

Ecologia e filosofia

a cura di Manlio Iofrida

Presentazione*

Perché tornare, con un dossier monografico, su una tematica così inflazionata come quella dell'ecologia, una tematica così banalizzata da aver perso ogni preciso significato? Risponderò a questa obiezione assai sensata con la considerazione che sono proprio tale inflazione e tale perdita di senso a richiedere una messa a punto concettuale, per dar luogo a una discussione feconda su un argomento che – è questa, ovviamente, l'opinione dello scrivente – rimane l'orizzonte fondamentale della nostra epoca, sia sul piano culturale che politico.

A questo proposito, farò subito una precisazione: è evidente che, in un tema come quello dell'ecologia, più che in ogni altro, è fondamentale il riferimento alle ricerche scientifiche: quello di ecologia, del resto, è nato, come è noto, come termine scientifico e il riferimento alle varie ricerche sul degradarsi della biosfera, sul consumarsi delle risorse naturali che hanno finora costituito il presupposto della produzione industriale, così come su una questione centrale come quella della sostenibilità rimane fondamentale. E tuttavia, proprio la crisi di senso che investe il tema e il termine di ecologia dimostra che tale riferimento scientifico è di per sé insufficiente e che è indispensabile un lavoro *specificamente filosofico* per uscire da questa *impasse*: la scienza non è di per sé suscettibile di orientare nel campo dei valori e delle scelte politiche e chiunque può facilmente vedere che essa può oggi essere considerata tanto responsabile dei disastri che ci stanno affliggendo quanto il miglior strumento della loro soluzione; inoltre (ma è un altro modo di esprimere lo stesso concetto) il problema ecologico non è una mera questione *oggettiva*, ma attiene alla relazione fra il soggetto vivente e l'ambiente – detto altrimenti, la natura non è un oggetto, e questo è il senso filosofico dell'ecologia. Nel seguito, è a questa rifondazione filosofica del concetto di ecologia che dedicherò una breve riflessione: tale rifondazione filosofica è, più specificamente, fenomenologica, e, ancor più nello specifico, fa riferimento al pensiero di Maurice Merleau-Ponty.

Il problema maggiore che affligge la discussione sui temi dell'ecologia e su quello, ad esso inestricabilmente connesso, di natura,

* Ringrazio Ernesto Paglioli e Matteo Villa, che hanno riletto una prima versione di questo testo, permettendomi di migliorarlo in più punti.

è che si tratta di concetti fortemente ambigui. Se si esamina brevemente l'idea di natura che è al centro del pensiero del Rousseau del *I discorso*¹, e che certamente è stato uno dei più importanti e influenti anche per le discussioni successive in proposito, tanto da dar forma ancora oggi a tante posizioni "verdi" fondamentaliste, queste ambiguità emergono con chiarezza: nemico della tecnica, Rousseau le contrappone una natura vergine, intatta, intesa come un'origine piena; appellarsi alla natura diventa così la nostalgia del recupero di uno stato e un'epoca precedente alla violenza dell'uomo; natura significa un ordine, un equilibrio che ha l'oggettività di una legge naturale. In questo modo, la natura non è che l'opposto correlativo della cultura e della storia: questi due concetti che, pur escludendosi, si presuppongono reciprocamente, secondo quella categoria del supplemento che Jacques Derrida, nel suo *De la grammatologie*, ha così efficacemente introdotto, proprio a proposito di Rousseau e del suo grande seguace contemporaneo, Claude Lévi-Strauss².

Se vogliamo uscire dall'alternativa di questi concetti tradizionali, dobbiamo deciderci a pensare la natura non come qualcosa di oggettivo, di positivo, di fisso e stabile, ma, al contrario, come qualcosa di negativo, di dinamico, che attiene alla relazione del vivente (non necessariamente umano) con l'ambiente che lo circonda. Partendo dalla nostra esperienza quotidiana, che cosa è naturale per noi? Naturale è ciò che si riferisce a un sapere che non deriva dalla nostra tradizione culturale, dal linguaggio, dalla nostra esperienza storica e personale, ma che attingiamo mediante le risorse del nostro corpo: quest'ultimo è ben lontano dall'essere diretto da un sapere positivo, chiaro e cosciente, da ciò che possiamo aver appreso per via intellettuale e culturale; anche se la cultura e la storia lo modellano in varie forme, non possono mai esaurirlo in quanto strato, preculturale e prelogico, che comanda gli aspetti fondamentali della nostra vita come esseri viventi, biologici³. Non respiriamo, né camminiamo secondo quel che ci detta la nostra volontà cosciente: al contrario, come ha ben mostrato Italo Svevo, se ci met-

¹ Di cui si veda l'edizione critica in J.J.Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, 1964, vol. III, p. 1 e ss. (per un'edizione italiana cfr. J.J.Rousseau, *Scritti politici*, tr. it. Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 1 e ss.). Naturalmente, nel Rousseau successivo la posizione su questo punto è radicalmente diversa.

² Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), tr. it. Milano, Jaca Book, 1969, parte II.

³ Per la distinzione fra conoscenza tetica e conoscenza pretetica, che risale a Husserl, fondamentale è l'ulteriore rielaborazione che ne ha fatto Merleau-Ponty nella sua *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Milano, Bompiani, 2003, *passim*.

tiamo a camminare pensando ai movimenti dei muscoli delle nostre gambe che sono a ciò necessari, cominciamo ben presto a zoppicare e incespicare... A livello scientifico, questa tematica fenomenologica è stata del resto autonomamente sviluppata anche da Gregory Bateson, nella forma della distinzione, di importanza fondamentale nell'impostazione del suo pensiero, fra conoscenza *primaria* e conoscenza *secondaria*⁴.

Se diamo il giusto peso a questo sapere prelogico che governa la parte fondamentale della nostra vita, arriveremo rapidamente a riconoscere che naturale non è un ordine di cose oggettivo e originario, ma un rapporto, un certo accordo fra noi in quanto esseri viventi e l'ambiente che ci circonda, una corrispondenza che si è creata fra noi e il mondo in secoli di evoluzione. La natura non consiste in un oggetto, ma nella coppia essere vivente-ambiente, coppia che è in continua trasformazione, poiché sia il nostro ambiente che noi, esseri viventi che ne facciamo parte, siamo in continua evoluzione e la vita consiste in uno scambio reciproco fra l'essere vivente e l'ambiente in cui è inserito.

In questa prospettiva, è chiaro che né tecnica né cultura né storia sono esclusi da un simile concetto di natura: la tecnica non è che il prolungamento all'esterno dell'equilibrio fra il nostro organismo e l'ambiente e, dunque, non fa che spostare tale equilibrio a nostro (reale o presunto) favore, ma senza mai esaurire del tutto la natura, senza mai culturalizzarla completamente. Tragici fenomeni anche recenti come i terremoti, ad esempio, dimostrano come il momento ecologico non attenga né alla industria umana né alla natura in quanto separati, ma *alla loro relazione*: la crosta terrestre non essendo completamente padroneggiabile, sono spesso le errate azioni umane a causare fatali conseguenze; mentre un momento costruttivo che tenga conto fin dall'inizio dei suoi limiti escluderebbe tali conseguenze. Storico, dunque, è l'equilibrio fra essere vivente e ambiente che si realizza in ciascun momento, poiché esso non dipende dal rispetto di nessuna legge fissa, ma dall'adattarsi continuo di due entità intimamente storiche, dinamiche, l'ambiente e l'essere vivente.

Ma allora quale è il senso del concetto di rispetto dell'ordine ecologico? Se non esiste una natura oggettiva, fissa, immobile, astori-

⁴ In proposito cfr. ad es. il saggio *Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva*, in G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1976), tr. it. Milano, Adelphi, 1976, p. 160 e ss.

ca, possiamo forse fare qualunque cosa? Ovviamente no: un ordine e un equilibrio, per il fatto di essere dinamici e di non consistere in leggi oggettivabili, non sono per questo meno reali; i limiti al prometeismo dell'uomo ci sono, e i risultati della loro violazione sono sotto gli occhi di tutti – basti pensare al fenomeno del surriscaldamento del pianeta. Semplicemente, l'ordine e l'equilibrio vanno riferiti non a un'entità, ma a quella relazione vitale (e dunque non meccanica e non completamente determinabile) fra essere vivente e ambiente in cui risiede il vero significato del concetto di natura. Sono antiecologiche tutte quelle tecniche e quelle azioni (non solo umane) che tendono a inaridire o a distruggere tale relazione vitale; sono ecologiche quelle che invece non solo la conservano, ma possono accrescere, rafforzare tale relazione.

Approfondiamo ancora brevemente questo concetto di equilibrio fra essere vivente o ambiente, un tema in cui convergono la lezione di Maurice Merleau-Ponty, che ha coniato per esso il termine di *chiasma*, e quello della contemporanea teoria dei sistemi, che parla piuttosto di accoppiamento⁵. Il senso di tali termini va attentamente soppesato in tutte le sue implicazioni: non si tratta di pensare alla coesistenza di due termini – l'essere vivente e l'ambiente – l'uno esterno all'altro, ma della relazione di due "entità" che non sono né un'unità pura e semplice (l'essere vivente infatti si distingue e si contrappone all'ambiente) né due entità separate: si tratta di due entità che si coappartengono. La relazione fondamentale, fondativa della natura è una relazione paradossale: come è noto, Merleau-Ponty ha cercato di avvicinarci alla comprensione di tale paradossalità approfondendo il fenomeno della visione⁶. Potremmo sintetizzare così le sue riflessioni in proposito: quando noi guardiamo un paesaggio, ciò che conta è certamente quello che vediamo di fronte a noi; ma, in realtà, lo spettacolo anteriore è condizionato dal fatto che noi siamo inseriti in un campo visivo: non potremmo vedere quel paesaggio senza che ci fosse in qualche modo presente (non esplicito, non evidente) anche tutto ciò che è alle nostre spalle. Noi non vediamo

⁵ Sul tema dell'accoppiamento fra sistema vivente e ambiente, che è un punto centrale della teoria dei sistemi del Novecento, si veda soprattutto Varela, Thompson, Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* (1991), tr. it. Milano, Feltrinelli, 1992.

⁶ Fra i moltissimi testi di Merleau-Ponty che si potrebbero citare in proposito, ricorderò solo quelli fondamentali: M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito* (1964), tr. it. Milano, SE, 1989, e *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. Milano, Bompiani, 1999.

come una cinepresa che guarda dall'alto e dall'esterno gli eventi che riprende, noi vediamo il mondo dal suo interno: in altri termini, il visibile ha una parte di invisibile che lo condiziona e lo rende possibile. Il fenomeno della visione manifesta insomma il fatto che io appartengo a un mondo che è più ampio di me, anche se (è questo il culmine del paradosso) quel mondo, nei termini in cui esso mi appare, non potrebbe esistere senza l'attivo contributo dei meccanismi della mia percezione visiva: è *anche* il mio mondo e, se non ci fosse il mio occhio a suscitarlo, esso non sarebbe quello che è.

Abbiamo voluto soffermarci su questa singolare relazione, per cui io rientro in qualcosa che mi eccede, perché è proprio tale relazione, come già annunciavamo, quella che fonda la natura e l'ecologia. È proprio il fatto che la mia esistenza rimanda a qualcosa che mi eccede, che va ben al di là di ciò che io posso aver fatto e costruito, a evidenziare che non tutto si riduce al mio *facere*, alla mia costruzione consapevole, e che esiste qualcosa da cui dipendo, anche se questa dipendenza non è meccanica e anche se quello che mi condiziona è, in una certa misura, condizionato a sua volta da me, secondo quel condizionamento reciproco che anche la fisica quantistica e il principio di indeterminazione di Heisenberg, nel XX secolo, hanno posto in luce. A monte del mio *facere* c'è un appartenere, a monte della cultura e dell'azione c'è un momento di passività e contemplazione, ogni determinatezza presuppone un vuoto e un'indeterminatezza che sono una risorsa vitale. Non è vero che in principio era l'azione; al contrario, l'azione è l'altra faccia di un momento di stasi, di immobilità, di limite: una ripetizione marca costantemente ogni differenza, un ricorso vichiano inflette la mitica curva del progresso in un cerchio, o, se si vuole, in una spirale che si riavvolge su se stessa⁷. Al ritmo febbrile dell'azione utile e trasformativa si affianca un momento di contemplazione estatica, di inutilità o gioia priva di finalità esterna che fa parte a pieno titolo dell'idea di natura: quest'ultima non è volta ad un passato di purezza immemoriale, ma rappresenta la fuoriuscita dall'utile e dalla storia che è possibile, almeno in via di principio, in ogni presente storico. La natura e la

⁷ Questi temi del vuoto, dell'immobilità e della ripetizione sono stati sentiti assai più dalla cultura orientale che da quella occidentale e la riscoperta, anche in Occidente, di questa cultura e di questi valori, riscoperta che ha peraltro una lunga storia, è anch'essa un aspetto importante del sorgere, ai giorni nostri, di una nuova sensibilità ecologica. Sul tema dell'Oriente, cfr. quel che diceva già Merleau-Ponty nel paragrafo *L'Oriente e la Filosofia* di *Ovunque e in nessun luogo*, in *Segni* (1961), tr. it. Milano, Net, 2003, p. 178 e ss.

storia non si dispongono su una linea evolutiva che fa sì che l'equilibrio si sposti progressivamente dalla prima alla seconda: esse sono piuttosto in un rapporto orizzontale, di coappartenenza reciproca e ogni momento storico – se gli uomini sono in grado di pensare e agire non prometicamente, ma con la consapevolezza del limite e dell'appartenenza – può aprirsi sulla natura che gli fa da sfondo e da sostegno: va da sé che si tratterà di combinare azione e non-azione, attività e passività, di radicare l'attività nella consapevolezza del limite. A noi, oggi, dunque, il compito di operare storicamente per avere una corretta relazione attivo-passiva con la natura che è sul nostro orizzonte, prima che la catastrofe incombente in più modi – il riscaldamento ambientale, l'inaridirsi delle risorse naturali, il continuo impoverirsi del patrimonio della biodiversità – non ci trascini in uno di quei “ricorsi di barbarie” a proposito dei quali la lezione di Giovambattista Vico ha ancora molto da insegnarci.

I saggi che il lettore troverà qui di seguito sono dedicati a temi e autori che sono i punti di riferimento fondamentali per una riformulazione della problematica ecologica oggi: il lavoro su questo “canone”, costituito dal pensiero di Gregory Bateson, di Alexander von Humboldt, di Tim Ingold, di Marcuse, di Canguilhem è quello che permette di approntare degli strumenti per la creazione di un nuovo paradigma ecologico, che, nel quadro filosofico che ho delineato, dovrà essere essenzialmente interdisciplinare. È anche ovvio che gli studiosi che hanno accettato di partecipare a questo dossier condividono questo canone, ma non necessariamente le premesse filosofiche che ho tentato di delineare.

Sergio Manghi ricostruisce alcuni aspetti del pensiero di Gregory Bateson, mettendo a fuoco in modo originale il significato che ha, nell'autore di *Ecologia della mente*, il tema della religione e del sacro, in connessione con quello della “danza interattiva”: un modo, fra l'altro, per sottolineare come sia impossibile ridurre il lavoro di Bateson nei termini di una scienza intesa in senso restrittivo; nella parte finale del suo saggio egli apre anche un'originale prospettiva di incrocio e confronto fra la prospettiva dello scienziato inglese e la riflessione sulla violenza e il sacro di René Girard.

Franco Farinelli concentra la sua analisi sulla nuova visione della natura che è sottesa alla “Geografia delle piante” di Alexander von Humboldt: attraverso il confronto con il giacobino Forster e con la sua differente visione del rapporto fra natura e società, Farinel-

li mette in luce la diversa prospettiva del borghese e moderato von Humboldt; ne risultano dimostrati il carattere di proiezione politica borghese-moderata, per quanto attraverso un'operazione epistemologica assai fine, della concezione della natura dell'autore del *Cosmos*, il suo aggioamento all' "impressione totale dell'animo", al sentimento borghesi: educazione estetica e paesaggio sono gli strumenti per il dominio occidentale sulla natura.

Nicola Perullo approfondisce alcuni aspetti della ricerca di un altro autore essenziale per le prospettive ecologiche odierne, Tim Ingold, ma, nello stesso tempo, sviluppa la sua originale prospettiva ecologica, recentemente esposta nel suo libro *Epistenologia*⁸: si tratta di una nuova ontologia che apre a un rapporto con la natura fluido, dinamico, inseparabile dalle nostre pratiche; sul piano filosofico, i nomi più importanti sono quelli di Bergson, di Dewey, di Deleuze.

Stefano Righetti pone al centro della sua analisi di nuovo il pensiero di Bateson, per rivendicare l'autonomia del *bios* e del suo equilibrio sistemico rispetto al linearismo distruttivo della temporalità occidentale: Hegel è visto come il massimo simbolo di questa sottomissione della vita alla voracità del tempo occidentale e capitalistico, mentre Righetti sottolinea la contraddittorietà delle posizioni che, sulla questione del rapporto natura/cultura, ha assunto, in momenti diversi del suo itinerario intellettuale, un autore come Marcuse, che pure rimane un punto di riferimento essenziale per un discorso ecologico oggi.

Andrea Angelini, infine, ricostruisce la trama del discorso ecologico di un autore fondamentale per l'epistemologia delle scienze della vita del XX secolo, Georges Canguilhem, la sua rivendicazione dell'irriducibilità della vita a artificio e costruzione: ne emerge l'originalità del progetto ecologico di Canguilhem, che sostiene a un tempo l'irriducibilità del vivente al culturale e, contro ogni naturalizzazione del sociale, il carattere di novità di quest'ultimo rispetto al vivente; Angelini conclude che la riflessione di Canguilhem offre gli strumenti per costruire sia un "naturalismo non essenzialista" che una "biopolitica affermativa", che rispetta e continua la natura e il vivente, concependo l'istituzione sociale come "il prodotto di una normatività plurale, abitata da una differenziazione intrinseca al vivente".

Manlio Iofrida

⁸ N. Perullo, *Epistenologia. Il vino e la creatività del tatto*, Milano, Mimesis, 2016.