

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 123.

<sup>29</sup> Cfr. A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Næss*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, I, 1997, p. 84.

<sup>30</sup> Cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 346-347.

<sup>31</sup> È lo stesso Næss a sostenere che l'ecologia profonda è una *prospettiva* che, in

Il termine 'ecologia profonda' fece la sua prima comparsa ufficiale nel 1973 all'interno dell'articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*<sup>32</sup>. Scritto dallo stesso Næss per la rivista *Inquiry* (da lui fondata) e basato su un intervento che l'autore fece l'anno precedente durante la *Conferenza sulla Ricerca del Futuro del Terzo Mondo (Third World Future Research Conference)* di Bucarest, l'articolo distingue categoricamente e per la prima volta l'ecologia in superficiale (*shallow ecology*) e profonda (*deep ecology*). La prima recepisce le idee correnti in materia ecologica come la necessità di salvare, seppur in forme isolate, gli ecosistemi e le specie animali e vegetali, in quanto 'utili all'uomo'<sup>33</sup>. Questa posizione, nonostante abbia come scopo la diminuzione degli inquinamenti e la salvezza degli ambienti (attraverso per esempio la costruzione di parchi naturali<sup>34</sup>), rimane incapace di intaccare la visione antropocentrica del mondo della cultura occidentale<sup>35</sup>. Il suo obiettivo primario è la salute e la ricchezza delle popolazioni dei paesi sviluppati<sup>36</sup>. Scrive invece Dalla Casa:

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

---

quanto tale, fa solo da punto di partenza per la formulazione 'personale' (anche se non per forza 'originale') di una propria ecosofia (cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41).

<sup>32</sup> A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary* in *Inquiry*, XVI, 1973, pp. 95-100, tradotto in italiano in A. Næss, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.

<sup>33</sup> Dalla Casa precisa che «secondo questa ecologia, in cui si mantiene la distinzione fra 'l'uomo' e 'l'ambiente', la Terra va tenuta pulita e piacevole perché è 'l'unica che abbiamo', è 'la nostra casa', è un Pianeta fatto per noi. È necessario 'difendere l'ambiente' perché l'umanità possa viverci meglio: le modifiche devono essere fatte 'a misura d'uomo'» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 15).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

<sup>35</sup> Secondo Dalla Casa «se portiamo il problema in termini giuridici, nell'ecologia di superficie la Natura va protetta perché è 'res communitalis' e non è 'res nullius'. Resta comunque sempre 'res', si tratta di proprietà, di *patrimonio* comune, qualcosa da salvaguardare, ma che si può e si deve utilizzare o godere da parte di qualcuno o di tutti. L'uomo è sempre al centro, è il riferimento di tutto, vivente o non vivente» (*ivi*, p. 23).

<sup>36</sup> Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., p. 143.

prima, installando filtri e depuratori e salvando qualche isola di Natura in giro per il mondo.<sup>37</sup>

Il pensiero ecologista classico della *shallow ecology* è sostanzialmente coincidente con l'etica e la filosofia dell'ambiente sorte negli anni '70. Essa, nonostante alcuni aspetti riformisti, rimane pur sempre strumentalistica e antropocentrica<sup>38</sup>, e si dimostra perciò inadeguata a promuovere quella profonda modifica del paradigma di pensiero occidentale che, secondo la *deep ecology*, è invece oggi necessaria. Per Dalla Casa il pensiero dell'ecologia di superficie è considerabile come una sorta di 'ecologia a misura d'uomo', in quanto è ancora caratterizzato da una forma di 'antropocentrismo debole'. La *shallow ecology* è oggi già abbastanza presente all'interno dell'opinione pubblica e la sua massima diffusione è certamente utile, ma poiché le diverse crisi delle società odierne sono frutto di un'errata prospettiva culturale, per ottenere un vero miglioramento globale è necessario fare di più<sup>39</sup>.

L'ecologia profonda, invece, conferendo un'importanza intrinseca (sia metafisica che ontologica) alla Natura, punta non solo a superare la concezione restrittiva e fuorviante di 'ambiente dell'uomo', ma anche a intaccare le idee-guida della civiltà occidentale, promuovendo al contempo l'adozione di una prospettiva culturale ecocentrica. La *deep ecology* rifiuta dunque l'immagine teocentrica e antropocentrica di un'umanità inserita in un ambiente da cui è distinta, a favore di una commistione tra una concezione teoretica totale e relazionale della Vita (in cui gli organismi sono considerati come nodi di una rete di relazioni intrinseche) e un'impostazione etica fondata sull'egualitarismo biosferico. Dall'adozione della prospettiva ecocentrica e di queste due impostazioni complementari a essa connesse dipende, infatti, direttamente l'unica vera possibilità di superamento delle svariate crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche del mondo contemporaneo, la quale si può quindi concretizzare solo mediante l'acquisizione individuale di una diversa capacità di comprendere i fenomeni<sup>40</sup>. Come scrive Næss:

---

<sup>37</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 27.

<sup>38</sup> «Gli ecosistemi, gli animali, le piante non sono soggetti morali né di diritto, ma hanno valore solo in funzione umana» (ivi, p. 23).

<sup>39</sup> Dalla Casa sostiene che «anche la posizione 'di superficie' è assai utile, soprattutto per salvare almeno isole di Natura e per guadagnare tempo, dando così qualche possibilità di diffusione a filosofie naturali più profonde» (cfr. ivi, p. 175).

<sup>40</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30.

il ricercatore ecologico sul campo acquisisce un rispetto profondamente radicato, che può diventare addirittura venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli raggiunge una conoscenza dall'interno, un tipo di comprensione che altri riservano ad alcuni esseri umani e a una sezione ristretta di modi e forme di vita. Per il ricercatore ecologico, *l'eguale diritto a vivere e a realizzarsi pienamente* è un assioma valoriale intuitivamente evidente e ovvio. Limitare la sua validità ai soli esseri umani è una forma di antropocentrismo che ha effetti negativi sulla qualità di vita degli esseri umani. Tale qualità dipende in parte dal piacere e dalla soddisfazione profonda che l'intima partnership con altre forme di vita dà agli esseri umani. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di istituire una relazione del tipo padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da se stesso.<sup>41</sup>

Secondo Giovanni Salio questo movimento vuole aiutare l'essere umano a concepirsi per ciò che realmente è: una semplice parte del sistema Natura che, in quanto tale, dovrebbe puntare a vivere in armonia con le altre. Il suo fine è però quello di promuovere «un cambiamento su più fronti, da quello culturale ed etico, a quello politico, normativo, relazionale, sociale e tecnologico»<sup>42</sup>. Egli precisa però anche che si tratta di una *svolta* difficile da pensare «senza una filosofia di base ispirata sì a una vita che renda gli esseri umani più felici, ma non attraverso un semplice edonismo materiale, che porta quasi inevitabilmente a una rincorsa senza fine di bisogni indotti, quanto piuttosto a uno stile di vita ispirato a una scelta di 'semplicità volontaria', che renda più ricchi interiormente, anche se più poveri esteriormente»<sup>43</sup>. L'ecologia profonda richiede quindi innanzitutto un *semplice*, anche se non *facile*, lavoro individuale perché ha come premessa proprio una maggiore onestà con se stessi, maturata grazie al tentativo di pensare e agire a partire da una diversa prospettiva sul reale. Si tratta dunque di un invito antico che, a partire dal 'conosci te stesso' di Socrate, «accompagna l'essere umano nel suo percorso evolutivo invitandolo a riformulare ogni volta il senso del proprio esistere in termini nuovi; aderenti al sentire, all'essere e al divenire di ogni tempo»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 143-144.

<sup>42</sup> Cfr. G. Salio, *Introduzione* a B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse Importante*, a cura di G. Salio, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989, p. 12.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cfr. M. Danon, *Ecopsicologia*, cit., pp. 3-4.

### 6.3. L'IMPOSTAZIONE TEORICA DELLA *DEEP ECOLOGY*

L'articolo del 1973 non aveva come obiettivo quello di esporre una vera e propria prospettiva filosofica sul contesto di crisi globale del mondo occidentalizzato. Esso era fundamentalmente volto a manifestare la necessità di elaborare una base teorica su cui potessero incontrarsi e concordare tutte le correnti di pensiero interessate a promuovere una radicale svolta della civiltà antropocentrica<sup>45</sup>. L'ecologia profonda mirava a essere un quadro di riferimento unitario per i sistemi ecosofici<sup>46</sup> che ognuno avrebbe potuto elaborare in autonomia, una volta adottata la prospettiva ecocentrica e acquisita così consapevolezza del proprio essere-nella-relazione. Fu solo nel 1984 che Næss e il filosofo George Sessions diedero una sistemazione concettuale ai principi dell'ecologia profonda. Lo fecero in modo preciso e il più possibile neutro, con la speranza di rendere questi comprensibili, accettabili e utilizzabili da persone di diverse posizioni religiose, filosofiche e politiche, per l'elaborazione di una propria versione di ecosofia<sup>47</sup>. Riguardo alla scelta di metodo, lo stesso Næss, scrive:

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

<sup>45</sup> Come afferma lo stesso Næss, «alla fine degli anni Settanta era difficile formulare concezioni piuttosto generali, accettabili da tutti coloro che a mio avviso erano potenziali sostenitori del movimento dell'ecologia profonda» (A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30).

<sup>46</sup> Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., p. 148.

<sup>47</sup> Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.



concepito per creare una sorta di piattaforma comune deve essere articolato a bassi livelli di precisione.<sup>48</sup>

In pratica, il modo in cui il movimento culturale dell'ecologia profonda si propone di sradicare l'antropocentrismo dalla cultura occidentale è quello di favorire una pluralità il quanto più possibile vasta d'interpretazioni dei propri principi ecocentrici le quali, seppure diverse tra loro, possano tutte agevolare l'affermarsi dell'ecocentrismo culturale<sup>49</sup>. Considerata l'impossibilità di esprimere chiaramente alcune intuizioni fondamentali sull'universo<sup>50</sup> e la contemporanea necessità di avere un forte impatto sociale, Næss e Sessions stesero otto punti fondamentali e avanzarono una serie di considerazioni ulteriori su di essi esprimendosi nel modo più generale e astratto possibile, utilizzando un linguaggio retorico-propagandistico e avvalendosi di parole di senso comune. Furono così stesi i principi che costituiscono la cosiddetta 'proposta di una piattaforma dell'ecologia profonda', pubblicata da allora in svariati testi e ancora oggi irrinunciabile base di partenza di ogni ecosofia e riflessione ecocentrica. Di seguito gli otto principi basilari nella trascrizione offerta nel 1985 dal sociologo Bill Devall e dallo stesso Sessions all'interno della prima pubblicazione in lingua inglese che recasse nel titolo il termine '*deep ecology*' (*Deep Ecology. Living As If Nature Mattered*)<sup>51</sup>:

1. Il benessere e la prosperità della vita umana e non umana sulla Terra hanno valore per se stesse (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità che il mondo non umano può avere per l'uomo.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.
3. Gli uomini non hanno alcun diritto di impoverire questa ricchezza e diversità a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali.

---

<sup>48</sup> A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 47-48.

<sup>49</sup> Næss scrive che qualsiasi formulazione ecosofica «risente inevitabilmente delle varie idiosincrasie personali o di gruppo, pertanto è necessario che ne vengano elaborate molte» (cfr. *ivi*, p. 30).

<sup>50</sup> A questa difficoltà si deve aggiungere anche la necessità di non formulare simili intuizioni all'interno dei principi del movimento, i quali, come si specificherà più avanti, devono infatti ricoprire soltanto la funzione di 'molla' per l'acquisizione personale di una simile consapevolezza intuitiva, non fornire conoscenze su di essa.

<sup>51</sup> L'opera uscì nello stesso anno in cui comparve un'antologia curata da Michael Tobias, dal titolo *Deep ecology*, la quale aveva però scarsa pertinenza con il movimento dell'ecologia profonda (cfr. M. Tobias (a cura di), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985).

4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana: la prosperità della vita non umana esige tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.
6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.
7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.
8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari.<sup>52</sup>

Per rendere maggiormente chiari questi principi, Naess e Sessions elaborarono ulteriori spiegazioni<sup>53</sup> di seguito riassunte.

Il primo punto non si riferisce solo alla biosfera, ma all'ecosfera nel suo insieme, la quale comprende individui, specie, popolazioni, comunità, culture umane ed ecosistemi. Considerata l'interdipendenza di tutti questi elementi è di fondamentale importanza conferire a ognuno di essi un profondo rispetto. È necessario, infatti, garantire la naturalità dei processi ecologici nel pianeta, perché essi hanno un valore intrinseco indipendente da ogni interesse o apprezzamento da parte di un essere cosciente. Il termine 'vita' non deve essere quindi inteso in senso scientifico, perché in riferimento all'ecosfera (e quindi da un punto di vista ecocentrico) esso riguarda anche gli elementi del paesaggio come i fiumi, le montagne o il mare. Il secondo principio si riferisce direttamente al concetto di 'biodiversità' e sostiene che, da una prospettiva ecocentrica, la diversità, la complessità e la simbiosi sono elementi fondamentali per lo sviluppo della Vita nel suo complesso e la stabilità di tutto il sistema Natura. Tutte le specie, sia vegetali sia animali, dalle più semplici alle più complesse, contribuiscono alla crescita della biodiversità e allo sviluppo delle altre forme di vita in un sistema di relazioni: anche per questo motivo bisogna riconoscere a ognuna di queste specie viventi un valore intrinseco.

Nel terzo principio l'espressione esigenze vitali è volutamente vaga, non solo al fine di lasciare spazio a varie interpretazioni, ma anche per sottolineare come per determinare queste necessità sia fondamentale

---

<sup>52</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 78-81.

analizzare vari aspetti (come il clima, l'ambiente, la cultura e il sistema sociale) che variano in funzione dei luoghi e dei contesti storici. Gli autori precisano però anche che l'impatto attuale dell'umanità sull'ambiente è eccessivo e dipende, soprattutto nei paesi sviluppati, da bisogni che non possono essere considerati vitali. È necessario prendere subito misure concrete, anche se provvisorie, per diminuire progressivamente tale incidenza. Il quarto principio evidenzia come lo sviluppo demografico comporti una crescita dell'ambiente antropico che va a diretto discapito di quello naturale, comportando così anche il necessario peggioramento della qualità della vita, anche umana. La diminuzione della popolazione mondiale non è semplicemente utile per favorire il formarsi di una società sostenibile e dalle buone condizioni sociali, ma è un obiettivo che va perseguito per garantire lo sviluppo, l'integrità e la stabilità degli ecosistemi naturali.

Nel quinto principio, la proposta di una 'non interferenza' umana nel mondo non umano, non significa che l'uomo non debba modificare gli ecosistemi così come fanno altri organismi. Quello su cui è però importante riflettere sono la natura e l'entità di tale interferenza, la quale dovrebbe sempre tutelare le funzioni ecologiche generali dell'ecosfera, ma spesso, oggi, le danneggia. Il sesto principio evidenzia come il modello di società occidentale, basato sullo sviluppo economico e il progresso tecno-scientifico, non è solo incompatibile con gli altri principi, ma anche insostenibile per l'ecosfera. Anche il concetto di 'sviluppo sostenibile' è ancora legato alla vita dell'uomo e non tiene conto della sostenibilità per tutte le altre forme di vita in essa presenti. Per tali motivi è necessaria una più profonda trasformazione globale, organica, collettiva e a più livelli delle società occidentali e occidentalizzate.

Nel settimo principio l'espressione 'qualità della vita' è deliberatamente vaga al fine di sottolineare come essa non sia mai quantificabile se non a partire da una prospettiva culturale predeterminata. Ciò che è grande qualitativamente non solo non ha bisogno di ciò che per l'uomo è considerabile grande quantitativamente (come la crescita economica o il riconoscimento sociale), ma non ha nemmeno bisogno di essere quantificato. Infine, l'ottavo principio sostiene l'importanza di agire concretamente per la realizzazione di questi obiettivi comuni, lasciando volutamente aperta una pluralità di azioni, progetti e iniziative possibili che ogni persona, in funzione della propria comprensione, dei propri interessi e delle priorità scelte, può mettere in atto.

Da questi principi si evince in modo abbastanza chiaro che l'ecologia profonda è sia una prospettiva ontologica sulla realtà adottabile in-

dividualmente sia un movimento di carattere sociale che mira a rendere tale sguardo ermeneutico una prospettiva culturale sempre più diffusa. Strumenti per raggiungere tali obiettivi sono poi sia la – primaria – trasformazione teoretica ed etica di chi aderisce alla sua piattaforma sia la diffusione delle svariate ecosofie così ottenute, alimentate dal dibattito eco-filosofico internazionale e costantemente revisionate anche in base a questo. Scrive a riguardo lo stesso Næss:

come si può cogliere dalla formulazione della piattaforma, il movimento dell'ecologia profonda affronta tutti i principali problemi contemporanei, quelli della sfera personale e dell'economia, della politica e della filosofia. [...] Il punto essenziale è che bisogna trascendere l'ecologia come scienza, e ricercare la saggezza attraverso la disciplina nota come ecofilosofia, con l'obiettivo di elaborare una *ecosofia*, ovvero una visione globale ispirata in parte alla scienza dell'ecologia e dalle attività del movimento dell'ecologia profonda. [...] Il limite del movimento ecologico superficiale non è dovuto a una filosofia debole o non etica, ma all'assenza di un riferimento esplicito a scopi, obiettivi e norme fondamentali. Perciò il compito dei sostenitori del movimento dell'ecologia profonda più consapevoli dal punto di vista filosofico consiste in gran parte nel mettere in questione le scelte di carattere utilitaristico ponendo la domanda: in che modo sono in rapporto con i fini ultimi? <sup>54</sup>

L'ecologia profonda propone un cambiamento radicale dei singoli individui che muove da una diversa prospettiva interpretativa del senso dell'essere, centrata sulla stessa relazione d'interdipendenza dei fenomeni naturali, e che riguarda i loro valori, la loro spiritualità, i loro stili di vita, i loro comportamenti e gli scopi fondamentali che guidano le loro vite. Le tematiche poste in rilievo dall'eco-filosofia servono poi proprio alle persone «più consapevoli» tra queste per favorire la personale formulazione di una propria forma di ecosofia. Il carattere soggettivo delle interpretazioni ecosofiche elaborate in aderenza a questa corrente ecocentrica presenta enormi pregi filosofici e di diffusione sociale. Esso, però, ha lasciato anche spazio a un alto numero di incomprensioni e fraintendimenti, persino tra i suoi stessi esponenti, che hanno notevolmente contribuito allo scarso credito attribuito ancora oggi al movimento e alla ancora scarsa diffusione mediatica dei suoi principi.

Dal punto di vista filosofico, questa corrente ecocentrica ha, infatti, lo straordinario pregio di non proporre una rigida struttura di pensiero nozionista e normativa. L'ecologia profonda chiede essenzialmente

---

<sup>54</sup> A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 35-36.

all'osservatore di modificare la propria prospettiva interpretativa sul mondo, con-fondendosi con l'osservato. Essa richiede una commistione tra scienza ed esperienza a partire dalla quale sia possibile per ogni singolo individuo costituirsi una propria *Weltanschauung ecocentrica*. Le scoperte della scienza contemporanea sono dunque solo un punto di partenza e, al contempo, un pretesto utile affinché ogni singolo uomo possa iniziare un processo di esperienza fenomenologica personale che lo conduca a una trasformazione teoretica ed etica. Un tale tipo di esperienza è poi formulabile anche concettualmente in una soggettiva forma di ecosofia, ma con il principale scopo di arricchire la corrente con nuove basi filosofiche ecocentriche potenzialmente in grado di soppiantare quelle della cultura occidentale antropocentrica. Come scrive Naess:

un movimento sociale non è scientifico, pertanto il suo agire comunicativo deve essere permeato di affermazioni di valore e priorità di valore [...] forse che il regno dell'esperienza, carico di valori, spontaneo ed emozionale non è una fonte di conoscenza della realtà altrettanto autentica quanto la fisica matematica? [...] Il movimento dell'ecologia profonda potrebbe trarre profitto da una maggiore considerazione dell'esperienza spontanea, da quella che in gergo filosofico è chiamata la prospettiva 'fenomenologica'.<sup>55</sup>

Affinché all'interno della civiltà occidentale si possa diffondere una prospettiva culturale ecocentrica sembra essere dunque necessario che i singoli facciano anzitutto una diversa esperienza spontanea della realtà. È proprio in tal senso che l'ecologia profonda propone un nuovo senso dell'essere e una nuova ontologia<sup>56</sup>. La vaghezza e l'ambiguità delle affermazioni di Naess e Sessions, unite a questi pregi filosofici, sortirono poi almeno in parte gli effetti sociali desiderati. Soprattutto in seguito alla pubblicazione di Devall e Sessions del 1985<sup>57</sup> sempre più persone negli Stati Uniti e in Australia cominciarono a interessarsi e ad appoggiare la causa dell'ecologia profonda. Anche in considerazione della vastità degli argomenti trattati, questa corrente culturale è oggi molto ampia e articolata. Come si è detto, infatti, il movimento non presenta un pensiero unitario e una forte identità, ma, al contrario, si concretizza in numerose correnti guidate da persone di culture differenti, posizioni

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 36.

<sup>56</sup> Anche per quanto riguarda la filosofia e l'etica ambientale, Naess sostiene l'importanza di «*spostarsi dall'etica all'ontologia per poi ritornare all'etica*» (cfr. ivi, p. 80).

<sup>57</sup> A quest'opera seguirono in realtà numerosi articoli scritti dagli stessi autori e pubblicati su svariate riviste di settore.

filosofiche e religiose diverse, che portano avanti una pluralità di azioni di stampo ecocentrico. Tutto ciò ha comportato enormi vantaggi per quanto riguarda aspetti come la diffusione sociale dell'ecologia profonda, la formulazione di nuove basi filosofiche culturali (le ecosofie) e la partecipazione attiva dei singoli, ma anche numerosi svantaggi che, soprattutto per quanto riguarda gli ultimi frangenti, si sono concretizzati in clamorosi travisamenti, contrapposizioni interne e forme di azione frammentarie e prive di coordinamento, che hanno contribuito a diminuire negli anni la credibilità e la forza del movimento.

## 7. IL MOVIMENTO ECOCENTRICO

### 7.1. PREGI E DIFETTI DEL DEEP ECOLOGY MOVEMENT

L'ecologia profonda, oltre a essere in grado di toccare e coinvolgere i singoli individui dall'interno, presenta anche il pregio di riuscire a diffondere la prospettiva ecocentrica in gruppi di estrazione culturale, filosofica e religiosa molto differenti tra loro. È così oggi possibile rinvenire segnali (o antiche tracce) di ecocentrismo in correnti d'impostazione laica scientifica, che basano i propri contributi sui progressi della scienza ecologica e dai quali è sorta la celebre Ipotesi Gaia; nel cristianesimo riformista, secondo cui il rapporto con la Natura è conseguenza e mezzo del rapporto con Dio; nelle religioni orientali (soprattutto Taoismo e Buddismo), che spingono gli uomini a sentirsi parte di un tutto organico e a identificarsi con ogni forma di vita; e nelle culture tradizionali, come quella indio-americana, caratterizzate da visioni animiste della Natura<sup>1</sup>. Sono però tutte tradizioni minoritarie del pensiero, ancora incapaci di affermarsi contro la cultura antropocentrica oggi diffusa persino nella sfera religiosa, dove anche il teocentrismo sembra ormai essersi riadattato a questa prospettiva. In occasione della celebrazione della XLIII giornata mondiale della pace del giorno 1 gennaio 2010, Papa Benedetto XVI ha dato, infatti, in proposito un messaggio inequivocabile circa l'assoluta inconciliabilità tra fede ed ecocentrismo:

se il Magistero della Chiesa esprime perplessità dinanzi a una concezione dell'ambiente ispirata all'ecocentrismo e al biocentrismo, lo fa perché ta-

---

<sup>1</sup> Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 90-103.

le concezioni elimina la differenza ontologica e assiologica tra la persona umana e gli altri esseri viventi. In tal modo, si viene di fatto a eliminare l'identità e il ruolo superiore dell'uomo, favorendo una visione egualitaristica della 'dignità' di tutti gli esseri viventi.<sup>2</sup>

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

il tipo di comunità maggiormente in grado, secondo noi, di cominciare il 'vero lavoro' di formare una consapevolezza ecologica si trova nella tradizione minoritaria. Esiste una tradizione, minoritaria ma ostinata, nella politica occidentale e nella filosofia sociale. È presente anche in molte altre culture ed epoche storiche, incluse quelle degli indiani d'America, e le tradizioni orientali, come il taoismo e alcune comunità buddhiste. In Occidente si riscontra anche nelle rivolte dei gruppi in lotta locale contro l'autorità statale centralizzata.<sup>3</sup>

In quest'ottica, tutte le tradizioni e correnti minoritarie di stampo ecocentrico si pongono dunque sia un obiettivo globale sia uno locale. Il primo è legato alla volontà di aiutare gli uomini e le società a sentirsi parte di un unico sistema complesso (l'ecosfera) e di un'unica umanità, agendo così di conseguenza, nel campo etico della quotidianità, come in quello politico, economico e tecnologico. Il secondo è invece connesso alla volontà di aiutare l'uomo a riscoprire la relazione che lo lega all'ambiente che lo circonda mediante la promozione di forme di politica locale volte a favorire la riscoperta del paesaggio, delle tradizioni e delle risorse su scala regionale, valorizzandone così le differenze<sup>4</sup> (un convincente esempio a riguardo è il fenomeno del bioregionalismo<sup>5</sup>, il cui concetto di 'bioregione' si distanzia notevolmente dai parchi naturali difesi dalla *shallow ecology*).

Per il raggiungimento di questi scopi il movimento sociale dell'ecologia profonda può vantare un enorme beneficio derivato dal poter dif-

---

<sup>2</sup> Frase estratta dal discorso del pontefice Benedetto XVI, riportato sul sito internet ufficiale del Vaticano [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-vi\\_mes\\_20091208\\_xliii-world-day-peace\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-vi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html).

<sup>3</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 33.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 36-53.

<sup>5</sup> Il concetto di 'bioregione' è, di fatto, un invito a reputare il territorio geografico in cui si vive come la 'propria casa'. Lo scopo è di conoscere le potenzialità e le risorse naturali e sociali dell'ambiente in cui si vive, ricercando una forma locale di vita sostenibile, in armonia con le leggi della Natura e con tutti gli esseri viventi (cfr. *ivi*, pp. 36-39).



fondere l'ecocentrismo in modo trasversale all'interno delle popolazioni. Questo stesso aspetto, però, unito al fraintendimento di alcuni suoi principi, si trova probabilmente anche alla base sia delle spesso troppo accentuate differenze di pensiero presenti tra le varie correnti che vi aderiscono sia delle ancora scoordinate azioni da queste portate avanti. L'alto numero di posizioni teoriche e di forme di azione esistenti all'interno dell'ecologia profonda rappresenta sicuramente un pregio sia per il dibattito eco-filosofico internazionale che per il cambiamento globale delle società, ma è anche il principale motivo per il quale l'ecocentrismo non solo non si sta ancora affermando con facilità, ma sta tendendo anche pericolosamente la mano al cosiddetto 'antropocentrismo debole'. Prima di entrare nel dettaglio dei gravi errori d'interpretazione commessi – e riconosciuti – dagli stessi principali esponenti del movimento, è però opportuno illustrare, anche solo brevemente, sia i principali contributi ecosofici forniti fino a oggi sia i più rilevanti movimenti di azione ecocentrica <sup>6</sup>.

All'interno dell'ecologia profonda esistono diverse correnti di pensiero, molte delle quali sono in larga parte ispirate alla prima ecosofia proposta nel 1976 dallo stesso Næss e da lui denominata Ecosofia T <sup>7</sup>. Alcune delle principali formulazioni teoriche sono: la cosiddetta *ecosophia perennis* proposta da Devall e Sessions, la quale accentua il lato mistico-religioso e culturalmente sincretistico dell'ecosofia di Næss; l'ecologia transpersonale di Warwick Fox, che nasce dall'incontro tra l'Ecosofia T e la psicologia transpersonale e sposta l'attenzione dal piano ontologico a quello psicologico evidenziando come al fine di giungere a una piena autorealizzazione personale sia necessario estendere (tramite un processo di identificazione) il proprio Sé individuale al Sé planetario <sup>8</sup>; l'ecosocialismo di stampo marxista proposto soprattutto da James

---

<sup>6</sup> Nell'analisi si trarrà spunto dall'indagine condotta da Daniele Gubert in un articolo del 1997, dal titolo *Ecologia s.profonda? Piccolo diorama degli. ismi faccia a faccia con la deep ecology*, pubblicato sul sito internet <http://www.belder.com/dantheman/studies/ecosprofonda.html>.

<sup>7</sup> La lettera T è stata scelta da Næss poiché rappresenta l'iniziale del nome di un monte particolarmente caro alla sua memoria, il monte Tvergastein sul quale egli visse per qualche tempo da giovane, sperimentando una preziosa iniziazione alla vita 'selvaggia' e vivendo in una capanna sperduta fra le rocce, in compagnia d'un montanaro. Si tratta dunque di una scelta dettata dalla semplice volontà di rendere omaggio a un'esperienza di profonda identificazione con la natura e di volontaria semplicità di vita (cfr. V. Lanternari, *Ecoantropologia*, cit., pp. 339-340 e G. Salio, *Introduzione* a B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 14-15).

<sup>8</sup> Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.

O'Connor, il quale riconnette il degrado ambientale al degrado sociale, identificando nel modello economico capitalista la causa di questa situazione <sup>9</sup>; l'ecofemminismo portato avanti principalmente da Carolyn Merchant, che pone in connessione l'oppressione delle donne a quello della Natura riconnettendo l'antropocentrismo occidentale all'androcentrismo <sup>10</sup>; e la già illustrata ecologia della mente di Bateson, la quale si incentra sul funzionamento del *mentale* presente in tutti i sistemi complessi (compresa la Natura) e sostiene che per risolvere le crisi del mondo contemporaneo sia necessario innanzitutto trasformare il modo in cui gli uomini pensano.

Le svariate idee del movimento dell'ecologia profonda hanno poi ispirato modalità di azione molto diverse, che vanno dagli interventi diretti, alle pratiche spirituali, fino all'educazione, e le quali sono solitamente portate avanti da piccoli gruppi o associazioni prive di un coordinamento centrale. Particolarmente degni di menzione sono: il movimento ambientalista *Earth First!* <sup>11</sup> (presente dal 2008 anche in Italia <sup>12</sup>), il quale è attivo dal 1979 e attua svariate azioni di eco-sabotaggio ispirate ai metodi non-violenti di Gandhi e di Martin Luther King; l'adozione di pratiche di permacultura promosse della *La'akea Community* <sup>13</sup>, che rappresentano un nuovo modo di utilizzare il territorio sulla base del concetto di 'ecosistema' e nell'intento di lavorare con e non contro la Natura; i *Deep Ecology Workshop* che si tengono presso l'*Institute for Deep Ecology* <sup>14</sup> di Londra e durante i quali si cerca di 'guarire' il rapporto tra le singole persone e la Natura mediante riti di carattere meditativo e spirituale; e la già citata opera di eco-alfabetizzazione proposta da Capra e portata avanti tramite il *Center for Ecoliteracy* <sup>15</sup> di Berkeley da lui fondato, il quale offre percorsi di formazione e consulenza per l'introduzione nelle scuole di programmi di educazione ecocentrica.

Fin dal primo diffondersi dell'ecologia profonda però, come si è detto, numerosi fraintendimenti di fondo colpirono i suoi stessi principali esponenti, a cominciare proprio da Devall e Sessions. Il loro testo

<sup>9</sup> Cfr. J. O'Connor, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1998.

<sup>10</sup> Cfr. C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1983.

<sup>11</sup> <http://www.earthfirst.org>.

<sup>12</sup> <http://earthfirstitalia.blogspot.com>.

<sup>13</sup> <http://permaculture-hawaii.com>.

<sup>14</sup> <http://www.deep-ecology.org>.

<sup>15</sup> <http://www.ecoliteracy.org>.

del 1985, per anni considerato come una sorta di ‘bibbia’ all’interno della corrente, conteneva, infatti, numerose e clamorose imprecisioni (dovute a incomprensioni tra gli autori e lo stesso Næss) che contribuirono in breve tempo, con il loro diffondersi in modo trasversale, a indebolire notevolmente le potenzialità del movimento. In un processo ‘a cascata’ di ‘cattive interpretazioni’, in parte causato dalla stessa scelta di metodo compiuta dagli estensori della piattaforma, gli svariati contributi teorici e i diversi interventi portati avanti dagli attivisti si allontanarono sempre più dagli intenti iniziali del fondatore della *deep ecology*, avvicinandosi solo a storpiature e riadattamenti della sua ecosofia. Questi difetti teorici hanno poi avuto dirette ripercussioni sulla divulgazione delle idee del movimento e sul coordinamento, ancora assente, dei gruppi a esso aderenti: tutto ciò si è rivelato molto controproducente non solo per l’affermarsi dell’ecocentrismo, ma anche per l’accoglimento sociale della prospettiva culturale ecocentrica.

## 7.2. ALCUNI IMPORTANTI CHIARIMENTI

Il volume del 1985, come si è detto, contribuì a fare conoscere l’ecologia profonda a un vasto pubblico, ma gli errori sia stilistici sia di contenuto in esso presenti furono riconosciuti dallo stesso Sessions (che definì il testo ‘superato’<sup>16</sup>) solo dieci anni più tardi, quando la speculazione ecocentrica a questo ispirata si era ormai diffusa in svariati ambienti. Il principale problema era dovuto al ‘semplice’ ma fondamentale fatto che i due autori confusero l’ecologia profonda con la particolare forma di ecosofia proposta da Næss. Da allora la *deep ecology* iniziò a essere considerata come un’unica *Weltanschauung ecocentrica* continuamente soggetta a revisioni, interpretazioni e arricchimenti. Smarrì così gradualmente il suo originario stimolo: quello di modificare soggettivamente la propria prospettiva sul mondo e, quindi, anche il proprio *modus operandi e vivendi*, prima che sia ‘troppo tardi’. Eppure lo stesso Næss, nel libro intitolato *Ecosofia*, si era espresso chiaramente:

in questo libro presenterò una sola ecosofia, arbitrariamente indicata come Ecosofia T. Non mi aspetto che voi ne accettiate tutti i valori e il modo in

---

<sup>16</sup> Cfr. G. Sessions, *Preface* a G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995, pp. XIII-XIV.

cui sono derivati, ma solo che impariate un metodo per elaborare i vostri sistemi personali o codici di condotta, ovvero le Ecosofia X, Y o Z. Per 'personali' non intendo che debbano essere una creazione assolutamente originale. È sufficiente che si tratti di una visione generale delle cose in cui voi vi troviate a vostro agio, 'a cui sentite di appartenere filosoficamente'. Chiaramente, essa sarà in continua evoluzione con la vostra vita.<sup>17</sup>

Lo scopo dell'Ecosofia T proposta (solo nell'ultimo dei sette capitoli che compongono il testo) dal fondatore dell'ecologia profonda è dunque quello di fornire solo un esempio di metodo che incoraggi ulteriormente i lettori a raccogliere l' 'invito' in cui si riassume la piattaforma del movimento stesso: quello di assumere la prospettiva ecocentrica adottando e traducendo direttamente in pratica una visione generale del mondo in continua evoluzione con la propria vita, definibile, appunto, ecosofia<sup>18</sup>. Nel 'diagramma a grembiule' (*apron diagram*) esposto da Næss nel 1995 in un'antologia a cura di Alan Drengson e Yuichi Inoue tutto ciò viene chiarito mediante uno schema disposto su quattro livelli ed elaborato proprio per rappresentare la stessa ecologia profonda nella sua totalità (Figura 7.1).

Il I livello riguarda i presupposti supremi (*ultimate premises*) di carattere *metafisico* (sia religioso sia filosofico); il II livello è costituito dalla stessa piattaforma dei principi del movimento (*platform of the deep ecology movement*); il III livello contiene le svariate conseguenze legate a visioni (*views*) di carattere generale (non concrete), traducibili sia in politiche (*policy*) sia in stili di vita (*lifestyle*) e derivate dal passaggio dalle premesse alla piattaforma (*general consequences derived from the platform*); mentre il IV livello è rappresentato dalle decisioni pratiche compiute rimanendo all'interno degli stessi quattro livelli del diagramma e applicate a situazioni concrete che richiedono azioni pratiche (*concrete situations and practical decisions made in them*)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> La scelta del termine 'ecosofia' è stata fatta da Næss per sottolineare come questa *Weltanschauung* non sia riducibile ad uno sguardo teoretico sul mondo, ma abbia anche sempre dirette implicazioni etiche: «-sofia indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose [...] la *sofia* non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da -logos (biologia, antropologia, geologia, eccetera), ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre *azioni*» (cfr. ivi, pp. 41-42).

<sup>19</sup> Cfr. A. Næss, *The Apron Diagram*, in A. R. Drengson, Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp. 10-12.

### The Apron

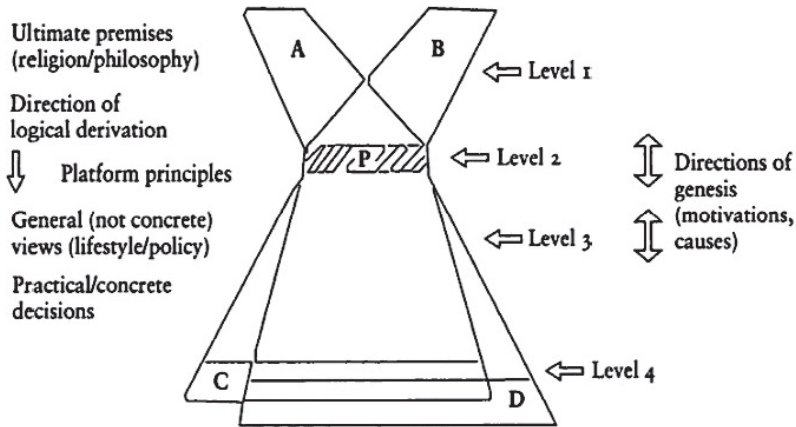


Figura 7.1. – L'apron diagram di Arnes Næss.<sup>20</sup>

Come si può facilmente notare dall'*apron diagram*, l'unico livello in cui converge e da cui origina il movimento dell'ecologia profonda è il II. Qui sono contenuti solo i principi della sua piattaforma, i quali rappresentano semplicemente un 'invito' personale ad assumere una prospettiva ecocentrica e a porsi domande profonde proprio a partire da questa. Prima di procedere ai livelli successivi è però fondamentale risalire al I, in cui è necessario aderire a dei presupposti metafisici di origine religiosa o filosofica, o, meglio ancora, elaborarne di propri formulando una personale forma di ecosofia<sup>21</sup>. È solo mediante il passaggio dal II al I livello che è poi possibile riscendere nel diagramma e adottare una condotta di vita personale o visioni politiche collettive (III livello) che

<sup>20</sup> Ivi, p. 10.

<sup>21</sup> È lo stesso Sessions a parlare dell'ecologia profonda, facendo inconsapevole riferimento all'ecosofia di Næss, come di una «metafisica occidentale del divenire». Sebbene il divenire non sia per forza connaturato a ogni *Weltanschauung* (anche se ragionevolmente proprio di ogni *Weltanschauung* ecocentrica), ogni ecosofia costituisce in effetti anche una premessa metafisica del vivere, e questa, come si è abbondantemente detto, ha sempre un'implicita valenza fondamentale per l'approccio umano al mondo (cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 215-222).

rendano concreti i valori abbracciati mediante decisioni in grado di condurre alla loro applicazione in situazioni pratiche storicamente e socialmente contestualizzate (IV livello).

Il I livello, in cui è compresa l'ecosofia, esattamente come il III e il IV, prevede numerose possibili scelte che vanno dalle principali religioni e filosofie, alle ecosofie già proposte, fino alla possibilità di elaborarne una propria. Ciò che si vuole quindi sottolineare è che l'ecosofia, in sé, non è indispensabile né per l'ecologia profonda, né tantomeno per l'ecocentrismo: essa è piuttosto da considerarsi come l'auspicabile *frutto* di entrambi.

Ogni ecosofia ha poi anche un duplice aspetto perché «un conto è avere una visione del mondo, un altro è tentare di esprimerla sistematicamente»<sup>22</sup>. Essa è, infatti, sia un incoraggiamento teorico sia un atteggiamento teoretico-etico: nel primo caso non può che essere imprecisa e frammentaria, perché ogni visione totale è di per sé inaccessibile o inespriabile, ma nel secondo si rivela fondamentale, in quanto premessa metafisica dell'agire quotidiano. La componente teorica sembra dunque mirare solo a 'chiarirsi le idee', contribuire al dibattito eco-filosofico interno al movimento stesso e diffondere l'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero occidentale: se la piattaforma è un 'invito' ad assumere la prospettiva ecocentrica, i sistemi ecosofici rappresentano un ulteriore 'incoraggiamento'. È piuttosto l'aspetto teoretico-etico a rivelarsi essenziale per la diffusione dell'ecocentrismo. Affinché questo si affermi sembra essere dunque necessario anzitutto uno sforzo individuale, ma le premesse metafisiche di partenza guardano all'ecosofia solo come a una possibile, seppur auspicabile, scelta. Come scrive Næss:

il concetto essenziale è che, in quanto uomini, nelle nostre azioni siamo responsabili delle motivazioni e premesse concernenti qualsiasi questione che ci viene posta. Ovviamente, nessun individuo o gruppo può pretendere di articolare in modo completo una visione totale. La Chiesa medievale e il materialismo dialettico miravano a questo tipo di completezza, ma non hanno raggiunto nessun risultato durevole. Tuttavia, tutto quello che facciamo sottintende in qualche modo l'esistenza di un sistema di questo tipo, per quanto esso sfugga a qualsiasi descrizione completa. Questo libro incoraggia il lettore a cercare di articolare le parti essenziali, o almeno qualche frammento, della propria visione implicita del mondo, nella speranza che questo lo porti a comprendere la difficoltà di affrontare e reagire alla sfida della vita nella nostra ecosfera.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 42.

<sup>23</sup> Ivi, p. 43.

Il teocentrismo religioso e l'antropocentrismo materialista hanno fallito proprio nella loro pretesa di offrire una visione completa dell'essente. L'ecocentrismo si differenzia però da questi poiché permette di acquisire solo una visione intuitiva dell'essere, da cui però quest'ultimo appare pienamente nel suo essere-nella-relazione. Assumere una prospettiva ecocentrica significa allora sia sentirsi *nel* mondo come parti dell'ecosfera sia guardare al senso dell'essere come a una nullità di elementi contraddistinta da interminabili connessioni d'interdipendenza.

L'ecologia profonda non è dunque solo un'ecosofia o un insieme di ecosofie, ma è soprattutto un 'invito' ad assumere una prospettiva sul mondo inesprimibile con il linguaggio (o, come sostiene Bateson, resa di difficile comprensione proprio a causa della comparsa del *logos* umano<sup>24</sup>), le cui conseguenze coinvolgono non soltanto il modo di pensare, ma anche i tre grandi campi della tecnologia, dell'economia e della politica<sup>25</sup>. Le svariate ecosofie, nell'originale idea di Næss, avrebbero dovuto proprio rappresentare sia delle diverse preferibili risposte di atteggiamento individuali fornite a tale 'invito', sia dei tentativi teorici utili a diffondere socialmente l'esigenza di un cambiamento di paradigma e ad arricchire il dibattito eco-filosofico. Ciononostante Devall e Sessions confusero irrimediabilmente l'ecologia profonda con il modello fornito dal suo fondatore, scambiando l'"invito-domanda" della piattaforma e la 'risposta-incoraggiamento' dell'Ecosofia T per un'unica 'risposta-invito'.

Dalla pubblicazione del testo del 1985, non è solo frequente, ancora oggi, trovare testi in cui i termini 'ecologia profonda' ed 'ecosofia' vengono presentati come sinonimi, ma si è anche sempre più diffusa (in particolar modo fuori dagli Stati Uniti, dove mancano traduzioni dei numerosi libri scritti da allora sul tema) un'errata interpretazione della corrente culturale in base alla quale i principi della piattaforma e l'Ecosofia T vengono implicitamente considerati inscindibili. Il fatto che la gran parte delle ecosofie elaborate dagli svariati autori che hanno aderito al movimento si sia fondata sull'ecosofia formulata da Næss, ha reso infatti sempre più 'oggettivi' elementi originariamente 'soggettivi' quali

---

<sup>24</sup> Secondo Bateson lo sviluppo del linguaggio umano non ha avuto come principale vantaggio lo sviluppo della capacità di astrazione e generalizzazione. Queste sarebbero, infatti, solo effetti secondari della sua vera peculiarità: la facoltà di essere precisi su qualcosa che non fosse relazione. Tutta la realtà è un essere-nella-relazione, ma la dote umana di distinguere enti garantita dal *logos* ha allontanato l'essere umano dalla percezione della vera essenza dell'essere che, per Bateson (e non per Heidegger) è invece rimasta sempre presente agli animali (cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 404-405).

<sup>25</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 37.

le fonti di ispirazione (la non violenza ghandiana, il Buddhismo originale e il panteismo di Spinoza), ma soprattutto i principi in essa proposti. Questi ultimi, appartenendo al I livello dell'*apron diagram*, non sono però stati inseriti volutamente anche negli otto punti della piattaforma, situati invece al II livello.

Una prima, anche se formalmente più ambigua, versione dell'*apron diagram* fu in realtà già proposta dall'autore in un'intervista rilasciata a *The Ten Directions* (Zen Center of Los Angeles) nel 1981, e poi pubblicata in un'appendice proprio del libro di Devall e Sessions (*Appendice A – Ecosofia T*)<sup>26</sup>. In questa occasione risultano però fuorvianti non solo la scelta di Næss di porre l'accento sulla derivazione dei principi della piattaforma dell'ecologia profonda (livello II) dalle premesse metafisiche del livello I (e non sull'‘invito’ della piattaforma a risalire ai presupposti supremi, per poi riscendere nel percorso)<sup>27</sup>, ma soprattutto quella degli stessi autori del volume di intitolare l'appendice Ecosofia T e di utilizzare a più riprese come sinonimi i termini ‘ecologia profonda’, ‘ecosofia’ e persino ‘Ecosofia T’.

Come si è anticipato, l'Ecosofia T si basa su tre essenziali intuizioni di prospettiva ecocentrica: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere a una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il ‘mondo naturale’. Questi aspetti, nel libro di Devall e Sessions, vengono però non solo presentati poco prima degli otto principi fondamentali dell'ecologia profonda<sup>28</sup>, ma anche poi fatti implicitamente confluire con leggerezza, nel successivo sviluppo di tutto il discorso, all'interno dello stesso movimento. Questa errata interpretazione degli intenti della corrente, unita alla fortuna di cui godette il volume e all'assenza di una traduzione in lingua inglese dell'opera originale di Næss (diffusasi solo dal

<sup>26</sup> Cfr. A. Næss, B. Devall, G. Sessions, *Appendice A – Ecosofia T*, in B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 201-203.

<sup>27</sup> La scelta appare in realtà perfettamente logica se si pensa al fatto che Næss, probabilmente, nell'intervista rilasciata aveva l'intenzione di chiarire come egli stesso fosse giunto a formulare i principi della piattaforma. Da un'attenta lettura del testo le differenze tra questo *apron diagram* e quello del 1995 sembrano apparire infatti solo formali. Nel 1995 l'attenzione è posta anche sulle qui specificate direzioni di geni (*directions of genesis*) che muovono dalle motivazioni (*motivations*) fornite dalla piattaforma. Nel 1981, invece, la concentrazione è tutta sulle direzioni di derivazione logica (*directions of logical derivations*), le quali muovono proprio dai presupposti ultimi (le direzioni di geni sono addirittura del tutto assenti nel diagramma).

<sup>28</sup> Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 73-77.



1989, grazie al lavoro di David Rothenberg), ha dato l'avvio a una serie di fraintendimenti e incomprensioni 'a cascata' che ha avuto grosse ripercussioni non solo sull'attendibilità dell'ecologia profonda, ma anche sullo stesso affermarsi della prospettiva culturale ecocentrica.

Importanti, seppur indirette, precisazioni su queste intuizioni possono essere, infatti, rinvenute solo nel già citato articolo *The Apron Diagram* del 1995, quando la versione ufficiale dell'ecologia profonda veniva ormai considerata essere proprio l'ecosofia (*ecosophia perennis*) proposta nel testo di Devall e Sessions. Nel contributo è lo stesso Næss che sembra volere rettificare almeno in parte alcuni aspetti formali del suo articolo del 1973, in cui poneva come punti primari del movimento dell'ecologia profonda il «*rifuto dell'immagine dell'uomo-ambiente a favore dell'immagine relazionale, a tutto campo*» e l'«*egualitarismo biosferico, in linea di principio*»<sup>29</sup>. Da quello che si può evincere dalle sue parole appare di fondamentale importanza, per il raggiungimento di una vera consapevolezza ecocentrica, che il carattere relazionale della realtà (caratterizzata dall'interdipendenza dei fenomeni e dall'unità di tutte le cose), da cui deriva come assioma valoriale anche l'uguaglianza biocentrica, non venga proposto – o imposto – come presupposto supremo. Esso, come precisa il filosofo australiano Fox già nel 1990, deve essere piuttosto direttamente compreso (seppur in forme diverse) dai soggetti aderenti al II livello dell'ecologia profonda, mediante un processo autonomo di messa in discussione profonda (*deep questioning*) di una o più norme fondamentali (*ultimate norms*), guardate da una prospettiva che pone al centro del suo sguardo l'ecosfera<sup>30</sup>. La meta ultima dell'autorealizzazione del Complesso dei Viventi coincidente con quella del Sé era invece già stata precisata essere (nel 1976) una componente esclusivamente propria solo dell'Ecosofia T, per la quale lo stesso filosofo norvegese non si è mai aspettato un'unanime accettazione. In sintesi, delle tre intuizioni di Næss: le prime due sono elementi necessari al passaggio dal II al I livello, che vanno però compresi, riadattati o inclusi all'interno delle premesse metafisiche religiose, filosofiche o, meglio ancora, ecosofiche cercate autonomamente da ogni individuo<sup>31</sup>; mentre l'autorealizzazione è una conseguenza soggettiva solo dell'Ecosofia T.

---

<sup>29</sup> Cfr. A. Næss, *Il movimento ecologico*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 143-144.

<sup>30</sup> Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology*, cit. pp. 91-118.

<sup>31</sup> Come precisa a più riprese lo stesso Næss «i fondamenti, se verbalizzati, sono buddhisti, taoisti, cristiani o di altre convinzioni religiose, o filosofici in affinità con le

Se è dunque solo un errore di impostazione formale fare apparire i primi due come presupposti, e non conseguenze, dell'ecocentrismo richiesto dalla *deep ecology*<sup>32</sup>, è però un errore fondamentale fare rientrare l'autorealizzazione del Sé tra i presupposti del movimento e fare coincidere l'ecologia profonda con un'unica, sebbene diversamente riadattabile, interpretazione ecosofica del reale. Gli unici punti fermi della corrente sono stati deliberatamente indicati solo negli otto principi della piattaforma, e con uno scopo ben preciso: come, infatti, sostiene lo stesso fondatore della *deep ecology*, «il movimento dell'ecologia profonda può così manifestare sia pluralità che unità: unità al II livello, e pluralità in tutti gli altri» (*the deep ecology movement thus can be manifest both plurality and unity: unity at level 2, and plurality at the other levels*)<sup>33</sup>.

Alla corrente culturale fondata da Næss, così per com'è stata presentata da Devall e Sessions, hanno però diversamente aderito quasi tutti i principali esponenti teorici del movimento. Essi sono quindi rimasti sempre all'interno, o delle limitate premesse filosofiche consentite dai riadattamenti dell'Ecosofia T, o, al massimo, dei numerosi discorsi meta-ecosofici volti a chiarire un'essenza del movimento in realtà già concettualmente (anche se non formalmente) chiara fin dal principio. Non solo l'*ecosofia perennis* dei due autori del volume, ma anche l'ecologia transpersonale di Fox e i vari contributi di Drenghson, Glasser, LaChapelle, Macy, Mathews, McLaughlin, Seed, Snyder e Zimmerman sono partiti da un'implicita e diversamente consapevole adozione dell'assunto secondo cui l'autorealizzazione del Sé è ormai (anche se per errori interpretativi) parte intrinseca della *deep ecology* e, quindi, della prospettiva ecocentrica. Negli anni '90 alcuni di questi, come Glasser<sup>34</sup>, McLaughlin<sup>35</sup>, Zimmerman<sup>36</sup>

---

visioni principali di Spinoza, Whitehead, Heidegger o altri» (cfr. *Appendice A – Ecosofia T*, in B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 201-202).

<sup>32</sup> Dall'*apron diagram* si vince chiaramente che nonostante la piattaforma proposta da Næss e Sessions sia derivata necessariamente da delle premesse (es. le *premesse A*), una volta fatti propri i principi del movimento, per il singolo soggetto è necessario risalire al I livello e avvalorarli adottandoli anche a partire da altre premesse (es. le *premesse B*).

<sup>33</sup> Cfr. A. Næss, *The Apron Diagram*, in in A. R. Drenghson, Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement*, cit., p. 12.

<sup>34</sup> Cfr. H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in *Environmental Ethics*, XIX, 1997, pp. 69-85.

<sup>35</sup> Cfr. A. McLaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.

<sup>36</sup> Cfr. M. E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

e Sessions <sup>37</sup>, hanno deciso di impegnarsi a cercare di dare maggiore ordine all'interno dell'ecologia profonda. È però solo il già co-autore del testo del 1985 che, dieci anni più tardi (nel libro *Deep Ecology for the Twenty-First Century* del 1995), è in grado di fare definitiva chiarezza sulla situazione, permettendo di chiudere la questione.

Nel frattempo però, i numerosi fraintendimenti avevano ormai non solo indebolito il movimento e ostacolato le sue possibilità di favorire una trasformazione individuale degli aderenti alla piattaforma, ma anche e soprattutto rallentato enormemente la diffusione culturale dell'ecocentrismo, la quale ha così prestato il fianco a critiche, attacchi e stroncature alle volte molto nette da parte sia dei *media* che dell'ambiente accademico. Come se tutto ciò non fosse ancora sufficiente, a sorprendere i più accesi sostenitori della rivoluzione ecocentrica occidentale, è lo stesso Naess che, nel 1997, in un'intervista concessa ad Andrew Light per la rivista *Capitalism, Nature, Socialism*, sembra tornare a riabbracciare l'antropocentrismo accantonando ogni dicotomia di prospettiva. In tale occasione il fondatore della *deep ecology* afferma, infatti, fermamente che l'ecologia profonda è aperta a tutti, anche a coloro che, in quanto disinteressati a insetti, leoni o tigri, si autodefiniscono antropocentristi <sup>38</sup>. Probabilmente però, il filosofo norvegese ha usato queste parole non per sottolineare l'assenza di demarcazione tra le prospettive antropocentriche e quelle non-antropocentriche, ma per cercare piuttosto di affievolire le reticenze ad aderire al movimento manifestate da parte di chi, pur sentendosi consapevole di essere immerso nella *rete della vita*, si autoreputa (sbagliando, almeno parzialmente) antropocentrista solo in quanto incapace di interessarsi anche dell'autorealizzazione delle forme di vita non umane (che non è però 'di per sé' una caratteristica dell'ecocentrismo, ma solo un suo possibile principio metafisico fornito dall'Ecosofia T).

### 7.3. LA NASCITA DEL MOVIMENTO ECOCENTRICO

Le incomprensioni dell'ecologia profonda hanno, da un lato, rallentato la diffusione dell'ecocentrismo ma, dall'altro, una volta chiarite, hanno anche contribuito ad allontanare definitivamente il concetto di 'auto-

---

<sup>37</sup> Cfr. G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit.

<sup>38</sup> Cfr. A. Light, *Deep Socialism?*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, cit., p. 84.

realizzazione' dai principi fondamentali della *deep ecology*. Ciò permise di comprendere che molte delle contraddizioni interne alla corrente sviluppatasi sin dal 1985 sono, di fatto, da additare non tanto a Devall e Sessions, quanto piuttosto a ciò che consentì loro (e, a maggior ragione, a chiunque altro) di fraintendere gli intenti di Næss. L'eccessiva attenzione rivolta dai principi della piattaforma alla biosfera conferiva, infatti, un'impostazione formalmente biocentrica a una corrente dichiaratamente ecocentrica.

Per superare gli ormai evidenti e numerosi problemi presenti all'interno della *deep ecology*, nel febbraio 2004 gli ecologisti Ted Mosquin e J. Stan Rowe si sono impegnati nella stesura di un manifesto dell'ecocentrismo. Quest'ultimo si fonda su una versione dei principi basilari dell'ecologia profonda riadattata da Rowe già nel 1996 con lo scopo di dare una forma maggiormente ecocentrica (e quindi unitaria) al II livello dell'*apron diagram* e consentire così alle persone di sfruttare gli abbondanti chiarimenti ormai avuti sulla fondamentale pluralità del I livello concentrandosi maggiormente sugli aspetti etici e politici del III e IV livello. Inizia così a essere liberamente diffuso, su svariati siti internet<sup>39</sup> e su numerosi libri<sup>40</sup>, il cosiddetto *Manifesto per la Terra* (*A Manifesto for Earth*)<sup>41</sup>. Per risolvere anzitutto le contraddizioni esistenti all'interno della piattaforma dell'ecologia profonda, Rowe ne propose una versione rivisitata nei primi quattro punti, contenente importanti precisazioni riguardanti i primi tre:

1. Il benessere e la prosperità della Terra vivente e delle sue svariate parti organiche/inorganiche hanno un valore in sé (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.

*Motivo del cambiamento:* Se l'idea della Terra vivente è sottolineato, le persone possono, con il tempo, guardare ai 'propri ambienti' come a qualcosa di vivo, meritevole della stessa attenzione, dello stesso affetto e della stessa cura riservata agli animali d'affezione e alle piante.

<sup>39</sup> Tra questi è da segnalare quello dell'associazione *Ecospherics Ethics*, consultabile al sito internet <http://www.ecospherics.net/pages/EarthManifesto.html> o, in versione italiana, a <http://www.ecospherics.net/pages/Manifestorevisedtalian.htm>.

<sup>40</sup> La versione italiana del *Manifesto per la Terra*, tradotta da Dalla Casa, è presente anche all'interno del libro *Inversione di rotta* (cfr. T. Mosquin, J. S. Rowe, *Manifesto per la Terra*, a cura di G. Dalla Casa, in G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta*, cit., pp. 75-88).

<sup>41</sup> Pubblicato per la prima volta in T. Mosquin, J. S. Rowe, *A Manifesto for Earth*, in *Biodiversity*, Vol. 5, I, 2004, pp. 3-9.

2. La ricchezza e la diversità degli ecosistemi della Terra, così come anche quella delle forme organiche che esse alimentano e sostengono, contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.

*Motivo del cambiamento:* Nel linguaggio ecologico, la diversità comprende la ricchezza (uno svariato numero di cose, come le specie, in una determinata zona) come una delle sue dimensioni, però i due aspetti possono essere utilmente appaiati con maggiore efficacia. Un esempio come quello 'palude/anatra' può chiarire il cambiamento proposto. Nel corso di un lungo periodo evolutivo, gli ecosistemi paludosi hanno permesso la vita delle anatre così come quella di uno sciame di altri organismi semi-acquatici. Da ciò ne consegue che la diversità degli ecosistemi paludosi è più importante rispetto alla diversità delle anatre; le paludi possono esistere senza le anatre, ma le anatre (ora in declino) non possono esistere senza paludi.

Si dovrebbe considerare allo stesso modo anche il fatto che l'eccessivo numero di persone esistente oggi ha diminuito la ricchezza della vita (qualitativamente se non ancora quantitativamente) con attività sconsiderate che violentano la diversità degli ecosistemi della Terra.

3. Gli umani non hanno alcun diritto di ridurre la diversità degli ecosistemi della Terra e i loro costituenti vitali, organici ed inorganici.

*Motivo del cambiamento:* L'originale frase di chiusura, 'a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali' potrebbe essere interpretata come un omaggio. Il soddisfacimento dei bisogni umani deve essere bilanciato con il mantenimento dell'eco-diversità. Ad esempio, le pratiche tradizionali dell'agricoltura industriale distruggono la diversità degli ecosistemi (annientando la ricchezza delle specie, dei tipi di suolo, delle conformazioni geomorfologiche minori, dei regimi acquatici). Tali pratiche possono essere giustificate solo, se non del tutto, dal mantenimento di ampie zone di pascolo native, di boschi e di zone umide rappresentanti il set naturale di ecosistemi proprio di ogni regione agricola. A un livello ragionevole di popolazione (un mondo con meno di un miliardo di persone), i bisogni umani vitali potrebbero essere soddisfatti senza cancellare tutte le praterie, le foreste pluviali, le barriere coralline, ecc. ed i rispettivi componenti organici/inorganici in continua evoluzione.

4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale riduzione della popolazione umana. Il creativo fiorire della Terra e delle sue innumerevoli parti non-umane, organiche e inorganiche, richiede come necessaria una tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.
6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.

7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.
8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari.<sup>42</sup>

Il *Manifesto per la Terra* derivato da questa piattaforma si allontana, anche se solo formalmente, dal movimento dell'ecologia profonda, in quanto fonda una corrente culturale che si dichiara prosecutrice degli intenti originari della stessa *deep ecology*, e unificatrice di tutte le correnti che riconoscono la profonda importanza del legame *bios-oikos* (non solo quelle filosofiche e sociali, facenti capo agli otto punti dell'ecologia profonda, ma anche quelle politiche, facenti riferimento alla Carta Mondiale per la Natura delle Nazioni Unite scritta nel 1982 e alla Carta della Terra pubblicata nel marzo del 2000)<sup>43</sup>. Nasce così il movimento ecocentrico, il quale considera l'ecosfera non semplicemente come quella rete di processi e strutture organiche/inorganiche/simbiotiche che costituiscono il Pianeta Terra, ma principalmente quale la matrice che avvolge il vivente e che è perciò intimamente interconnessa con tutti gli organismi a cui dà vita<sup>44</sup>. Come scritto direttamente nel testo:

questo Manifesto è centrato sulla Terra. In particolare è ecocentrico, che significa centrato sul complesso, piuttosto che biocentrico, che significa centrato sugli organismi.

Il suo scopo è di estendere e approfondire la comprensione dell'ecosfera e dei valori primari del Pianeta Terra, che dona e sostiene la vita.

Il Manifesto consiste di sei Principi di base che ne stabiliscono la ragione fondamentale, più cinque Principi di azione che ne derivano ed evidenziano i doveri dell'umanità verso la Terra e verso gli ecosistemi geografici che la Terra comprende. Il Manifesto viene offerto come guida al pensiero, al comportamento e alla politica sociale etici.

Nel corso dell'ultimo secolo c'è stato qualche miglioramento nelle attitudini scientifiche, filosofiche e religiose verso la Natura non-umana. Apprezziamo gli sforzi di coloro la cui sensibilità verso una Terra in rapido degrado ne ha fatto ampliare la visione verso l'esterno, fino a riconoscere il valore intrinseco delle terre, degli oceani, degli animali, delle piante e delle

---

<sup>42</sup> Traduzione di J. S. Rowe, *Deep Ecology Platform: Moving it from Biocentric to Ecocentric*, ispirato a J. S. Rowe, *From shallow to deep ecological philosophy*, in *The Trumpeter*, Vol. 1, XIII, 1996, pp. 26-31, presa dal sito internet <http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>.

<sup>43</sup> Cfr. T. Mosquin, J. S. Rowe, *Manifesto per la Terra*, cit., p. 88.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 75.

altre creature. Tuttavia, a causa della mancanza di una comune filosofia ecocentrica, molta di questa buona volontà si è sparsa in cento direzioni diverse. È stata neutralizzata e resa inefficace da un unico, profondo, dato per certo credo culturale che assegna il primo valore assoluto all'*Homo sapiens sapiens* e poi, in sequenza, agli altri organismi in base al loro tipo di relazione con il primo.

La recente conoscenza profonda che la Terra, l'ecosfera, è qualcosa di valore supremo è derivata dagli studi cosmologici, dall'ipotesi Gaia, dalle foto della Terra dallo spazio e specialmente dalla comprensione dell'ecologia. La realtà ecologica centrale per gli organismi - circa 25 milioni di specie - è che sono tutti Figli della Terra.

Nessuno esisterebbe senza il pianeta Terra. Ciò che chiamiamo Vita, che costituisce un mistero e un miracolo, è inseparabile dalla storia evolutiva della Terra, dalla sua composizione e dai suoi processi. Perciò la priorità etica deve spostarsi dall'umanità alla Terra, che la comprende.

Il Manifesto è una traccia di ciò che consideriamo un passo essenziale verso una relazione sostenibile fra la Terra e gli umanim.<sup>45</sup>

I sei *Principi di base* del *Manifesto* affermano che: l'ecosfera è il centro di valore per l'umanità; la creatività e la produttività degli ecosistemi della terra dipendono dalla loro integrità; la visione del mondo centrata sulla terra è confermata dalla storia naturale; un'etica ecocentrica si basa sulla consapevolezza del nostro 'posto in Natura'; una visione del mondo ecocentrica dà valore alla diversità degli ecosistemi e delle culture; e un'etica ecocentrica supporta la giustizia sociale<sup>46</sup>. I cinque *Principi di azione* suggeriscono invece un impegno collettivo e politico a: difendere e preservare il potenziale creativo della terra; ridurre la dimensione della popolazione umana; ridurre il consumo umano di parti della terra; promuovere un modo di governare ecocentrico; e diffondere il messaggio ecocentrico<sup>47</sup>.

Secondo gli autori le false divisioni che abbiamo fatto fra vivente e non-vivente, biotico e abiotico, organico e inorganico, hanno messo a rischio la stabilità e il potenziale evolutivo dell'ecosfera, ed è perciò oggi urgente un coraggioso cambiamento di attitudini e attività: «senza una prospettiva ecocentrica che mantenga saldamente valori e scopi in una realtà ben più grande di quella della nostra sola specie, la risoluzione dei conflitti politici, economici e religiosi sarà impossibile»<sup>48</sup>. La principale convinzione del movimento ecocentrico, in definitiva, è che:

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>46</sup> Cfr. ivi, p. 77.

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. ivi, pp. 75-76.

un attaccamento fiducioso all'ecosfera, un'empatia estetica con la natura circostante, un sentimento di riverente meraviglia per il miracolo della Terra Vivente e le sue misteriose armonie, è un'eredità umana oggi in gran parte non riconosciuta. Se vengono di nuovo emotivamente riconosciute, le nostre connessioni con il mondo naturale incominceranno a colmare il vuoto che si è formato vivendo nel mondo industrializzato. Riemergeranno importanti scopi ecologici che la civilizzazione e l'urbanizzazione hanno nascosto. Lo scopo è il ripristino della diversità e della bellezza della Terra, con la nostra specie ancora presente come componente cooperativa, reponsabile, etica.<sup>49</sup>

Nel 2009, con la morte di Arne Næss e Bill Devall (avvenute a qualche mese di distanza l'una dall'altra), anche la parola '*deep ecology*' sembra gradualmente scomparire dai vari dibattiti eco-filosofici. Si spengono quasi del tutto le dispute teoriche, e a trovare spazio all'interno dell'ecologia profonda sembrano essere ormai solo le rivisitazioni e gli ampliamenti delle varie ecosofie ispirate all'originaria Ecosofia T del fondatore. In quest'ottica il *Manifesto per la Terra* sembra davvero avere portato a compimento il lungo processo di accettazione e assimilazione filosofica dell'ecocentrismo avviato da Næss. L'impressione è però che, affinché questa prospettiva culturale possa davvero affermarsi, la nuova corrente di Mosquin e Rowe dovrebbe rimanere all'interno del quadro filosofico già tracciato dall'ecologia profonda, imparando dagli errori compiuti e cercando di sfruttarne appieno il lavoro svolto.

La rivisitazione della piattaforma della *deep ecology* e la nascita del movimento ecocentrico ispirato al *Manifesto per la Terra* hanno dato una sistemazione concettuale della prospettiva ecocentrica (circa trent'anni dopo il primo articolo di Næss), ma ciò non è stato ancora sufficiente a favorire la diffusione di un nuovo paradigma di pensiero. La filosofia ecocentrica evidenzia, infatti, che, nonostante molto di buono sia già stato fatto negli ultimi trent'anni, qualcosa di ancora più determinante deve ancora essere compiuto. Essa, seppur ancora minoritaria, può vantare gli stessi pregi filosofici e sociali dell'ecologia profonda. Oggi, inoltre, si può avvalere anche di una nuova piattaforma maggiormente ecocentrica e di un ottimo esempio di ecosofia etica (il *Manifesto*).

La corrente filosofica ecocentrica è dunque oggi in possesso di ottime basi per aiutare i singoli a raccogliere sia gli 'incoraggiamenti' delle ecosofie (teoretiche-etiche) esistenti sia l'invito della piattaforma revisionata da Rowe. È però necessario fare tesoro degli errori compresi e

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 76-77.



cercare soprattutto dei modi per colmare i difetti teorici, divulgativi e di coordinamento già riscontrati dal movimento della *deep ecology*. Forse è proprio la stessa tecnologia coinvolta dal cambiamento culturale proposto ciò che potrebbe agevolare la risoluzione di molti di questi problemi aperti. Con specifico riferimento al mondo del World Wide Web essa sembra, infatti, fornire oggi un *medium* all'altezza dei difficili obiettivi che attendono la filosofia ecocentrica: perfezionare il messaggio, diffonderlo su larga scala in modo efficace e radunare gruppi di pensatori e attivisti interessati a dare inizio alla 'svolta ecocentrica'. La Rete, inoltre, non è ancora adeguatamente sfruttata dal movimento e in questo frangente si potrebbe forse fare molto di più con estrema facilità.



PARTE TERZA  
TRA MEDIUM E MESSAGGIO



## 8. PARADIGMA ECOCENTRICO E PENSIERO A RETE

### 8.1. UNA QUESTIONE DI OBSOLESCENZA

Un paradigma sociale è descrivibile come un'immagine mentale della realtà costituita da un sistema di valori, opinioni, costumi e norme che formano la struttura di riferimento di una collettività, orientando i comportamenti e le aspettative dei suoi membri. Il paradigma oggi più diffuso è quello della civiltà industriale e della cultura occidentale. Esso trae origine dall'idea biblica della separazione fra la specie umana (*protagonista*) e il mondo (suo *palcoscenico*) e dalla distinzione cartesiana tra spirito e materia, la quale ha aggravato il preesistente 'diritto divino' di fare libero uso della Natura. Con la diffusione del pensiero di Descartes, Bacon, Locke, e con la sistemazione delle scienze fisiche attuata da Newton, hanno iniziato a diffondersi concetti quali 'sviluppo' e 'progresso' e si è ulteriormente accentuata la scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza tra l'*umano* e il *non umano*. La civiltà occidentale è stata influenzata profondamente da queste implicite premesse filosofico-metafisiche.

Ogni visione del mondo permette alle società e ai singoli uomini da essa surdeterminati di avvalersi di un paradigma di pensiero a partire dal quale interpretare la realtà, ma per quest'ultimo sono determinanti anzitutto il posto che l'uomo si assegna in Natura e il punto di vista da cui si guarda al reale. L'Occidente si è fatto portavoce globale di un paradigma fondato soprattutto su una prospettiva antropocentrica ed etnocentrica, che ha posto al centro del proprio sguardo sul mondo un uomo separato dalla Natura, dalle altre forme di vita e dalle civiltà considerate più 'primitive'. Dal *punto di vista* proposto dal movimento

ecocentrico, invece, la specie umana non è particolarmente privilegiata perché gli esseri viventi e gli ecosistemi, come tutti gli altri elementi della Terra, hanno un valore in sé. Tutta la Natura ha un valore intrinseco e unitario, così come ha un valore in sé ogni suo elemento <sup>1</sup>. In sostanza il concetto di ‘ambiente’ viene superato per lasciare posto alla percezione olistica di far parte di un unico Complesso dei Viventi molto più vasto, la Natura stessa: un sistema autocorrettivo che si manifesta nella massima varietà e armonia, nel più grande equilibrio dinamico di tutte le forme organiche e inorganiche.

Per il movimento ecocentrico il bisogno però non è di coniugare sviluppo e ambiente, ma di rendersi conto che le crisi del mondo contemporaneo sono derivate dalla cultura antropocentrica e dal suo invadere il mondo al seguito della tumultuosa espansione del modello industriale (il cui mito è, infatti, sorto proprio in Occidente e solo due o tre secoli orsono) <sup>2</sup>. Esso, infatti, non attacca soltanto l’antropocentrismo etnocentrico occidentale, ma anche i suoi concetti essenziali di ‘progresso tecno-scientifico’, ‘sviluppo economico’ ed ‘espansione industriale’. Dalle critiche mosse a partire dalla prospettiva ecocentrica il primo appare come un’invenzione dell’Occidente che ha senso solo se si prende a riferimento una particolare scala di valori relativa e arbitraria; il secondo sembra indicare solo il grado di sopraffazione della specie umana sulle altre e della civiltà industriale sulle altre culture umane; mentre l’espansione industriale appare vincolata a una produzione di beni che spesso si riduce a essere soltanto una produzione di rifiuti <sup>3</sup>.

Il problema, però, non è soltanto pratico perché, anzi, è soprattutto filosofico <sup>4</sup>. Se le numerose e spesso disastrose crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche sono frutto dell’antropocentrismo, ciò è dovuto al fatto che esso poggia su premesse di pensiero anacro-

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 33.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-36.

<sup>4</sup> Dalla Casa ricorda, infatti, come «le scoperte pratiche fondamentali per ‘far partire’ la tecnologia erano già note nella cultura cinese da diversi secoli. Ma in Cina non hanno fatto nascere il processo di industrializzazione, che vi è stato importato solo in tempi molto recenti, di ritorno dall’Occidente. Evidentemente il sottofondo del pensiero cinese – ispirato in gran parte alle filosofie del Tao e del Buddhismo – non poteva indirizzare quelle conoscenze sulla via poi seguita in Europa: le motivazioni sono state quindi essenzialmente culturali. La spiegazione ufficiale che gli Europei erano ‘più avanti’ è solo un giro di parole» (cfr. *ivi*, p. 36).

nistiche, ormai incompatibili con le conoscenze attuali. Dalla Casa ne riassume qualcuna:

- né la Terra, né il Sole, né niente altro sono al centro di qualcosa: gli astri sono tutti ugualmente granelli nel mare dell'Infinito. Non c'è nessun centro di alcun tipo.
- L'umanità è una specie animale comparsa su uno dei tanti pianeti solo tre milioni di anni fa, contro i tre o quattro miliardi di anni di esistenza della Vita sulla Terra e i quindici o venti miliardi trascorsi dalla presunta nascita dell'Universo, ammesso che il Tutto non sia qualcosa di pulsante ciclicamente da sempre. Quindi il presunto 're del Creato' sarebbe arrivato un po' tardino, mentre il suo cosiddetto 'regno' lo stava aspettando con scarsa impazienza. Inoltre, ci vuole una bella presunzione a pensare di 'migliorare' ciò che ha impiegato quattro miliardi di anni per divenire ciò che è. L'umanità fa parte in tutto per tutto della Natura. I fenomeni vitali sono uguali in tutte le specie.
- La cultura occidentale ha solo due o tremila anni, la civiltà industriale ha duecento anni: si tratta di tempi del tutto insignificanti. Anche il concetto di progresso ha una vita brevissima, non più di due o tre secoli; evidentemente si può vivere anche senza questa idea fissa. La divisione fra preistoria e storia è solo uno schema mentale della nostra cultura, che serve ad alimentare una certa visione del mondo. Non c'è alcun motivo, né alcuna scala di valori privilegiata, per considerare una cultura migliore o peggiore di un'altra. Si noti poi che si usa chiamare 'storia' ciò che è accaduto negli ultimi cinquemila anni alla civiltà occidentale e viene liquidata con l'unica etichetta di 'preistoria' tutta la Vita della Terra, cioè quattro miliardi di anni e cinquemila culture umane.
- Il funzionamento mentale essenziale e il comportamento sono in sostanza simili in tutte le specie animali vicine a noi. In gran parte si tratta di fenomeni non-coscienti.
- La fisica quantistica ha dimostrato l'impossibilità intrinseca di descrivere fenomeni materiali o energetici senza considerare l'osservazione; ciò significa che, senza la mente, la materia-energia è priva di significato, non è in alcun modo descrivibile, è 'priva di realtà', è solo una specie di onda di probabilità. Della fisica meccanicista di Newton resta solo la funzione pratica, anche se nelle nostre scuole di base non c'è traccia del profondo cambiamento avvenuto.<sup>5</sup>

Per Bateson si tratta proprio di una questione di *obsolescenza*. Come scrive in una lettera inviata nel 1978 ai colleghi più illustri dell'Università della California, «gli attuali processi educativi sono, dal punto di vista dello studente, una *fregatura*» poiché «mentre buona parte di ciò che le Università insegnano oggi è nuovo e aggiornato, i presupposti o premes-

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 161-162.

se di pensiero su cui si basa tutto il nostro insegnamento sono antiquati e, a mio parere, *obsoleti*»<sup>6</sup>. Nell'istruzione scolastica, così come nei *mass media*, non c'è in sostanza alcuna traccia di riflessioni volte a spingere la cultura occidentale a ripensare il proprio paradigma interpretativo del reale: per la filosofia ecocentrica è l'antropocentrismo che sta cercando di riadattarsi alle nuove conoscenze<sup>7</sup>. All'autonomia personale e alle capacità individuali è lasciata la possibilità di informarsi, ma non è di certo agevolata la necessità dei singoli di trasformarsi facendo le adeguate connessioni di pensiero e comprendendone le conseguenze. Così, però, non solo non si può offrire un panorama completo sull'essente, ma si perpetua anche l'attuale aggressione alla Natura, che è di fatto un'aggressione alla *rete della vita* e, quindi, anche all'uomo<sup>8</sup>. Come scrive Dalla Casa:

la nostra società è incapace, per numerose ragioni, di risolvere questi problemi. La prima ragione dipende dal nostro sapere frammentato in discipline e compartimenti stagni e dalla metodologia riduzionistica della scienza ufficiale, entrambi fattori che concorrono a farci vedere i nostri problemi isolati l'uno dall'altro. Un'altra ragione è quella di considerare i problemi alla luce della brevissima esperienza della nostra civiltà industriale, una frazione minima dell'esperienza umana complessiva sul nostro pianeta. Ma forse la ragione principale è che dovremmo affrontare la conclusione inaccettabile che i nostri problemi sono inevitabili fattori concomitanti di quello che siamo abituati a chiamare 'progresso', e che quindi possono essere risolti soltanto invertendo questo tipo di sviluppo: 'ponendo il progresso all'opposizione'. Deve perciò essere trasformato il nostro sistema politico-economico.<sup>9</sup>

Per incapacità, comodità o timore, o per la presunta inattuabilità di un cambiamento radicale di paradigma, l'Occidente cerca così di preser-

<sup>6</sup> Bateson fa principalmente riferimento a tre premesse implicite nel sistema culturale contemporaneo, quali il dualismo cartesiano, il fiscalismo delle metafore e l'assunto secondo cui tutti i fenomeni (compresi quelli mentali) possono e devono essere studiati e valutati in termini quantitativi (cfr. G. Bateson, *Il tempo è fuori squadra*, in G. Bateson, *Mente e natura*, cit., pp. 285-286).

<sup>7</sup> Per Dalla Casa, infatti, «il sottofondo cartesiano-newtoniano è sempre presente e non viene mai messo in discussione» (cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 175-176).

<sup>8</sup> Dalla Casa avanza persino un paragone tra l'uomo antropocentrico occidentale e le cellule cancerose: «se le cellule del cancro potessero esprimersi, probabilmente avrebbero un'idea dello 'sviluppo' assai simile a quella della civiltà industriale, che invade, rendendole uniformi, le altre specie e le altre culture umane, con andamento analogo a quello dei tumori che avanzano a spese delle altre cellule dell'Organismo, il cui comportamento si basa invece non sulla crescita permanente, ma sull'equilibrio dinamico» (ivi, pp. 37-38).

<sup>9</sup> Ivi, pp. 45-46.



vare il sistema creato riassorbendo ogni possibilità di svolta all'interno del sistema stesso: l'ecologia superficiale è uno dei principali esempi di questo processo. Si favorisce però in tale modo il perdurare di una prospettiva culturale antropocentrica che non si dimostra solo obsoleta, ma anche dannosa per la stessa *rete bios-oikos* di cui l'uomo partecipa. È inoltre probabile che «l'azione ecologista impostata senza modifica del pensiero generale comporti solo vantaggi limitati nel tempo e non riesca a evitare un successivo collasso del Pianeta»<sup>10</sup>. È anche per questi motivi che il movimento ecocentrico è convinto di rappresentare ancora oggi la più concreta possibilità di mutamento radicale delle civiltà occidentalizzate. Per la filosofia ecocentrica, infatti, questo cambiamento è possibile solo nella commistione tra la conoscenza scientifica indiretta e l'esperienza fenomenologica diretta offerta dall'ecocentrismo.

La *deep ecology* ha dunque il primario bisogno di aiutare gli uomini a ragionare in modo diverso, perché solo un differente modo di pensare rende possibile intraprendere il percorso personale di consapevolezza ecocentrica da essa proposto. La necessità è, infatti, quella di imparare a pensare allontanandosi soprattutto dai miti, dalle dicotomie, dalle contrapposizioni, dalla pretesa scientifica di verità e dal riduzionismo che permeano inconsciamente le capacità cognitive dell'uomo occidentale surdeterminato dalla società antropocentrica. Le scissioni metafisiche e ontologiche del teocentrismo e dell'antropocentrismo erano concepibili con miti, riti e calcoli, ma per pensare a una dinamica *rete della vita* serve una fluida *rete di pensieri*.

Compito primario dei sostenitori del movimento ecocentrico che Næss definirebbe 'più consapevoli' è allora quello di imparare a riflettere facendo le adeguate connessioni tra le diverse discipline e i differenti elementi del reale, tra le proprie conoscenze ed esperienze, e tra tutto questo sapere e i «fini ultimi»<sup>11</sup>. Anche Capra sostiene l'urgenza di maturare la capacità di pensare in modo olistico e complesso, spiegando la realtà in termini di connessione e contesto, e privilegiando il tutto gestaltiano come qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole parti<sup>12</sup>. Secondo la filosofia ecocentrica, un efficace sradicamento delle premesse dell'Occidente antropocentrico deve, dunque, passare dal pensiero sistemico, unico *medium* razionale oggi in grado di condurre gli uomini verso un nuovo paradigma ecocentrico.

---

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>11</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 35-37.

<sup>12</sup> Cfr. F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 40-41.

## 8.2. LA VISIONE OLISTICO-ECOLOGICA DEL MONDO

I più grandi problemi che caratterizzano il pensiero favorito e alimentato dal paradigma antropocentrico sono contraddistinti da uno schema implicito e predeterminato, caratterizzato da dualismi, contrapposizioni, idealismi, pretese di verità assoluta e approccio riduzionista al reale<sup>13</sup>. Come scrive Dalla Casa:

la cultura occidentale vede tutto spaccato in due: questo è già motivo di ansietà; non solo, ma considera 'opposte' le due parti e le vive in modo schizofrenico, non le considera due poli indivisibili, due facce della stessa medaglia, due aspetti della stessa cosa. Pensa che un 'polo' sia migliore e pretende di far sparire l'altro polo.<sup>14</sup>

Il già più volte citato Nietzsche sembra non soltanto anticipare queste considerazioni, ma anche riconnetterle all'esigenza umana di cambiare prospettiva sul reale. Nel suo Zarathustra egli considera, infatti, la 'morte di Dio' come la concreta possibilità per l'uomo di porre fine a ogni idealità trascendente da lui stesso creata per sopportare le contraddizioni dell'esistenza (Dio, la verità, l'eternità del tempo o la distinzione tra anima e corpo). L'autore accenna a questo superamento delle contrapposizioni – il cosiddetto 'avvento dell'oltreuomo' – principalmente tramite due metafore oggi reinterpretabili alla luce del passaggio di paradigma di cui parla, invece, esplicitamente la filosofia ecocentrica. Una si fonda su tre metamorfosi<sup>15</sup>. L'uomo, da «cammello» teocentrico che portava il peso del timore reverenziale verso Dio, ha saputo anzitutto divenire «leone» antropocentrico: egli è stato capace di liberarsi dei 'pesi dogmatici', ma soltanto in virtù di una libertà negativa (una 'libertà da' e non una 'libertà di'). È, però, ancora di là da venire il giorno in cui saprà diventare un «fanciullo» ecocentrico: un uomo creatore che ha raggiunto la libertà positiva radicale e riconquistato la libera volontà creatrice dell'essenza umana grazie alla raggiunta consapevolezza della complementarietà degli opposti su cui si fonda il gioco del mondo. Nell'altra metafora pone invece l'accento sul fatto che se l'«ultimo uomo» antropocentrico, liberatosi dagli idealismi dell'«uomo» teocentrico, non ha

---

<sup>13</sup> A tutti questi aspetti si potrebbe in realtà anche aggiungere la forzatura mediatica del *logos* occidentale, che porta a strutturare linearmente riflessioni che in realtà sorgono e si sviluppano diramandosi per 'salti concettuali', ma di questo preciso aspetto si cercherà di parlare meglio più avanti.

<sup>14</sup> G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 163.

<sup>15</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 23-25.

saputo oltrepassare il nichilismo passivo, ciò è dovuto al fatto che non è riuscito a trovare il coraggio di pensare al carattere totale della Vita accettandolo. È solo così, infatti, che potrebbe divenire un «oltreuomo» ecocentrico: un uomo che ha oltrepassato anche l'antropocentrismo e che è perciò capace di creare continuamente nuovi valori «fedeli alla Terra», vera forza creatrice di una realtà in sua essenza ciclica <sup>16</sup>.

Il vero problema dell'«uomo» e dell'«ultimo uomo», per Nietzsche, è dunque principalmente quello di allontanarsi da ogni forma di dualismo, accettare l'assenza di contrapposizioni, sia nel mondo (essere e divenire) sia nelle forme viventi (vita e morte), e abbracciare così il carattere totale della realtà. Un discorso simile, riferito però al contesto occidentale contemporaneo, è proposto da Dalla Casa che, a tal proposito, scrive:

se vogliamo usare la terminologia del Taoismo, l'Occidente vuole un Universo solo Yang: lo Yin deve essere abolito; come se questo avesse senso. Comunque, in tal modo si causa solo angoscia. L'Occidente vuole il sereno senza la pioggia, il tempo unidirezionale e non quello ciclico, vuole la competizione, la supremazia, l'affermazione dell'ego, il progresso verso il futuro come una semiretta. Vuole la vita senza la morte, l'Essere senza il Nulla, l'attività senza la passività, il fare senza il meditare, la crescita senza la diminuzione. <sup>17</sup>

L'uomo potrebbe dunque avere scisso il *bios* dall'*oikos* e il mondo terreno da quello celeste per giustificare il divenire opponendovi e preferendovi l'essere. Allo stesso modo potrebbe poi avere distinto la materia dallo spirito per rendere conto del proprio desiderio di vivere, contrapponendovi una morte solo materiale. Sono però, in ogni caso, opposizioni e dualismi ormai superati. Nonostante l'antica disputa metafisica fra Eraclito e Parmenide sembri essersi risolta finalmente a favore del primo, infatti, l'approccio quadridimensionale al reale (come quello dello spazio-tempo di Hermann Minkowski, in cui il tempo è considerato come una variabile interconnessa alle tre spaziali) mostra una realtà immobile. Per la filosofia ecocentrica ciò dimostra come non si tratti in realtà di capire quale sia la visione 'giusta' e quale quella 'sbagliata', perché entrambe sono semplicemente modalità complementari che si

---

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 3-19.

<sup>17</sup> Dalla Casa precisa inoltre che «questo vedere il mondo come complementarietà di Yin e Yang e non come inseguimento di un polo solo è in fondo la filosofia per la quale era ben difficile che in Cina potessero nascere il progresso tecnologico e la civiltà industriale mille anni prima che in Occidente» (G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 164).

attirano a vicenda, non posizioni contrarie<sup>18</sup>. Allo stesso modo, anche la coincidenza di mente e corpo, già anticipata da Spinoza, è stata nel tempo largamente avvalorata. Per il neurofisiologo Antonio Damasio (autore di un libro intitolato, non a caso, *L'errore di Cartesio*) il mentale è dato, infatti, solo dall'interazione e co-implicazione tra organismo e ambiente<sup>19</sup>. Spirito e materia sono fenomeni complementari, così come anche la vita e la morte:

due o tre miliardi di anni orsono, la Terra era popolata di microorganismi che si riproducevano dividendosi in due: quindi non morivano. C'era a disposizione un patrimonio genetico che poteva rinnovarsi solo con molta lentezza attraverso qualche mutazione. Era assai difficile creare organismi nuovi. Per consentire il sorgere di varietà, bellezza e spiritualità nella vita bisognava avere tante forme e organismi nuovi: quindi mescolare il tutto in modo molto più rapido e creativo. Perciò la Natura - che potete chiamare anche Dio - inventò il sesso e la morte. Ecco perché, da allora, si è resa utile e necessaria la morte per consentire la Vita. La morte è solo l'altra faccia della vita.<sup>20</sup>

Sebbene sia relativamente *semplice* apprendere simili informazioni, non è ancora *facile* trarne le adeguate conseguenze. Queste scissioni e opposizioni concettuali sono, infatti, favorite da una logica binaria che pone ovunque distinzioni, tra 'giusto' e 'sbagliato' come tra 'soggetto' e 'oggetto'. Essa deriva però a sua volta da categorie concettuali che, come illustrato da Durkheim, provengono dal contesto culturale: teocentrismo e antropocentrismo sono dunque stati alla base di una percezione del 'vero' e del 'nesso causale' ora non più sostenibile, sia dal punto di vista filosofico-scientifico sia da quello vitale. Secondo Dalla Casa sono addirittura le stesse lingue europee a ostacolare la comprensione di un processo, come quello vitale, che avviene spontaneamente trovando in sé il proprio senso, senza autore e senza fine<sup>21</sup>. Sarebbe però se non al-

<sup>18</sup> Dalla Casa ricorda, a favore della concezione eraclitea, che «in uno dei frammenti dello stesso Eraclito, si trova scritto che il mutamento incessante presuppone uno sfondo immobile senza il quale non si potrebbe apprezzare il movimento» (cfr. ivi, p. 168).

<sup>19</sup> Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 140-142.

<sup>20</sup> G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 164.

<sup>21</sup> Per Dalla Casa «pensiamo sempre a 'qualcuno' che agisce, a qualcosa di 'esterno' che causa gli eventi. Non siamo psichicamente attrezzati per concepire l'immanenza; così pure traduciamo a volte come non-azione il termine taoista *Wu-Wei*, che significa 'azione spontanea secondo la natura delle cose'. Ogni verbo deve avere un pronome per soggetto, un agente: così siamo abituati a pensare che una cosa non sia al proprio posto se non c'è qualcuno o qualcosa che le assegna quel posto, se non c'è un responsabile. L'idea di un processo che avviene totalmente da solo quasi ci spaventa: ci sembra che manchi

tro utile iniziare a capire che termini come ‘vero’ e ‘falso’ (o come ‘fatti’ e ‘opinioni’), oltre a essere co-implicati, fanno anche sempre riferimento soltanto ad accordi di significato stipulati all’interno di un gruppo sociale. A tal riguardo l’autore spiega:

non si tratta di chiedersi ‘non avrà ragione l’altro?’ perché questo presuppone che esista una ‘ragione’. Non si tratta neppure di ‘essere sempre in dubbio’ perché ciò presuppone qualcosa di sicuro e reale su cui dubitare, significa che si è in dubbio su qualche ‘verità’. Il concetto di dubbio presuppone quello di verità. Diverso è abolire l’antitesi vero-falso, considerando i due termini come complementari e complementi. Così la distinzione fra ‘i fatti’ e ‘le opinioni’ è illusoria, perché quelli che vengono chiamati ‘fatti oggettivi’ sono soltanto le opinioni di un modello culturale umano: nel nostro mondo vengono chiamati fatti reali le opinioni della cultura occidentale. In ogni cultura si forma una verità, che però vale quanto qualsiasi altra. Comunque il concetto di ‘verità assoluta’ e la conseguente necessità di ‘scoprirla’ possono essere assimilati a una gabbia, a un’oppressione. L’universale appare come spirito o come materia, a seconda di cosa si cerca. Come il fisico trova particelle o onde a seconda di cosa cerca, così le culture materialiste trovano materia, le culture animiste trovano spiriti. Ogni disputa su quale sia l’interpretazione ‘giusta’ è priva di significato: è questo dualismo, creato da noi, che fa nascere il problema, altrimenti inesistente. Solo in assenza del concetto di verità si può vedere qualcosa di assoluto, o non-differenziato. La verità è mutevole e sfuggente, mentre la variabilità è universale e incessante.<sup>22</sup>

Secondo il fisico austriaco Ernst Mach, il mondo è un luogo privo di fondamento razionale e finalità, dove avvengono fenomeni che però possono essere spiegati e comunicati solo per mezzo di categorie concettuali di astrazione e relazione. Tuttavia i fatti (fisici, fisiologici o psichici) sono solo un insieme di sensazioni originarie scisse per necessità biologiche e adattative, e sono privi proprio perciò di consistenza e realtà ultima. La verità non ha alcun garante neanche soggettivo perché anche l’idea di Io è un fatto illusorio scisso da un’unica *rete di sensazioni fisiche-fisiologiche-psichiche*. Secondo l’autore, al nesso causale sarebbe persino più opportuno sostituire una funzione di interdipendenza reciproca, più idonea a rendere conto del tipo di connessione che intercorre tra i fenomeni<sup>23</sup>.

---

l’autorità. L’idea del Dio dell’Antico Testamento e il dualismo cartesiano ricompaiono ovunque» (ivi, p. 167).

<sup>22</sup> Ivi, pp. 166-167.

<sup>23</sup> Cfr. E. Mach, *Le idee-guida della mia teoria della conoscenza scientifica*, in E. Mach, *Scienza tra Storia e Critica*, a cura di L. Guzzardi, Milano, Polimetrica, 2005, pp. 115-133.

La scienza, per Mach, non può dunque mai scoprire le verità ultime sulla realtà. La visione scientifica del mondo non dovrebbe essere considerata come la regola inviolabile secondo cui si producono i fenomeni naturali, ma solo come lo strumento rivelatosi sinora più efficace nel prevedere i fatti individuati dall'uomo stesso, restringendo in modo economico le sue attese per il futuro e aiutandolo così a perseguire i propri scopi vitali. Lo stesso concetto di 'verità', allora, discende da una visione cartesiana del mondo oggettivo o reale che, però, è stata abbondantemente criticata e persino smentita dai più recenti studi di fisica quantistica e indeterminazione universale<sup>24</sup>. In base a questi, infatti, pare essere del tutto possibile integrare gli opposti considerandoli come complementari e compresenti<sup>25</sup>: una eventuale rifondazione concettuale non-cartesiana, come quella auspicata dal movimento ecocentrico, sembrerebbe poter rendere dunque, oggi, «sempre più evanescente anche la distinzione fra fisica e metafisica, fra conoscenze 'materiali' e 'spirituali'».

Le teorie del fisico austriaco, da un punto di vista filosofico, sono poi persino considerabili come una particolare forma di olistico: ogni fenomeno deriva, infatti, le sue proprietà dall'interazione continua con la totalità dei fenomeni, i quali sono a loro volta distinti l'uno dall'altro solo per fini esplicativi. Non a caso lo scetticismo sfrenato di Mach si è rivolto anche contro il riduzionismo atomistico, che pretende di fare derivare le proprietà dei corpi dalle caratteristiche intrinseche dei loro costituenti macroscopici. Proprio l'approccio riduzionista, caratteristico del pensiero occidentale è, in ultimo, una delle più grandi fonti di problemi dell'attuale cultura antropocentrica. A esso è però oggi possibile contrapporre l'approccio olistico, che parte dalle proprietà globali di un sistema, considerandolo come non riducibile all'insieme dei suoi elementi<sup>26</sup>. Come scrive Dalla Casa:

il fisico fa riferimento continuo alle particelle elementari, il biologo al DNA, il sociologo all'individuo, sperando di ridurre il complesso al semplice, e così viene fatto per gli ecosistemi. Ma la recente nozione di complessità è diversa. Il tutto vale di più della somma delle parti, perché ci sono le mutue correlazioni. Non solo, anche il modo di scegliere i componenti (che

<sup>24</sup> Cfr. G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., p. 166.

<sup>25</sup> La fisica quantistica ammette, infatti, oggi «una logica 'SI e contemporaneamente NO', 'vuoto e contemporaneamente pieno', e può accettare posizioni non-quantitative e non-meccaniche. [...] Non si tratta di una logica trinatoria SI-NO-NON SO ma di una possibilità multipla indeterminata» (cfr. *ivi*, p. 165).

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 168.

singolarmente non hanno alcuna realtà autonoma) è arbitrario, perché presuppone una cornice concettuale preconcepita, un pregiudizio. Il riduzionismo nasce dal paradigma dominante dell'Occidente, cioè dall'idea che sia possibile scomporre qualsiasi cosa, o evento, in parti separate. L'approccio riduzionista è stato quello seguito soprattutto negli ultimi secoli e che ha portato alla visione del mondo e al modo di vivere attuali delle genti di cultura occidentale, o che hanno assorbito i valori di tale cultura. L'approccio olistico riesce difficile a chi è nato con i fondamenti del primo e sta appena cominciando a manifestarsi oggi in forma individuale o poco più.<sup>27</sup>

Al modo di pensare e di agire perpetuato dalla società industriale, tecnico-scientifica ed economicista e dalla sua cultura riduzionistica e meccanicistica, il movimento ecocentrico propone oggi dunque fondamentalmente di sostituire un nuovo modo ecologico di guardare al mondo e di vivere al suo interno. Questo nuovo modo di pensare parte dall'assunzione di una prospettiva ermeneutica consapevole della cooperazione simbiotica tra Vita e Natura e conduce allo sviluppo di una visione sistemica della Vita unita a una concezione olistica della salute del corpo e della mente<sup>28</sup>. L'assenza di dualismi, opposizioni, idealismi e oggettività, e la conseguente riformulazione concettuale anche dei concetti di 'sviluppo' e 'progresso', però, non devono essere considerate promotrici di una visione statica della realtà, direttamente connessa a un modo di vivere immutabile. Per Dalla Casa il modo di vivere ecocentrico è piuttosto paragonabile a un fiume in cui «non ci sono mai due istanti in cui passa la stessa acqua, che è continuamente in movimento» e in cui i sassi «non vengono aggrediti o spaccati, ma lasciati dove sono»: l'acqua «li aggira, passa ugualmente e scende verso il piano e il mare»<sup>29</sup>. Secondo la filosofia ecocentrica non si tratta quindi di 'non fare' o di 'lasciare fare', ma di agire partendo da un allargamento del proprio campo teoretico che conduca a essere consapevoli di essere parte dell'intero sistema naturale<sup>30</sup>: è infatti possibile continuare a fare oscillare un pendolo colpendolo ritmicamente solo se i colpi sono sincroni con la sua frequenza<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 168-169.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 177.

<sup>29</sup> Cfr. ivi, p. 170.

<sup>30</sup> Come precisa Dalla Casa, poiché è «sparita l'idea di 'realtà oggettiva', i concetti di verità e di certezza diventano inutili: con tutto in continuo dinamismo, il concetto di verità tende a coincidere con quello di Natura e quindi – in una visione panteista – con l'idea della divinità» (*ibidem*).

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*.

Per ora si può soltanto immaginare quello che potrebbe accadere se si diffondesse il paradigma di pensiero ecocentrico. Per Dalla Casa è però possibile provare a pensare a un mondo in cui:

- gli opposti sono soltanto aspetti complementari della stessa cosa;
- la morte è semplicemente l'altra faccia della vita: la Natura è fatta di entrambe come aspetti inscindibili dello stesso fenomeno;
- non c'è niente da combattere, niente da dimostrare, nessuna gara da vincere o perdere, non c'è alcun bisogno di graduatorie né di primati. I concetti stessi di vittoria, sconfitta e sfida sono inutili;
- non c'è nulla da conquistare, manipolare, alterare;
- i concetti di ragione e torto, merito e colpa, sono soltanto pericolose sovrastrutture della mente, che eccitano la violenza e spengono il sorriso;
- non c'è alcuna distinzione fra spirito e materia, fra umanità e natura, fra Dio e il mondo. La mente è diffusa, universale, indivisibile. Non siamo alcunché di particolare, né di centrale.<sup>32</sup>

La Natura non dovrebbe apparire più come un dono da custodire, una cosa da dominare e conquistare o una risorsa da sfruttare, ma come un sistema olistico, o per meglio dire ecologico, di cui lo stesso uomo fa parte. Bisogna comprendere a fondo il messaggio della *deep ecology*, perché solo mediante la commistione tra questa comprensione e l'esperienza diretta della realtà è possibile acquisire la consapevolezza ecologica di cui parla Næss. Per potere verificare le concrete possibilità che questi ipotetici risvolti dell'auspicabile svolta culturale ecocentrica si concretizzino, non si può però fare altro che metterli alla prova, sviluppando la capacità di pensare ecocentricamente. Poi, come sostiene Dalla Casa, «gli eventi seguiranno il loro corso e la cultura occidentale cambierà [...] speriamo che si modifichi in tempo e così a fondo da rendersi compatibile con la Vita sulla Terra»<sup>33</sup>.

### 8.3. LA CAPACITÀ DI L.I.N.K.

L'adozione della prospettiva culturale ecocentrica dipende direttamente dalla possibilità di rendere abituale la facoltà di pensare ecocentricamente, ma quest'ultimo obiettivo è difficilissimo da realizzare, anche per chi fosse intellettualmente convinto della necessità di cambiare il para-

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 169.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, p. 180.



digma di pensiero antropocentrico. Ciononostante rimane uno sforzo che deve essere compiuto dal singolo. La piattaforma della *deep ecology*, le sue ecosofie, il dibattito eco-filosofico e la constatazione del dramma biologico ed ecologico globale sono solo pretesti utili per iniziare il lavoro di ‘crescita’ individuale richiesto dal movimento ecocentrico. La diffusione della nuova visione del mondo offerta dall’ecocentrismo potrebbe avere bisogno di tempi assai lunghi<sup>34</sup>. Essa richiede, infatti, sia una nuova capacità di comprendere i fenomeni, connettendoli tra loro e considerandoli olisticamente a partire dalla totalità in cui sono inseriti, sia una diversa esperienza diretta del reale (fondamentale per il passaggio dalla conoscenza alla consapevolezza). Scrivono a riguardo Devall e Sessions:

da una prospettiva ecologica profonda e globale, qualsiasi cosa debba essere fatta, noi siamo le persone adatte a farla, le uniche. Azione diretta significa dare voce in maniera attiva alle intuizioni dell’ecologia profonda, favorire una comprensione più acuta, acquisire maggiore conoscenza e sensibilità rispetto alla bioregione, al nostro paese, alla natura, a noi stessi. Gran parte del processo dell’azione diretta significa accordare il nostro intelletto rapsodico e il corpo alla ‘danza circolare di appropriazione’ di Heidegger, quella capacità cioè di vivere con pienezza nello spazio tra la Terra, il cielo, gli dèi e la nostra carne mortale, consci del pericolo che agire in questo modo, nella civiltà industriale e tecnologica, è rischiare la propria identità sociale. Siamo aperti, però, e disponibili a vivere, a captare risposte a domande che non abbiamo neppure incominciato a fare.<sup>35</sup>

Secondo gli autori, il movimento della *deep ecology* esige anzitutto «un lavoro su noi stessi, ciò che il poeta e filosofo Gary Snyder chiama ‘il vero lavoro’, il lavoro di osservare realmente se stessi, di diventare più veri», coltivando e formando una consapevolezza ecologica derivata dall’«intima intuizione della connessione del tutto»<sup>36</sup>. Si tratta, anche per Devall e Sessions, di un lavoro *semplice* ma non *facile*. È, infatti, indiscutibile che sia certamente utile aderire al movimento ecocentrico dedicandosi, per esempio, a:

- parlare, scrivere, diffondere il più possibile le idee dell’ecologia profonda, o perlomeno evidenziare quali schemi concettuali hanno generato le idee correnti, che sono particolari di una cultura umana – per quanto potente – e non tendenze naturali ed evidenti di tutta l’umanità;

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 175.

<sup>35</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 195.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 25.

- evidenziare che la scala di valori accettata comunemente non è migliore di qualunque altra;
- fare uscire questi argomenti di fondo da ristrette cerchie di studiosi per renderli oggetto di divulgazione e di dibattito;
- cercare di influenzare qualche forza politica o autorità didattica soprattutto allo scopo di modificare l'istruzione di base o, in altre parole, i programmi scolastici, per comprendervi i fondamenti di altre culture umane, con sottofondo orientale e animista.<sup>37</sup>

Nulla però, di fatto, può cambiare se i singoli non riescono a pensare alla *rete della vita* sentendosi al contempo al suo interno. La trasformazione ecologica di cui parla la corrente ecocentrica è, infatti, sia razionale che intuitiva. Pensare ecocentricamente significa sia comprendere la *rete della vita* sia percepirsi come parte della Natura. Considerato però che l'Esserci del mondo contemporaneo è determinato dalla scienza, è difficile che le persone riescano a mutare la propria prospettiva culturale sulla *rete bios-oikos* partendo da una percezione emotiva del reale. Gli uomini hanno indubbiamente bisogno di un'esperienza diretta della Natura per percepirsi come parte di essa, ma hanno la primaria esigenza di acquisire la capacità di connettere autonomamente e in modo adeguato le informazioni della scienza, traendone le più appropriate conseguenze. Per pensare ecocentricamente bisogna allora anzitutto informarsi attivamente riconoscendo le connessioni esistenti all'interno della *rete dei saperi*, perché solo queste possono oggi 'tracciare i contorni' della *rete della vita*. Solo rinvenendo i collegamenti esistenti nella rete del Tutto è possibile guardare in modo diverso sia il tutto che la parte. Come scrivono Devall e Sessions:

pensiamo che gli uomini abbiano l'esigenza vitale di acquisire consapevolezza ecologica e che questa esigenza sia connessa ai bisogni del pianeta. Allo stesso tempo, essi hanno bisogno di un contatto diretto con la natura incontaminata, con luoghi selvaggi per realizzare la propria umanità. Molti si rendono conto dei bisogni del pianeta e dell'esigenza di tutelare la natura selvaggia. Ma spesso sono depressi o nervosi, si sentono impotenti o stanchi. Intuiscono che devono fare affidamento sugli 'esperti'. [...] Ma non c'è bisogno di essere dei tecnici per formarsi una consapevolezza ecologica. [...] Non possiamo cambiare il nostro grado di consapevolezza limitandoci ad ascoltare gli altri; dobbiamo essere coinvolti in prima persona.<sup>38</sup>

L'esperienza diretta ed emotiva del proprio essere-nella-relazione richiede certamente uno sforzo intuitivo, ma questo, seppur indispen-

---

<sup>37</sup> G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 179-180.

<sup>38</sup> Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 25.

sabile alla maturazione della consapevolezza ecocentrica, è cronologicamente secondario rispetto allo sforzo razionale. È, infatti, anzitutto necessario che ogni uomo maturi o lasci emergere una dote che, seppur almeno in parte innata, vive come 'ingabbiata' dal pensiero alfabetico lineare: la facoltà di ragionare mediante un pensiero connettivo reticolare. L'esigenza di iniziare a *pensare a rete* è, in parte proprio per questi motivi, sempre più diffusa e condivisa, anche in ambito ecologico. Basti pensare, sotto l'aspetto teoretico, all'ecologia della mente di Bateson<sup>39</sup> o, sotto quello etico, all'intelligenza ecologica di cui parla Daniel Goleman<sup>40</sup>. Operativamente, però, essa si traduce in quella che il sociologo Derrick de Kerckhove definisce, a un livello collettivo, intelligenza connettiva<sup>41</sup>.

Considerando nel loro insieme i tre aspetti (quello teoretico, quello etico e quello operativo) del pensiero reticolare rilevati dagli autori citati e cercando di reinserire tutti questi all'interno della prospettiva ecocentrica, la proposta è quella di chiamare questa facoltà – propeudeutica a quella di pensare ecocentricamente – con l'acronimo L.I.N.K. (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*). L'intento è di comprendere, con un solo termine, tutti i principali ambiti di riferimento di una capacità che, infatti, richiede di porre consapevolmente in relazione l'essenza delle conoscenze biologiche (*Life*), di quelle tecnologiche (*Innovation*), di quelle ecologiche (*Nature*) e di quelle scientifiche (*Knowledge*): prima tra loro (il L.I.N.K.), e poi tra il loro insieme e le singole parti (il pensiero sistemico). Si tratta, dunque, di una facoltà che prende le parti spesso sterili di un sapere frammentato (quello contemporaneo) e le connette tra loro in una concezione olistica del sapere che permette di 'tracciare i contorni' delle complesse dinamiche del 'mondo naturale',

---

<sup>39</sup> Per Bateson l'ecologia della mente coincide con la capacità di pensare ponendo in connessione tra loro «certi fatti come la simmetria bilaterale di un animale, la disposizione strutturata delle foglie in una pianta, l'amplificazione progressiva della corsa agli armamenti, le pratiche del corteggiamento, la natura del gioco, la grammatica di una frase, il mistero dell'evoluzione biologica, e la crisi in cui oggi si trovano i rapporti tra l'uomo e l'ambiente» (cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 19).

<sup>40</sup> Goleman parla dell'intelligenza ecologica come della capacità di connettere le azioni umane nei confronti dell'ambiente alla concatenazione di conseguenze che ne potrebbe derivare e agli effetti sugli ecosistemi. Si tratta di una forma d'intelligenza da cui dipende direttamente la «nostra capacità di adattarci alla nicchia ecologica in cui viviamo» (cfr. D. Goleman, *Intelligenza ecologica*, a cura di D. Didero, Milano, RCS, 2009, p. 54).

<sup>41</sup> Cfr. D. de Kerckhove, *Connected Intelligence: The Arrival of the Web Society*, London, Kogan Page, 1998.

dando così all'uomo la possibilità di pensare ecocentricamente alla *rete della vita*. Sviluppate la capacità di L.I.N.K. è, probabilmente, il primo passo da compiere per attuare la trasformazione ecocentrica: senza di essa, infatti, non si può pienamente comprendere la *rete bios-oikos* e, quindi, non ci si può nemmeno adeguatamente percepire come parti della Natura <sup>42</sup>.

La ragione cartesiana – caratteristica ancora oggi della cultura antropocentrica – ha fallito nel suo tentativo di fornire una visione oggettiva del mondo. Essa è certamente valida per approcciare certi aspetti del reale, ma non è altrettanto utile per la comprensione della realtà nel suo complesso. Si tratta di un fatto ormai reso evidente sia dalle più recenti scoperte della scienza (nelle quali, per esempio, mente, materia ed energia appaiono co-implicate e con-fuse) sia dalle numerose crisi causate dall'approccio calcolatore da essa derivato. È dunque più che legittimo avvertire il bisogno di un nuovo modo di pensare, che rivolga le proprie riflessioni verso una realtà olisticamente intesa (poiché caratterizzata da totalità, complementarietà, possibilità e interdipendenza) e che rivaluti così il posto che l'uomo occupa in Natura. L'urgenza del L.I.N.K. è allora quella di superare il desiderio di *razionalizzazione* dell'Occidente e favorire la *razionalità* di un *pensiero complesso*, porta di ingresso verso l'esperienza intuitiva del «sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità» di cui parla Heidegger <sup>43</sup>.

È inoltre oggi possibile, per la *deep ecology*, avvalersi di un *instrumentum* che, oltre a tradurre almeno in parte concretamente una simile capacità, sembra essere anche il *medium* più idoneo non soltanto a rappresentare metaforicamente la *rete della vita*, ma anche ad aiutare il movimento nella risoluzione dei già evidenziati problemi teorici, divulgativi e di coordinamento che hanno sinora sfavorito il diffondersi della prospettiva ecocentrica: il World Wide Web. Le possibilità aperte da Internet e da un possibile pensiero ecocentrico in rete potrebbero, infatti, essere utili ad agevolare non solo la maturazione della facoltà di L.I.N.K., ma anche, e di riflesso, il radicarsi della rete del pensiero ecocentrico. La speranza, dunque, è che la consapevolezza ecologica rag-

<sup>42</sup> L'uomo può certamente intuire di essere un ente di Natura, ma senza una conoscenza adeguata delle dinamiche esistenti tra *bios* e *oikos* non può sapere cosa ciò significhi dal punto di vista teoretico e, soprattutto, cosa comporti da quello etico.

<sup>43</sup> Per Heidegger è, infatti, impossibile conoscere la totalità dell'ente, ma affinché l'uomo possa percepirsi come sua parte è di fondamentale importanza comprendere almeno le relazioni che intercorrono al suo interno (cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 47).

giunta anche grazie agli strumenti multimediali e ipermediali presenti in Rete aiuti a prendere la Vita, intesa in senso largo, molto seriamente. Come sostiene Næss:

alla lunga, per partecipare con gioia e con tutto il cuore al movimento dell'ecologia profonda, bisogna prendere la vita molto seriamente. Chi mantiene un basso tenore di vita e coltiva un'intensa, ricca, vita interiore, riesce, meglio di altri, ad avere una visione ecologica profonda e ad agire di conseguenza. Mi siedo, respiro profondamente e sento esattamente dove sono. <sup>44</sup>

L'ecologia profonda riconosce al più volte citato Martin Heidegger tre enormi contributi da lui indirettamente dati alla filosofia ecocentrica dell'ultimo secolo <sup>45</sup> e, in particolare, a quest'ultimo genere di riflessioni. Prima di tutto ha formulato una delle più autorevoli critiche della filosofia occidentale: il suo sviluppo antropocentrico ha spianato la strada a una cultura dalla mentalità tecnocratica che ha fatto propria la tesi del dominio sulla Natura. In secondo luogo ha richiamato l'attenzione sul pericoloso campo del pensiero, spronando a una diversa concezione del riflettere, più vicina al meditare della tradizione orientale. Infine ha invitato ad abitare autenticamente la Terra <sup>46</sup>, abbandonando gli errori del pensiero analitico e recuperando l'uso del potere dell'intuizione.

Secondo Heidegger, affinché sia possibile tornare a concepire la Natura come *physis*, dedicandosi nuovamente al *disvelamento* del senso dell'essere, è necessario imparare sia a *nullificare* se stessi, dedicandosi alla meditazione e abbandonandosi a un'esperienza diretta della realtà, sia a giocare con i pensieri (in modo simile al «fanciullo» ecocentrico di Nietzsche), utilizzandoli per tracciare i contorni dell'essere mediante i 'balzi' cognitivi delle espressioni metaforiche (in questo molto più efficienti della 'pretesa di dire' delle parole). La prima esigenza è molto vicina allo sforzo intuitivo indispensabile per passare dal II al I livello dell'*apron diagram*. La seconda consiste invece in uno sforzo razionale molto simile a quello necessario ad approcciare i principi fondamentali dell'ecologia profonda. Soltanto trovando un modo di fare le adeguate connessioni di pensiero è, infatti, possibile pensare ai contorni di un si-

---

<sup>44</sup> Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 196.

<sup>45</sup> Cfr. ivi, pp. 101-102.

<sup>46</sup> Secondo Zimmerman alcuni aspetti del pensiero di Heidegger, come il desiderio di fermare l'insensato saccheggio della *physis* a scopi di profitto e la comprensione che la maggiore minaccia tecnologica non è fisica ma spirituale, contengono *in nuce* molte finalità dell'odierna consapevolezza ecologica proposta dalla *deep ecology* (cfr. ivi, p. 102).

stema olistico complesso come la Natura e solo la commistione tra i due sforzi individuali può consentire all'uomo occidentalizzato di iniziare quel processo di crescita ecocentrica in grado di permettergli di *abitare* il mondo senza sentirsi anche il *padrone* del mondo. È a tal proposito assai probabile che un sostegno fondamentale, in grado di incoraggiare a coltivare l'aspetto non solo razionale, ma anche intuitivo di questo percorso, possa essere dato non soltanto da tutte le ecosofie, religioni e filosofie a cui ci si può ispirare per risalire dagli otto punti della piattaforma ecocentrica al I livello dell'*apron diagram*, ma anche dalla stessa Rete Virtuale.

## 9. IL LEGAME TRA PENSIERO, MEDIUM E MESSAGGIO

### 9.1. IL MEDIUM È IL MESSAGGIO

L'economista Jeremy Rifkin, parallelamente alle prospettive culturali ierocentrica, teocentrica e antropocentrica di cui si è detto, rintraccia nel corso della storia dell'umanità diversi stadi della coscienza umana, da lui definiti, rispettivamente, stadio mitologico, teologico e ideologico <sup>1</sup>. Per l'autore, il XX secolo è però caratterizzato dal lento emergere di un nuovo stadio, da lui definito psicologico. È proprio questo fenomeno che ha permesso, oggi, di iniziare ad approcciare la questione – per Rifkin di centrale importanza – dell'*empatia*, consentendo così l'avvio verso la prossima auspicabile era della *coscienza biosferica* <sup>2</sup>: un ampliamento dell'empatia alle altre specie viventi e al pianeta stesso <sup>3</sup>, a sua volta considerabile come strettamente connesso al diffondersi del paradigma di pensiero ecocentrico.

Analogamente alle prospettive ermeneutiche di cui si è parlato, anche queste svariate forme di coscienza continuano tuttora a esistere, in varie forme e gradi, nel mondo e nella psiche umana. Entrambe sono state diversamente determinanti nel corso della storia <sup>4</sup> in quanto hanno accompagnato uno specifico riposizionamento mentale della percezione umana che, fa notare l'autore, si verifica ogni volta che una nuova

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, a cura di P. Canton, Milano, Mondadori, 2010, pp. 163-165.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 15-18 e p. 119.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 337.

impostazione culturale connessa a una rivoluzione energetico-comunicazionale fa nascere una diversa organizzazione sociale<sup>5</sup>. È dunque opinione di Rifkin che ognuno degli stadi in cui tali coscienze sono state prevalenti è caratterizzato: da un ampliamento di un'*empatia culturale* che permette di includere sempre più 'altri' nel regno familiare, determinando nuove organizzazioni sociali, e che è del tutto accostabile al cambiamento di *prospettiva culturale*; da uno specifico regime energetico; e dalla conseguente riorganizzazione dei mezzi e delle modalità di comunicazione, la quale a sua volta influisce in modo determinante sia sul modo in cui l'uomo comprende e organizza la realtà sia sul tipo di metafore linguistiche che utilizza per descriverla<sup>6</sup>.

Nel proporsi di favorire il passaggio da un'impostazione antropocentrica a una ecocentrica, l'ecocentrismo non si può dunque esimersi dall'interrogarsi anche sui *media* più adatti, oggi, a perfezionare e comunicare i contenuti di un tale *messaggio*. Come direbbe Marshall McLuhan (spesso citato dallo stesso Rifkin), infatti, «il medium è il messaggio»<sup>7</sup> perché forma e contenuto sono due aspetti inscindibili del comunicare, e tra i due è la forma che si rivela più efficace nel plasmare e trasformare l'uomo. Il movimento ecocentrico mira a trasformare in profondità la cultura antropocentrica attraverso una rivoluzione non-violenta permanente condotta *dai* singoli individui, ma, soprattutto, *nei* singoli individui. È proprio per tale motivo che esso fornisce solo degli *stimoli* che richiedono, in ultimo, sempre uno sforzo individuale. Di fondamentale importanza, per il diffondersi dell'ecocentrismo, è che l'uomo faccia esperienza emotiva dell'interdipendenza dei fenomeni dell'olistico 'mondo naturale' e sviluppi la capacità di riflettere mediante pensiero sistemico, la quale è a sua volta dipendente dalla particolare facoltà, qui denominata L.I.N.K., di connettere questioni vitali, tecnologiche, naturali e scientifiche in una stessa *rete di pensieri*.

Prospettive culturali diverse hanno, infatti, sempre richiesto pensieri diversi. Così come nella comunicazione orale della filosofia di Socrate a parlare era un *daimon* posto fuori dall'uomo e nella trasmissione scritta, discorsiva e lineare del pensiero di Descartes parlava soprattutto la ragione umana, anche il nuovo paradigma ecocentrico richiede, oggi, un nuovo modo di *pensare e far pensare*. Visto che esso richiede di guardare

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 170.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 169-170.

<sup>7</sup> Cfr. M. McLuhan, Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, a cura di R. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1981.



alla realtà come a un insieme di fenomeni interconnessi (interno-esterno, uomo-Vita, Vita-Natura), la sua interpretazione del reale potrebbe forse già trovare delle adeguate metafore rappresentative in un *medium* innovativo, multimediale e al passo con i tempi, come quello ipertestuale. Cosa sembra infatti in grado di aiutare a comprendere e comunicare al meglio una realtà caratterizzata da fenomeni collegati in una *rete* di elementi interconnessi e interdipendenti (il Complesso dei Viventi) più della Realtà Virtuale di Internet e dei *link* del World Wide Web?

Se la prospettiva ecocentrica non è ancora oggi diffusa ciò non è, inoltre, solo dovuto al fatto che i movimenti sociali e filosofici richiedono solitamente un lungo lasso di tempo prima di mostrare la propria efficienza. Dalla sua nascita a oggi l'ecologia profonda ha, infatti, dovuto affrontare svariati problemi che ne hanno compromesso notevolmente l'efficacia: incomprensioni teoriche, difetti divulgativi e assenza di coordinamento non hanno solo rallentato il diffondersi dell'ecocentrismo, ma ne hanno anche reso maggiormente difficile la ricezione. L'istruzione e i *mass media* sono così rimasti strutturalmente antropocentrici e vincolati a premesse filosofiche non solo dannose per il pianeta, ma ormai anche obsolete: lo stesso antropocentrismo debole dell'ecologia superficiale è infatti considerabile come una delle modalità in cui questa cultura difende e conserva se stessa. Potrebbe allora un nuovo *medium*, quale il World Wide Web, essere in grado di aiutare il movimento ecocentrico, non solo a risolvere i problemi di affermazione della corrente culturale, ma anche a favorire la capacità di pensare al Tutto come a una rete?

Stando alle parole di Rifkin servirebbe un nuovo mezzo comunicativo. Stando a quelle di Heidegger questo dovrebbe essere però in grado di 'tracciare i contorni' dell'essere rendendo intuitivamente evidenti le relazioni esistenti tra l'essente. Lo scopo di questo ipotetico *medium* ecocentrico dovrebbe essere quello di mettere in moto l'animale metafisico che è in ogni animale razionale fornendo *stimoli* cognitivi ed emotivi che aiutino le persone nello sviluppo e mantenimento delle capacità di L.I.N.K. e di pensiero sistemico. L'esigenza è però altresì quella di aiutare anche i teorici del movimento dell'ecologia profonda: sia a teorizzare e diffondere le ecosofie, (sviluppate in coerenza con la struttura dell'*apron diagram* e con i rivisitati principi della piattaforma del movimento ecocentrico) sia a coordinare, pur senza subordinare, le singole campagne o azioni dirette che si fanno promotrici dell'ecocentrismo.

La questione di un ipotetico maggiore radicamento della *deep ecology* nel Web richiede però, dal punto di vista filosofico, una profonda rivalutazione dei modelli di produzione, trasmissione e ricezione del

pensiero, che riponga particolare attenzione sui possibili vantaggi di un eventuale passaggio al modello ipertestuale. Accostando Nietzsche a Damasio ci si potrebbe anzitutto allontanare dalla concezione cartesiana del *cogito ergo sum*. Secondo i due autori il pensiero è, infatti, qualcosa che ‘si produce da sé’ attraverso intuizioni derivate da un gioco di connessioni casuali effettuato dalla facoltà d’immaginazione, sulla base dei dati inconsci presenti nella memoria<sup>8</sup>: è solo in un secondo momento che intervengono le facoltà razionali imbrigliando i concetti nelle categorie logiche derivate dagli accordi di significato sociali.

Per Damasio ogni procedimento cerebrale di elaborazione delle informazioni e di produzione di concetti è da considerarsi anzitutto come un processo neurobiologico che si fonda sull’architettura reticolare dinamica del tessuto cerebrale e sull’attività chimica ed elettrica dei neuroni. Sono proprio questi ultimi che permettono l’intercomunicazione tra tutti i nodi della rete sinaptica, la quale possiede la peculiarità di essere una struttura che si auto-organizza ogni momento durante il suo stesso sviluppo. Ogni processo cognitivo è però anche, come si è detto, un’esperienza personale e contestuale che mutua dal modello fisiologico i caratteri di aggregazione, scomposizione e trasmissione dei contenuti. Esso trasforma, infatti, un insieme di *segni*, veicolati da un *medium* all’interno di un determinato contesto di interazione, in *sensi* in grado di essere analizzati, compresi, interpretati e infine inseriti in una *rete di significati* interconnessi e in continua evoluzione. In ogni caso, dunque, sembra essere evidente lo stretto legame esistente tra *medium* e *messaggio*: la connessione tra il *cosa* si pensa e il *come* si pensa, il *pensiero* e lo *stile*, il *contenuto* e la *forma*, è indissolubile anche per Nietzsche e determina le diverse verità e interpretazioni possibili<sup>9</sup>.

A queste considerazioni McLuhan aggiunge però la seguente constatazione:

le società sono sempre state plasmate più dalla natura dei media attraverso i quali gli uomini comunicano, che non dal contenuto della comunicazione. L’alfabeto, ad esempio, è una tecnologia che il bambino assorbe in modo

---

<sup>8</sup> Cfr. P. D’Alessandro, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti di pensiero*, Milano, LED, 2002, pp. 138-142.

<sup>9</sup> Per Nietzsche il ‘cosa si pensa’ è così strettamente connesso al ‘come si pensa’ (questione che si pone anche l’ultimo Heidegger) che ‘fare filosofia’ è, ancor prima di una teoria, una pratica. Anche il filosofare esige dunque una tecnica, sia per l’esperienza teorica del pensare, sia per la pratica materiale dello scrivere (cfr. P. D’Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 266-273).

assolutamente inconscio, quasi per osmosi, per così dire. Le parole e il loro significato *predispongono* il bambino a pensare e ad agire automaticamente e in determinati modi.<sup>10</sup>

In pratica, secondo l'autore, il *medium* utilizzato per trasmettere il pensiero non è mai neutrale in quanto a plasmare l'Esserci dell'uomo contribuiscono sia il *come* si pensa sia il *cosa* si pensa. Per McLuhan il *medium* è il messaggio perché la *forma* è così fusa con il *contenuto* da arrivare persino a determinarlo. Il *medium* non si limita a informare, poiché al tempo stesso cerca anche di trasformare sia i contenuti che trasmette sia l'uomo che si serve dello strumento.

Per favorire la trasmissione e ricezione dei significati è però di fondamentale importanza non solo il *medium* utilizzato per veicolare le informazioni, ma anche il contesto di interazione entro cui avviene lo scambio di conoscenze: tutto ciò deve infatti avvenire nella modalità più diretta, economica e lineare possibile. È probabilmente per questi motivi che il linguaggio lineare e sequenziale del libro a stampa rimane ancora oggi la forma più diffusa per trasmettere le informazioni e le conoscenze: forse però non ancora anche la più efficace. L'ipertesto elettronico è, infatti, un modello cognitivo ibrido la cui scrittura, pur preservando un carattere lineare, da un lato aggiunge nuovi stimoli percettivi (come gli elementi multimediali) in grado di coinvolgere il lettore anche sensorialmente, e dall'altro consente una maggiore libertà di movimento all'interno di una *rete di significati* la cui interconnessione, resa esplicita mediante i *link* ipertestuali, sembra persino meglio adattarsi al processo neurobiologico e cognitivo.

## 9.2. REINSERIRE LA MENTE IN NATURA

Ciò che accomuna *medium* e *messaggio* è il tentativo di 'fare emergere' e comunicare un pensiero da cui gli uomini, come direbbe Gadamer, sono pensati<sup>11</sup>. Si tratta però di un processo che, come afferma Damasio, è essenzialmente dato dall'interazione e co-implicazione tra organismo e ambiente<sup>12</sup>. Nonostante sia il 'luogo' del mentale, il corpo rimane dun-

---

<sup>10</sup> M. McLuhan, Q. Fiore, *Il medium è il messaggio*, cit., p. 8.

<sup>11</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989, p. 529.

<sup>12</sup> Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 140-142.

que sempre un 'luogo utopico' del pensiero in quanto i prodotti del tessuto neuronale non sono affatto materiali: biologicamente si può parlare di cervello e neuroni, ma spiritualmente si è costretti a parlare di mente pensante <sup>13</sup>.

Secondo il biologo statunitense Gerald Edelman è neurobiologicamente possibile comprendere la mente come un processo (emerso nel corso dell'evoluzione per permettere all'uomo di sopravvivere) dipendente da disposizioni particolari del corpo <sup>14</sup>. Come sostiene anche Damasio <sup>15</sup>, il pensiero, seppure spirituale, dipende sempre da qualcosa di materiale. Per Edelman, così come per la *deep ecology*, sarebbe proprio stata la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* a impedire un'indagine scientifica del *mentale* che reinserisse questo nel *naturale* <sup>16</sup>. L'autore, infatti, scrive:

come reintegrare la mente all'interno della natura? Il criterio che seguirò è che deve esistere un metodo che si accordi con il modo in cui agli inizi la mente entrò a farne parte. Tale metodo deve tenere in grande riguardo ciò che abbiamo appreso dalla teoria dell'evoluzione. Nel corso dell'evoluzione i corpi pervennero ad avere menti; ma dire che la mente è parte del corpo non basta, occorre anche dire in che modo. A tal fine occorre dare un'occhiata al cervello, al sistema nervoso e ai problemi strutturali e funzionali che essi presentano. <sup>17</sup>

Quel che appare più sorprendente della 'materia della mente' è l'elevato numero delle connessioni esistenti all'interno della rete sinaptica e la straordinaria quantità di modalità di combinazione possibili tra i suoi neuroni. Le sinapsi, caratteristica peculiare dell'interconnessione tra cellule nervose, sono determinate sostanzialmente da un'attività elettrica che produce una sostanza chimica: il tessuto cerebrale è rappresentabile, infatti, come un'intricata *rete* che reagisce a segnali chimici ed elettrici mediante i quali esso controlla tutte le altre reti di connessioni esistenti all'interno dell'intero organismo <sup>18</sup>. Ciò che distingue il sistema

---

<sup>13</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 127-131.

<sup>14</sup> L'approccio di Edelman è da considerarsi comunque olistico e non riduzionista. Il pensiero dell'autore, infatti, si contrappone sia al riduzionismo fiscalista, secondo cui il mentale è un puro dato fisico, sia al riduzionismo meccanico-elettronico, secondo cui il mentale è un *software* cerebrale (cfr. *ivi*, pp. 148-149).

<sup>15</sup> Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 136-142.

<sup>16</sup> Cfr. G. M. Edelman, *Sulla materia della mente*, a cura di S. Frediani, Milano, Adelphi, 1999, pp. 19-26.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-49.

nervoso centrale da altri sistemi strutturali meccanici, come per esempio un calcolatore elettronico, è però il fatto che la struttura di reti interna al cervello possiede una morfologia evolutiva. Se in essa non esistono connessioni identiche è perché non è mai data una volta per tutte: si auto-organizza di momento in momento durante il suo stesso sviluppo, grazie alla memoria<sup>19</sup>. Simulare parti del cervello in un artefatto dotato di coscienza è per Edelman ancora problematico (anche se non impossibile) proprio perché bisognerebbe ricreare una struttura che si organizza continuamente e in autonomia in base a meccanismi biologici di selezione delle informazioni derivati da una complessa e indispensabile relazione tra soggetto e ambiente<sup>20</sup>. Anche il mentale è dunque parte inscindibile della fitta *rete bios-oikos*.

L'informatico e scienziato statunitense Marvin Minsky paragona addirittura il sistema nervoso umano a una vasta società organizzata composta da molte parti diverse, definite 'agenti mentali', che convivono interagendo tra loro in un rapporto di collaborazione e conflitto. Gli agenti mentali eseguono i propri differenti 'compiti' individuali (limitati dalla propria funzione specialistica), in modo direttamente subordinato al 'compito' della totalità<sup>21</sup>, e solo in apparenza indipendentemente da questo. Per chiarire meglio la sua interpretazione del mentale, l'autore invita il lettore a sollevare una tazzina di caffè:

*I tuoi agenti della PRESA vogliono reggere la tazzina.*

*I tuoi agenti dell'EQUILIBRIO vogliono impedire che il caffè si versi.*

*I tuoi agenti del GUSTO vogliono che tu beva il caffè.*

*I tuoi agenti del MOVIMENTO vogliono portarti la tazzina alle labbra.*<sup>22</sup>

Da ciò consegue, secondo Minsky, che le decisioni del pensiero «non hanno quasi mai spiegazioni semplici e univoche, ma sono in genere il risultato delle attività di grandi società di processi»<sup>23</sup>. Le più grandi facoltà intellettive derivano proprio da questa capacità umana di costituire 'società di pensieri', per lo studio delle quali valgono gli stessi principi dell'approccio alle realtà complesse, come la Natura. Per sottolineare l'analogia esistente tra il vitale e il mentale, l'autore sostiene

---

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-57.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 293-305.

<sup>21</sup> Cfr. M. Minsky, *La società della mente*, a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1989, pp. 24-29.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 20.

che «al pari di *inscatolare*, parole come *vivere* e *pensare* sono utili per descrivere fenomeni risultati da certe combinazioni di relazioni»<sup>24</sup>. È necessario, infatti, considerare che così come le parti di un corpo vivente che di per sé non sono ‘vita’, interagendo con le altre parti finiscono per divenire vitali, allo stesso modo vi sono diverse parti di un organo corporeo che di per sé non sono mentali, ma che se poste in relazione con altre, producono ‘pensiero’.

Il discorso compiuto da Minsky, secondo cui il pensiero è dato solo nella relazione tra parti non pensanti, è poi applicabile anche ai significati linguistici: nulla ha, infatti, significato di per se stesso, perché ogni significato si stabilisce soltanto in relazione con altri significati. I pensieri sono costitutivamente strutturati in famiglie di pensieri che si collegano tra loro, come in un tessuto: la mente stessa è paragonabile a un *textum*, una *rete semantica* di relazioni tra i suoi stessi pensieri<sup>25</sup>. Il funzionamento del mentale è allora paragonabile soprattutto a un processo, inseparabile sia dal corpo sia dai propri prodotti, in base al quale la mente modifica continuamente se stessa (in modo diverso a seconda dei singoli individui) connettendo pensieri e famiglie di pensieri tra loro.

Come afferma Bateson, il mentale è quindi essenzialmente una struttura che connette, ed è proprio perciò considerabile vuota, come un niente o un non-ente che «esiste solo nelle sue idee, che sono anch’esse non-enti»<sup>26</sup>. L’autore, all’interno di *Mente e natura*, non reinserisce semplicemente la mente in una Natura intesa come Mente più vasta, ma avanza anche preziose considerazioni sullo stesso processo di produzione del pensiero. Secondo Bateson, il mentale è da considerarsi in tutt’uno con il processo di apprendimento e con il mutamento genetico evolutivo, e non è altro che un processo stocastico<sup>27</sup>: si tratta di un aggregato di parti derivate da un flusso di eventi casuale, solo successivamente sottoposto a un processo selettivo finalizzato a costruire pensieri e significati<sup>28</sup>. Il processo creativo del pensiero contiene dunque

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

<sup>25</sup> Cfr. P. D’Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 178.

<sup>26</sup> Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 25.

<sup>27</sup> Una definizione di questo tipo di processo è fornita da Bateson in un glossario a fine libro, in cui si legge «STOCASTICO: (Dal greco *stochazein*, ‘tirare al bersaglio con l’arco’, cioè diffondere gli eventi in modo parzialmente casuale, sicché, alcuni di essi hanno esito più favorevole). Se una successione di eventi combina una componente casuale con un processo selettivo in modo che solo certi risultati del casuale possano perdurare, tale successione viene detta *stocastica*» (*ivi*, pp. 302-303).

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 197-247.

una componente casuale in base alla quale esso, incamminandosi lungo percorsi presentatisi a caso, favorisce la genesi di idee nuove, le quali, quindi, dipendono «quasi interamente (forse non interamente) dal rimiscolamento e dalla ricombinazione di idee che già si possedevano»<sup>29</sup>.

Il pensiero è allora qualcosa che, come si è detto, si ‘produce da sé’, a partire da un aggregato di componenti materiali che, nell’insieme, origina una mente spirituale (ogni uomo è infatti un animale razionale e, quindi, metafisico). I pensieri seguono però un naturale processo casuale che, tramite ‘balzi’ di significato, genera una *rete semantica* composta da famiglie di pensieri interdipendenti tra loro, la quale sembrerebbe già di per sé predisposta a favorire lo sviluppo e l’utilizzo della capacità di L.I.N.K. di cui si è parlato. Per fare le adeguate connessioni di pensiero tra i significati biologici (*Life*), quelli tecnologici (*Innovation*), quelli ecologici (*Nature*) e quelli scientifici (*Knowledge*), e per trarne le appropriate conseguenze, non sembra dunque essere necessario uno sforzo snaturante da parte dei singoli. Per riuscire a pensare ecocentricamente, molto dipende allora probabilmente da alcuni fattori molto semplici, quali, per esempio: il non prendere ‘troppo seriamente’ il proprio Io razionale, surdeterminando a pensare antropocentricamente dalla cultura occidentale; il fare propri un senso e una prospettiva interpretativa del mentale e del naturale che agevolino una visione olistica d’insieme, nella comprensione dell’interdipendenza dei fenomeni e dei concetti; ma anche il trovare un *medium* in grado di rendere maggiormente evidenti e di accentuare le connessioni esistenti tra famiglie di pensieri apparentemente distanti tra loro (*Life, Innovation, Nature, Knowledge*).

La facoltà di L.I.N.K., necessaria per il pensiero sistemico-ecologico richiesto dall’ecocentrismo, è dunque formalmente coincidente con la pura attività di pensiero: una struttura che connette. Ciò che la contraddistingue da quest’ultima, però, è che gli oggetti del suo ‘porre-in-relazione’, sono scelti volontariamente dal soggetto alla luce di un diverso punto di vista sul reale. Una volta che si guarda alla realtà come a una *rete di reti* e che ci si attiva per informarsi ad ampio raggio sulle questioni che contraddistinguono l’essere-nel-mondo contemporaneo, il processo connettivo che soggiace sia alla capacità di L.I.N.K. sia a quella di pensiero dovrebbe essere, infatti, in grado di assolvere la propria funzione, effettuando connessioni che ‘mostrino i contorni’ dell’essere di cui ogni ente partecipa. Tale attività *non sequenziale, interattiva*

---

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, pp. 243-245.

e sempre *aperta* è però spesso forzata dall'esigenza di trasmettere i pensieri agevolandone la ricezione. Questa necessità, fino a oggi, ha trovato come sue principali soluzioni, prima la comunicazione orale e poi, specialmente, quella scritta, la quale è però caratterizzata da una forma *sequenziale, statica e chiusa*. Poiché ogni messaggio è inscindibile dal *medium* con cui viene comunicato può allora effettivamente risultare poco efficace proporre di pensare a rete e in modo sistemico 'appiattendolo' le diramazioni della rete semantica e di quella vitale in una forma di divulgazione lineare.

Se il II livello del diagramma della *deep ecology* rappresenta un valido 'invito' a guardare al mondo come a una grande rete, esso è, infatti, probabilmente insufficiente, di per sé, a mostrare la *rete della vita*. Il suo obiettivo è indubbiamente quello di spronare gli individui a iniziare un processo di trasformazione che consenta loro di sentirsi *dentro* questa rete, ma, da solo, non basta a rendere evidenti le connessioni. Un *instrumentum* oggi potenzialmente molto utile a favorire il raggiungimento di tale scopo di primaria importanza sembra invece essere proprio Internet. L'analogia tra la *rete mentale* del L.I.N.K. e la *rete telematica* dei *link* pare essere inoltre favorita da una serie di corrispondenze. Entrambe, infatti: sono autoreferenziali; si fondano sul linguaggio; sono sistemi autopoietici che si rapportano al mondo reale con un accoppiamento strutturale (Maturana e Varela); sono società di elementi che, presi singolarmente non hanno significato (Minsky); sono aggregati di parti interagenti (Bateson); e sono delle strutture dinamiche e liquide definibili come trame<sup>30</sup>.

Una volta individuati, grazie all'ecologia profonda, gli oggetti da porre in connessione, per i singoli individui potrebbe essere molto più facile ricostruire le loro relazioni se questi fossero presentati in modo da agevolarne l'inserimento all'interno di una nuova 'cornice', 'ossatura' o 'intelaiatura' mentale. Secondo Minsky ogni esperienza percettiva attiva certe strutture acquisite nel corso dell'esperienza passata<sup>31</sup>. Egli parla a tal proposito di *frame*, facendo riferimento a «una sorta di scheletro, qualcosa che somiglia un po' a un modulo di domanda, con spazi o caselle da riempire»<sup>32</sup>. In pratica, per l'autore, la produzione mentale di pensieri avviene solo sulla base di qualcosa di prodotto in precedenza e grazie alla strutturazione della memoria in *frame*. Un *frame mentale* è poi, nello

<sup>30</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 248-254.

<sup>31</sup> Cfr. M. Minsky, *La società della mente*, cit., p. 477.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 478.



specifico, una struttura di collegamento neurale in grado di determinare degli schemi di rappresentazione che offrono la possibilità di tenere a mente un'immagine minimale nel ricordo al fine di poter contestualizzare le sempre nuove esperienze attraverso una 'cornice' o 'ossatura' già costruita. È l'adattamento dei *frame* all'esperienza e alle informazioni comunicate tramite *medium* che determina la conoscenza<sup>33</sup>. Se l'intento è di trovare il modello più efficace per trasmettere e ricevere il messaggio ecocentrico, allora, una volta compreso che il pensiero si produce in un modo che sembra essere addirittura predisposto al L.I.N.K., l'attenzione va spostata proprio sugli aspetti principali che contraddistinguono questi ultimi processi: il *frame* adottato e il *medium* utilizzato.

### 9.3. LE CORNICI DEL CERVELLO

La stretta relazione esistente tra i *frame* e i *media* è approfondita dal già citato de Kerckhove, nel libro *Brainframes*. L'autore, allievo di McLuhan, utilizza il concetto di '*brainframe*' ('cornice del cervello') per definire il modo in cui le diverse *techne* utilizzate per comunicare 'incorniciano' i cervelli in strutture ermeneutiche. In ogni nuova esperienza, così come in ogni nuovo processo di comunicazione e apprendimento, il cervello umano adatta tra loro i propri *frame* già costituiti e integra la povertà d'informazione ricostruendone gli aspetti mancanti sulla base dei pochi indizi che ha a disposizione, interpretando questi dati in suo possesso proprio grazie al *brainframe*<sup>34</sup>. Esso è dunque qualcosa di più e di diverso rispetto a un atteggiamento, una mentalità o un'ideologia: è il vero e proprio filtro di ogni *Weltanschauung* soggettiva e, in quanto tale, influenza ogni psiche *dal* e *nel* profondo<sup>35</sup>.

Gli uomini sono continuamente interpretati in forza delle loro stesse interpretazioni proprio perché, afferma De Kerckhove, la psiche umana subisce un forte influsso da parte degli strumenti tecnici mediante cui, negli svariati contesti storici e sociali, avviene l'interazione tra corpo

---

<sup>33</sup> Per Minsky, infatti, «'apprendere' è fare dei cambiamenti utili nel funzionamento della nostra mente» (cfr. *ivi*, p. 228).

<sup>34</sup> Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, a cura di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993, pp. 9-13.

<sup>35</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 184-185.

e mondo <sup>36</sup>. Ai diversi *media* utilizzati dall'uomo per vivere il proprio essere-nella-relazione, corrispondono quindi diversi modi di pensare. Se è nel cervello che gli effetti della tecnologia si traducono in pensiero, il *brainframe* è il modo in cui le tecnologie 'incorniciano' i cervelli in strutture, trasformando poi queste in *culture* <sup>37</sup>.

Secondo il sociologo, lo scambio tra cervello e ambiente si muove essenzialmente su tre livelli, da lui chiamati *brainframe alfabetico* (l'alfabeto), *brainframe televisivo* (o *videoframe*) e *brainframe elettronico* (il computer). L'alfabeto rappresenta il *brainframe* più importante e fondamentale per il modo in cui la cultura occidentale spinge a vedere e pensare il mondo. Esso ha, infatti, influenzato sia i rapporti con lo spazio e il tempo (il passato sta a sinistra e il futuro a destra, come nella scrittura, osserva l'autore) sia quelli con il mondo esteriore e interiore, e ha posto inoltre le basi per la fiducia nella sequenzializzazione, razionalizzazione e scomposizione in unità minori di ogni esperienza <sup>38</sup>, proprie dell'antropocentrismo dell'Occidente. Il *brainframe alfabetico*, direttamente riconducibile alla *techne* del *logos*, non ha però così 'incorniciato' solo il cervello, ma anche il mondo:

il linguaggio è il software che dirige l'organismo umano. Qualunque tecnologia eserciti un influsso significativo sul linguaggio influirà necessariamente anche sul comportamento sul piano fisiologico, emotivo e mentale. L'alfabeto è come il programma di un computer, ma molto più potente, più preciso, più versatile e più globale di qualunque altro programma mai scritto. Un programma progettato per far funzionare lo strumento più potente che esista: l'uomo stesso. L'alfabeto si è fatto strada all'interno del cervello per definire le routine su cui si basa il firmware del *brainframe* alfabetico. L'alfabeto ha creato due rivoluzioni complementari, una nel cervello, l'altra nel mondo. <sup>39</sup>

L'interazione tra il *medium-parola* e il *brainframe alfabetico* occidentale determina quindi in modo molto profondo sia il mondo interiore sia quello esteriore di ogni uomo, nonché il suo essere-nella-relazione. Fa ciò appoggiandosi inoltre a quella che è la sua principale espressione: la razionalità <sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Secondo De Kerckhove è dunque necessario studiare sia l'influsso esercitato dalla tecnologia sulla mente sia l'estendersi della mente oltre il proprio corpo grazie alle tecnologie. Se nel primo caso si ha a che fare con l'oggetto di studio di quella che egli definisce tecnopsicologia, nel secondo si tratta di un processo studiato da ciò che egli propone di chiamare psicotecnologia (cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes*, cit., pp. 21-23).

<sup>37</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 185.

<sup>38</sup> Cfr. D. de Kerckhove, *Brainframes*, cit., pp. 27-39.

<sup>39</sup> Ivi, p. 39.

<sup>40</sup> Cfr. ivi, p. 45.

Esso, dunque, non è semplicemente legato a una visione del mondo, perché è direttamente connesso proprio alla prospettiva antropocentrica:

per noi occidentali, il *brainframe* alfabetico, enfatizzando le proprietà di temporizzazione del cervello, ha regolato la collaborazione tra gli emisferi destro e sinistro al fine di stabilizzare e focalizzare l'approccio dell'uomo alla natura. Abbiamo cominciato a occupare noi lo spazio, anziché lo spazio a occupare noi. Non c'è nulla da stupirsi che il rapido progresso dell'alfabetismo durante il Rinascimento sia andato di pari passo con un progresso altrettanto rapido nel campo delle esplorazioni geografiche, della geografia e dell'astronomia.<sup>41</sup>

L'avvento della televisione ha però fornito una nuova 'cornice' entro cui l'uomo ha potuto vivere il proprio rapporto con la realtà: il *brainframe televisivo* o *videoframe*. Il *medium* della televisione, diversamente dal linguaggio, non trasmette un significato mentale, ma piuttosto un significato corporeo che, poiché anteriore alla logica, può essere molto più globale del *logos*. La verbalizzazione del *brainframe alfabetico* è resa addirittura quasi impossibile dalla rapida sequenza audiovisiva e dalla seduzione multisensoriale del *videoframe*<sup>42</sup>. Quest'ultimo, infatti, parla in primo luogo al corpo (la mente spesso vaga per conto proprio), il quale reagisce, come 'vittima' di una forza esterna, agli stimoli provenienti dallo schermo televisivo con un fenomeno definito 'sub-muscolarizzazione': una simulazione muscolare (spesso involontaria) dell'azione rappresentata, attuata seguendo l'azione del video con il corpo, per ricavare un senso dal rapido succedersi delle immagini<sup>43</sup>. Come scrive l'autore:

noi seguiamo l'azione in TV con il nostro corpo e addirittura ne imitiamo le smorfie per meglio comprenderla. [...] La sub-muscolarizzazione è l'interpretazione del movimento e dell'azione mediante una sorta di mimica senso-motoria che coinvolge tutto il corpo. La mia ipotesi è che noi interpretiamo i gesti, le posture e le espressioni in TV con una sorta di reazione sub-muscolare, che si esprime nel tono e nella tensione muscolare. Dunque, il 'senso della televisione' non è lo stesso che il 'senso del libro'.<sup>44</sup>

Il *brainframe televisivo* porta a pensare con l'intero corpo, e 'minaccia' perciò il dominio del *brainframe alfabetico*, ma così come la lingua *parla*

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 46.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, pp. 51-57.

<sup>43</sup> Cfr. ivi, pp. 56-57.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

*l'uomo*, allo stesso modo bisognerebbe dire che non è l'uomo a guardare la TV: è essa che *guarda gli uomini* («quando guardiamo la TV, è il tubo catodico a 'leggere' noi»<sup>45</sup>, scrive de Kerckhove). Mentre, infatti, nella lettura di un libro si ha sempre il controllo nello scorrere le righe del testo, «quando la scansione televisiva incontra lo sguardo, e realizza un contatto visivo tra uomo e macchina, lo sguardo della macchina è il più potente»<sup>46</sup>. Nonostante il *videoframe* sia quindi rigorosamente prescrittivo, con il graduale affermarsi del *brainframe elettronico* si è però almeno in parte restaurato l'equilibrio tra il *brainframe televisivo* e il *brainframe alfabetico*, grazie a una sorta di libro elettronico<sup>47</sup>.

Il personal computer, infatti, fornisce una 'cornice' che si trova a metà strada tra le due precedenti, poiché è paragonabile sia a un libro sia a una televisione. Essa aggiunge però a entrambi l'interattività e la facoltà di dialogo, attuabile mediante interfaccia, 'luogo d'incontro' tra uomo e *medium* e 'luogo di confine' tra mondo interno e mondo esterno: il computer, di fatto, offre quindi un nuovo tipo di libertà<sup>48</sup>. Il mondo dell'elettronica ha in pratica creato una nuova forma d'interazione intermediaria tra interno ed esterno che amplia notevolmente le possibilità cognitive umane. Secondo de Kerckhove:

i computer svolgono una mediazione tra i sistemi nervosi e cognitivi interni dei singoli utenti e i sistemi di elaborazione esterni: essi agiscono come interfacce tra psicologia e tecnologia, proprio come i videogames forniscono interfacce tra le risposte neurologiche e quelle elettroniche. [...] L'elettricità, prodotta sia organicamente che tecnologicamente, è la base comune ed è anche il medium che avvolge il mondo intero in una singola rete. [...] Il vero obiettivo dell'informatica è quello di estendere all'ambiente elettronico il tipo di controllo che la gente sperimenta su se stessa.<sup>49</sup>

È proprio grazie alla sua capacità di avvolgere «il mondo intero in una singola rete» che l'interazione tra il *medium-computer* e il *brainframe elettronico* è stato in grado di favorire lo sviluppo di un'intelligenza collettiva-connettiva. L'innumerabile quantità di dati, informazioni, video e immagini consultabili tramite PC, soprattutto dopo l'avvento di

<sup>45</sup> Ivi, p. 61.

<sup>46</sup> De Kerckhove riflette anche sul fatto che, dunque, «il vero significato di 'orario di prima fascia' potrebbe essere quello di 'orario di imbeccata', vale a dire il miglior orario per imbeccare la mente dello spettatore televisivo» (*Ibidem*).

<sup>47</sup> Cfr. ivi, p. 69.

<sup>48</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 178.

Internet, ha infatti dato la possibilità all'uomo di essere partecipe di una sorta di inconscio *collettivo* sviluppato in modo *connettivo* dai diversi utenti di tutto il mondo. L'autore propone inoltre un esempio particolarmente utile a evidenziare le possibilità aperte dalla Rete Virtuale per lo sviluppo di una consapevolezza ecocentrica collettiva: la visione su schermo di una foto scattata da satellite del pianeta Terra. Come sostiene Kerckhove:

certo, l'effetto cognitivo più importante della fotografia della Terra è quello di espandere la nostra percezione del nostro Io al di là della nostra immagine corporea e allargare il nostro senso di identità. In effetti, dal primo momento che vediamo quella fotografia, prendiamo possesso della Terra e di un nuovo potere da investire in essa. Quell'immagine è un'estensione dei miei occhi. Tutto ciò che vi è contenuto appartiene 'a me', proprio come io appartengo 'a lei'. Quell'immagine è me. Con questa fotografia, mi si danno prove attendibili che io sono tutto d'un tratto terribilmente grande e terribilmente piccolo. Un paradosso che emerge dal fatto che io 'vedo' la Terra è che, per quanto io sia solo uno dei cinque miliardi di persone che la abitano, questa cosa enorme è una parte di me. Il fatto che non sia stato io a scattare quella fotografia, persino il fatto che sia stata scattata usando un telecomando fa poca differenza. Se qualcosa proveniente da questo mio 'Io allargato' è stato inviato a scattare questa fotografia, allora anch'io l'ho scattata, insieme a tutta la gente per cui la cosa ha un qualche significato. [...] Grazie a questa fotografia, io sono la Terra e lo stesso vale per chiunque altro. Si tratta di una nuova esperienza psicologica di immense implicazioni.<sup>50</sup>

Se la capacità di L.I.N.K. è semplicemente una delle forme di concretizzazione di una già posseduta e imbrigliata facoltà umana di pensare in modo non sequenziale, un enorme aiuto nel trovare gli 'elementi ecocentrici' da porre in connessione sembra dunque poter giungere proprio dal mondo dell'informatica e delle telecomunicazioni. Dal *logos*, insomma, non si può scappare, ma grazie ai PC, a Internet e al World Wide Web esso può essere comunicato tramite *link* ipertestuali accompagnati da immagini e oggetti multimediali che, pur lasciando libero l'utente di muoversi all'intero di un sapere collettivo-connettivo che si dirama a rete, sono in grado di pervadere il suo mondo interiore molto più che un foglio di carta stampato. È proprio in funzione di tutto ciò che potrebbe – o dovrebbe, stando a quanto afferma de Kerckhove – derivare anche un nuovo modo di percepire sia il mondo esteriore, sia il proprio essere-nella-relazione.

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 186-187.

La Realtà Virtuale prodotta dalla sinergia tra computer e rete telematica non è solo capace di agevolare lo sviluppo di una nuova rete semantica di significati: grazie all'intreccio di testo e multimedialità, è anche in grado di 'parlare' sia alla mente che al corpo degli individui, favorendo una commistione tra razionalità ed emotività che potrebbe fungere da importante anello di passaggio tra lo sforzo razionale e quello intuitivo richiesti dall'ecocentrismo. Secondo de Kerckhove, leggere un'informazione veicolata tramite i *media* tradizionali significa fondamentalmente fare l'esperienza di un altro<sup>51</sup> ed è qualcosa di molto diverso dall'essere interattivamente partecipe della stessa informazione comunicata via Web. Tramite essa, infatti: si può spaziare agli argomenti correlati (suggeriti dai *link* o cercati in autonomia), posti all'interno della rete di contenuti accessibile tramite Internet; ci si può avvalere dell'ausilio sensoriale di immagini e video; e si può scegliere di commentare e di scambiare opinioni e contenuti con altri utenti interessati alla stessa tematica. In poche parole, grazie alla *rete collettiva-connettiva* si rende molto più facile pensare al Tutto sperendolo indirettamente (tramite l'esperienza degli altri) come una dinamica *rete della vita* composta di parti interconnesse.

Il passaggio dalla scrittura alfabetica a quella elettronica sembra allora già essere di grande aiuto sia per lo sviluppo della capacità di riflettere mediante L.I.N.K. e pensiero sistemico sia per la possibilità di esperire intuitivamente la co-appartenenza umana al 'mondo naturale'. Lo sviluppo odierno della Rete Virtuale rende inoltre il *medium* telematico uno dei più diffusi e 'frequentati' mezzi di informazione e trasformazione attualmente esistenti. Un suo attento utilizzo da parte del movimento della *deep ecology* potrebbe quantomeno attenuare molti dei problemi della corrente culturale, siano essi divulgativi, di ricezione o di coordinamento su scala mondiale. L'ecologia profonda chiede ai singoli individui di compiere una svolta teoretica ed etica al fine di favorire il benessere dalla *rete bios-oikos* di cui essi stessi fanno parte. Allo stesso modo, però, una svolta telematica del pensiero eco-filosofico ed ecosofico online è oggi quella di cui il movimento potrebbe avere più bisogno per favorire la diffusione dell'ecocentrismo. Esso, infatti, sembra dover affrontare la necessità di soppiantare non solo vecchi paradigmi, ma anche vecchi modi di pensare, vecchi *brainframe* e vecchi *media*.

---

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 187.

# 10. PER UN NUOVO MODO DI PENSARE E FAR PENSARE

## 10.1. DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA ELETTRONICA

L'avvento della tecnologia elettronica è stato il principale centro delle riflessioni del già citato McLuhan. I suoi testi hanno indagato ed esplorato, fin dagli anni '60, i confini esistenti tra strumento tecnico e strumento di comunicazione. Secondo l'autore «il mondo occidentale è sconvolto dalla rivoluzione causata dai *media* elettrici nella stessa misura in cui l'oriente viene occidentalizzato»<sup>1</sup>. Visto, però, che non si può scegliere di non vivere nel mondo in cui è in atto tale trasformazione, e considerato che la tecnologia è un *medium* necessario all'uomo per il proprio essere-nella-relazione, l'atteggiamento migliore da tenere, per McLuhan, sarebbe in realtà quello di evitare sia i moralismi (come l'indignazione morale e la nostalgia del passato) che i trionfalismi (come l'accettazione acritica ed entusiastica di ogni tecnologia innovativa), disponendosi piuttosto al mutamento in corso, prendendone atto e aderendovi in modo consapevolmente partecipe<sup>2</sup>.

Per il sociologo canadese non è, infatti, possibile sfuggire all'«abbraccio» della tecnica (a meno che non ci si rifugi «in una caverna come eremiti») ed è proprio perciò che ogni volta che si utilizza una nuova tecnologia sarebbe più opportuno «abbracciarla» e diventarne partecipi, in un rapporto quasi simbiotico<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> Cfr. M. McLuhan, *McLuban sommo sacerdote del culto «pop» e metafisico dei media*, in M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio*, a cura di G. Gamaleri, Roma, Armando, 1986, p. 69.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-68.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 64-65.

è sempre stato così; è soltanto però nell'era elettrica che l'uomo ha l'opportunità di *riconoscere* questo matrimonio con la propria tecnologia [...]. Il rapporto dell'uomo del XX secolo con il computer non è molto diverso per sua natura dal rapporto dell'uomo preistorico con la barca o con la ruota, con l'importante differenza che tutte le precedenti tecnologie ed estensioni dell'uomo erano parziali e frammentarie, mentre invece quelle elettriche sono totali e inclusive.<sup>4</sup>

Nonostante dinanzi alla tecnologia moderna la reazione immediata dell'uomo, che si sente da essa dominato, sia quella di apporvi un netto rifiuto<sup>5</sup>, la cosa migliore da fare sarebbe dunque quella di avvicinarla senza preconcetti e senza dimenticare il suo ruolo – fondamentale per la vita dell'essere umano – di *techne* e *medium*. Per avvicinarsi al 'mondo della comunicazione telematica' è anzitutto necessario abbandonare i pregiudizi<sup>6</sup> spesso legati al punto di vista dell'uomo alfabetizzato<sup>7</sup>. Formare una società d'individui consapevolmente partecipi di quest'era dei *media* informatici è però anche una necessità che si potrebbe definire 'etica'. Un «organismo sociale unificato» e conscio della sfida multimediale da affrontare è, infatti, un fattore indispensabile per guidare il *mezzo* telematico nel perseguire i suoi originali *fini* tecnici e comunicativi<sup>8</sup>.

Di particolare rilevanza è inoltre la constatazione, posta a sfondo di ogni riflessione di McLuhan, secondo cui il contenuto di un *medium* è sempre un altro *medium* e, per la precisione, proprio quello che lo ha preceduto nel tempo. Nessun *medium*, infatti, osserva l'autore, ha mai

<sup>4</sup> Ivi, p. 65.

<sup>5</sup> Cosa che, in un primo momento, fa anche McLuhan, il quale sembra almeno inizialmente condividere l'atteggiamento moralistico di chi pone la rivoluzione industriale allo stesso livello del peccato originale e l'avvento dei *mass media* allo stesso di quello della 'caduta dell'uomo' (cfr. ivi, pp. 65-66).

<sup>6</sup> Questa necessità, ricorda lo storico Walter J. Ong, si è già presentata nel passaggio dall'oralità alla scrittura. Nel *Fedro*, infatti, la scrittura alfabetica, nuova tecnologia del tempo che si andava sostituendo alla cultura orale, veniva fortemente critica da Platone e giudicata come fonte d'indebolimento per la mente (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, a cura di A. Calanchi e R. Loretelli, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 120-122).

<sup>7</sup> L'uomo alfabetizzato, seguendo il discorso fatto da de Kerckhove, è, infatti, sovrastrutturato soprattutto dal *brainframe alfabetico* ed è perciò ancora in simbiosi con la *techne* del *logos* utilizzata in precedenza.

<sup>8</sup> Per McLuhan, il singolo individuo non potrebbe, infatti, intervenire in nessuno modo nel mutamento radicale che è in atto, anche se si accorgesse che sarebbe opportuno attuare qualche correttivo (cfr. M. McLuhan, *McLuban sommo sacerdote del culto 'pop'e metafisico dei 'media'*, cit., p. 67).



totalmente annullato il precedente, perché l'ha piuttosto inglobato in un processo cominciato nel loro primo 'incontro' e sviluppatosi tramite la produzione di ibridi mediali<sup>9</sup>. L'*ipertesto*, rappresenta pienamente, oggi, proprio questa situazione. Il procedimento rivoluzionario attualmente in atto è dunque un processo già effettuato dalla scrittura (che ha a suo tempo almeno in parte inglobato l'oralità) e dalla televisione (che ha fatto altrettanto con la scrittura). Non c'è quindi alcun motivo per respingere Internet senza riserve. Questo nuovo *medium* non sta, infatti, cercando di cancellare i suoi predecessori: tenta soltanto di aprire nuove possibilità per il pensiero e la comunicazione. La Rete Virtuale rappresenta però oggi un *instrumentum* ancora più potente dei suoi precursori, poiché aggiunge a questi una maggiore libertà e un'interattività che lascia la capacità di pensiero libera di muoversi spontaneamente a rete e in modo non sequenziale.

Secondo quanto afferma lo storico Walter J. Ong ogni *medium* comunicativo dominante è sempre artefice di una sorta di trasformazione antropologica. Anche la tecnologia della scrittura ipertestuale, quindi, proprio come l'oralità e la scrittura alfabetica, dovrebbe essere in grado di incidere in modo pervasivo sul pensiero, e quindi anche sull'identità e sulle azioni di ogni uomo che se ne avvale. Nell'indagare il passaggio avvenuto dalla cultura orale (comparsa circa 30.000-50.000 anni fa) alla civiltà della scrittura (che risale a solo 6.000 anni fa), l'autore ravvisa una sostanziale differenza tra la società dell'oralità primaria, del tutto ignara della scrittura e della stampa, e quella dell'oralità secondaria, influenzata dalla comparsa della scrittura<sup>10</sup>:

differenze di fondo sono state scoperte in anni recenti tra i modi della conoscenza e dell'espressione verbale nelle culture a oralità primaria – vale a dire culture senza la scrittura – e quelli delle culture profondamente influenzate dall'uso della stessa. Con sorprendenti implicazioni: molti dei tratti per noi ovvi del pensiero e dell'espressione letteraria, filosofica e scientifica, nonché della comunicazione orale tra alfabetizzati, non sono dell'uomo in quanto tale, ma derivano dalle risorse che la tecnologia della scrittura mette a disposizione della coscienza umana. Abbiamo, dunque, dovuto rivedere il nostro modo stesso di intendere l'identità umana.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna*, a cura di E. Capriolo, Milano, Net, 2002, pp. 58-66.

<sup>10</sup> Cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 19-35.

<sup>11</sup> Ivi, p. 19.

La principale differenza riscontrabile tra il ‘mondo dei suoni’ della cultura orale e il ‘mondo dei segni’ di quella scritta è che nella prima forma di civiltà la comunicazione si affida all’udito e ai suoni di parole che sono così, di fatto, degli eventi che accadono senza il diretto controllo dell’uomo, mentre il secondo tipo di cultura si incentra sulla vista e su immagini che divengono segni immobili nel tempo (l’udito è deperibile ed evanescente, mentre la vista può fermare l’immagine)<sup>12</sup>. Se l’evento proprio della trasmissione orale è direttamente riconducibile al sacro e al divino, e quindi anche per molti versi allo ierocentrismo e al teocentrismo<sup>13</sup>, è solo con l’utilizzo dei segni che si è potuto dare il via all’antropocentrizzazione occidentale. In quanto processo di astrazione che mette fuori gioco il dato concreto, la scrittura, secondo Ong, può essere però in un certo senso anche associata a una sorta di ‘morte’. Essa, infatti, fissando le parole su carta: da una parte ‘uccide’ i concetti, ma dall’altra proprio in ciò li rende anche immortali, dando loro «la possibilità di risorgere in illimitati contesti viventi, grazie a un numero potenzialmente infinito di lettori»<sup>14</sup>.

L’autore, appoggiandosi agli studi condotti sui poemi omerici dal filologo statunitense Milman Parry, sostiene che, anche se in questi primi testi della cultura occidentale si può riscontrare una composizione effettuata in base a scelte metriche che rivelano una loro originale formulazione orale (ogni poeta dipendeva infatti dalla propria capacità di memoria orale), si tratta di opere che hanno segnato l’inizio di un processo che ha portato la scrittura a prendere gradualmente il sopravvento sull’oralità, divenendo il *medium* sempre più diffuso<sup>15</sup>. La scrittura alfabetica è ancora oggi sostanzialmente fonocentrica proprio in quanto è dipesa originariamente dal *medium* che l’ha preceduta e di cui è di fatto copia e rappresentazione<sup>16</sup>. Nel passaggio dall’oralità alla scrittura, però, il nuovo modo di immagazzinare il sapere, passando dalle formule mnemoniche al testo scritto ha liberato la mente, dandole la possibilità di formulare pensieri più astratti e originali<sup>17</sup>, che hanno permesso, o quantomeno agevolato, il progresso dell’umanità. Molti tratti apparentemente ovvi del pensiero antropocentrico occidentale derivano quindi

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 59-65.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, pp. 108-109.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 119-122.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-47.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 29-35.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47-51.

proprio dalle nuove risorse che la tecnologia della scrittura ha messo a disposizione della coscienza umana.

Rifkin pensa sia addirittura possibile connettere direttamente le diverse coscienze da lui identificate nel corso della storia delle civiltà ad altrettanti modelli comunicativi, collegando questi ultimi a differenti livelli di empatia, regimi energetici e contesti sociali. Le culture orali delle società di cacciatori-raccoglitori erano caratterizzate dalla coscienza mitologica della prospettiva ierocentrica. Veneravano una sorta di onnipresente 'spirito del mondo', erano dotate soltanto di un rudimentale disagio empatico (riferito a una sorta d'indifferenziato 'noi' sanguigno o tribale) e dialogavano per organizzare in modo ancora rudimentale le risorse naturali<sup>18</sup>. Le culture scritte delle società agricolo-idrauliche erano contraddistinte dalla coscienza teologica del teocentrismo. Veneravano divinità cosmiche e, in seguito, l'onnipotente Dio ebreo e cristiano della Roma Imperiale e cosmopolita. Si avvalevano della scrittura per organizzare la produzione, la conservazione e le attività logistiche legate alle risorse ed erano capaci di prime forme di risposta empatica consapevole, riferite ai primi embrionali sensi del Sé (sviluppati proprio grazie alle possibilità introspettive e di *privacy* aperte dalla lettura privata e da un linguaggio sempre più articolato e dettagliato) e derivate da una sensibilità empatica estesa ai membri della propria comunità religiosa<sup>19</sup>. Le culture della stampa delle società urbane post-rinascimentali e di quelle della prima rivoluzione industriale erano caratterizzate dalla coscienza ideologica dell'antropocentrismo. Si allontanarono gradualmente dalla religione quale mezzo per fronteggiare il pensiero della propria caducità e si avvicinarono all'incessante ricerca di un benessere materiale illimitato (raggiunto tramite l'accumulazione e lo scambio di proprietà) quale condizione di possibilità di una sorta di 'immortalità terrena'. Possedevano un più forte senso del Sé e una maggiore coscienza dell'individualità che consentirono loro di sviluppare una sensibilità empatica estesa ai propri connazionali e, con il Romanticismo, intrisa anche di compassione. Queste culture si avvalevano della scrittura a stampa sia per diffondere l'alfabetizzazione e organizzare la conoscenza in modo razionale e analitico, sia per gestire il commercio anche a distanza dei prodotti derivati dallo sfruttamento e dall'accumulo di nuove fonti di energia (inizialmente idraulica, eolica e soprattutto termica, anche se

---

<sup>18</sup> Cfr. J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, cit., pp. 171-178.

<sup>19</sup> Cfr., *ivi*, pp. 178-236.

poi, dalla fine del '700, con lo scarseggiare della legna, la risorsa primaria divenne il carbone)<sup>20</sup>.

Con le prime culture dell'elettricità delle società della seconda rivoluzione industriale (quella del petrolio e dei beni derivati dai combustibili fossili) ha iniziato però gradualmente a diffondersi una coscienza psicologica che, seppur ancora antropocentrica, ha aperto la strada al diffondersi di prospettive quali il biocentrismo e l'ecocentrismo. Si è iniziato, infatti, a concepire la natura umana in termini psicologico-terapeutici e a divenire perciò in grado di comprendere in modo maggiormente approfondito le proprie dinamiche psicologiche e i propri bisogni. Se l'uomo della coscienza teologica sentiva il desiderio di essere *salvato*, e quello della coscienza ideologica di raggiungere un *successo* terreno, l'uomo della coscienza psicologica ha iniziato ad avvertire il bisogno di essere *soddisfatto*. Si è sviluppata così una sensibilità empatica matura quale fenomeno culturale, in quanto si è diffuso un più elaborato senso del Sé, che ha permesso di iniziare a porre maggiore accento sull'introspezione, sull'autostima, sull'intenzionalità, sulla gerarchia dei bisogni soggettivi, sulla spiritualità (contrapposta alla religiosità quale suo superamento<sup>21</sup>) e sulla personalità (riferita a un'esistenza che si sviluppa continuamente nelle relazioni instaurate con gli altri). I nuovi mezzi di comunicazione hanno modificato ancora una volta la percezione spazio-temporale, ma hanno anche accorciato le distanze. Ci si è avvalsi, infatti, sempre più proprio dei mezzi di comunicazione elettrici (telegrafo, telefono, cinema, televisione e, infine, Internet) sia per diffondere la cultura sia per la gestione delle attività d'impresa di un'economia sempre più complessa, agile e in espansione, fondata sulla fonte di energia petrolifera<sup>22</sup>.

## 10.2. LIBRO, TESTO E IPERTESTO

Come sottolineato da Ong e Rifkin, il *medium* comunicativo del *logos scritto* è stato dunque una *techne* fondamentale per lo sviluppo economico e il progresso tecno-scientifico della civiltà antropocentrica. Nonostante abbia condotto all'attuale stato di avanzamento del sapere umano,

---

<sup>20</sup> Cfr., *ivi*, pp. 237-335.

<sup>21</sup> Cfr., *ivi*, pp. 424-426.

<sup>22</sup> Cfr., *ivi*, pp. 336-385.

esso ha però anche comportato direttamente la morte dell'esistenza viva della parola parlata, nonché compromesso, seppur indirettamente, anche la stessa *rete della vita*. Nonostante la scrittura sia nata come sistema codificato di marcatori visivi per mezzo del quale è stato possibile per gli scriventi determinare con esattezza le parole che ogni lettore avrebbe letto, riprodotto e compreso a partire dal testo<sup>23</sup>, con il suo affermarsi si è però verificata una progressiva astrazione e stilizzazione del pensiero che ha trovato la sua definitiva forma di affermazione – determinante per il diffondersi della razionalità scientifica – nel testo scritto a stampa (diffusosi in Europa all'incirca dal XIV-XV secolo)<sup>24</sup>.

L'uomo occidentale è divenuto, proprio grazie ai libri stampati, talmente abituato alla scrittura lineare che ha iniziato a credere che la sequenza fosse un carattere intrinseco dello stesso pensiero<sup>25</sup>. Così, però, egli ha iniziato a ragionare facendo perno sull'attività finale di un processo che, come si è visto, è originariamente non sequenziale<sup>26</sup>. Secondo McLuhan il principale problema risiede nel fatto che gli uomini sono così 'narcotizzati' dalle loro stesse estensioni tecnologiche che non si rendono conto dell'influenza che esse hanno sulla loro vita<sup>27</sup>. Il passaggio dall'intenzione di comunicare alla riproduzione del pensiero necessita sempre, infatti, di un *medium* efficace che, seppur inscindibile dal *logos*, può essere trovato nella voce (discorso orale) o nella scrittura (discorso scritto). L'invenzione medievale del libro a stampa, simbolo del passaggio definitivo dall'oralità del pensiero situazionale alla scrittura del pensiero astratto, rappresenta oggi però solo un possibile esempio di scrittura alfabetica. A esso si è, infatti, affiancata di recente anche la scrittura elettronica e ipertestuale.

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 126.

<sup>24</sup> Con la stampa, infatti, si è resa del tutto inutile la lettura ad alta voce ancora molto diffusa nel Medioevo, e si è accelerato l'atto di lettura stesso (cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 93-94).

<sup>25</sup> Allo stesso modo, anche la cultura orale credeva che alcuni aspetti del pensiero fossero strettamente dipendenti dagli elementi fonetici di un discorso vocale. Ong evidenzia, infatti, come nella tradizione orale fossero particolarmente marcati non solo lo stile formulaico del pensiero (frasi fatte, pensieri memorabili e formule ritmiche), ma anche il suo essere paratattico (frasi coordinate e non subordinate), aggregativo (frasi a caratteri fissi e ridondanti) e conservatore (frasi fisse, che bloccano la sperimentazione intellettuale). Il pensiero era concepito come intrinsecamente dialogico (e quindi anche agonistico, enfatico e partecipativo) perché strettamente dipendente dall'aiuto esterno di un interlocutore (cfr. W. J. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp. 59-79).

<sup>26</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., p. 111.

<sup>27</sup> Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., pp. 51-57.

Il testo stampato si è inoltre rivelato essere una forzatura in grado di esercitare anche una particolare pressione sulle capacità di elaborazione del cervello, inducendo gli uomini a riflettere riordinando in modo sequenziale e lineare un processo spontaneo che sembrerebbe altrimenti non avere modo di essere socialmente comunicato (se non tramite, ad esempio, i ‘balzi’ metaforici di significato della poesia). Internet e il World Wide Web paiono però aprire nuove finestre e possibilità su quest’ultimo punto.

Prima di approfondire queste nuove possibili strade da seguire per trasmettere e ricevere il pensiero ecocentrico in Rete, è bene precisare che esiste un’importante distinzione tra il *libro* e il *testo*: anche se ogni libro è costituito da testi che si presentano in sequenza, questo processo di omologazione non deve fare concludere che i due coincidano. Il termine ‘testo’ deriva, infatti, da *texere*, che significa ‘quel che è intessuto o intrecciato’ in una trama complessa che non è sequenza, ma combinazione e intreccio di nodi in relazioni e connessioni di interdipendenza<sup>28</sup>. Se si guarda alla sequenzialità del libro come a un qualcosa di derivato dalla fitta trama di testi non sequenziali, risulta infatti chiaro come lo stesso pensiero si produca, almeno in prima istanza, in modo non sequenziale<sup>29</sup>. Se il *textum* sembra dunque essere un più fedele, anche se parziale, riflesso della struttura del mentale, non si può però dire altrettanto del libro. Il *testo* libera, infatti, un flusso di pensieri che non sempre sono coerenti e consequenziali: è il *libro* che poi li riordina e li risistema all’interno della condivisa scrittura-struttura alfabetica. Ogni libro è costituito da testi sequenziali, ma il testo è l’intreccio proprio di uno scritto, una trama-tessitura complessa che si ramifica in modo non sequenziale.

L’associazione dei concetti tra loro (propria della capacità di L.I.N.K.) è dunque una sorta di pre-scrittura coesenziale al testo che, di per sé, sembra sfuggire a qualsiasi inquadramento spontaneo e che proprio perciò è abitualmente ordinata dagli scrittori nei libri mediante una struttura gerarchica lineare e sequenziale (fatta, per esempio, di capitoli, paragrafi e sezioni). Grazie all’*ipertesto* però, la scrittura elettronica offre la grande possibilità di non dovere più rielaborare il pensiero in forma di sequenza, e pertanto non obbliga più a operare delle scelte o a indicare precedenze e priorità. Essa consente, al contrario, di edificare una struttura di connessioni e collegamenti tra idee e discorsi<sup>30</sup> che meglio si confà agli

---

<sup>28</sup> Cfr. P. D’Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 112-113.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, pp. 113-114.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 116-118.

intenti comunicativi (e, in definitiva, anche all'impostazione stessa) del movimento ecocentrico.

In altre parole, trasportare la filosofia ecocentrica sul Web potrebbe significare fornire un'occasione unica, sia ai teorici del movimento sia ai fruitori dei contenuti da esso proposti, per vivere la propria *rete di pensieri* costruendo un modello cognitivo, virtuale e sempre *in fieri* della *rete della vita* che aiuti a sviluppare e diffondere la consapevolezza ecocentrica. Non si agevolerebbe così solo la capacità di pensiero sistemico e di L.I.N.K., ma si avrebbe anche l'occasione di scrivere in modo interattivo, cooperativo, collettivo e connettivo, arricchendo di continuo il messaggio eco-filosofico tramite l'aggiunta di *link* e contenuti aggiuntivi, come approfondimenti o dati (anche multimediali) maggiormente sensoriali ed emotivi. Un'ipotetica piattaforma web dell'ecologia profonda sviluppata grazie agli strumenti forniti dalle più moderne tecnologie informatiche potrebbe dunque tornare utile: a risolvere e prevenire i difetti teorici interni al movimento, a facilitare e amplificare la diffusione dei suoi 'inviti' e 'incoraggiamenti', e a fornire un unico punto di riferimento per tutte le forme di partecipazione diretta dei singoli gruppi di attivisti.

Analogamente a quanto accaduto tra oralità e scrittura, è inoltre oggi possibile assistere a un sempre più evidente passaggio dalla scrittura alfabetica della letteratura alla scrittura digitale della Rete, che si affianca alla prima proprio combinandosi e interagendo con essa <sup>31</sup>: come ricorda McLuhan, infatti, un *medium* non annulla mai i suoi predecessori, ma li ingloba. Per la *deep ecology* non si tratta, però, di fare un 'banale' salto verso la scrittura elettronica, perché questa è di per sé insufficiente a compiere una vera svolta comunicativa e recettiva. Mentre la scrittura digitale degli *e-book* rappresenta, infatti, ancora una forma propria di scrittura alfabetica, la scrittura ipertestuale si differenzia da quella alfabetica soprattutto per la sua liquidità (non sequenzialità), il proprio diramarsi a rete (non linearità) e la compartecipazione del lettore (che diviene co-autore del testo). Entrambi i *media* sono accomunati dal fatto che perseguono il tentativo di rappresentare al meglio il pensiero, ma il

---

<sup>31</sup> A ottobre 2009 il gruppo Amazon ha lanciato un lettore di *e-book* innovativo, chiamato *Amazon Kindle*, che ha iniziato subito a richiamare l'attenzione dei lettori di tutto il mondo. Anche se sussistono ancora svariate resistenze nel passare dalla lettura cartacea a quella a *display*, i vantaggi forniti dal prodotto (che permette di ricaricare il proprio account e di scaricare direttamente da Internet diversi contenuti, come libri, giornali e riviste) l'hanno portato a essere non soltanto largamente venduto e diffuso, ma anche già 'copiato' da numerose case costruttrici di prodotti informatici, che hanno così riempito di prodotti analoghi gli scaffali dei negozi specializzati.

punto è che all'ecocentrismo serve un pensiero diverso da quello alfabetico comunicato dal *medium* tradizionale e dalla sua riformulazione a *display* video <sup>32</sup>.

Il personal computer non è più oggi soltanto un semplice elaboratore di dati elettronico, perché alle già assunte funzioni di una macchina da scrivere che si avvale della videoscrittura (*word processor*), ha aggiunto anche quelle di una sorta di telegrafo, tramite la tecnologia telematica e la Realtà Virtuale del World Wide Web. Tramite il computer si è oggi in grado di produrre, trasmettere e ricevere un pensiero che viene comunicato in rete, sotto la forma di un ipertesto indefinito, in continua evoluzione ed espansione. Quest'ultimo rappresenta dunque il modo di proporsi della comunicazione online, ma anche il 'luogo' specifico della scrittura ipertestuale, nonché il probabile miglior modello oggi a disposizione per diffondere una conoscenza, una coscienza e una consapevolezza ecocentriche <sup>33</sup>.

Per potere comprendere al meglio le potenzialità dell'ipertesto è però necessario illustrare in breve come si è potuti giungere (in tempi recenti) a questo nuovo *medium* <sup>34</sup>. Le basi concettuali per lo sviluppo dell'ipertestualità furono poste verso il 1945 da *Memex*, un sistema (mai costruito) in grado di interconnettere informazioni archiviate su *micro-film*. L'idea fu, di fatto, la prima a proporre un metodo rivoluzionario d'indicizzazione della conoscenza: muoveva, infatti, dal presupposto che la mente umana non funziona per catalogazione e indicizzazione, ma piuttosto per associazione (tramite *link*, per l'appunto). Nel 1965, sulla base di *Memex*, prese vita *Xanadu*, un'immensa biblioteca virtuale progettata dal portavoce del liberalismo tecnologico Theodore Nelson. Dotata di un *software* per l'archiviazione, la gestione e la distribuzione delle informazioni, *Xanadu* era in grado di articolare il contenuto dei dati in moduli interconnessi e di proporsi anche come sistema di editoria istantanea, cooperativa e collettiva.

A consentire la costruzione dei primi sistemi ipertestuali furono però principalmente due fattori. Da un lato i linguaggi di *markup* (come il GML o il successivo SGML) sviluppati dalla IBM tra gli anni '70 e la

<sup>32</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 95-98.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, pp. 98-100.

<sup>34</sup> Per un approfondimento delle considerazioni che si faranno in proposito si faccia riferimento a M. Ciastellardi, *La nascita della pratica ipertestuale*, in P. D'Alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto. Esperienza di pensiero, scrittura elettronica, sperimentazione didattica*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 77-86.



metà degli anni '80 consentirono per la prima volta di scomporre e catalogare le varie parti dei testi. Dall'altro lo sviluppo della Realtà Virtuale della rete globale consentì di condividere le informazioni in un modo più rapido, diretto e semplice (prima grazie all'utilizzo di Arpanet, e solo poi su Internet). Il passo decisivo per la realizzazione di un sistema ipertestuale completo avvenne però solo nel 1989, grazie allo sviluppo, da parte di Tim Bernes-Lee, del famoso sistema di scrittura HTML: un nuovo linguaggio di *markup* che, unitamente alla produzione di *software* chiamati *browser*<sup>35</sup> e alla diffusione delle tecnologie domestiche (un PC e un collegamento veloce alla Rete si trovano ormai quasi in ogni contesto – e non solo in ogni ambiente familiare – occidentalizzato), ha permesso la realizzazione dell'immenso ipertesto del World Wide Web.

Il termine *hypertext* (nato dall'unione tra il vocabolo latino *iper*, scelto per indicare l'assenza del limite bidimensionale del libro cartaceo, e il già illustrato *textum*), fu coniato dallo stesso Nelson e meglio chiarito nel libro *Literary Machines 90.1*. Per l'autore esso è essenzialmente la «scelta del futuro», il prossimo passo della civiltà e della letteratura, nonché una importante «forza chiarificatrice nella scuola e nelle discipline tecniche»<sup>36</sup>. La sua definizione di *ipertesto* contiene, quali concetti fondamentali, molti degli elementi già anticipati e discussi. Si tratta infatti di una scrittura aperta, in quanto elaborazione collettiva e cooperativa, sempre suscettibile di modifiche; di una scrittura non sequenziale, molto diversa da quella sequenziale del libro a stampa; di un testo che si dirama a rete, diverso dall'estendersi lineare e teleologico del volume stampato; e, infine, di un testo che permette al lettore di scegliere in modo interattivo il proprio cammino tra una serie di brani collegati tra loro, che traducono la non linearità della scrittura in una non linearità della lettura (in cui a parlare è quindi anche più il lettore che l'autore stesso)<sup>37</sup>.

Come fa notare George Landow, la definizione di scrittura ipertestuale di Nelson avvicina il World Wide Web alla concezione di 'testua-

---

<sup>35</sup> Un *browser* è un semplice programma che consente di visualizzare i contenuti delle pagine dei siti web e di interagire con essi. I *software* di questo genere a oggi più diffusi sono Microsoft Internet Explorer (<http://www.microsoft.com>), Mozilla Firefox (<http://www.mozilla-europe.org/it/firefox>), Apple Safari (<http://www.apple.com/it/safari/download>) e il neo-arrivato (a fine 2008) Google Chrome (<http://www.google.com/chrome>).

<sup>36</sup> Cfr. T. H. Nelson, *Literary machines 90.1. Il progetto Xanadu*, a cura di V. Scaramelli, W. Vannini e G. Mauri, Padova, Muzio, 1992, p. 0/2.

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*.

lità ideale' proposta da Roland Barthes<sup>38</sup>: un testo in continuo divenire, composto di blocchi di parole e immagini, collegabili in vario modo tra loro e in grado di delineare percorsi di lettura multipli in cui non c'è nessun punto di accesso privilegiato (si tratta di qualcosa di non leggibile sequenzialmente, semmai solo multisequenzialmente). La Rete si potrebbe legittimamente definire, infatti, ispirata al sistema e alla struttura della stessa letteratura, perché la continuità tra le due forme di scrittura è determinata dal fatto che entrambe si fondano sulla logica della connessione e interconnessione. In senso ampio si può quindi dire che la letteratura è composta da scritti che fanno tutti parte di un *network* di connessioni all'interno del quale nessuno di essi risulta autonomo. Mentre però sul materiale cartaceo le connessioni esistono solo in forma embrionale (e sono rappresentate soprattutto dalle note a piè di pagina), nel Web vige una struttura olistica strettamente dipendente dai collegamenti e dalla stessa logica della connettività<sup>39</sup>.

L'enorme vantaggio è che questa struttura rispecchia non soltanto le caratteristiche dell'attività riflessiva umana, ma anche quelle della realtà olistica, così per come è intesa dall'ecocentrismo. Essa rappresenta proprio perciò anche il *medium* probabilmente più idoneo a comunicare e recepire il messaggio ecocentrico<sup>40</sup>. Con l'ipertesto, inoltre, non si ha a che fare soltanto con una mediazione tra scrittura alfabetica ed elettronica, ma anche con un parziale ritorno all'oralità. Grazie agli ipermedia e multimedia in esso contenuti, o per meglio dire incorporati (*embedded*), oltre alla vista, sono di nuovo in gioco anche l'udito e altri sensi più pervasivi, capaci di toccare anche emotivamente l'utente, contribuendo così a intaccare anche l'occidentale pregiudizio logocentrico del *medium* di comunicazione del pensiero<sup>41</sup>.

Il Web, in definitiva, sembra davvero presentarsi sotto tutti gli aspetti come il miglior modello possibile di sviluppo e comunicazione delle informazioni trasformanti veicolate dalla filosofia ecocentrica. Analogamente ai principi non prescrittivi della piattaforma della *deep*

<sup>38</sup> Cfr. G. P. Landow, *Lipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria*, a cura di P. Ferri e V. Musumeci, Milano, Mondadori 1998, pp. 21-25.

<sup>39</sup> Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 103-107, I. Domanin, *Lipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'Alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto.*, cit., pp. 60-61.

<sup>40</sup> La rete è metafora non solo del World Wide Web, ma anche della *rete della vita* dall'ecologia profonda: entrambe sono, infatti, una *rete di reti* priva di strutture gerarchiche (cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, cit., pp. 241-245).

<sup>41</sup> Cfr. ivi, p. 109.

*ecology* e diversamente dal modello di scrittura lineare (che è teleologico), l'ipertesto contiene e si fonda su un importante vuoto di senso, colmato proprio dall'interazione e dall'iniziativa autonoma del lettore<sup>42</sup>. Esso potrebbe essere realmente utile al movimento non solamente per correggere e prevenire difetti e incomprensioni teoriche, e non soltanto a fungere da punto di riferimento dei gruppi attivisti presenti in tutto il mondo: considerata la larga diffusione di Internet, l'ipertesto potrebbe essere di decisiva importanza per la stessa diffusione e definitiva affermazione dell'ecocentrismo.

Anche se sia il libro a stampa che l'ipertesto sono *media* che perseguono il tentativo di rappresentare al meglio il pensiero, il modello dell'ipertesto, rifiutando la metafora della 'linea' e preferendovi quella della 'rete', mostra come il pensiero stesso possa – e forse *debba* – trovare oggi una forma maggiormente adeguata di espressione in una rappresentazione non più sequenziale. A prescindere da ogni forma di scrittura letteraria, filosofica, eco-filosofica o ecosofica, la cosa migliore da fare, come afferma Derrida, sarebbe probabilmente guardare a questa ipotetica fine della scrittura lineare come a una vera e propria 'morte del libro' come principale e più efficace *medium* di comunicazione:

la fine della scrittura lineare è esattamente la fine del libro, benché ancor oggi sia nella forma del libro che bene o male si lasciano involuppare nuove scritture, letterarie o teoriche che siano. D'altronde si tratta meno di affidare scritture inedite alla veste del libro che, finalmente, di leggere ciò che, nei volumi, già si scriveva tra le righe. È per questo che, cominciando a scrivere senza linea, si rilegge anche la scrittura passata secondo un'altra organizzazione dello spazio. [...] Dato che cominciamo a scrivere, a scrivere in altro modo, dobbiamo rileggere in altro modo.<sup>43</sup>

La 'morte del libro' come strumento privilegiato di produzione del pensiero e di lettura di un testo di qualsiasi natura, è, di fatto, ciò che crea anche i presupposti per l'affermazione della 'vita dell'ipertesto'. Il passaggio già in atto dal rigido volume a stampa al dinamico e indeterminato ipertesto rappresenta dunque un processo indipendente dal movimento ecocentrico, ma potrebbe essere da questo sfruttato e forse persino agevolato. Lo stesso Nelson, infatti, ritiene che si debba sovvertire il modo di produzione e di consumo del sapere, anche tramite una

---

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 123-125.

<sup>43</sup> Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969, pp. 101-102.

democratizzazione dell'uso delle tecnologie e una mutazione antropologica profonda <sup>44</sup>.

Quando McLuhan sostiene che all'abbraccio della tecnologia non si può comunque sfuggire fa in realtà eco a Heidegger che, come si è detto, di fronte alla tecnica propone un atteggiamento «tra il sì e il no», definito anche come «abbandono di fronte alle cose» (*Gelassenheit*) <sup>45</sup>. Secondo l'autore, infatti, la tecnica permette il *disvelamento* del modo in cui l'Esserci si rapporta al mondo. Se tale relazione nell'antichità è avvenuta principalmente attraverso la *techne* dell'oralità ierocentrica e teocentrica, e in età moderna si è affermata tramite la scrittura antropocentrica, l'ipertesto, oggi, è il *medium* che meglio si confà alle esigenze ecocentriche dalla realtà contemporanea: L.I.N.K., pensiero sistemico e commistione tra razionalità ed emotività.

Se, da una parte, la filosofia ha già iniziato almeno parzialmente ad avvalersi dalle tecnologie comunicative offerte dal World Wide Web, dall'altra il movimento ecocentrico lo ha fatto probabilmente ancora troppo poco. Dalla sua nascita a oggi, la Rete ha inoltre visto aumentare in modo esponenziale gli strumenti di scrittura interattiva e collettiva messi gratuitamente a disposizione agli utenti (*software* online e *open source*). Lo sviluppo e la diffusione della cosiddetta banda larga <sup>46</sup> hanno poi notevolmente migliorato le possibilità di condividere contenuti multimediali (documenti di testo, ma anche immagini, audio e video in *streaming*), anche di grosse dimensioni. Per la *deep ecology* si tratta dunque di trovare il modo migliore di avvalersi del 'mondo dei *link* ipertestuali'.

Qualcosa sul Web ha già iniziato a muoversi. L'ecologia profonda potrebbe quindi trovarvi forme di produzione del pensiero filosofico già esistenti (importanti esempi per sviluppare le proprie riflessioni), applicativi utili a diffondere l'ecocentrismo e strumenti già idonei a fornire anche un solido punto di riferimento e di coordinamento virtuale sia per gli svariati contributi multimediali che interessano queste tematiche, sia per i diversi movimenti o gruppi di attivisti più o meno esplicitamente ecocentrici.

<sup>44</sup> Cfr. I. Domanin, *L'ipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'Alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto.*, cit., p. 63.

<sup>45</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 38.

<sup>46</sup> La crescente copertura territoriale delle connessioni DSL e su fibra ottica consente di navigare a una velocità che va dai 10 ai 100 Mbit/s, contro i ridotti 56 Kbit/s dei 'vecchi' modem.

### 10.3. STRUMENTI E CONTENUTI DEL WEB 2.0 E 3.0

Nel mondo virtuale della scrittura ipertestuale è oggi possibile avvalersi dell'utilizzo di diversi strumenti di cooperazione collettiva e di svariati sistemi di elaborazione e gestione dei documenti, da qualche tempo disponibili gratuitamente anche online. Chiarito il ruolo decisivo che potrebbe avere il World Wide Web nel favorire la capacità di L.I.N.K. e, quindi, un nuovo ipotetico modo di pensare, sia sistemico-ecologico sia collettivo-connettivo, è ora possibile tornare a occuparsi della *deep ecology* cercando proprio nella Rete alcune ipotetiche soluzioni ai già evidenziati problemi coordinativi, divulgativi, teorici e recettivi del messaggio ecocentrico da essa veicolato <sup>47</sup>.

Particolarmente utili al coordinamento e alla cooperazione di più utenti anche molto distanti tra loro sono i 'classici' sistemi di *mailing list* <sup>48</sup> e *newsletter* <sup>49</sup>, in larga parte oggi soppiantanti soprattutto dalle *chat*, dai *forum* e dai servizi di *social network*. Le *chat* sono una forma di comunicazione sincrona tra svariati utenti collegati in rete tramite un apposito *client* o sito web dedicato. Negli ultimi anni gli strumenti di comunicazione VoIP (acronimo di *Voice over IP*, letteralmente 'Voce tramite protocollo Internet'), hanno notevolmente ampliato le possibilità offerte da questa forma di *messaging* istantanea, rendendo possibili teleconferenze e videoconferenze tra utenti multipli, spesso utilizzate per riunioni di lavoro o per l'organizzazione di particolari attività, per le quali è necessaria la coordinazione tra più persone impossibilitate a incontrarsi dal vivo <sup>50</sup>. Le *chat* offrono dunque la possibilità di comunicare e scambiarsi opinioni in modo immediato, ma non sembrano poter andare oltre la loro capacità di facilitare i – seppur importanti – momenti di *brainstorming* collettivo. I *forum*, diversamente, sono dei gruppi di discussione (detti anche *message board*) che si avvalgono di spazi virtuali presenti in rete, in cui è possibile inviare messaggi che gli utenti iscrit-

---

<sup>47</sup> Per un approfondimento delle considerazioni che si faranno in proposito si faccia riferimento a M. Ciastellardi, *Linguaggi, metalinguaggi e strumenti del digitale collettivo*, in P. D'Alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 95-105.

<sup>48</sup> Una *mailing list* (letteralmente 'lista di indirizzi postali') è un sistema che permette di ricevere, in forma di posta elettronica, messaggi relativi a un certo argomento, inviati da tutte le persone iscritte alla lista.

<sup>49</sup> Una *newsletter* è un insieme di informazioni su un argomento predefinito che viene periodicamente inoltrato tramite *e-mail*.

<sup>50</sup> Esempi notevoli di *software* gratuito per questo genere di comunicazione istantanea sono, a oggi, Skype (<http://www.skype.com>) e TeamSpeak (<http://www.teamspeak.com>).

ti possono leggere ed eventualmente commentare. I principali vantaggi dei *forum* sono che in essi è possibile: scegliere gli utenti abilitati a visionare, modificare e arricchire le conversazioni, con diversi livelli possibili di restrizione; aprire dei temi di discussione, all'interno dei quali sono sempre apribili sottotemi derivati da citazioni (*quote*) di interventi precedenti (fattore che consente di tracciare il percorso della discussione in modo più preciso, in quanto maggiormente focalizzato sul diramarsi delle considerazioni fatte intorno a certe specifiche asserzioni); e caricare *file* di ogni genere o addirittura incorporare (*to embed*) *file* immagine, audio e video, molto utili per valorizzare alcuni contenuti.

Un'importante variante radicalmente innovativa di questi strumenti sono i servizi di *social network*. Essi consistono in piattaforme online in grado di offrire agli utenti la possibilità di creare reti o relazioni sociali attraverso il Web, all'interno delle quali è poi possibile aprire discussioni ed eventi di gruppo, nonché condividere opinioni, *link* e documenti di vario genere: tramite essi, dal *file sharing* è stato oggi possibile passare a un più pervasivo *life sharing* <sup>51</sup>.

Nonostante sia *forum* che *social network* suscitino solitamente negli utenti un particolare senso di appartenenza alla collettività, determinante per la collaborazione all'interno di un *team*, essi però risentono ancora entrambi della mancanza di un vero e proprio schema reticolare in grado di ricombinare in modo dinamico le sezioni, i contenuti testuali, i *file* multimediali e i commenti fatti. Tutti questi strumenti, d'altronde, pur contribuendo ad arricchire il grande ipertesto del World Wide Web, non hanno come fine precipuo quello di produrre un ipertesto tematico derivato dalla continua revisione di contenuti o di singole asserzioni e dalla scrittura cooperativa di un gruppo di utenti esperti. Essi, oltre a essere ancora innanzitutto 'reticolarmente limitati' dalla tecnologia offerta dal Web di seconda generazione (Web 2.0) <sup>52</sup>, sono principalmente orientati a favorire la collaborazione tra gli utenti facenti parte di uno stesso *team* o di una più larga *community*, apparendo perciò più idonei ad aiutare il movimento ecocentrico nel tentare di risolvere i propri problemi divulgativi e di coordinamento, piuttosto

---

<sup>51</sup> Il *social network* oggi maggiormente diffuso e utilizzato è Facebook (<http://www.facebook.com>): nel 2010 ha potuto vantare circa 400 milioni di utenti attivi in tutto il mondo.

<sup>52</sup> Con il termine Web 2.0 si indica solitamente l'insieme di tutte le applicazioni online che permettono un alto livello di interazione tra il sito internet e l'utente. La locuzione è stata scelta per evidenziare le differenze rispetto al cosiddetto Web 1.0, diffuso fino agli anni '90 e composto prevalentemente da siti web statici.

che quelli teorici e recettivi (su cui non sembrano infatti poter avere particolare influenza).

Strumenti quali i *blog* e i sistemi *Wiki* paiono, invece, essere maggiormente indicati per favorire forme di ridefinizione reticolare continua di riflessioni prodotte (intorno a specifiche tematiche) tramite scrittura collettiva e interattiva. Il *blog* è uno dei più diffusi sistemi di pubblicazione online di contenuti. Nei servizi di *Weblog* offerti da diversi siti internet <sup>53</sup> autore e lettore sono coinvolti nella medesima dinamica di scrittura ipertestuale poiché possono entrambi intervenire direttamente inserendo testi, notizie, commenti e materiali multimediali. Le finalità di questo genere di servizi offerti sono, però, principalmente quelle di instradare il navigatore verso un particolare genere di informazione e, sebbene al loro interno ci si possa avvalere di commenti e *link* correlati, in essi si perdono molti dei vantaggi offerti dalla lettura reticolare propria dell'ipertesto. I *Wiki* <sup>54</sup> sono invece dei sistemi di *co-publishing* <sup>55</sup> che, oltre a consentire di creare e modificare pagine web 2.0 attraverso qualsiasi *browser*, si contraddistinguono per il loro perseguire delle finalità intellettuali specifiche. In essi chiunque (tra gli utenti abilitati) può infatti aggiungere, consultare, revisionare e modificare senza limitazioni le pagine che compongono e illustrano un particolare tema, con lo scopo di diffondere ciò che sa, discutere e confrontarsi con utenti di tutto il mondo mediante un semplice mezzo interattivo sempre accessibile online <sup>56</sup>.

Da una parte *blog* e *Wiki* sembrano dunque essere strumenti particolarmente adatti a raffinare la trattazione teorica di specifiche tematiche, come anche quelle ecocentriche, proprio grazie alla collaborazione e ai commenti di un vasto numero di persone ed esperti. Dall'altra essi corrono però il rischio di apparire privi di un comprovato criterio di

---

<sup>53</sup> Esistono a oggi numerosi siti internet che permettono di gestire un *blog* gratuitamente. Tra i più utilizzati vi sono Blogger (<http://www.blogger.com>), Wordpress (<http://www.wordpress.com>) e Splinder (<http://www.splinder.com>).

<sup>54</sup> La parola *Wiki* è di origine hawaiana e significa 'veloce', come vuole di fatto essere questa particolare forma di condivisione ed elaborazione dei contenuti.

<sup>55</sup> La pubblicazione cooperativa è un metodo tramite il quale uno o più utenti possono lavorare sincronicamente alla realizzazione di un progetto testuale, mediante la costruzione collettiva di contenuti. Un recente esempio illustre di questo genere di scrittura cooperativa sono i Google Docs (<http://docs.google.com>) resi accessibili su internet a partire dal 2007 da Google. Il servizio consente di scrivere online e di condividere con determinati utenti tutti i principali tipi di file supportati dai più comuni programmi di videoscrittura, come Microsoft Office e OpenOffice.

<sup>56</sup> Il sistema *Wiki* a oggi maggiormente utilizzato e ricco di contenuti è l'*Enciclopedia libera Wikipedia* (<http://www.wikipedia.org>).

scientificità, il quale non sembra infatti potersi risolvere pienamente nella correzione democratica dei contenuti attuata mediante il circolo ermeneuto innescato all'interno della comunità degli utenti. Soprattutto i sistemi *Wiki* sono tuttavia in grado di agevolare una percezione reticolare e connettiva del sapere che si rivela particolarmente adatta a favorire direttamente anche lo sviluppo e il potenziale mantenimento della stessa capacità di L.I.N.K. di cui si è parlato. Tutto ciò mediante non solo i percorsi ipertestuali suggeriti dagli utenti (presenti persino nei *blog*), ma anche grazie ai *link* inseriti all'interno delle parole più rilevanti (*keywords*) contenute in una determinata voce. Si rende così per ogni singolo utente molto più facile attuare un percorso individuale e interattivo che consente di muoversi liberamente all'interno di una grossa enciclopedia ipertestuale di contenuti apparentemente distanti tra loro.

Una variante innovativa di tutti i sistemi e dispositivi a cui si è sinora accennato è lo strumento online per la comunicazione e la collaborazione tra utenti in tempo reale Google Wave<sup>57</sup>. Lanciato da Google nel settembre 2009 e abbandonato, quando era ancora in fase di sviluppo, il 5 agosto 2010 (a causa dello scarso successo ottenuto), Google Wave sembra essere meritevole di menzione in quanto rappresenta una delle prime applicazioni web di terza generazione (Web 3.0), fondata su una piattaforma e su un protocollo di comunicazione pensato per riunire e amplificare le principali funzioni di *e-mail*, *chat*, *forum*, *social network*, *newsletter*, *blog* e sistemi *Wiki*. Un *wave* ('onda') può essere, infatti, al tempo stesso sia una conversazione sia un documento in cui le persone possono discutere e lavorare insieme utilizzando un testo formattato al cui interno è possibile inserire foto, video, mappe e altro ancora. Ogni 'onda' mostra i contenuti in diretta durante il loro inserimento e può essere condivisa con un determinato numero di partecipanti scelti, i quali possono contribuire all'evolversi della tematica (*topic*), arricchendo, revisionando o commentando il testo in qualsiasi sua parte e in *real time*. Particolarmente innovativo è poi il pulsante 'riproduzione' (*playback*), tramite cui è possibile per chiunque riavvolgere il *wave* per comprendere meglio chi ha detto cosa e quando<sup>58</sup>.

La 'metafora della rete' sembra essere la migliore forma di rappresentazione della *rete della vita* e della *rete di pensieri*. Le possibilità aperte dalla rete del World Wide Web sembrano inoltre consentire lo

---

<sup>57</sup> <http://wave.google.com>.

<sup>58</sup> Cfr. <http://wave.google.com/about.html>.



sviluppo di un'intelligenza sia collettiva (tramite *chat*, *forum* e servizi di *social network*) che connettiva (grazie ai *blog* e soprattutto ai sistemi *Wiki*), in grado di aiutare a meglio percepire entrambe queste trame. La 'metafora dell'onda' offerta dagli strumenti del Web Semantico<sup>59</sup> di terza generazione di cui Google Wave si è reso precursore appaiono però come le migliori strade da percorrere nel prossimo futuro per produrre, trasmettere e ricevere forme di pensiero, come quella ecocentrica, basate su una visione olistica del reale e sulla capacità di L.I.N.K. e pensiero sistemico. In questi nuovi sistemi web 3.0 non si è, infatti, solo ulteriormente migliorata la logica interconnettiva ipertestuale, ma si è anche affiancata a tale ulteriore sviluppo della scrittura alfabetico-elettronica, anche la forma di comunicazione ipermediale, la quale, come si è detto, è molto più adatta di ogni altra tipologia divulgativa a favorire una ricezione sub-muscolare ed emotiva di contenuti trasformanti come quelli proposti dal movimento ecocentrico.

Nonostante sia ancora necessario possedere alcune specifiche conoscenze tecniche per registrare, montare e produrre un *file* audio, video o di animazione grafica vettoriale<sup>60</sup> di ottima qualità, è oggi possibile per chiunque creare contenuti multimediali sufficientemente validi, grazie a *software* già presenti all'interno della maggior parte dei sistemi operativi<sup>61</sup>. Da qualche anno è, infatti, divenuto ancora più facile condividere, scaricare o incorporare (*to embed*) direttamente su pagine ipertestuali i contributi pubblicati anche da terzi<sup>62</sup>. Il sempre maggiore affermarsi

---

<sup>59</sup> Il termine 'Web Semantico' caratterizza la trasformazione in atto del World Wide Web in un ambiente dove ogni genere di documento pubblicato viene associato a informazioni e dati (detti *metadati*) che ne specificano il contesto semantico in un formato maggiormente adatto all'interrogazione, all'interpretazione e, più in generale, all'elaborazione automatica. Con l'interpretazione del contenuto dei documenti fornita dal Web Semantico si rendono possibili ricerche molto più evolute delle attuali, basate sulla presenza nel documento di parole chiave (*tag* e *keywords*), e altre operazioni specialistiche come la costruzione di reti di relazioni e connessioni tra documenti secondo logiche più elaborate del semplice *link* ipertestuale (cfr. M. Ciastellardi, *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009, pp. 158-169).

<sup>60</sup> La grafica vettoriale è una tecnica utilizzata in computer grafica per descrivere un'immagine di alta qualità. I principali programmi per produrre forme di animazione vettoriale sono a oggi ancora tutti a pagamento: il più utilizzato è Adobe Flash (<http://www.adobe.com>).

<sup>61</sup> Microsoft offre il programma Windows Movie Maker, mentre la Apple consente di utilizzare il *software* iMovie, entrambi molto più che sufficienti a produrre dei video di buona qualità.

<sup>62</sup> I siti internet maggiormente utilizzati per questi scopi sono YouTube (<http://www.youtube.com>) e MySpace (<http://www.myspace.com>), particolarmente usati per *file*

soprattutto della forma multimediale dei video di commento personale, documentaristici o di denuncia sociale realizzati in forma collettiva e cooperativa (solitamente a budget zero) e distribuiti esclusivamente sulla Rete (detti proprio perciò *web film*), offre oggi più che mai infatti la possibilità di rendere un documento ipertestuale un vero e proprio ipermedia in cui parole, immagini, suoni, video e animazioni si con-fondono gli uni con gli altri, agevolando la comprensione dei contenuti esposti e aumentando il loro impatto emotivo sull'utente.

Tutti gli strumenti del nascente Web 3.0 sembrano dunque indirizzarsi proprio verso la realizzazione di una Realtà Virtuale sempre più reticolare e ipermediale, che potrebbe rivelarsi molto importante per il diffondersi del pensiero ecocentrico. Da un lato l'obiettivo a medio-lungo termine è quello di contribuire alla creazione di un 'mondo telematico' che appare almeno potenzialmente in grado di contribuire davvero enormemente alla rivoluzione del pensiero già in atto. Dall'altro, però, il movimento ecocentrico sembra avvalersi ancora ben poco di questi avanzati strumenti di informazione e trasformazione. Sembrano, infatti, essere davvero scarsi e scarsamente incisivi i contributi ipertestuali reperibili. Come significativo esempio basti pensare al fatto che all'interno di *Wikipedia* le voci '*deep ecology*'<sup>63</sup> ed '*ecocentrism*'<sup>64</sup> sono poco sviluppate, mentre i corrispettivi italiani 'ecologia profonda' ed 'ecocentrismo' sono, a oggi, o 'scarni' (nel primo caso<sup>65</sup>) o addirittura inesistenti (nel secondo). Oltre ai siti internet dei già citati gruppi di attivismo ecocentrico, sono inoltre presenti sulla Rete alcuni siti web che, sebbene facciano esplicito riferimento al movimento della *deep ecology*, sono sviluppati ancora con tecnologia Web 1.0 e sono perciò di scarsa efficacia nel favorire la collaborazione tra utenti, il perfezionamento teorico e soprattutto la divulgazione e la ricezione del messaggio filosofico proposto. Particolarmente degni di menzione sono i siti italiani *EcologiaProfonda.com*<sup>66</sup> (praticamente fermo dal 2007), *Filosofia-ambientale.it*<sup>67</sup>, *NaturaOlistica.it*<sup>68</sup>, *EstOvest.net*<sup>69</sup> e il già citato sito dell'Associazione Eco Filosofi-

---

video e audio. Twitter (<http://www.twitter.com>) e Flickr (<http://www.flickr.com>) sono invece più utili per la condivisione di foto e *file* di immagine.

<sup>63</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Deep\\_ecology](http://en.wikipedia.org/wiki/Deep_ecology).

<sup>64</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Ecocentrism>.

<sup>65</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia\\_profonda](http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia_profonda).

<sup>66</sup> <http://www.ecologiaprofonda.com>.

<sup>67</sup> <http://www.filosofia-ambientale.it>.

<sup>68</sup> <http://www.naturaolistica.it>.

<sup>69</sup> <http://www.estovest.net>.

ca italiana *Filosofiatv.org*<sup>70</sup>. Tra quelli in lingua inglese è invece possibile ricordare, oltre al sito della *Foundation for Deep Ecology*<sup>71</sup>, soprattutto *Deep-Ecology.org*<sup>72</sup> (aggiornato al 2006), la *Eco-Ethics International Union (EEIU)*<sup>73</sup> ed *Ecospherics Ethics*<sup>74</sup>, che raccoglie numerosi contributi eco-filosofici (tra cui il *Manifesto per la Terra*) e articoli eco-scientifici, ma che è di fatto fermo dal febbraio 2009 (stesso anno della morte di Arne Næss e Bill Devall).

Da una parte, dunque, il movimento ecocentrico è poco presente all'interno del mondo ipertestuale e non si avvale quasi per nulla degli strumenti e delle strade aperte dal Web 2.0 e 3.0. Dall'altra, come si è anticipato, è però possibile trovare su Internet anche numerosi contenuti multimediali e ipermediali sia di esplicita sia di implicita impronta ecocentrica. Il buon numero di questi contributi, probabilmente dovuto alla crescente preoccupazione mondiale riferita alle dilaganti crisi del pianeta e del mondo occidentalizzato in generale, sembra contenere al proprio interno esempi particolarmente pertinenti con la causa ecocentrica. Si tratta però di una serie di progetti isolati e scollegati tra loro, privi di un unico punto di riferimento e di un movimento unitario mediante il quale sarebbe per loro possibile unire le forze e amplificare (nonché ampliare) il proprio messaggio. Nonostante una sinergia tra le parti potrebbe probabilmente giovare a tutti, il traguardo sembra ancora molto lontano, soprattutto a causa delle scarse energie profuse dal movimento ecocentrico nello sviluppo di piattaforme web 2.0 o 3.0.

Di fondamentale importanza, anche se di scarsa diffusione e di difficile ricezione, è anzitutto il documentario *The Call of the Mountain – Arne Næss and the Deep Ecology Movement (Il richiamo della montagna – Arne Næss e il movimento dell'ecologia profonda)*. Prodotto dalla *ReRun Producties* (Olanda) nel 1997 e girato in parte proprio in prossimità del monte Tvergastein (dalla cui lettera iniziale deriva il nome della Ecosofia T di Næss), il film consiste nella documentazione di in una intervista di cinque giorni fatta dal regista Jan van Boeckel al fondatore del movimento della *deep ecology*, arricchita da numerose riprese di paesaggi naturali e da interventi di autorevoli esperti nel

---

<sup>70</sup> <http://www.filosofiatv.org>.

<sup>71</sup> <http://www.deepecology.org>.

<sup>72</sup> <http://www.deep-ecology.org>.

<sup>73</sup> <http://www.eeiu.org>.

<sup>74</sup> <http://www.ecospherics.net>.

settore filosofico, sociologico ed ecologico (come Bill Devall, George Sessions, Harold Glasser e Vandana Shiva). Il *web film*, disponibile gratuitamente sia per la visione in *streaming* sia per il *download* da Internet <sup>75</sup>, dura circa un'ora e aiuta più che altro a ritrarre il personaggio di Næss, il suo *background* e i luoghi in cui ha maturato la propria concezione ecosofica.

Nonostante si tratti, di fatto, dell'unico contributo video ufficialmente aderente al *deep ecology movement*, al suo interno vengono espresse solo in modo molto sintetico (e forse ancora troppo animistico) le principali idee dell'ecologia profonda. Il suo obiettivo principale non sembra infatti essere quello di diffondere il bisogno di maturare una consapevolezza ecocentrica, ma piuttosto quello di rendere omaggio al grande filosofo norvegese e alle sue importanti intuizioni. Al termine della pellicola Næss, interpellato in merito alle sorti dell'umanità e del pianeta Terra nel prossimo futuro, si auto-definisce «un pessimista a breve termine, e un ottimista a lungo termine» (*a short-range pessimist, long-range optimist*) <sup>76</sup>. È probabilmente per tali motivi che la sua proposta è stata fin dall'inizio quella di dar vita a un movimento culturale, filosofico e sociale, i cui effetti, nonostante possano essere visibili solo dopo diverso tempo, sono molto più profondi di quelli dei gruppi politici e di azione diretta.

Molto più vicino al movimento biocentrico ed ecocentrico in generale, anche se non direttamente connesso al movimento della *deep ecology*, è invece il documentario *Earthblings (Terrestri)*. Scritto e diretto nel 2005 da Shaun Monson (USA), il film offre un completo panorama sugli innumerevoli modi in cui gli esseri umani usano e abusano degli animali: dai cosiddetti 'animali di compagnia' al cibo e al vestiario, fino ad arrivare all'intrattenimento e agli esperimenti scientifici. Ben due terzi di tutti i filmati video documentati sono stati girati da infiltrati sotto copertura, e questo rappresenta un'occasione inedita per lo spettatore per vedere le condizioni di alcuni luoghi in cui nessuna videocamera avrebbe mai potuto entrare. Le sue immagini, ricche di scene di violenza contro gli animali, rendono *Earthblings* un documentario molto difficile da vedere. La vera difficoltà sta però nel fatto che la pellicola costringe lo spettatore a pensare al proprio ruolo all'interno del 'circo

---

<sup>75</sup> <http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikel/en/CalloftheMountain.htm>.

<sup>76</sup> Cit. in J. van Boeckel, *ReRun Producties, The Call of the Mountain – Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, Olanda, 1997.

degli orrori' che vi viene rappresentato. Il film è praticamente impossibile da guardare senza avere una forte reazione emotiva: o si vive quello che si è visto con un netto rifiuto della realtà e delle modalità di trattamento delle altre forme di vita senzienti, o ci si sente costretti a fare qualcosa per fermare questa ordinaria crudeltà. Le musiche, del famoso artista Moby, danno però un tono sobrio a tutta la pellicola, di cui non viene quindi mai aumentata o amplificata l'invasione. La voce narrante dell'attore Joaquin Phoenix, invece, accompagna perfettamente le immagini.

Nonostante il contributo si concentri soprattutto sulla questione sensio-centrica e bio-centrica, esso è in realtà concepito a partire da una visione ecocentrica della realtà. Tra le più significative frasi pronunciate a riguardo da Phoenix durante la pellicola è possibile, infatti, ricordare le seguenti:

un cambiamento è inevitabile. O lo faremo di nostra volontà, o la Natura stessa ci obbligherà a farlo. È giunto il momento che ognuno di noi riconsideri le proprie abitudini alimentari, le proprie tradizioni, lo stile di vita e le abitudini. E soprattutto il proprio modo di pensare. [...] Vi sono tre forze di vita primaria su questo pianeta. La Natura. Gli Animali. E l'Umanità. Siamo tutti Terrestri. Fate il collegamento.<sup>77</sup>

Il film non contiene una denuncia politica e non è un tentativo di promuovere forme di attivismo contro lo sfruttamento animale. Un ipotetico elenco dei modi possibili per aiutare gli animali, anche se inizialmente girato, è stato, infatti, volutamente tagliato dalla pellicola, e incluso solo nella versione acquistabile in DVD, dove è consultabile solo sotto libera scelta dello spettatore. Non c'è quindi nessun richiamo alla dieta vegetariana o vegan, così come nessuna incitazione a effettuare proteste di massa. L'unico scopo è quello di far vivere direttamente allo spettatore la sensazione di co-appartenenza al 'mondo naturale' di cui l'uomo antropocentrico abusa senza criterio: che si tratti di *bios* o di *oikos*, si parla sempre infatti di *Terrestri*. La pellicola non è mai uscita nei cinema ed è acquistabile in DVD o legalmente disponibile per la visione in *streaming* direttamente dalla Rete<sup>78</sup>.

Un documentario di forse ancora maggiore stampo ecocentrico è la pellicola *HOME* (Francia). Si tratta di un ambizioso progetto di Luc Besson girato nel 2009 dal noto fotografo Yann Arthus-Bertrand, che

---

<sup>77</sup> Cit. in S. Monson, *Earthlings*, USA, 2005.

<sup>78</sup> <http://video.google.com/videoplay?docid=6361872964130308142>.

da anni immortalata la Terra vista dal cielo. Tra i passi più significativi della pellicola, che unisce immagini suggestive girate ad alta definizione (HD) a informazioni di divulgazione scientifica, è possibile ricordare soprattutto la parte iniziale (in cui la voce narrante invita lo spettatore a entrare nella storia raccontata e a lasciarsi 'sedurre' dalle spettacolari immagini) e quella finale:

ascolta, per favore. Sei come me, un *homo sapiens*, un essere intelligente. La Vita, un miracolo nell'universo, è apparsa circa 4 miliardi di anni fa. E noi uomini soltanto 200.000 anni fa. Eppure siamo riusciti a distruggere un equilibrio essenziale alla vita. [...] Abbiamo molto poco tempo per cambiare. Come può questo secolo prendersi l'onere di 9 miliardi di essere umani se ci rifiutiamo di essere chiamati a render conto per tutto quello che noi soli abbiamo fatto? Il 20% della popolazione mondiale consuma l'80% delle risorse. Il mondo spende 12 volte di più in forniture militari che in aiuti per i Paesi in via di sviluppo. 5 mila persone al giorno muoiono a causa di acqua non potabile. 1 miliardo di persone non ha accesso all'acqua potabile. Quasi 1 miliardo di persone soffre la fame. Più del 50% dei cereali venduti nel mondo è usato come cibo per animali o come biocarburante. Il 40% dei terreni coltivabili ha subito danni a lungo termine. Ogni anno scompaiono 13 milioni di ettari di foresta. 1 mammifero su 4, 1 uccello su 8 e 1 anfibio su 3 sono minacciati dall'estinzione. Le specie stanno scomparendo a un ritmo 1.000 volte più veloce del tasso naturale. I 3/4 dei fondali di pesca sono esauriti, impoveriti o in pericoloso declino. La temperatura media degli ultimi 15 anni è stata la più alta mai registrata. La calotta polare è il 40% meno spessa rispetto a 40 anni fa. Potrebbero esserci almeno 200 milioni di rifugiati a causa del clima entro il 2050. [...] Il costo delle nostre azioni è alto ma è troppo tardi per essere pessimisti.<sup>79</sup>

Il documentario, girato per intero da un elicottero, percorre 54 paesi e 120 località. Il set è durato 217 giorni su 18 mesi per 500 ore di pellicola complessiva. Le immagini sono state scelte per ricordare e fare meglio percepire alle persone i principali rischi che corre il mondo, la casa (*home*, per l'appunto) di tutte le forme di vita: effetto serra, estinzione di specie animali e vegetali, esaurimento delle materie prime. La pellicola, della durata di circa 90 minuti, contiene un messaggio di importanza e rilevanza globale, veicolato mediante una forma narrativa a metà tra il racconto, il cui impatto emotivo è amplificato dalle splendide immagini, e il resoconto scientifico, mai reso noioso grazie alla 'calda' voce narrante. Il film è uscito contemporaneamente in 87 paesi, Italia inclusa,

---

<sup>79</sup> Cit. in Y. Arthus-Bertrand, *HOME*, Francia, 2009.

il 5 giugno 2009 (giornata mondiale dell'ambiente stabilita dall'ONU), ma non nei cinema: si tratta infatti anch'esso di un *web film* distribuito gratuitamente su Internet<sup>80</sup>. Proiezioni all'aperto sono state organizzate a Parigi, Cancun, New York, Bristol e Barcellona, ma tutti i profitti sono stati destinati all'associazione *Goodplanet*, fondata dallo stesso Arthus-Bertrand nel 2005 per informare e sensibilizzare l'opinione pubblica sulle prospettive offerte dalla sostenibilità ambientale e salvare così la casa della Vita, la Terra, *HOME*.

Altri *web film non profit* degni di menzione sono tutti i contributi video prodotti all'interno del cosiddetto *Zeitgeist Movement* (*Movimento Zeitgeist*)<sup>81</sup>: *Zeitgeist the Movie*, *Zeitgeist: Addendum*, *Zeitgeist Movement Orientation* e *Zeitgeist Moving Forward*. Le pellicole, girate dal regista Peter Joseph rispettivamente nel 2007, 2008, 2009 e 2011, fanno capo di fatto a un movimento filosofico, sociale e culturale diverso da quello fondato da Næss, ma sotto alcuni aspetti almeno parzialmente parallelo alla *deep ecology*. Il primo film tratta fondamentalmente dei problemi sociali derivati dalle svariate istituzioni (la Chiesa teocentrica, colpevole di fondarsi su un 'falso racconto' di origine ierocentrica, e il sistema economico antropocentrico, colpevole di basarsi sul debito e sulla scarsità delle risorse)<sup>82</sup>. Il secondo si concentra soprattutto sui problemi derivati dallo sviluppo economico e sulle possibilità aperte dal progresso tecno-scientifico (in un'intervista a Jacque Fresco, fondatore del *Venus Project*<sup>83</sup>, la *techne* viene presentata proprio quale *medium* fondamentale della relazione tra uomo e mondo)<sup>84</sup>. A partire dal terzo documentario il movimento sembra però acquisire una maggiore maturità, definendo meglio i propri intenti su basi che sembrano essere almeno implicitamente ecocentriche. Come annunciato all'inizio della pellicola, infatti:

---

<sup>80</sup> <http://www.home-2009.com>.

<sup>81</sup> <http://www.thezeitgeistmovement.com>.

<sup>82</sup> P. Joseph, *Zeitgeist The Movie*, USA, 2007.

<sup>83</sup> Jacque Fresco è sia un ingegnere sia un designer. Nel 1975, insieme a Roxanne Meadows, presso la città di Venus, in Florida (USA), ha dato vita al *Venus Project*, un progetto che parte dall'assunto secondo cui la povertà e le principali crisi mondiali sono dovute a un errato rapporto tra l'uomo e la tecnologia. Visto che questo errore è causato dal sistema economico mondiale, il quale è a sua volta fondato sul profitto e sulla scarsità delle risorse, il *Venus Project* si propone di sviluppare sistemi tecnologici, architettonici e sociali in grado di favorire la nascita di un numero sempre maggiore di società libere dal denaro e capaci di utilizzare coscientemente la tecnologia e le risorse effettivamente a disposizione, nel rispetto e nella tutela della Vita.

<sup>84</sup> P. Joseph, *Zeitgeist: Addendum*, USA, 2008.

il Movimento Zeitgeist non è un movimento politico. Non riconosce nozioni divisionistiche come nazioni, governi, razze, religioni, credo o classi. Piuttosto, vediamo il mondo come un organismo, con le specie umane come un'unica famiglia. Allo stesso tempo sappiamo però di dipendere interamente dal nostro ambiente, non solo per quanto riguarda le necessità di vita come cibo, aria e acqua; ma anche per ciò che riguarda la nostra influenza sui processi vitali che sostengono la vita sul pianeta. Riconosciamo e comprendiamo che allineare noi stessi ai processi naturali sia la tendenza più progressiva e produttiva che possiamo avere.<sup>85</sup>

A prescindere dai contenuti dei suoi *web film*, su cui non c'è bisogno di dilungarsi oltre, il *Zeitgeist Movement* fornisce un grande esempio di integrazione tra Internet e i movimenti sociali. Esso è, infatti, formato da un gruppo di persone che, partendo da una solida piattaforma ipermediale online composta da ambienti interattivi di discussione (come *forum*, sezioni *Wiki* e una *web radio*<sup>86</sup> in onda ogni settimana), documenti di testo costantemente aggiornati, presentazioni multimediali e *file* video scaricabili gratuitamente, ha saputo non solo perfezionare alcune importanti intuizioni, ma anche fondare una *community* globale di individui. Questi ultimi, poi, non si sono soltanto lasciati trasformare dalle idee del movimento, ma hanno iniziato anche a creare branche nazionali e gruppi cittadini della corrente, perseguendo gli obiettivi di *Zeitgeist* e diffondendone il pensiero rivoluzionario. Il *Movimento Zeitgeist*, molto attivo anche in Italia<sup>87</sup>, è arrivato così in meno di cinque anni a definire ormai quasi del tutto la propria impostazione teorica e a farlo proprio grazie all'interazione con una vasta comunità di utenti estremamente colpita non solo dal suo messaggio, ma anche e soprattutto dal *medium* utilizzato da Joseph e Fresco per veicolarlo: l'ipermedia. Gli svariati portali interattivi di *Zeitgeist*, oltre ai pregi teorici, divulgativi e recettivi, mostrano anche enormi potenzialità di coordinamento che si concretizzano in migliaia di azioni nazionali dirette e che trovano il proprio culmine in centinaia di eventi organizzati in tutto il mondo ogni 13 marzo, giornata internazionale di *Zeitgeist*, detta *ZDAY*.

Approfondendo meglio le teorie del movimento, e andando oltre al messaggio in esse contenuto, si può però notare ancora qualche difetto importante. La grande espansione della corrente è, infatti, prin-

---

<sup>85</sup> Cit. in P. Joseph, *Zeitgeist Movement Orientation*, USA, 2009.

<sup>86</sup> Tramite *web radio* Joseph e altri esperti rispondono con *weekly report* agli interventi e alle domande di utenti provenienti da tutto il mondo (<http://www.blogtalkradio.com/peter-joseph>).

<sup>87</sup> <http://www.zeitgeistitalia.org>.



cialmente dovuta ai video diffusi dal sito di *Zeitgeist* e questo sbilanciamento del *medium* ipermediale verso il multimediale è andato primariamente a scapito degli elementi ipertestuali, determinando ripercussioni teoriche notevoli, quali le scarse fonti riportate, le ridotte pubblicazioni riconoscibili come scientifiche e la difficoltà di accesso al pensiero del movimento per uno studioso di stampo ‘classico’. Tutti questi fattori, uniti alla forse ancora troppo ‘giovane età’ del *Zeitgeist Movement*, hanno comportato adesioni di utenti in larga parte dovute all’impatto emotivo di pellicole dai contenuti difficilmente comprovabili e quindi non adeguatamente argomentabili in contesti accademici o culturali.

Considerati gli svariati strumenti ipertestuali e ipermediali a oggi gratuitamente disponibili e facilmente accessibili in Rete, e valutati i numerosi (anche se forse ancora insufficienti) esempi di produzione, trasmissione e ricezione di forme di pensiero filosofico ed ecocentrico già esistenti (persino in forme multimediali) sul Web, sembra ora molto più facile ipotizzare cosa sarebbe possibile e utile fare grazie a Internet per risolvere le difficoltà e i difetti del movimento ecocentrico. L’impressione è che la cosa migliore sarebbe quella di trovare un ‘giusto mezzo’ tra testo, ipertesto e ipermedia, iniziando a sperimentare maggiormente i servizi messi a disposizione dal Web di seconda e soprattutto di terza generazione. ‘Colpire’ gli individui razionalmente con parole ed emotivamente con suoni e immagini non è, infatti, di per sé sufficiente a diffondere in Rete riflessioni come quelle proposte dall’ecologia profonda. Di essenziale importanza è mantenere come prioritario anche l’obiettivo di aiutare le persone a pensare in modo autonomo a una realtà olistica ed ecocentrica ricca di connessioni comprovate anche da continui rimandi a informazioni reperibili sui più classici *media* cartacei (ancora maggiormente riconosciuti all’interno del mondo accademico).



## 11.

# DIFFONDERE IL CAMBIAMENTO: UN'IPOTESI DI LAVORO

### 11.1. UN'IPOTETICA PIATTAFORMA WEB DELL'ECOLOGIA PROFONDA

L'ecologia profonda è sorta negli anni '70 in seguito a una conferenza pubblica. Negli anni '80 Næss e altri teorici interessati alle sue intuizioni hanno dato una forma maggiormente definita ai principi basilari della corrente, pubblicando una *Proposta per una piattaforma dell'ecologia profonda* che da allora, e se non altro fino al 1996 (anno in cui Rowe ne ha suggerito una rivisitazione), ha fatto da sottofondo a tutte le speculazioni eco-filosofiche. Nel corso del XXI secolo la *deep ecology* si è iniziata ad affermare persino sul World Wide Web, ma in modo a tutt'oggi ancora troppo 'superficiale'. Alcuni movimenti a essa per certi versi paralleli hanno però cominciato ad avvalersi negli ultimi anni anche di strumenti multimediali presenti e diffusi sulla Rete, come immagini, audio e video, per comunicare messaggi in larga parte affini alla prospettiva culturale ecocentrica. Non sembra quindi corretto affermare che l'ecocentrismo non ha cercato di percorrere tutte le principali strade mediatiche a oggi esistenti, ma nemmeno sbagliato sostenere che probabilmente le potenzialità del *medium* ipertestuale e ipermediale non sono ancora state adeguatamente e pienamente sfruttate.

Nonostante l'epoca contemporanea mostri la forte esigenza di un rinnovamento filosofico e culturale, e sebbene la *deep ecology* rappresenti una delle più profonde coscienze critiche del mondo odierno, da una parte la filosofia ecocentrica non sembra ancora riuscire ad affermarsi, mentre dall'altra l'antropocentrismo continua ad adattarsi riassorbendo

molti degli spunti offerti anche da altre prospettive culturali minoritarie. La società occidentale non pare rendersi conto che i ‘piccoli cambiamenti’ culturali da essa adottati non sono di fatto sufficienti a risolvere le svariate crisi del pianeta. Finché non è la mentalità delle persone a mutare e finché non si modifica la stessa modalità con cui ci si interroga sul proprio essere-al-mondo nulla di fatto può cambiare. Chiedersi antropocentricamente, per esempio, ‘quanto ci può costare fare questo o quello?’ non fa un’enorme differenza: la vera svolta sarebbe piuttosto iniziare a chiedersi ‘quanto ci possono realmente essere utili questo e quello ai fini di co-abitare la Terra con le altre forme di vita?’ e ancora ‘quanto è conciliabile tutto ciò con le risorse naturali e con quelle tecniche oggi a disposizione?’.

Ci sono oggi sia abbastanza risorse sia sufficienti mezzi tecnologici per effettuare la rivoluzione culturale e di pensiero necessaria. L’importanza dell’ecocentrismo è dettata proprio dal fatto che esso sembra essere l’unico paradigma culturale in grado di muoversi coerentemente in questa direzione. Forse quello a cui si può assistere in questi anni, anche grazie all’ecologia profonda, è solo l’inizio di un lungo processo di ‘cambio di rotta’, ma forse il vero problema è che il tempo a disposizione per rivedere e cercare di sistemare i grandi errori dell’impostazione antropocentrica ed etnocentrica occidentale potrebbe non essere sufficiente. Come si è avuto modo di illustrare, infatti, secondo molti studiosi il probabile momento limite per effettuare i cambiamenti necessari è il periodo che va dal 2020 al 2030.

La necessità di attuare una radicale modifica strutturale del paradigma occidentale diventa, con il passare del tempo, sempre più un’urgenza. In questo quadro non sembra essere più possibile sottovalutare l’influenza che i diversi *media* di comunicazione del pensiero hanno sia sul messaggio veicolato che sulla costituzione del *brainframe* culturale su cui si fonda il processo ermeneutico individuale. L’esigenza potrebbe anche essere quella di velocizzare e rendere il più profondo possibile un processo effettivamente già in atto, ma per raggiungere quest’obiettivo è necessario considerarlo come inscindibile da quello volto a favorire la capacità di L.I.N.K. e di pensiero sistemico. È proprio per questo motivo che il *medium* offerto oggi dai *link* ipertestuali e ipermediali di Internet esige una maggiore attenzione. Alla luce di tutte le considerazioni fatte e di tutti gli esempi riportati, è allora opportuno focalizzare l’interesse sugli aspetti più utili al diffondersi dell’ecocentrismo: il perfezionamento teorico, la divulgazione del messaggio, la ricezione dei contenuti e il coordinamento dei principali gruppi facenti riferimento al movimento

ecocentrico. Come si è avuto modo di mostrare, la Rete potrebbe fornire un enorme contributo alla corrente in tutti questi frangenti.

Un'ipotetica piattaforma web posta a punto di riferimento del movimento della *deep ecology* potrebbe essere elaborata con tecnologie sia 2.0 sia 3.0: anche se il Web di terza generazione resta ovviamente preferibile, il discorso, al momento attuale (in cui l'ipermedialità e il Web Semantico sono ancora in fase di sviluppo), cambia di poco. Ciò che sembra essere comunque di fondamentale importanza è l'interattività collaborativa tra utenti all'interno del 'mondo virtuale' e la possibilità della piattaforma di esercitare una forte influenza anche e soprattutto sul 'mondo culturale'. Nel primo caso si ha a che fare con qualcosa che pare essere pienamente garantito dal Web 2.0 e perfezionato dal 3.0. Nel secondo, invece, i messaggi proposti sulla Rete sembrerebbero prendere maggiore 'vita' (rispetto allo statico testo stampato o scritto nel modello Web 1.0) proprio grazie all'intreccio dinamico, liquido, ipertestuale e ipermediale di video, immagini, testo e *file* audio, a cui si farà qui riferimento con l'acronimo V.I.T.A. (*Video, Images, Text, Audio*).

La larga diffusione di Internet e l'ormai facile accessibilità al mondo del World Wide Web sono già di per sé garanzia di una maggiore – e forse migliore, poiché libera da ogni forma di restrizione editoriale o mediatica in generale – divulgazione del messaggio ecocentrico. Gli elementi V.I.T.A., però, uniti a un'interfaccia web graficamente snella e accattivante, appaiono oggi come il migliore 'linguaggio' da utilizzare per favorire la ricezione di informazioni trasformanti come quelle ecocentriche. L'ipertesto, infatti, consente alla capacità di L.I.N.K. di connettere in un'unica *rete dei saperi* le informazioni reperibili sia all'interno della piattaforma virtuale che in tutto il Web e provenienti da campi disciplinari solo apparentemente distinti. L'aspetto ipermediale è invece in grado di stimolare anche emotivamente e in modo sub-muscolare gli utenti, agevolando l'accoglimento e l'assimilazione dei contenuti trasmessi. Ogni sezione di un ipotetico sito web del movimento ecocentrico dovrebbe quindi auspicabilmente contenere allo stesso tempo: elementi testuali (comunque predominanti), costituiti sia da pagine ipertestuali, con frequenti *link* a sezioni interne ed esterne al dominio, sia documenti di testo scaricabili in diversi formati (pronti per la stampa o per la consultazione su un *e-book reader*); elementi video (frequentissimi), quali film (*web film* o *short film*), documentari, video-conferenze, video-commenti o video-lezioni, incorporabili (funzione *embed*) da siti esterni o caricabili (funzione *upload*) autonomamente dai collaboratori; elementi audio, quali *web radio*, audio-conferenze,

audio-commenti o audio-lezioni (*link* sia interni che esterni al sito), disponibili in *streaming* o in formato preregistrato; ed elementi di immagine di vario genere, già utili comunque anche sui libri a stampa per arricchire l'esposizione teorica.

In analogia alla linea adottata dall'*Enciclopedia libera Wikipedia*, ma con maggiori restrizioni, sarebbe inoltre opportuno tutelare il valore scientifico di tutti i contenuti proposti tramite almeno quattro provvedimenti: la suddivisione degli utenti in 'collaboratori' (persone dalla riconosciuta autorevolezza nel proprio settore), abilitati a modificare e integrare continuamente tutti gli elementi, e 'visualizzatori' (qualsiasi utente registrato), abilitati solo a commentare, criticare e proporre – sempre pubblicamente – eventuali revisioni dei dati e delle informazioni; continui riferimenti bibliografici a fonti quali soprattutto le pubblicazioni cartacee, più accettate in ambito accademico per il loro riconosciuto valore; l'inserimento di una funzione 'stampa libro', tramite la quale sia sempre possibile per gli utenti (tra cui anche insegnanti e professori) 'costruirsi' in autonomia un volume stampabile (o acquistabile online) derivato dal percorso non lineare seguito nel personale approccio al sito (la stessa piattaforma può così consentire la produzione di potenzialmente infiniti *web book*)<sup>1</sup>; e la pubblicazione periodica di un volume cartaceo ufficiale, pianificato magari in occasione di importanti aggiornamenti di contenuto.

Tali accorgimenti non consentirebbero soltanto di avere delle informazioni autorevoli scritte solamente da addetti ai lavori dotati di esperienza (anche se derivate dalla continua interazione tra la *community* e gli studiosi) e arricchite sempre da esplicite fonti bibliografiche di riferimento. Soprattutto la funzione 'stampa libro' e la periodica pubblicazione di volumi cartacei ufficiali potrebbero, infatti, permettere anche un maggiore contatto tra il 'mondo virtuale' e il 'mondo reale' e, quindi, un più profondo 'contagio' culturale sia nel campo dell'istruzione che in quello dei *mass media*.

---

<sup>1</sup> Anche *Wikipedia* ha di recente aggiunto questa funzione al proprio portale. Tramite il servizio *Creatore di libri* è, infatti, oggi possibile per ogni visitatore del sito creare un libro contenente pagine *wiki* a propria scelta. È poi possibile esportare il libro in diversi formati, o persino ordinarne una copia stampata (<http://it.wikipedia.org/wiki/Aiuto:Libri>).

## 11.2. IL WEB APRON DIAGRAM

I principali problemi di diffusione e ricezione del messaggio ecocentrico possono dunque probabilmente essere risolvibili tramite lo stesso *medium* del World Wide Web, la sua struttura ipertestuale e ipermediale e la possibilità da esso garantita di mantenere un tangibile contatto tra il testo a video e i libri stampati. Questioni ancora degne di ulteriori considerazioni sembrano però essere quelle legate soprattutto alla produzione teorica cooperativa e al coordinamento tra gruppi di utenti facenti riferimento al movimento ecocentrico. Pensando a questi due frangenti come a due fondamentali basi di partenza del processo bidirezionale, sia teoretico sia etico, richiesto dalla *deep ecology*, e considerando la rappresentazione schematica della «pluralità ed unità» di questi aspetti offerta dall'*apron diagram* proposto da Næss, si potrebbe semplificare un'ipotesi di lavoro appoggiandosi allo stesso 'diagramma a grembiule'. Al fine di rappresentare l'ipotetica strutturazione di una piattaforma web dell'ecologia profonda, in esso si potrebbero, infatti, integrare anche visivamente gli strumenti comunicativi che il World Wide Web mette oggi a disposizione (Figura 11.1).

Sotto alcuni aspetti la molteplicità di posizioni possibili ai livelli I, III e IV e l'unicità dei principi del livello II sembrano essere ben rappresentabili in Rete sotto forma di reticoli e nodi in costante riformulazione. Bisogna però puntualizzare che così come il pensiero ecocentrico non si esaurisce in teorizzazioni scritte su carta stampata, allo stesso modo anche un eventuale sito web interattivo dell'ecologia profonda non può coincidere totalmente con il messaggio che la corrente culturale vorrebbe trasmettere. Il processo di trasformazione individuale richiesto dal movimento ecocentrico, infatti, può concretizzarsi sempre e solo nel 'mondo reale' e, soprattutto, soltanto all'interno dei singoli. Se le implicite premesse filosofiche della vita di ogni uomo sono 'parole non dette' poiché non del tutto dicibili tramite *logos*, allora l'«ultima parola» non può mai spettare a un testo scritto, né su carta né a video: a 'pronunciarla' può essere soltanto la pratica della vita quotidiana. Le principali finalità di un'auspicabile piattaforma web dell'ecologia profonda restano dunque solamente quelle di: favorire la diffusione del paradigma di pensiero ecocentrico, 'colpendo' in modo più profondo un maggior numero di individui e 'contagiando' di riflesso il senso comune, l'istruzione e i *mass media*; agevolare il chiarimento e il perfezionamento teorico di un pensiero non facile da 'fissare' su carta in quanto composto da nozioni appartenenti a differenti branche del sapere e in continua evoluzione;

## THE WEB APRON DIAGRAM

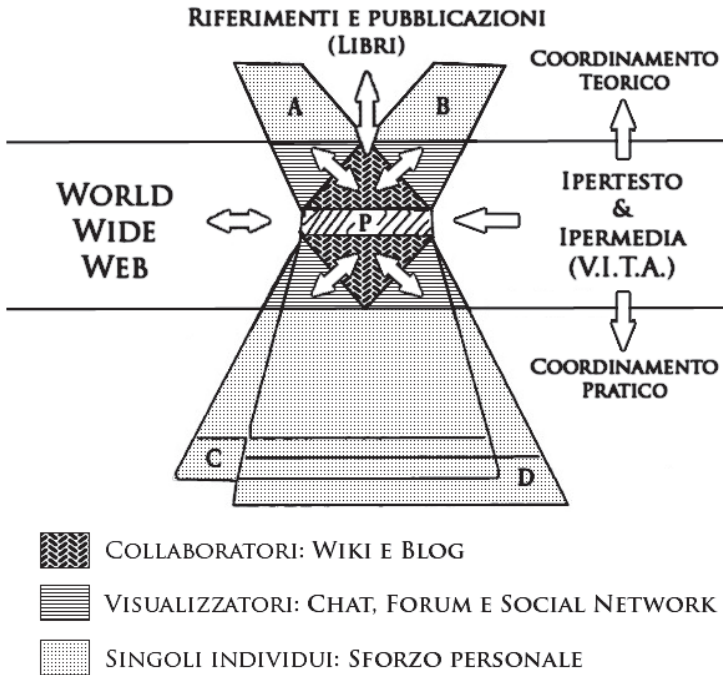


Figura 11.1 – Una rappresentazione del web apron diagram.

e facilitare il coordinamento e l'interazione tra utenti anche molto distanti tra loro, eventualmente aderenti anche ad altri movimenti non esplicitamente ecocentrici. Il *medium* offerto dagli strumenti telematici può quindi solo cercare di aiutare l'ecocentrismo a meglio raggiungere e 'toccare' gli uomini, ma non può risolvere con una sola mossa tutti i problemi della corrente. Il resto del 'lavoro' da fare (lo sforzo razionale e intuitivo, così come la trasformazione teoretica ed etica richiesti dal movimento ecocentrico), infatti, fa sempre riferimento al *modus vivendi* delle singole persone e, quindi, alle scelte di vita individuali.

A partire dalla già illustrata suddivisione degli utenti in 'collaboratori' e 'visualizzatori', dal punto di vista della produzione teorica è possibile immaginare un sito web ipertestuale e ipermediale prodotto



da addetti ai lavori tramite strumenti quali *Wiki* e *blog*, ma derivato dalla continua interazione tra esperti e *community*, mediante servizi quali *chat*, *forum* e *social network*. Un'impostazione del genere potrebbe, infatti, permettere ai primi di contribuire in modo interattivo, e sempre tramite elementi V.I.T.A., al perfezionamento teorico delle idee centrali del movimento: suddividendo i propri contributi per categorie (*tags*) e parole chiave (*keywords*); identificando meglio a quale livello dell'*apron diagram* (trasposto su Internet nella metaforica forma di un *web apron diagram*) appartengono gli interventi pubblicati (ecosofie, filosofie, religioni, considerazioni eco-filosofiche e scientifiche, atteggiamenti etici o linee di condotta politica); arricchendo i contenuti con frequenti rimandi ipertestuali, trasversali tra sezioni e livelli, o esterni alla piattaforma (riferiti all'intero World Wide Web); e potendo sempre avvalersi dei suggerimenti e dei commenti avanzati dalla comunità dei 'visualizzatori' per revisionare o riformulare le affermazioni fatte e mantenere costantemente aggiornate le informazioni scientifiche presentate.

Nonostante il vero nucleo teorico del movimento ecocentrico rimanga la piattaforma di contenuti pubblicati dagli addetti ai lavori, in tal modo la sezione di contorno, in cui i 'visualizzatori' avrebbero occasione di essere interattivi (sia tra loro che con gli esperti) mediante *chat*, *forum* e *social network*, e quella centrale, prodotta dai soli 'collaboratori' tramite *Wiki* e *blog*, potrebbero infatti influenzarsi sempre reciprocamente. Sarebbe dunque solamente la sezione del sito pubblicata dai teorici del movimento a possedere un valore scientifico ufficialmente riconosciuto dalla corrente e, quindi, anche a tutti gli effetti riconoscibile dagli ambienti esterni (come i settori dell'istruzione o i *mass media*). È questa, infatti, la parte della piattaforma web ricca di fonti e riferimenti bibliografici, ed è proprio a partire da questa che sarebbe possibile dare origine a numerose pubblicazioni di carattere accademico. La sezione dedicata ai 'visualizzatori', sull'esempio fornito dal *Zeigeist Movement*, sarebbe invece utile non soltanto a perfezionare il pensiero ecocentrico (grazie alle domande e alle osservazioni degli utenti), ma anche ad agevolare il coordinamento dei diversi sotto-movimenti culturali o gruppi di azione, che potrebbero trovare nella stessa piattaforma web dell'ecologia profonda un unico punto di riferimento.

Sovrapposta non solo all'unità dei principi ecocentrici del movimento (livello II dell'*apron diagram*), ma anche ai più rilevanti punti di contatto tra le svariate pluralità teoretiche ed etiche (da cui traggono origine quelle metafisiche e politiche dei livelli I, III e IV) della corrente, un'ipotetica piattaforma web dell'ecologia profonda, sfruttando gli

stimoli multimediali offerti dalla Rete e mettendo in moto la capacità di L.I.N.K. degli utenti, potrebbe così favorire ulteriormente il diffondersi dell'ecocentrismo. Come si è detto, però, usciti dal 'mondo della parola stampata' e da quello ipertestuale del World Wide Web, le ultime e decisive mosse da compiere per maturare una piena consapevolezza ecocentrica spettano ai singoli individui e si concretizzano dunque soltanto nel 'mondo reale' grazie a uno sforzo personale. I principi fondamentali della *deep ecology* costituiscono un 'invito' ad assumere una prospettiva ecocentrica e le diverse ecosofie proposte rappresentano un ulteriore 'incoraggiamento' a trasformare la percezione personale del proprio essere-nel-mondo. Allo stesso modo il *medium* offerto dal World Wide Web potrebbe essere visto come un ulteriore e importante 'strumento' utile a compiere il percorso richiesto dall'ecocentrismo. Si tratta, però, di un *instrumentum* che, viste le crescenti urgenze riferite al mondo sia culturale che naturale, potrebbe rivelarsi oggi determinante nell'agevolare e velocizzare il processo di affermazione culturale della prospettiva ecocentrica e del paradigma di pensiero ecocentrico.

### 11.3. CULTURA ECOCENTRICA E MEZZI TECNOLOGICI

Potrebbe forse sembrare contraddittorio accostare un pensiero come quello ecocentrico, rivolto al 'mondo naturale', a dei *media* tecnologici (come i computer e la rete telematica) che fanno riferimento a un 'mondo artificiale e virtuale', ma probabilmente si tratta solo di un'apparenza. Se, infatti, da un certo punto di vista questa è un'impressione più che giustificata dalla società contemporanea e dalla sua tecnica alienante, da un altro però, come si è avuto modo di illustrare, *techne* e *media* razionali in generale si rivelano indispensabili al fine di consentire all'essere umano di essere-al-mondo. Il vero problema non risiede dunque nei *mezzi*, quanto piuttosto nei *fini* in funzione dei quali ce ne si avvale.

Non è quindi corretto immaginarsi una futura ipotetica società ecocentrica come una civiltà di selvaggi, asceti o *hippie* che, al fine di vivere in armonia con la Natura, rifiutano o rinunciano alla scienza e alla tecnologia. Ciò che sembra desiderabile è piuttosto una cultura che aiuti gli individui a essere consapevolmente partecipi della *rete della vita* di cui fanno parte tramite un utilizzo maggiormente consapevole dei *media* necessari all'uomo per sostenere il suo essere-nella-relazione. Non si tratta dunque di rifiutare *tout court* l'uomo e ciò che è stato in grado

di costruire o elaborare fino a oggi. Bisogna invece comprendere che ogni essere umano è inevitabilmente un animale non solo *razionale* e *metafisico*, ma anche *culturale* e *tecnologico*, e che a seconda dei punti di vista da cui si guarda alla sua natura e soprattutto al suo 'posto in Natura' derivano atteggiamenti etici che hanno sempre ripercussioni sociali, psicologiche e persino biologiche ed ecologiche.

Sarà sicuramente necessario nel prossimo futuro pensare a nuovi *mezzi* utili all'uomo per sostenere questo rapporto di co-implicazione e co-appartenenza al Complesso dei Viventi. Bisognerà però farlo ricordandosi che ogni società non è definibile soltanto in base a ciò che crea, ma anche – e forse soprattutto – a partire da ciò che si rifiuta di distruggere. È però già possibile utilizzare gli strumenti esistenti con finalità differenti: è proprio in quest'ottica che sarebbe forse bene guardare a Internet, evidenziando le molteplici potenzialità ancora fondamentalmente inespresse di questo *medium*.

I PC e il World Wide Web non sono solo fonte di svago, distrazione e divertimento e non sono dei 'semplici' strumenti di videoscrittura o comunicazione. Essi sono anzitutto *media* utili alla produzione, trasmissione e ricezione del pensiero e in quanto tali, come si è detto, condizionano ogni messaggio e contribuiscono a sovrastrutturare il modo di pensare delle persone. Posti in relazione con le esigenze dell'ecocentrismo, gli strumenti elettronici e telematici sembrano inoltre essere quelli maggiormente idonei a favorire la diffusione delle idee del movimento. Al bisogno razionale di sviluppare la capacità di L.I.N.K. e di pensiero sistemico essi offrono i *link* ipertestuali e l'immensa *rete di informazioni* presente sul Web; nei confronti di quello intuitivo ed emotivo propongono l'ipermedialità degli elementi V.I.T.A.; mentre per quanto riguarda le azioni pratiche garantiscono maggiore interazione, compattezza e unità di intenti tra persone anche molto distanti tra loro.

Se una cultura ecocentrica è una cultura fatta di individui che vivono in una consapevole relazione con gli elementi della *rete della vita* a cui si percepiscono co-appartenenti, questa consapevolezza ecocentrica è inscindibile dalla necessità di comprendere che le diverse informazioni provenienti dagli svariati settori del sapere sono anch'esse interdipendenti (*Life, Innovation, Nature, Knowledge* sono solo alcuni dei principali esempi). Ciò non significa affatto ridurre tutte le branche della conoscenza a una sola, ma percepirle nel loro insieme come un'unica disciplina olistica, finalizzata ad aiutare l'uomo a co-abitare serenamente questo pianeta insieme a tutte le altre forme di vita terrestri (gli *earthlings*). Il primo genere di relazione va sicuramente sperito nel

mondo esteriore e mediante un contatto diretto con la Natura e gli altri esseri viventi. Il secondo però va percepito anzitutto nel mondo interiore, nel proprio modo di pensare. In ogni caso, però, come si è avuto modo di illustrare, non si tratta mai di un rapporto diretto: la *techne* (sotto forma di tecnologia o linguaggio) è un *medium* indispensabile in entrambe le direzioni e non può essere rifiutata.

A partire da una concezione olistica della realtà, in cui forme di vita e ambiente sono posti in rapporto di reciproca compenetrazione, sembra oggi essere abbastanza chiaro che così come sarebbe meglio considerare ogni singola 'parte' alla luce del 'tutto', allo stesso modo è impossibile prendere in considerazione un singolo elemento naturale (organico o inorganico) al di fuori della relazione che esso intrattiene con la *rete della vita*. Quello che è invece meno chiaro è come e con che mezzi l'uomo possa o debba esercitare la propria razionalità e applicare la propria tecnica con *responsabilità e impegno*.

È su questo terreno che le riflessioni sull'uomo e sulla tecnica di Gehlen e Heidegger mostrano le diverse conseguenze derivanti dal considerare la *techne* umana come *instrumentum* utile a dominare la Natura, e non come *medium* necessario a vivere una relazione vitale con gli elementi del 'mondo naturale'. Nella sua prima accezione essa non consente di andare oltre i parziali calcoli antropocentrici e questi, incapaci di tenere in considerazione che stravolgendo le regole di un sistema (come la Natura) si stravolge lo stato della totalità dei suoi elementi (uomo compreso), rendono l'uomo moderno solo un «umile servo» dei suoi stessi strumenti. Considerata però come *mezzo* anche la tecnica moderna non va del tutto demonizzata. Essa è, infatti, l'unico *medium* tra uomo e mondo in grado di consentire all'essere umano di ascoltare (da «ascoltante» e non da «servitore») il Complesso dei Viventi e comprendere i bisogni e le richieste della Natura. Solo a partire da una prospettiva ecocentrica è però possibile vedere tutte queste necessità come un *sovrainsieme* di quelle dell'umanità: si tratta di una *semplice* nuova interpretazione olistica della Vita, che si rivela però di fondamentale importanza per la Vita stessa. Considerata la ancora non *facile* affermazione del paradigma ecocentrico, sembra essere oggi più che opportuno sostenere all'interno della «questione della tecnica» senza condannarla a priori: sarebbe piuttosto preferibile iniziare già ad avvalersene, almeno sotto l'aspetto mediatico, per agevolare lo stesso diffondersi dell'ecocentrismo.

È sicuramente importante richiedere alla scienza di legittimare continuamente il proprio operato e di rinnovare il proprio spirito di ricerca superando l'impulso conoscitivo che ha portato l'uomo a dominare la

Natura e le altre forme di vita e a sfruttarle ciecamente, ma probabilmente non è sufficiente. Alla luce delle nuove scoperte che denunciano le responsabilità dell'uomo antropocentrico e delle sue tecnologie nei confronti del dramma ecologico e biologico, gli interessi economici (il cosiddetto «sviluppo») e culturali (il «progresso») sarebbero, infatti, già dovuti passare in secondo piano da diverso tempo. Come può però, ad esempio, un'azienda automobilistica dirottare tutto il proprio *business* verso vetture a energia solare finché non ne aumenta la richiesta da parte dei cittadini o non ne è imposta la produzione da parte delle istituzioni? Come migliorare lo smaltimento dei rifiuti fin tanto che i singoli cittadini 'rincorrono' prodotti spesso inutili, non differenziano i propri rifiuti o, peggio ancora, inquinano gli ambienti naturali (dai boschi alle spiagge, dalle città al mare)? Ecco perché la direzione da prendere per tendere verso il tentativo di risolvere o quantomeno arginare le numerose crisi del mondo contemporaneo è in ogni caso diretta verso un drastico cambiamento della visione del mondo e del paradigma di pensiero attualmente più diffusi.

Considerata la loro importanza in questo processo di radicale mutamento, sarebbe dunque opportuno iniziare a considerare gli strumenti tecnologici come qualcosa che non è nulla di assoluto. Essi non sono, infatti, dei *fini* in sé, ma dei *mezzi* da cui, come direbbe Heidegger, dipende direttamente qualcosa di molto più alto: il *disvelamento* della verità. Secondo l'autore, fin tanto che gli uomini pensano la tecnica come semplice strumento, restano inevitabilmente anche legati alla volontà di dominarla, e non comprendono così quale sia la sua vera essenza<sup>2</sup>. Per Heidegger, così come per la filosofia ecocentrica, l'essere umano ha perso la propria funzione predominante nei confronti della *techne* in quanto è oggi fundamentalmente «provocato» da qualcosa che assolutamente non controlla più, ma dal quale viene piuttosto controllato.

L'umanità è sottoposta e soggiogata, ma è pur sempre libera di *ascoltare* la «provocazione», e non solo di *servirla*. Se il pericolo del *Gestell* può essere contrastato solo assumendo uno spirito di critica nei confronti dell'essere-al-mondo, e se questo, per l'uomo, è caratterizzato da un rapporto sempre mediato dalla *techne*, allora ogni riflessione che porti a problematizzare il *disvelamento* del senso dell'essere non può non avvalersi di strumenti tecnici. Lo stesso *logos*, infatti, detto o pensato che sia, rimane pur sempre la prima forma di *techne* puramente

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 25.

umana: si tratta solo di avvalersene in un modo diverso da quello che ha permesso all'antropocentrismo di affermarsi e di essere ancora oggi il paradigma più diffuso. Le possibilità aperte dal World Wide Web e dalla tecnologia in generale sono innumerevoli e potenzialmente infinite e, in definitiva, si intersecano tutte e a pieno diritto con le possibilità della società contemporanea di dirigersi verso una cultura ecocentrica.

# BIBLIOGRAFIA

- L. Althusser, *Per Marx* (1965), a cura di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1997.
- G. Bateson, *Mente e natura* (1979), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 2008.
- F. Capra, *Il Tao della fisica* (1975), a cura di G. Salio, Milano, Adelphi, 2009.
- F. Capra, *Il punto di svolta* (1982), a cura di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2008.
- F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità* (1991), a cura di B. Amato-Gaudo, Milano, Feltrinelli, 1993.
- F. Capra, *La rete della vita* (1996), a cura di C. Capararo, Milano, BUR, 2008.
- F. Capra, *Ecoalfabeto* (2005), a cura di S. Franceschetti, Roma, Stampa Alternativa, 2009.
- J. P. Changeux, p. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (1998), a cura di M. Basile, Milano, Cortina, 1999.
- M. Ciastellardi, *La nascita della pratica ipertestuale*, in P. D'alessandro, I. DOMANIN (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto. Esperienza di pensiero, scrittura elettronica, sperimentazione didattica*, Milano, Apogeo, 2005, pp. 77-86.
- M. Ciastellardi, *Linguaggi, metalinguaggi e strumenti del digitale collettivo*, in P. D'alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 95-105.
- M. Ciastellardi, *Le architetture liquide. Dalle reti del pensiero al pensiero in rete*, Milano, LED, 2009.
- R. Corbey, *Metafisiche delle scimmie. Negoziando il confine animali-umani* (2005), a cura di P. Cavaliere, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- M. Cortelazzo, P. Zolli, *Il nuovo etimologico. Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, a cura di M. Cortelazzo e M. A. Cortelazzo, Bologna, Zanichelli, 2008.
- P. D'alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, Milano, Franco Angeli, 1989.
- P. D'alessandro, *Critica della ragione telematica. Il pensiero in rete e le reti di pensiero*, Milano, LED, 2002.
- G. Dalla Casa, *Ecologia Profonda*, Torino, Pangea Edizioni, 1996.
- G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008.
- A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), a cura di F. Macaluso e I. C. Blum, Milano, Adelphi, 1995.
- M. Danon, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Ur-  
ra Apogeo, 2006.
- D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (2001), a cura di S. Levi, Milano, Cortina, 2003.
- D. De Kerckhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana* (1991), a cura di B. Bassi, Bologna, Baskerville, 1993.
- D. De Kerckhove, *Connected Intelligence: The Arrival of the Web Society*, London, Kogan Page, 1998. .
- J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1969.
- B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse Importante* (1985), a cura di G. Salio, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989.
- G. Devoto, G. C. Oli, *Il Devoto-Oli, vocabolario della lingua italiana 2008*, a cura di L. Serianni e M. Trifone, Firenze, Le Monnier, 2007.
- I. Domanin, *L'ipertesto: scrittura cooperativa e pensiero connettivo*, in P. D'alessandro, I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 59-74.
- E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), a cura di F. Airoldi Namer, Milano, Comunità, 1999.
- E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), a cura di M. Rosati e C. Cividali, Roma, Meltemi, 2005.
- G. M. Edelman, *Sulla materia della mente* (1992), a cura di S. Frediani, Milano, Adelphi, 1999.
- F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma, Laterza, 2007.
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche* (1960), a cura di P. Rocco Traverso, Padova, Marsilio, 1973.
- W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.



- S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, (*Opere 1915-1917: Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*), a cura di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 657-664.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1989.
- A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), a cura di M. T. Pansera, Milano, Feltrinelli, 1990. .
- A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), a cura di M. T. Pansera, Milano, Armando editore, 2003.
- A. Gehlen, *Prospettive antropologiche* (1961), a cura di V. Rasini e S. Cremaschi, Milano, Il Mulino, 1990.
- R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), a cura di R. Damiani, Milano, Adelphi, 2001.
- H. Glasser, *On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology*, in *Environmental Ethics*, XIX, 1997, pp. 69-85.
- E. Goldsmith, *Il tao dell'ecologia* (1992), a cura di G. Mancuso, Padova, Muzio, 1997.
- D. Goleman, *Intelligenza ecologica* (2009), a cura di D. Didero, Milano, RCS, 2009.
- M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di A. Marini, Milano, Mondadori, 2006.
- M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2008.
- M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929), a cura di C. Angelino e P. Coriando, Genova, Il Melangolo, 1999.
- M. Heidegger, *Alétheia (Eraclito, frammento 16)* (1943), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980, pp. 176-192.
- M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (1947), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2002.
- M. Heidegger, «'..Poeticamente abita l'uomo..'» (1951), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138.
- M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1954), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.
- M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* (1959), a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1981.
- M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1959), a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1990.
- M. Heidegger, *L'abbandono* (1959), a cura di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1983.
- M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.
- T. Hobbes, *Leviatano* (1651), a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001.

- D. Hume, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio* (1757), a cura di P. Casini, Roma, Laterza, 1981.
- I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 1995.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1787), a cura di B. Croce e G. Gentile, Bari, Laterza, 1924.
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), a cura di A. Curago, Torino, Einaudi, 1969.
- G. P. Landow, *L'ipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria* (1994), a cura di P. Ferri e V. Musumeci, Milano, Mondadori 1998.
- V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Bari, Dedalo edizioni, 2003.
- A. Leopold, *The sand country almanac and sketches here and there*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
- A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Næss*, in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, I, 1997, pp. 69-85.
- J. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), a cura di V. Bassan Landucci, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- E. Mach, *Le idee-guida della mia teoria della conoscenza scientifica* (1909), in E. Mach, *Scienza tra Storia e Critica*, a cura di L. Guzzardi, Milano, Polimetrika, 2005, pp. 115-133.
- C. M. Martini (a cura di), *La Bibbia: parola di Dio scritta per noi*, vol. I: *Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1980.
- A. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere* (1962), a cura di R. Pedio, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1971.
- H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (1980), a cura di A. Stragapede, Venezia, Marsilio, 1985.
- H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana* (1984), a cura di G. Melone, Milano, Garzanti, 1999.
- H. Maturana, *Autocoscienza e realtà* (1993), a cura di L. Formenti, Milano, Cortina, 1993.
- A. Mclaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare. Mass media e società moderna* (1964), a cura di E. Capriolo, Milano, Net, 2002.
- M. McLuhan, Q. Fiore, *Il medium è il massaggio* (1967), a cura di R. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1981.
- M. McLuhan, *McLuban sommo sacerdote del culto «pop» e metafisico dei media* (1969), in M. McLuhan, *Dall'occhio all'orecchio* (1982), a cura di G. Gama-leri, Roma, Armando, 1986, pp. 25-70.

- D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo: rapporto del System dynamics group, Massachusetts institute of technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità* (1972), a cura di F. Macaluso, Milano, Mondadori, 1972.
- D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *Oltre i limiti dello sviluppo* (1992), a cura di F. Macaluso, Milano, Il saggiatore, 1993.
- D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (2004), a cura di M. Riccucci, Milano, Mondadori, 2006.
- C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1983.
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1972.
- M. Minsky, *La società della mente* (1985), a cura di G. Longo, Milano, Adelphi, 1989.
- T. Mosquin, J. S. Rowe, *A Manifesto for Earth*, in *Biodiversity*, Vol. 5, I, 2004, pp. 3-9.
- T. Mosquin, J. S. Rowe, *Manifesto per la terra* (2004), a cura di G. Dalla Casa, In G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna, *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, cit., pp. 75-88.
- A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*, in *Inquiry*, XVI, 1973, pp. 95-100.
- A. Næss, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi* (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.
- A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1976-1989), a cura di E. Recchia, A. Airoidi e G. Salio, Como, RED, 1994.
- A. Næss, *The Apron Diagram*, in A. R. Drengson, Y. Inoue (a cura di), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp. 10-12.
- T. H. Nelson, *Literary machines 90.1. Il progetto Xanadu* (1990), a cura di V. Scaravelli, W. Vannini e G. Mauri, Padova, Muzio, 1992.
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1873), a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi, 2004.
- F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramorale* (1873), in F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*), a cura di G. Colli e M. Montanari, Milano, Adelphi, 1973, pp. 353-372.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina* (1882), a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 1995.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883-1892), a cura di M. Montanari, Milano, Adelphi, 2006.

- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), a cura di G. Colli e F. Masini, Milano, Adelphi, 2008.
- J. O'Connor, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1998.
- W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola* (1982), a cura di A. Calanchi e R. Lorelli, Bologna, Il Mulino, 1986.
- J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino* (1937), a cura di G. Gorla, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino* (1945), a cura di E. Piazza, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- A. Potestio, *Sperimentazioni ipertestuali e didattiche*, in P. D'Alessandro e I. Domanin (a cura di), *Filosofia dell'ipertesto*, cit., pp. 107-116.
- J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi* (2010), a cura di P. Canton, Milano, Mondadori, 2010. .
- J. Schell, *Il destino della Terra* (1982), a cura di M. Paggi, Milano, Mondadori, 1982.
- F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione* (1856), a cura di A. Bausola, Milano, Bompiani 2002.
- A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1969.
- A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* (1851), a cura di G. Colli, Torino, Bollati Boringhieri, 1963.
- G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico. Natura e salvezza* (1670), a cura di A. Petterlini, Bologna, Zanichelli, 1995.
- B. Spinoza, *Etica dimostrata con l'ordine geometrico* (1677), a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.
- J. S. Rowe, *From shallow to deep ecological philosophy*, in *The Trumpeter*, Vol. 1, XIII, 1996, pp. 26-31.
- D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), a cura di A. Biocca e L. Margheri Biocca, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- M. Tobias (a cura di), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985.
- J. Von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento* (1956), a cura di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- L. Whyte, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in *Science*, n. 155, 1967, pp. 1203-1207.
- M. E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

# FILMOGRAFIA

- Y. Arthus-Bertrand, *Home*, Francia, 2009.
- P. Joseph, *Zeitgeist The Movie*, USA, 2007.
- P. Joseph, *Zeitgeist: Addendum*, USA, 2008.
- P. Joseph, *Zeitgeist Movement Orientation*, USA, 2009.
- P. Joseph, *Zeitgeist Moving Forward*, USA, 2011.
- S. Monson, *Earthlings*, USA, 2005.
- J. Van Boeckel, *ReRun Producties, The Call of the Mountain – Arne Næss and the Deep Ecology Movement*, Olanda, 1997.



# SITOGRAFIA

Tutti i siti internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 16 gennaio 2011 alle ore 23:59.

<http://docs.google.com>

<http://earthfirstitalia.blogspot.com>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Deep\\_ecology](http://en.wikipedia.org/wiki/Deep_ecology)

<http://en.wikipedia.org/wiki/Ecocentrism>

<http://it.wikipedia.org/wiki/Aiuto:Libri>

[http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia\\_profonda](http://it.wikipedia.org/wiki/Ecologia_profonda)

<http://permaculture-hawaii.com>

<http://video.google.com/videoplay?docid=6361872964130308142>

<http://wave.google.com>

<http://wave.google.com/about.html>

<http://www.adobe.com>

<http://www.apple.com/it/safari/download>

[http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=3067](http://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=3067)

<http://www.belder.com/dantheman/studies/ecosprofonda.html>

<http://www.blogger.com>

<http://www.blogtalkradio.com/peter-joseph>

<http://www.deep-ecology.org>

<http://www.deepecology.org>

<http://www.earthfirst.org>

<http://www.earthlings.com>

<http://www.ecoliteracy.org>

<http://www.ecologiaprofonda.com>  
<http://www.ecospherics.net>  
<http://www.ecospherics.net/pages/EarthManifesto.html>  
<http://www.ecospherics.net/pages/Manifestorevisedtalian.htm>  
<http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>  
<http://www.eei.u.org>  
<http://www.estovest.net>  
<http://www.facebook.com>  
<http://www.filosofia-ambientale.it>  
<http://www.filosofiatv.org>  
<http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=associazione>  
<http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=ecofilosofia>  
<http://www.flickr.com>  
<http://www.google.com/chrome>  
<http://www.home-2009.com>  
<http://www.innernet.it>  
<http://www.microsoft.com>  
<http://www.mozilla-europe.org/it/firefox>  
<http://www.myspace.com>  
<http://www.naturaolistica.it>  
<http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikelen/CalloftheMountain.htm>  
[http://www.pikaia.eu/EasyNe2/Notizie/La\\_rivoluzione\\_silenziosa.aspx](http://www.pikaia.eu/EasyNe2/Notizie/La_rivoluzione_silenziosa.aspx)  
<http://www.skype.com>  
<http://www.splinder.com>  
<http://www.teamspeak.com>  
<http://www.thezeitgeistmovement.com>  
<http://www.twitter.com>  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20091208\\_xliii-world-day-peace\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html)  
<http://www.wikipedia.org>  
<http://www.wordpress.com>  
<http://www.youtube.com>  
<http://www.zeitgeistitalia.org>