

*Jean Baudrillard / Augustin Berque
/ Philippe Descola / Paolo Fabbri /
Franco La Cecla / Wolfgang Sachs /
Lucetta Scaraffia / Michael Strachan*

● **PORNOECOLOGIA**
● **LA NATURA**
E LA SUA IMMAGINE



VOLONTA'

trim. - anno XLVI - 10/1992 n. 2 - sped. in abb. post. - gruppo IV/70 - Forlì

VOLONTA'
PORNOECOLOGIA

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunçuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Tiziana Ferrero Elena Petrassi
Ferro Piludu Filippo Trasatti
Salvo Vaccaro

Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico
Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl
sezione Edizioni Volontà
registrazione tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982
ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 40.000; estero lire 45.000
via aerea lire 50.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

corrispondenza redazione Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano
corrispondenza amministrazione Volontà
casella postale 7049, 47100 Forlì

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione elettronica
a cura di Umberto Montefameglio

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini 6, Milano

Volontà numero 2/92

VOLONTÀ



- Franco La Cecla*
Pornoecologia 9
- Jean Baudrillard*
Notizie catastrofiche 23
- Wolfgang Sachs*
***Per una critica
dell'ecologia*** 39
- Philippe Descola*
Lezioni amazzoniche 59
- Augustin Berque*
***Natura e comunicazione
in Giappone*** 73
- Michael Strachan*
***Che cosa dà valore
all'ambiente*** 83
- Lucetta Scaraffia*
Miracoli contro natura 95
- Paolo Fabbri*
La puzza delle balene 103

*Le illustrazioni
sono di René
Magritte*



Gli interventi qui pubblicati rendono solo una parte della vivacità del dibattito che su questo argomento ha avuto luogo a Milano nel febbraio 1990. Gli ideatori Paolo Fabbri e Franco La Cecla avevano invitato antropologi e operatori dei media, ambientalisti, giornalisti e filosofi con l'intento di fare il punto su un argomento che a quel tempo (ma anche adesso) sembrava lasciato all'ovvietà delle parole d'ordine del momento. La domanda del convegno era «I media fanno male alla natura?» e partiva da alcuni fatti di cronaca. Anzitutto la strana storia delle tre balene salvate in Alaska da un intervento congiunto russo-americano e che dopo essersi realizzato con gran dispendio di fondi e di media, si era risolto con l'abbandono delle balene al loro destino (una volta liberate) di essere cacciate qualche chilometro più in là dalle baleniere russe. Un'altra storia analoga giungeva dall'Amazzonia brasiliana. Renato Pereira, un giovane antropologo con grande esperienza nei video aveva aiutato i Kayapò a mettere in piedi una televisione Kayapò, ma era dovuto fuggire perché aveva documentato in maniera troppo cruda il modo con cui i Kayapò erano diventati i leader delle tribù vicine manipolandone l'immagine. Istruivano gli altri indios a travestirsi da indios per le manifestazioni e ad avere un'aria aggressiva e da veri selvaggi: il tutto condito dalla svendita delle altrui risorse forestali e da un prepotente monopolio del rapporto di contrattazione

con il governo brasiliano. Queste storie erano diventate il sottofondo di una voglia di uscire dagli slogan facili e di mettere in discussione il ruolo dei media in questo ambito. I media, grandi amici della causa ecologista, risultavano invece sempre più degli abili manipolatori dell'immagine di natura, animali e indios, a fini che risultavano essere molto lontani da quelli della semplice difesa. Soprattutto si voleva svelare, sotto la pretesa di paladinaggio ecologista di molte imprese mediatiche, un modello che non sembrava dissimile da quello della pubblicità. E in particolare la pubblicità «pro natura» non sembrava molto lontana dalla pubblicità commerciale fatta usando tramonti, leoncini e indios per vendere orologi, automobili o elettrodomestici. La «natura» diventava un tema al di sopra delle parti come lo erano sempre state le avvenenti nudità e gli ammalianti sorrisi. Roger Payne, naturalista e subacqueo era venuto a raccontare al convegno la storia della sua battaglia per convincere gli americani a non cacciare più le balene. Aveva spiegato che la carta vincente era stata quella della balena intelligente, cantante (in rima), dotata di uno strumento naturale simile al sax, fedele ai suoi cuccioli. La trasformazione della balena da grande crostaceo a «pet», a grande cucciolo, a intelligente animale da coccolare e l'insistenza sulle qualità artistiche dei cetacei aveva ottenuto una brillante vittoria. L'onestà e la passione del racconto erano state affiancate dalle parole di Fulco Pratesi, il quale raccontando la storia del simbolo Panda aveva riportato quali battaglie era più facile vincere: quelle in cui l'animale da difendere aveva una vita familiare sessuale regolare e quelle in cui l'animale era più facilmente waltdisneyzzabile.

Tutto questo non aveva direttamente a che fare con un uso «pornografico» della natura, ma sicuramente raccontava un tipo di manipolazione ritenuta innocente perché a buon fine. L'intento del convegno era dimostrare che nell'insieme, l'effetto di questa manipolazione per medializzare la natura e farle vincere le battaglie si rovesciava in qualcosa di controproducente.

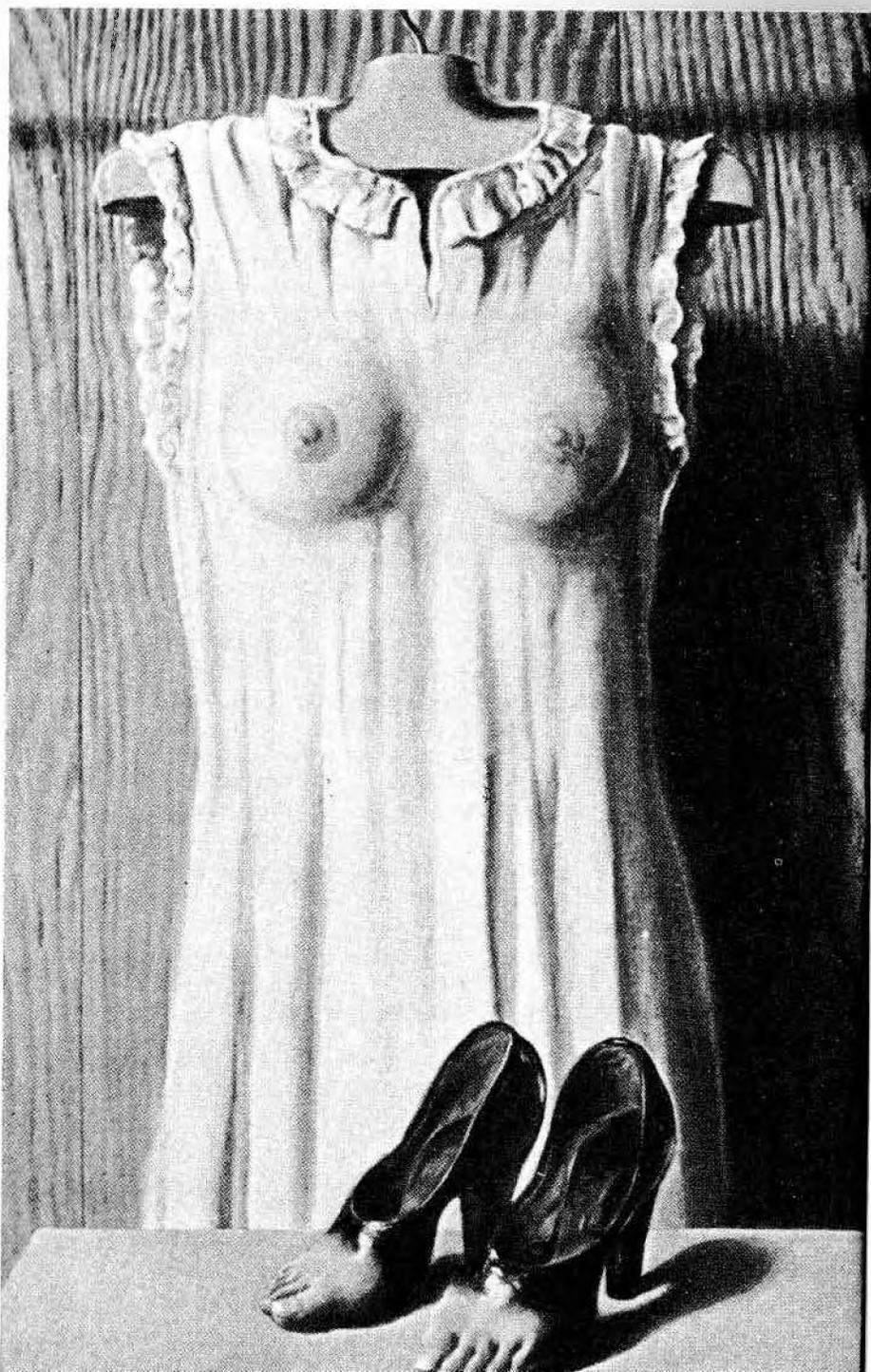
L'immagine di natura e di animale accettata dalla società era talmente edulcorata, patinata, astratta da distuggere le possibilità di una relazione ricca ed efficace tra società e natura. Insomma si voleva far prendere sul serio l'operazione dei media, dimostrando che dove essi operano cambiano davvero il significato e la natura delle cose che trattano. E sembrava rilevante far notare che c'era un tipo di inquinamento dell'immagine della natura che era altrettanto pericoloso e foriero di estinzioni, quanto i fucili dei cacciatori o gli arpioni delle baleniere. L'idea che la natura è una compagna dell'uomo e che solo nella non estinta «diversità» del regno animale e vegetale risiede il valore delle interazioni con l'uomo sembrava e sembra tuttora il punto da difendere per un'ecologia della società.

Il convegno era poi risultato esilarante per gli effetti sui media stessi. Questi erano accorsi in massa per rispondere, a volte con grida e proteste a gran voce alla domanda se facessero danno alla natura. Il direttore di Airone si era indignato per il paragone del paginone centrale della sua rivista con il paginone di Playboy. Nell'insieme giornali, televisioni e radio avevano contribuito con vivaci reazioni a far capire che si era toccato un punto molto sensibile: quello della non neutralità dei media e della loro capacità di camuffarsi da buona causa per poi soltanto operare per la loro causa. Lo scarso rilievo dato in Italia al potere di mistificazione dei media, l'ingenuità degli ambientalisti nostrani convinti di poter utilizzare i media senza esserne utilizzati aveva fatto il resto. Su questo versante, soprattutto era interessante raccogliere le reazioni. Per la prima volta qualcuno metteva in dubbio la bontà degli intenti ambientalisti e poneva domande. La reazione immediata era stata altamente negativa, indignata che qualcuno potesse avere dei dubbi. Solo dopo, a distanza di tempo si erano mosse altre risposte più intelligenti. Il Wwf italiano aveva cominciato a problematizzare il suo rapporto con la pubblicità ed era perfino giunto ad aprire un ufficio per demistificare la pubblicità di natura fatta da altri. Se oggi, a distanza

di due anni un discorso su media ed ecologia comincia ad essere accettato in alcuni ambienti, in altri però rimane legato a logiche di alleanze che poco hanno a che fare con una sana voglia di riflessione. La rivista Nuova Ecologia ha dedicato un numero all'argomento che finiva per essere un'esaltazione del rapporto tra pubblicitari ed ecologisti, tutti militanti per la stessa causa. Il mondo dei Verdi era stato e rimane il meno ricettivo, d'altro canto una riflessione di questo tipo corrisponderebbe a un suicidio, visto che è nel carattere della politica da essi scelto ad essere preponderante l'effetto di politica come media, l'effetto propaganda. Per questo allora come adesso è interessante analizzare il fallimento dei movimenti ambientalisti come un volontario restare all'interno dei giochi offerti dai centri di potere dell'Italia. L'ecologia diventa lo spazio concesso, la rubrica specializzata, l'assessorato, un settore di una questione sociale che nella sua complessità sono sempre altre ideologie ed altri complessi di potere a definire. La carica sovversiva e rinnovatrice, il mutamento di paradigma che la crisi ecologica comporterebbe viene totalmente rintuzzata dalla felicità di essere accettati nei giochi esistenti. Questa ecologia è destinata a una estinzione, ma rischia di estinguere qualunque altra alternativa. Il presente volume è volto a mantenere attuale un dibattito sulla ricchezza del rapporto uomo-natura e sul suo svilimento da parte di media e politica. Al convegno era presente una terza questione, quella riguardante discipline della natura, divulgazione scientifica e «global issues». ragioni di tempo e la vastità dei temi toccati hanno costituito un limite allo sviluppo di questo punto. La presente scelta di interventi è molto segnata da parzialità: motivi di deregistrazione e limiti di spazio hanno costretto a eliminare molti interventi.

Franco La Cecla





Franco La Cecla / Pornoecologia



L'uso e l'abuso di natura da parte di mass media, politici e divulgatori scientifici ha prodotto uno strano mostro in carta patinata. È la provocatoria tesi di Franco La Cecla, ricercatore presso il dipartimento di arti visive dell'università di Bologna e autore di Perdersi. L'uomo senza ambiente, (1989) e di Le tre ecologie più una: la pornoecologia, come postfazione al saggio di Felix Guattari, Le tre ecologie (1991).

Peccato, l'occasione è perduta.

L'ecologia, con la sua carica rinnovatrice, l'ecologia come visione ampia e piena di promesse, come modo di rivedere tutte le cose e tutte le relazioni tra le società e loro nature si sta estinguendo a una velocità maggiore delle estinzioni di flora e fauna.

Ma come? Si dirà, proprio adesso che il suo successo sembra assicurato, che è diventata parola d'ordine e salsa di tutti i condimenti, politici, mediatici, culturali? Proprio così. In qualche modo e con un processo che da cinquant'anni si ripete per quasi ogni grande cambiamento di paradigma la novità dell'ecologia è stata ridotta alla mitezza di un *déjà vu*.

Con un processo che io chiamo pornoecologia e che cercherò di spiegare, l'ecologia è stata inghiottita dalla macchina dei media e della politica che l'ha assimilata e trasformata da paradigma di cambiamento e da prologo di una visione complessiva diversa, in un sottosectore del sistema delle informazioni e della propaganda.

È in atto un processo di drastica riduzione delle domande aperte dallo straordinario riemergere della questione società/natura. Quello che dagli anni Settanta fino alla metà degli anni Ottanta è stato un riaffiorare di problematiche censurate (vi ricordate come la parola natura fosse bandita dalle discussioni della sinistra, esistendo solo il lavoro umano ed essendo la natura nient'altro che materia inerte in attesa di trasformazione?), questo tornare a parlare di natura, come un'entità con una logica sua, una personalità sua, come qualcosa con cui fare i conti, questo accorgersi in pratica dell'alterità della natura rispetto all'uomo ha significato un cambiamento drastico di mentalità. Occorreva pensarsi in relazione con un'alterità che si faceva viva tramite i disastri provocati in lei dall'agire umano, una organicità e sistematicità del mondo «là fuori» che risultava non conosciuta abbastanza, fragile, ma irriducibile ai sogni di astrazione della tecnologia.

Questo ha condotto a un rifiorire di domande sulla «compagnia» dell'uomo, sulla sua non più garantita solitudine nel mondo e sulla articolazione del mondo a prescindere dai criteri di ordinamento scientifico e tecnologico dell'uomo. Insomma, l'ecologia è stata un pretesto per riparlare di cose che erano assopite da più di un secolo, da quel momento particolare in cui le scienze della natura si ponevano domande sulla propria fondazione e volevano capire che diritto avevano di parlare usando termini e criteri mutuati da altre discipline: categorie come analogia, organismo, sistema, flusso. In un momento magico agli inizi del secolo, scienze umane e scienze naturali si erano guardate dichiarando le proprie perplessità e lasciando vedere l'utile pretestuosità dei propri strumenti.

Le scienze umane si trovavano a quel tempo in una situazione interessante. Non si erano ancora proibite ogni discorso sull'origine, del linguaggio, della religione, della società e cercavano di costituire una scienza comparata delle origini, che pur nella apparente ingenuità aveva il coraggio delle grandi domande. Oggi la situazione è molto meno interessante. Oggi l'ecologia deve essere banalizzata perché non riapra grandi domande, perché non sveli che le fondazioni di buona parte delle pratiche sociali e scientifiche attuali non reggono la complessità del rapporto uomo/mondo.

È questo processo di banalizzazione che io chiamo pornoecologia. Esiste una pornoecologia che si indirizza specificamente agli animali. Gli animali sono l'altra presenza accanto a noi nel mondo. Con essi condividiamo una familiarità che però si arresta a un certo punto, bruscamente. Claude Lévi-Strauss sostiene che il mito ha origine da questa difficile relazione: «Malgrado le nuvole d'inchiostro sollevate dalla tradizione ebraico-cristiana per mascherarla, nessuna situazione mi pare più tragica, più offensiva per il cuore e per l'intelligenza, di quella di un'umanità che coesiste con altre specie viventi su una terra di cui queste ultime condividono l'usufrutto e con le quali non può comunicare. Si comprende che i miti rifiutino di considerare questo vizio della creazione come originale; che essi vedano nella sua comparsa l'evento inaugurale della condizione umana e della sua debolezza» [5].

Spazzare via dal mondo le specie animali (gli etologi ci dicono che ci stiamo riuscendo con l'ammirabile media di cento specie al giorno) significa cancellare una presenza familiare e al tempo stesso scomoda. Ma si può contribuire a questa cancellazione in un altro modo: eliminando il confronto diretto con la stranezza del mondo animale. La waltdisneyizzazione della natura, ma anche la sua riduzione su carta patinata servono bene allo scopo. Esiste una playbozzazione della natura. La carta patinata fa parte della pornografia nel senso che è una forma di iperrealismo

che corregge la realtà: è come fare la realtà più reale di quanto non si mostri; come il fare sentire la musica in quadrifonia o pentafonia significa aggiungere una dimensione che la realtà non ha di per sé perché si pensa che da sola non basti ad attirare l'attenzione.

Già Federick Rossif nella prefazione di uno dei primi libri di foto di animali pubblicati negli anni Cinquanta (*Fête Sauvage*): dichiarava: «Ognuna di queste foto è stata presa con un tempo minore a tre centesimi di secondo, un tempo ben oltre le capacità dell'occhio umano. Quel che vediamo è qualcosa di mai visto prima, perché totalmente invisibile».

C'è poi una seconda categoria che ha a che fare con un'altra molla della pornografia: la mania di rappresentazione, l'effetto verità, svelare tutto ciò che è svelabile. Mostrare gli animali da vicino, come fossimo lì a due passi, ma senza che essi ci vedano. Tutta l'innocenza e l'aria da bambini incantati di fronte ai cuccioli non ci salvano da una imbarazzante somiglianza con chi sfoglia le foto del paparazzo guardone. Con la stessa illusione di entrare in una intimità che in realtà non è quella appiattita su due dimensioni e privata dell'effetto di relazione. Se sfogliamo le riviste *National Geographic* o *Airone*, non facciamo poi nulla di tanto diverso da quanto crede di fare chi va allo zoo a vedere gli animali. Ma gli animali allo zoo non si riescono a vedere. John Berger in uno straordinario articolo sulle foto di animali ce lo ricorda: «Gli adulti portano i bambini allo zoo per mostrar loro gli originali delle riproduzioni (...) Perché questi animali sono meno di quanto mi aspettavo? Si procede da gabbia a gabbia, come da quadro a quadro in una galleria. Ma allo zoo la prospettiva è sempre sbagliata, come una immagine fuori fuoco. Cosa vi aspettavate? Non è un oggetto morto che siete venuti a guardare, è vivo. E sta facendo la sua vita. Perché questo dovrebbe coincidere con l'essere visibile?» [2].

Lo zoo, aggiunge Berger, è il monumento alla sparizione degli animali, come la stampa e le foto sono il monumento alla sparizione del loro sguardo: «Gli animali sono sempre

osservati, il fatto che osservino ha perduto qualunque significato. Sono oggetti dell'estendersi della nostra conoscenza. Quello che sappiamo di loro è un indice della nostra potenza e di quanto ci separa da loro. Più sappiamo e più si allontanano (...). Lo sguardo degli animali allo zoo, sguardo che vacilla e passa oltre, senza un posto centrale dell'attenzione, immunizzati dagli incontri» [2].

Ecco, le foto su *Airone* o su *National Geographic* ci immunizzano dallo sguardo degli animali, dalla difficoltà, dall'imbarazzo dell'avere davvero a che fare con un animale, con il suo peso, odore, estraneità e con il suo sguardo terribilmente familiare eppure diverso. Sono gli occhi degli animali ad essere contro Walt Disney o contro il Panda del Wwf (e non è un caso che sia Walt Disney sia il Wwf [6] hanno molto dovuto elaborare gli occhi dell'animale per renderlo simpatico e non inquietante). In generale la stampa di natura ci immunizza dall'incontro con la natura.

Siamo sicuri che l'incremento di riviste specializzate in natura abbia aumentato il numero di naturalisti, di quegli individui che come nell'Ottocento esploravano, passeggiavano, prendevano schizzi e appunti, guardavano ed erano guardati da animali, alberi e foglie? La rivista non è, in fin dei conti, un buon succedaneo della natura, non riesce infine a sostituirsi ad essa, come la donna su carta patinata si sostituisce alla donna vera e libera il timido o l'aggressivo dal problema della relazione?

Rainer Maria Rilke ha scritto pagine straordinarie sullo sguardo animale, uno sguardo che ci turba perché dà sull'aperto del mondo. Berger ne riprende alcune intuizioni quando ci fa notare che: «L'animale scruta l'uomo attraverso uno stretto abisso di non comprensione (...). Anche l'uomo guarda intorno a sé attraverso un simile, ma non identico abisso di non comprensione (...). Incontro di due uomini, di due abissi con il linguaggio (...). Gli uomini si danno conferme con il linguaggio. Gli animali non le danno, né positivamente, né negativamente (...). La mancanza di un linguaggio comune, il silenzio dell'animale garantisce la

sua distanza, il suo essere distinto, l'esclusione. Per questo la vita dell'animale, che non si confonde con la vita dell'uomo, gli corre parallela (...). Con la loro vita parallela gli animali offrono una compagnia che è differente da qualunque offerta nello scambio con esseri umani. Differente perché è una compagnia offerta alla solitudine dell'uomo come specie » [2].

Pornoecologia è volere riempire l'abisso con la carta patinata, è volere ridurre e bambolizzare gli animali per evitare che pongano e lascino aperto un abisso dentro il quale le cose smettano di essere ovvie e tutte dette. La povertà del nostro rapporto con la natura sta nel bisogno che abbiamo di fotografarla e nell'incapacità di costruirci sopra storie, favole, metafore. Dove sono finiti i poeti e gli scrittori di natura e cosa è mai lo stupore di fronte a un albero se la forma più subdola di pornoecologia è un preteso naturalismo funzionalista?

Un animale, un albero sono solo la descrizione del suo funzionamento, delle sue abitudini alimentari e sessuali, riproduzione, camuffamento, movimento? Viene eliminata qualunque componente simbolica, ignorando che l'animale (o la pianta) è il prototipo della maschera, che ha un cerimoniale di comportamento.

Siamo sicuri che ciò che ci interessa nell'animale è la sua natura selvaggia? Cioè il suo grado elevato di contingenza, l'imprevedibilità e le pulsioni irriflesse, o non dovremmo con Gregory Bateson ammettere che gli istinti animali ci interessano per il loro alto grado di ritualizzazione dei rapporti, per la costanza delle loro risposte? In questo senso gli animali hanno un parallelismo che ci riguarda, ma la cui natura è molto più legata alle logiche complesse della comunicazione che a quelle del semplice funzionare. Miti e favole, storie di animali e animismo della natura ci raccontano molto di più di questo parallelismo di quanto voglia fare una ecologia funzionalista. Ce lo ricorda anche Jean Baudrillard: «Se le maschere sono anzitutto e di preferenza maschere animali ciò accade perché l'animale è immediata-

mente una maschera rituale, gioco di segni immediato e strategia della *parure*, allo stesso modo dei rituali umani. La loro stessa morfologia, il pelo, le piume, il comportamento gestuale e le danze sono il prototipo dell'efficacia rituale, vale a dire un sistema che non è mai funzionale (riproduzione, sessualità, ecologia, mimetismo: straordinaria povertà di una ecologia riveduta e corretta da un funzionalismo), bensì, immediatamente, un cerimoniale che celebra il prestigio e la sovranità dei segni» [1].

C'è un'altra categoria che costituisce la pornoecologia ed è la categoria della riduzione e dell'isolamento. Se l'ecologia è un settore della realtà, il gioco è fatto. Se il sesso diventa una categoria a parte nella società, se cioè si riesce a parlare di esso come se non fosse una complessità (non risolta) di componenti fisiche e immateriali, di relazione e contestuali. Se invece diventa la «questione sessuale» ecco che siamo pronti a scandalizzarci per quelle culture e società che non prevedono al loro interno uno spazio per la «questione sessuale».

Come dice Lévi-Strauss, le culture indigene non parzializzano il sesso e hanno una visione diversa da quella occidentale della nudità perché per loro il corpo è «tutto volto». Nello stesso modo, una volta isolata una «questione ecologica» possiamo scandalizzarci che altre società non abbiano una conoscenza ecologica. È quanto fa George Bush con il terzo mondo, ma è anche quanto un certo sguardo riformista comincia a operare nel panorama internazionale.

Sotto uno stile preoccupato dalle ingiustizie del mondo, ecco allora affiorare un'ideologia che vede la povertà altrui come pericolo per il mondo perché costituente una zona in cui la coscienza ecologica non può operare. L'ecologia ricorda, vista così, le preoccupazioni igieniche ed eugenistiche dei medici alla fine del secolo scorso, che parlavano di povertà come piaga sociale, perché gli sfuggiva o volevano che gli sfuggisse la visione d'insieme.

Così Lester Brown del World Watch Institute nel 1990: «Quando i poveri, spinti dalla disperazione, distruggono gli

ecosistemi, la pioggia incontrollata inonda tanto i quartieri esclusivi quanto i bassifondi. Le medicine potenzialmente utili perdute per l'estinzione delle specie delle foreste pluviali diventano inaccessibili per tutti. L'anidride carbonica liberata dai coloni senza terra nel bruciare la foresta, riscalda il globo quanto i fumi delle auto. In un mondo sotto la minaccia ecologica la povertà è un lusso che non ci possiamo permettere» [7].

La pornografia dell'ecopolitica

Uno dei parametri con cui viene giudicato il successo dell'ecologia negli ultimi dieci anni è l'emergere di movimenti politici legati ai temi ecologici e il loro accesso ai luoghi di rappresentanza politica, parlamento, istituzioni comunali e regionali, governo, giunte regionali e comunali. Su questo tema è stato scritto molto. Come molto si è parlato del loro relativo fallimento o dell'attestarsi su un numero relativamente minoritario di elettori. Senza dubbio in Europa i Verdi o gli ecologisti sono rappresentati un po' dappertutto, ma da nessuna parte (con l'incognita della Francia) sono una forza tale da potersi sostituire ai partititi della maggioranza. Si potrebbe leggere questo fenomeno come il normale lento affermarsi delle buone idee o come il rassegnato dover accettare che le buone idee hanno in politica poco seguito di massa.

Io avanzo una terza ipotesi: è nella natura propria della ecopolitica il dover essere una forza di minoranza e questo non per umiltà o perché le idee buone, come già detto, rimangono tra gli eletti, ma perché il fatto stesso di mettere l'ecologia in politica è un'opera di drastica riduzione della complessità dell'ecologia stessa. È un'operazione che ricorda da presso quello che è avvenuto con il femminismo. Quando questo ha cercato di essere rappresentato in politica ha avuto come effetto un fallimento politico e una sparizione degli stessi movimenti. Purtroppo non è avvenuto lo stesso con l'ecopolitica. Il relativo successo elettorale ha distrutto buona parte dei movimenti di base, ma non ha

distrutto gli eletti. Ha avuto come effetto sicuro però lo strangolamento dell'ecologia come idea di un cambiamento generale di paradigma e la sua riduzione a un settore specializzato della politica.

Io sono convinto che tutto ciò sia successo, soprattutto in Italia, con una buona dose di malafede. Credo che basterebbe rifare una cronaca dei movimenti verdi negli ultimi dieci anni, e di chi li ha cavalcati facendosi felicemente sbalzare in parlamento, e ci si accorgerebbe di una volontà costante di riportare la novità ecologica al già esistente: l'ecologia come l'ultima spiaggia della sinistra, l'ecologia come altra bandiera sotto cui i professionisti del cambiamento potessero militare.

Proprio la mancanza sempre più vistosa di una rappresentanza che avesse a che fare con tutta la complessità della visione e l'arroccarsi intorno a un professionismo dal volto ecotecnico o semplicemente tecnopolitico, ha non solo allontanato una preesistente base sociale, ma non ne ha mai creato una nuova. L'ecologia è diventata un gruppo, un club di poche persone che si conoscono tra loro, giocano a fare i paladini dell'ambiente e la cui accessibilità dalla base è pressochè inesistente. Come è avvenuto per tutta la storia della sinistra in Italia, così anche per i Verdi, lo spazio delle idee, la visione della realtà è diventata secondaria rispetto alla costituzione di un ambiente (rifacimento infelice di una idea di avanguardia?).

Viene da pensare, viste le potenzialità e la carica di rinnovamento dell'idea ecologica che molte cose sono avvenute di proposito, che il tono minore dell'ecologia è servito a chi poi da questa è balzato su posizioni più sicure all'interno di altre compagini partitiche. La mancanza pressochè totale di respiro culturale, di dibattiti interni e con l'esterno, ha finalmente ridotto i Verdi a una sparuta minoranza felice di potersi aggregare a una fantomatica futura opposizione. Il loro problema evidentemente è il parlamento e non il paese, e tutto il loro gioco, ormai incomprensibile per i profani, è di equilibrismo parlamentare. Ma anche se così

non fosse, e anche se gli uomini e le donne finiti in parlamento avessero avuto ben altra statura, la situazione non sarebbe stata molto diversa. È il fatto stesso di ridurre l'ecologia a politica a essere una delle forme più dannose di inquinamento di un paradigma. È come volere mettere la poesia in politica o un credo religioso (è successo), è come voler fare il partito degli artisti o il partito di chi crede che la salute sia una cosa preziosa. Il fatto che la natura abbia i suoi diritti, fatto che ha una profonda tradizione di pareri in campo anche giuridico, non vuol dire che c'è qualcuno che ha il diritto di rappresentarli. Ciò facendo si strappa a tutta la società il diritto di rappresentarli. Come se esistesse un partito Amnesty International o un partito per il rispetto degli handicappati.

Tutto questo nasce dalla profonda confusione tra quello che una società concepisce come valori inalienabili e comuni a tutti e la concezione propagandistica della politica che crede che alcuni cittadini meglio di altri possano farsi paladini dei valori. Una politica parlamentare è inevitabilmente una politica parziale (per questo si chiamano partiti), è un luogo in cui il paese si divide per gruppi di interessi e certo anche per ideologie comuni. Ma pensare che la natura possa essere un'ideologia difesa da alcuni significa sottrarla a tutti i cittadini e soprattutto alla ricchezza ambigua ed esauribile della natura stessa. E questo, quantopiù la politica oggi non è altro che un media, una scatola in cui le idee a cui si fa propaganda diventano esse stesse il mezzo di propaganda e vengono per ciò stesse ridotte a slogan, immiserite e banalizzate. C'è ancora qualcuno che crede che questa è la via democratica, popolare a fare diventare di massa la coscienza ecologica o non si è accorto che il media politica al pari del media televisione trasforma qualunque contenuto in una autoconferma del mezzo? Si può ancora credere che il miglior modo per difendere dei valori è farne propaganda o non c'è nei valori, come nei sentimenti e nelle relazioni umane primarie qualcosa che è irriducibile a questa folle logica dell'efficacia dell'altopar-

lante?

Bisognerebbe ritornare a leggere Henry David Thoreau o Gary Snyder o lo stesso Michel Serres a proposito dei diritti degli alberi e degli animali, della natura e dei popoli indigeni. Credo che l'unico discorso serio è che devono essere gli alberi, gli animali e i popoli indigeni a rappresentarsi da soli. Chi si arroga il diritto di farlo a nome loro è un colonialista, un ecocolonialista, ma sempre lì siamo.

Viene comunque da piangere nel pensare a quanto il buttare l'ecologia in politica abbia banalizzato l'ecologia. Da tema sottile e profondo, che stava emergendo nella mentalità degli anni Settanta e che era di dominio pubblico, come lo sono i cambiamenti di mentalità, e che poteva dare moltissimi frutti, culturali, letterari, di circoli di paese e di città, di naturalisti e naturisti che cercavano un rapporto diverso con le cose e con la natura, un rapporto erotico, contemplativo, religioso, siamo finiti a un drappello con una bandiera che cerca di convincere le masse delle «proprie ragioni».

A questi tristi paladini bisognerebbe leggere un brano di Gilbert Keith Chesterton: «Un uomo percorre un viale di notte; ecco quel che gli salta agli occhi: la natura non ha il minimo potere su di noi finché resta entro i propri limiti, finché un albero è un albero, rimane sicuramente (agli occhi nostri) un mostro di pesantezza, con cento braccia, mille lingue e una gamba sola, ma finché un albero è un albero non ci fa paura davvero. Quand'è che un albero comincia a diventare una cosa diversa, strana? Quando si mette a rassomigliarci. E quando la rassomiglianza con un uomo è reale, ci tremano le ginocchia. Se il mondo intero prende l'aspetto di un essere umano allora cadiamo con la faccia per terra» [3].

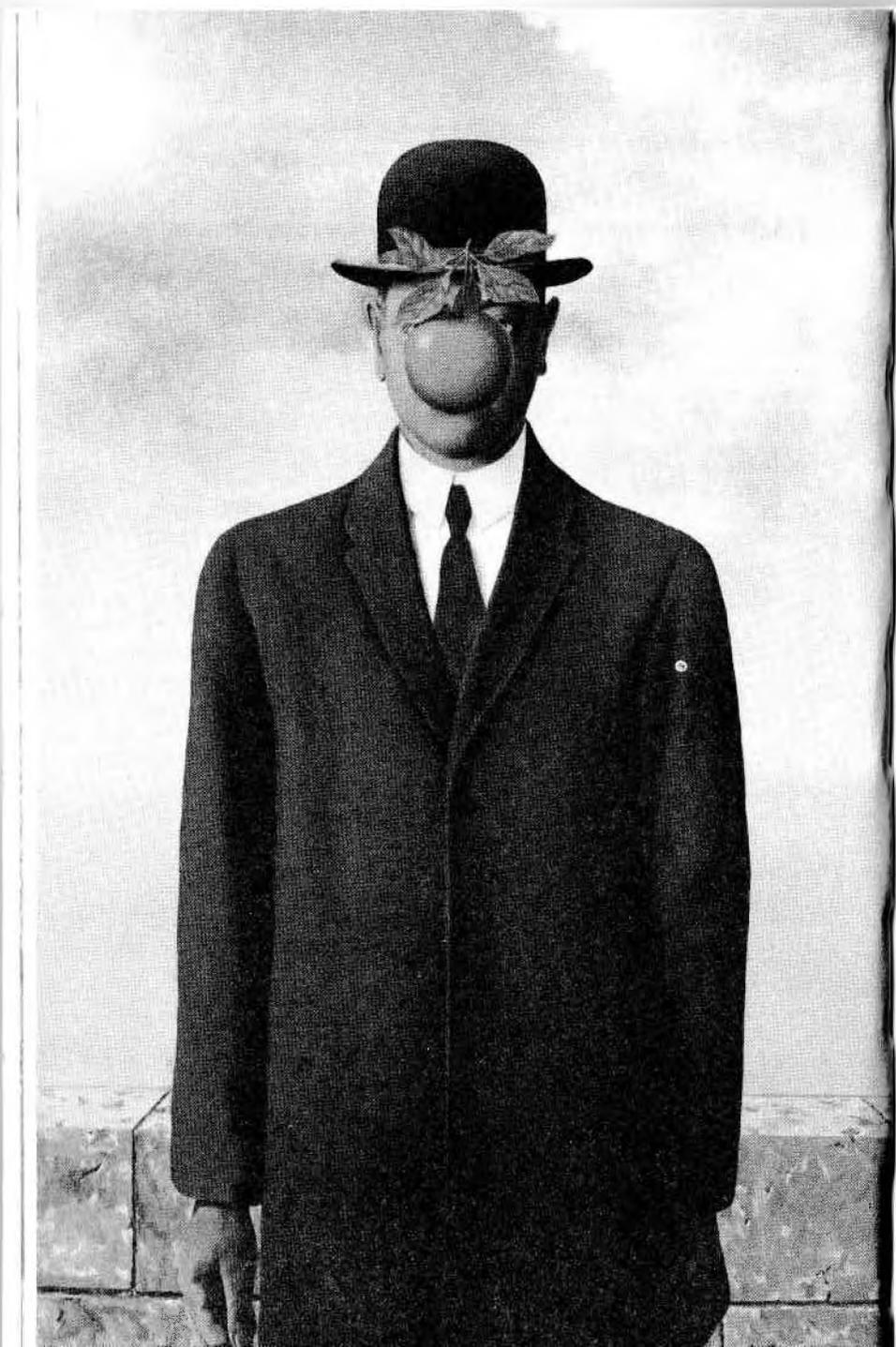
La pornoecologia degli ecopolitici è la pretesa di parlare per una natura, (di essere, hainoi, il partito della natura). Questi sono convinti di poter trattare come materiale grezzo per le proprie battaglie parlamentari. E il loro successo consiste nel distruggere effettivamente la natura animata

e personale e di sostituirla con una «risorsa da non inquinare» o nel migliore dei casi con un «bene paesistico».

È vero che il mondo corre il rischio di perdere le foreste tropicali, i fiumi e gli animali, ma è anche vero che l'estinzione che prepara queste è quella di un'altra idea di natura (un'idea non economica o tecnopolitica) ma di una natura con cui la gente abbia un rapporto personale e non mediato da esperti e da politici o dai professionisti della natura: un rapporto in cui l'albero possa continuare a spaventarci e a farci cadere con la faccia per terra [4].

Riferimenti bibliografici

1. Jean BAUDRILLARD, *Della seduzione*, Cappelli, Bologna, 1980.
2. John BERGER, *About Looking*, Pantheon, New York, 1980.
3. Gilbert Keith CHESTERTON, *Heretics, Science and the Savages*, Londra, 1908.
4. Felix GUATTARI, *Le tre ecologie*, Sonda, Torino, 1991.
5. Claude LÉVI-STRAUSS, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano, 1980.
6. Desmond and Monica MORRIS, *Men and Pandas*, Sphere books, Londra, 1966.
7. WORLD WATCH INSTITUTE, *State of the World 1990*, Isedi, Milano, 1990.



Jean Baudrillard / *Notizie catastrofiche* ●



Voler trasformare la natura in soggetto con cui entrare in relazione, fa perdere il senso della natura come oggetto. E a quel punto la natura diventa un oggetto perduto e agli uomini resta soltanto una cattiva coscienza verso l'oggetto perduto. Così inizia la riflessione di Jean Baudrillard sul rapporto uomo-natura, un rapporto necessariamente conflittuale e che impedisce una riconciliazione con la natura, perché alterità radicale. Baudrillard, sociologo e filosofo, ha scritto, tra l'altro, La trasparenza del male (1990), Lo scambio simbolico e la morte (1979), Per una critica dell'economia politica del segno (1974).

Che cosa abbiamo fatto della natura? Da quando il concetto esiste, la sola alternativa sarebbe di farlo sparire (forse l'unica soluzione ecologica radicale), ma nelle circostanze attuali, è difficile. Che cosa è diventata la natura nell'impresa culturale? Seguendo una genealogia molto rapida, la natura, così come è potuta esistere prima dell'era industriale, è una sostanza, esiste in quanto sostanza, forse in quanto valore, e oggi è diventata una sorta di oggetto smarrito. La natura è in questo senso un'alterità perduta.

Con la produzione (l'era industriale, l'era capitalista) la natura non è più una sostanza e un valore, diventa una forza, un'energia ed è d'altronde l'energia l'argomento su cui mi soffermerò.

Come forza ed energia, la natura è un oggetto alienato. Entra dunque in rapporti di forza e di alienazione: al posto di un oggetto realmente altro, abbiamo un oggetto alienato, cioè che entra in una dialettica di rapporti di forza con il soggetto della produzione.

Inoltre, siamo arrivati a uno stadio ancora ulteriore in cui la natura non è più né sostanza né valore, non è più neanche forza ed energia: diventa una sorta di interlocutore in una interfaccia che vorrebbe rendere un reale equilibrio naturale. Come se ci fosse mai stato un equilibrio naturale! Non soltanto il concetto di natura è molto fragile ma quello di equilibrio naturale è perfettamente illusorio. È per questo che cerchiamo di trovare nella natura sotto il segno dell'ecologia, la minima alterità che ne farebbe un interlocutore: l'interfaccia che permetterebbe almeno di stimolare l'altro contemporaneamente al soggetto. In tutta questa operazione, si passa da un'alterità radicale a una alterità minima e anche a una alterità zero, ciò significa che oggi noi vogliamo fare della natura un soggetto, non la vogliamo più intendere come oggetto. Non so a causa di quale cattiva coscienza filosofica. Non è più necessario che ci siano degli oggetti, bisogna che ci siano soltanto soggetti e la natura stessa deve diventare soggetto. La difficoltà in questo problema di comunicazione, di interfaccia, di interlocuzione è che non ci sono altro che soggetti e che non ci sono più oggetti. In altre parole non ci sono più mete.

Il problema reale è che l'equilibrio classico tra il soggetto e l'oggetto si è in qualche modo rotto a favore del soggetto, sia che si tratti di un soggetto di potere, un soggetto di volere, un soggetto di sapere e così via, e che la natura stessa essendo portata a questa dignità di soggetto e di interlocutore, non è più oggetto. L'equilibrio si è rotto a favore del soggetto armato di tutte le sue tecnologie, all'orizzonte del

quale l'oggetto si è eclissato, la natura-oggetto, la natura nella sua alterità radicale è scomparsa. Di certo è stata portata a una eguaglianza di diritti: i diritti dell'uomo si espandono nei diritti della natura. L'ecologia (cioè i diritti della natura) non è altro che una generalizzazione del concetto dei diritti dell'uomo che è senza dubbio la forma più debole, la configurazione minima dell'ideologia ed è questa configurazione minima che è proiettata anche sulla natura in una sorta di patto di comunicazione, di scambio.

Ciò premesso, resta da dire che questo patto accorda alla natura con tutti i diritti che noi gli accordiamo, la dignità del soggetto. Questo è ancora il miglior modo di assoggettarla, poiché il miglior modo di sbarazzarsi di qualcuno è farne un soggetto anziché trattarlo come oggetto. E finalmente si può pensare che ci sia un progresso assoluto passando da una natura alienata a una natura intersoggettiva. Ma se si vedono le cose diversamente scopriamo una degradazione del rapporto di intensità tra le due.

Che cosa resta? Resta una specie di nostalgia e di cattiva coscienza. Se noi facciamo della natura un soggetto, noi la perdiamo come oggetto e a partire da questa circostanza la natura diventa un oggetto perduto, e quindi merita la nostalgia, la cattiva coscienza, cioè tutto quel che Pascal Bruckner aveva descritto bene in un libro che analizzava i rapporti del mondo occidentale con il terzo mondo e che si può benissimo applicare ai rapporti con la natura.

Oggi viviamo verso quell'insieme di cose fisiche e metafisiche chiamate natura, con cattiva coscienza e nostalgia. Vogliamo restituire, in una sorta di demagogia naturalista, tutto alla natura. Vogliamo riportarla alla sua origine benché essa non abbia origine e benché essa sia perfettamente indifferente ai nostri concetti di origine e di finalità. Vogliamo restituire alla natura un'innocenza o una autenticità o una qualità fisica di cui essa non si è mai preoccupata.

La questione sta nel sapere se esista ancora una forma di alterità che potrebbe ricreare il duello radicale con la natura (tra una materialità e una soggettività) o se ci si deve

accontentare di un puro effetto di comunicazione, di un'interfaccia in cui si esaurisce qualsiasi virtualità. Quindi non un reale duello, non una reale qualità di oggetto.

La nostra cattiva coscienza non è che la violenza minima a cui noi ci sottoponiamo per scongiurare questa sorta di violenza reversibile della natura. La natura, se esiste, non si contenta di comunicare in questo modo, la natura non è predestinata a giocare nell'interfaccia, e comunica a modo suo, sia obbedendo totalmente alle nostre imprese sia attraverso la catastrofe. La risposta della natura, in termini di alterità radicale, alla nostra impresa di comunicazione, è la catastrofe. Non necessariamente la catastrofe spettacolare, sisma o terremoto, ma una sorta di catastrofe interna nello svolgimento stesso dei nostri rapporti con la natura. In effetti dovremmo reinterpretare il significato assunto dalla catastrofe naturale. Oggi la catastrofe naturale è diventata l'equivalente delle catastrofi umane, alla fin fine un sisma in Armenia è pari a Chernobil, è simile al terrorismo... Tutte le forme di catastrofe sono diventate pregnhe di senso nella misura in cui giustamente si voglia ricreare un consenso totale, un ambiente totale. In questo momento anche la minima manifestazione, perfettamente innocente della natura, costituisce una sorta di ritorsione, di risposta in termini di alterità radicale alla nostra volontà di impresa.

La reale medializzazione della natura, la prima se vogliamo, per noi, è il fatto che essa passi a uno stadio energetico. La scoperta della natura come soggetto, in termini di attore nel nostro mondo umano, non è nient'altro che la liberazione dell'energia, della natura come energia. Il concetto stesso risulta dall'impatto della trasformazione del mondo a causa dell'energia. Allora possiamo dire che si è annodato tra l'uomo e l'ambiente una sorta di processo irreversibile. Non è più possibile ritornare su questo patto di trasformazione del mondo tramite l'energia che ha preso la forma di un patto simbolico. Tutte le altre culture sono organizzate intorno a un patto ciclico, reversibile, con il mondo, in un certo modo in un ordine stabile, in cui entrano processi

energetici ma mai un processo di liberazione dell'energia. È questo a costituire una reale rivoluzione antropologica, che apre una prospettiva storica illimitata.

Il paradosso dell'energia

L'energia è la prima cosa che è stata liberata. È su questo modello di liberazione che tutte le rivoluzioni ulteriori avranno luogo, le rivoluzioni umane, sociali, politiche si rifaranno tutte su questa specie di rivoluzione primordiale, primitiva, che è quella della liberazione dell'energia naturale. L'uomo stesso non è libero se non come potenziale energetico, come liberazione delle forze produttive, senza che ciò non comprometta d'altronde il suo statuto religioso, simbolico, metafisico. Da questo egli diviene motore della storia, e di una accelerazione della storia, che ci conduce verso fini incontrollabili. L'energia, in tutte le sue forme, alimenta un processo lineare che prende in una prima fase tutte le apparenze del progresso, perché l'energia stessa è una specie di utopia naturale, di proiezione fantastica che alimenta tutti i sogni industriali e tecnici della modernità. In breve, non può più essere quello dello stadio naturale, in cui il fantasma poteva essere quello di un equilibrio nella felicità, ormai non può essere che l'utopia di una performance collettiva universale in cui l'energia è realizzata dalla volontà umana. Ma ora noi sappiamo che questa prospettiva lineare stessa è un'utopia. Attraverso l'analisi delle nuove teorie sulle cose, nella fisica più moderna, noi sappiamo che qualsiasi flusso, qualsiasi processo lineare quando lo si accelera assume una curvatura di catastrofe; questa catastrofe prende forme singolari, imprevedibili, ma possiamo essere sicuri, poiché il nostro sistema funziona per accelerazione, che esso è impegnato in un processo catastrofico. Non intendo catastrofe in senso apocalittico. La catastrofe è una forma di interruzione, è un'accelerazione che fa sì che un processo liberato finisce per ricurvarsi, per prendere delle forme singolari che sono per noi delle forme catastrofiche perché non sono più lineari.

La catastrofe in questo senso non è ecologica, non è una dispersione di energia o un esaurimento delle risorse planetarie. L'energia in tutte le sue forme è sempre più (almeno nella prospettiva umana) un al di là in cui non possiamo dire nulla. L'energia nucleare è inesauribile, anche le catastrofi naturali possono essere trasformate in energia negoziabile, dunque non è questo che dobbiamo temere. Al contrario ciò che è più problematico e più vicino a noi, è l'imballatura del sistema energetico, è la sua crescita in potenza e la sua accelerazione che, in tempi molto brevi può produrre delle turbolenze mortali, una sorta di asfissia, di overdose del sistema e dunque di una deregolazione su scala planetaria. Infatti, possiamo rilevare che la liberazione dell'energia stessa è un processo catastrofico. Possiamo anche pensare che l'energia in sé stessa sia un concetto catastrofico, cioè un concetto differenziale che è sempre una specie di matrice catastrofica. Abbiamo già qualche esempio di liberazione dell'energia (Hiroshima, Chernobil) ma possiamo sempre consolarci dicendo che questi sono incidenti, eccezioni. Ma in fondo niente è meno sicuro dell'energia quando assume forme di una reazione a catena, come l'energia nucleare, e il risultato è automaticamente una catastrofe.

Ecco perché si isolano accuratamente le centrali nucleari per proteggere il mondo esteriore dall'epidemia, da quella specie di virus dell'energia, per circoscrivere almeno la reazione a catena. Ma potrebbe anche essere il nostro sistema, il sistema di liberazione dell'energia e della trasformazione del mondo tramite l'energia, a essere entrato in una fase epidemica, virale, in una fase di reazione a catena e dunque completamente incontrollabile.

È difficile ricostruire la storia, ma se partiamo dalle teorie attuali del caos, sulla sensibilità degli assunti iniziali, possiamo rilevare che il minimo dettaglio, il minimo elemento causale possa provocare alla fine una specie di proliferazione mostruosa. Ciò significa che gli effetti in quel momento prendono una tale autonomia che il problema della causalità non può neppure più essere a posto.

Forse il nostro sistema è stato ipersensibile a una certa condizione iniziale, ma a quale? A meno che la natura stessa sia questo dato iniziale catastrofico. L'energia è sempre un differenziale ed è sempre uno squilibrio, non c'è energia che nello squilibrio. Noi abbiamo spezzato l'equilibrio armonico naturale per ricavarne questo differenziale di energia, ma è forse questo il dato iniziale da cui consegue tutto il resto, dunque una sorta di catastrofe iniziale, che finché resta distillata, ripartita in dosi omeopatiche al principio del sistema di produzione è un progresso oggettivo, che viene in seguito sorpassato dalla sua stessa accelerazione e prende la dimensione di una catastrofe globale. O ancora si può considerare l'energia come una causa che produce effetti ma la si può considerare anche come effetto, cioè come autonomizzazione totale dell'energia in atti, cioè effetti incontrollabili che cessano di obbedire a una regola razionale.

Il paradosso dell'energia potrebbe forse stare proprio nel fatto che essa è allo stesso tempo una rivoluzione delle cause, della causalità, fin tanto che si muove in un margine razionale, ma che è anche una rivoluzione degli effetti.

Le due rivoluzioni sono in qualche modo indipendenti e la liberazione energetica della natura, diventa a un tempo legame di concatenamento produttivo delle cause e di uno scatenamento degli effetti. In qualche modo l'energia entra in soprapposizione, l'intero sistema di trasformazione del mondo e della natura entra in soprapposizione e, a partire da ciò, l'energia diventa un processo vertiginoso che si alimenta da sé. È questo il motivo per cui non rischia di mancare energia, poiché l'energia si potenzia dal suo stesso movimento e diventa quindi virtualmente inesauribile.

Il paradosso New York

Un esempio in particolar modo mi colpisce, un esempio assolutamente non metaforico, cioè la città di New York. A New York sembra un miracolo il fatto che tutto ricominci all'indomani, perché durante la giornata c'è stato un tale uso di energia che è facile domandarsi come è possibile che

la stessa cosa riprenda ogni giorno. Questo diventa spiegabile soltanto se consideriamo che non esistono principi razionali di dispersione dell'energia; che il fondamento di una megalopoli come New York contribuisce collettivamente alla seconda legge della termodinamica, dunque all'entropia. Questa città (che si alimenta dei propri rumori, dei rifiuti, dell'anidride carbonica) contraddice tutte le leggi dell'economia naturale e l'energia nasce dal consumo dell'energia grazie a un miracolo di sostituzione. Ciò sottintende che al di là di un certo punto di liberazione dell'energia non ci sono più limiti al suo consumo, un po' come racconta Alfred Jarry in uno dei suoi libri. In *Le surmâle*, ci sono dieci ciclisti che pedalano attraverso la Siberia, in gara con una locomotiva. Man mano che la gara procede ne muoiono due, che non smettono comunque di pedalare. Sono morti ma pedalano ancor più velocemente, perché non hanno più nessun problema, ma al contrario grazie alla forza di inerzia, grazie alla rigidità l'energia si moltiplica.

A forza di considerare i problemi energetici in termini di somma e sottrazione, non si è visto che esistevano degli effetti fantastici di moltiplicazione e di rigenerazione dei sistemi nella dispersione stessa. Questo è quel che Friedrich Hegel intendeva dire nella sua formula: «La vita prova in sé di chi è morto». Così come nella fiaba delle api che racconta come lo splendore di una società gli deriva dai suoi vizi, dai suoi errori, dai suoi eccessi, dai consumi, dai cedimenti, cioè da tutti i processi irrazionali.

Consiste in questo, senza dubbio, il controsenso fondamentale del postulato economico e d'altronde sicuramente anche del postulato ecologico. Se qualcosa viene consumata bisogna che venga prodotta, dunque se non può essere prodotta, non esiste più. Ora, questo non è vero. Il consumo, la prodigalità è una fonte di energia in sé, più si consuma, più la ricchezza aumenta. È una forma di energia catastrofica certo, ma la catastrofe non è una sottrazione, anzi, è una moltiplicazione. Nessun calcolo economico può prescindere da ciò. La speculazione attuale in tutti i campi ne è la prova:

la speculazione dei capitali a Wall Street o in qualsiasi altro luogo, è una dimostrazione di questa possibilità vertiginosa, una certa forma di processo che sta allo stesso gioco, compresi i processi mentali. L'esaltazione, il survoltaggio dei processi mentali è possibile anche nei processi materiali. Certamente queste cose sono difficili da capire in termini classici ed economici, lo sono soltanto in termini di reversibilità dei sistemi e di reversibilità delle energie.

Torniamo a New York. L'energia che sembra regnare in questa città, deriva dall'aria viziata, dall'accelerazione, dalla paura, dalle condizioni irrespirabili, dall'accelerazione continua di un ambiente umanamente impensabile. È anche verosimile che la droga e tutte le attività che trascina con sé entrino nel tasso di vitalità e di metabolismo bruto della città. Tutto entra a farne parte, le attività più nobili o le più ignobili. La reazione a catena è totale, qualsiasi idea di funzionamento normale sparisce e tutte le altre cospirano, come si sarebbe detto nel diciottesimo secolo, alla stessa attività frenetica, alla stessa sovraeccitazione drammatica che supera da lontano la necessità di vivere e che non risponde più che a una specie di ossessione irrealistica di sopravvivenza, di passione fredda, di sopravvivenza che si impadronisce di tutto e che si alimenta del suo stesso furore, ben al di là dei limiti ecologici o razionali. E a che servirebbe dissuadere la gente da questa prodigalità, da questo spreco, da questo ritmo inumano? Sarebbe un errore poiché essi trovano in quello che sfinierebbe una persona normale, le fonti di una energia normale. D'altronde tornare a un ritmo normale, sarebbe una degradazione del loro standing collettivo poiché in qualche modo essi incarnano questa possibilità di un eccesso urbano e ne sono gli attori. Quindi se si valutano i rischi corsi dalla specie umana, bisogna considerare che non sono rischi per errore, per mancanza di risorse naturali o per la degradazione dell'ambiente. Se i rischi esistono, sono rischi per eccesso, un imballamento, un'autonomia delle tecniche di trasformazione del mondo. E questa distinzione è capitale poiché se si può rispondere ai rischi

per errore, (e possiamo farlo attualmente, grazie a una specie di nuova ecologia politica, i cui principi sono oggi acquisiti ovunque, sono scritti nei diritti internazionali della specie), viceversa niente può ostacolare gli assunti attuali del rischio per eccesso; niente può ostacolare questa logica interna vertiginosa, questa accelerazione dei processi che in qualche modo giocano con la natura.

Se da un lato, si può sperare, in termini ecologici convenzionali, una sorta di reversibilità possibile degli equilibri, del riequilibrio della nicchia ecologica, un equilibrio delle energie, dall'altro, si ha a che fare con un movimento irreversibile e ciò implica anche che se si possono far entrare in gioco principi etici, cioè una finalità trascendente ai processi materiali, il mantenimento di un ordine umano delle finalità, anche se la semplice sopravvivenza, è peraltro impossibile perché il sistema non ha più altra finalità che la sua proliferazione senza limite, ha assorbito ogni trascendenza e ha divorato tutti i suoi attori.

È d'altronde così che si vedono sviluppare tutti i tipi di misure ecologiche, una strategia del buon uso, un'interazione ideale della natura e dell'uomo e dall'altro proliferare, esattamente con lo stesso entusiasmo, le imprese di devastazione, di performance.

Non mancano imprese che partecipano allegramente all'inquinamento ma che partecipano anche, in maniera assolutamente demagogica, alle imprese ecologiche di riparazione. Dubbio movimento contraddittorio: se la destinazione del primo movimento può sembrare chiara, (la salvaguardia della specie attraverso una convivialità ecologica con l'ambiente), al contrario la destinazione dell'altro resta inintelligibile. C'è una funzione segreta di questo processo vertiginoso, non c'è fine a questa accelerazione in catena irreversibile, di questo movimento eccentrico, un destino della specie umana, un'altra relazione simbolica con la natura e con il mondo, ben più complessa, ben più ambigua di quella dell'equilibrio e dell'interazione? Esiste forse in questo la forma di una sfida che si opporrebbe alla natura

come alterità radicale, cioè che restituirebbe un gioco con una posta massima, una destinazione vitale essa stessa, anche se implica un rischio totale. Arthur Schnitzler in uno dei suoi libri, *Relazione e solitudine*, disegna un'ipotesi: «È forse possibile rappresentare lo sviluppo di una malattia infettiva nel corpo umano come la storia di una specie di microbo con la sua origine, il suo apogeo e il suo declino». Una storia simile a quella della specie umana, in proporzioni differenti ma identiche dal punto di vista dell'idea. Questo genere di specie microbica vive nel sangue, nella linfa, nei tessuti dell'individuo umano. Quest'uomo, colpito da una malattia è il suo paesaggio, il mondo di questi minuscoli individui che cercano inconsciamente e involontariamente di distruggere il mondo che possiedono e lo distruggono realmente. Questa è la condizione, la necessità, il senso della loro esistenza. Non potremmo allora immaginare che l'umanità stessa sia una malattia di qualche organismo superiore che noi non arriviamo a cogliere come un tutto, ma nel quale trova la condizione, la necessità e il senso della sua esistenza cercando di distruggere questo organismo? Allora così come la specie microbica aspira a distruggere l'individuo umano colpito dalla malattia, così fa la specie umana. È lecito allora chiedersi se la missione di qualsiasi comunità vivente, microbica o umana, non sia la distruzione sistematica del mondo che abita, sia che si tratti di un individuo umano, sia che si tratti dell'intero universo.

Uomini e virus

Anche se questa supposizione si avvicinasse alla realtà, la nostra immaginazione non saprebbe cosa fare, perché il nostro spirito è capace di cogliere solo il movimento discendente e mai quello ascendente. Non possediamo un sapere relativo se non di ciò che è inferiore, così come per il superiore non ci fermiamo che allo stadio del presentimento. In questo senso è forse possibile interpretare la storia umana: una eterna lotta con il divino, che a dispetto della sua resistenza, è poco a poco distrutto dall'umano. Seguen-

do questo schema di pensiero, ci è forse permesso pensare che questo elemento sovrastante ci appare divino o è presentito come tale ed è sorpassato a sua volta da un altro che gli è superiore e così via sino all'infinito.

Non si può dire che il microbo sia altro rispetto all'uomo, non esiste tra i due nessuna relazione di alterità, essi non si oppongono mai e non si confrontano mai, si incatenano e questo incatenamento è come predestinato, nessuno può pensarlo diversamente, né l'uomo né il bacillo. Tra la specie microbica e la specie umana c'è una sorta di simbiosi e una incompatibilità radicale. È come il rapporto tra noi e la natura, non ci sono confini tra i due poiché questo incatenamento si ripercuote all'infinito. Non siamo in un sistema lineare, siamo in un sistema a spirale e così possiamo dire che il bacillo, il microbo, il virus è l'altro assoluto nella sua inumanità radicale, nella sua alterità radicale, è l'altro assoluto ed esiste per distruggerci ma nella logica della sua stessa vitalità. È colui di cui si ignora tutto, che non è altro da noi, ma è una forma nascosta con la quale non c'è né negoziazione né riconciliazione possibile, e pertanto noi viviamo la sua stessa vita e in quanto specie morirà contemporaneamente a noi, il suo destino è il nostro destino.

È la stessa storia del verme che ha un'alga nello stomaco, il verme nutre l'alga ma senza l'alga non potrebbe digerire niente, tutto va bene sino a quando il verme non viene posseduto dall'idea di mangiare la sua alga. La divora, ma ne muore perché l'alga non può più aiutarlo. C'è una sorta di implicazione nel peggio che è come un destino. L'ipotesi di Schnitzler è forse l'ipotesi del peggio, ma è interessante da seguire se questa deve essere la nostra meta, cioè una meta lineare, vagamente consensuale tra la natura e noi, ma un destino contemporaneamente assassino e complice. Diventa allora evidente che qualsiasi proposizione razionale ed ecologica non può più niente contro questa forma catastrofica, contro la vertigine e la fascinoazione di questo movimento irresistibile, di questa precipitazione delle tecniche e delle energie verso un fine imprevedibile, in una

sorta di grande gioco di cui noi non conosciamo le regole, ma di cui possiamo presentare la portata.

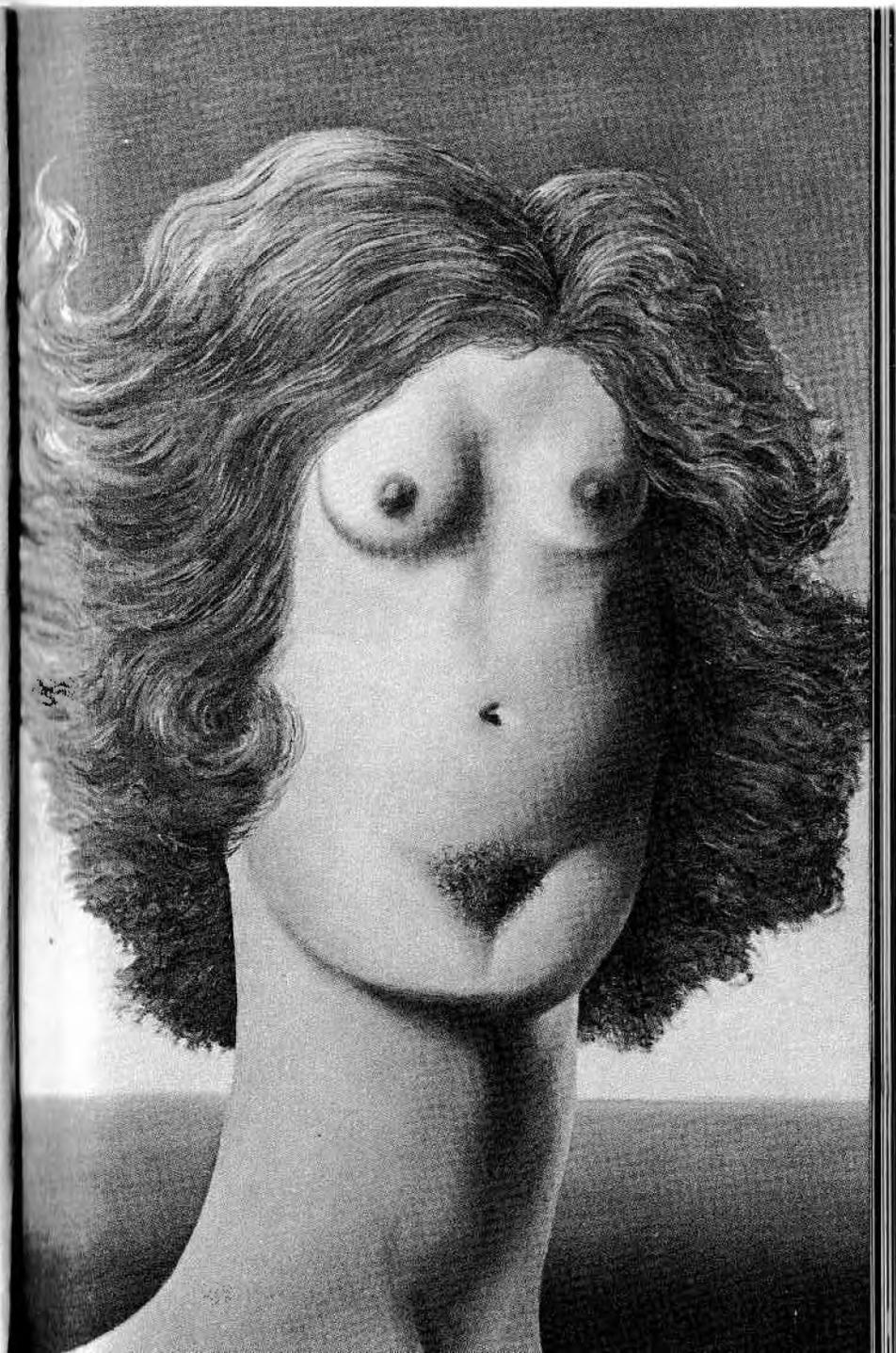
I limiti dell'ecologia

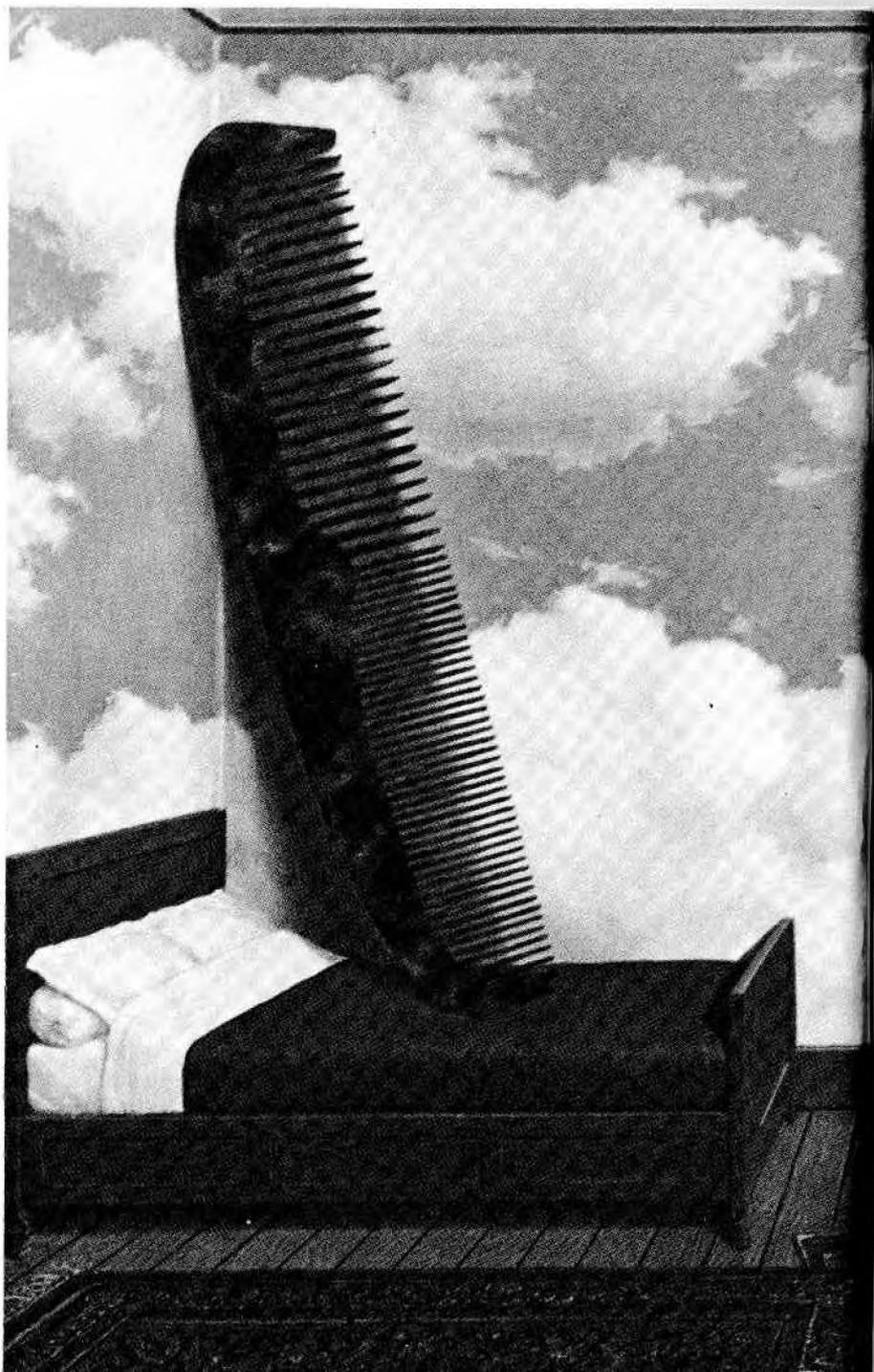
In ogni modo noi non siamo al riparo da questi contraccolpi negativi che implicano tutte le misure ecologiche. Sicurezza, controllo, prevenzione: che cosa porteranno a lunga scadenza? La salvaguardia della specie non è forse il modo più sottile di sterminarla, poiché si sa che molte specie non possono vivere sotto protezione, non possono vivere in cattività, non si riproducono neppure. Si sa a quale conseguenza estreme può portare la profilassi in tutti i domini, sociali, medici, economici. In nome della più grande sicurezza può benissimo instaurarsi un terrore endemico, un'ossessione del controllo che è sovente l'equivalente del pericolo epidemico della catastrofe. Infine, una cosa è certa, la complessità è tale in questo sistema che non ci si possono fare delle illusioni su nessuna forma di intervento razionale e questo è già un pericoloso preliminare all'azione ecologica.

Davanti a un processo che sorpassa da così lontano la volontà individuale e collettiva, non si può che ammettere che qualsiasi distinzione tra bene e male è la possibilità di valutare, di giudicare in guisa del giusto sviluppo tecnologico. Determinare ciò che è buono da ciò che non lo è possibile soltanto negli ambienti ristretti del nostro modello razionale. All'interno di questi limiti razionali, una riflessione etica e una determinazione pratica sono possibili. Al di là di questo margine, al livello dei processi che noi stessi abbiamo scatenato (ma che si svolgono ormai senza di noi con l'implacabilità di una catastrofe naturale) c'è, sfortunatamente o fortunatamente non saprei, una inscindibilità totale degli effetti, una inseparabilità totale del bene e del male e dunque l'impossibilità di abolire l'uno e di conservare l'altro. Ed è completamente illusorio ipotizzare un rapporto di comunicazione conviviale con la natura, capace di eliminare il male, cioè l'alterità radicale per trovare una specie di convivialità o di consenso ideale. È un'illusione

totale voler ridurre la natura in quanto alterità radicale e volerla introdurre in una interlocuzione. E se noi ci ostiniamo in questa volontà consensuale, la natura stessa saprà rispondere attraverso forme di ritorsione. È un'illusione totale volersi riconciliare con la natura. In un modo o nell'altro, essa fa parte del nostro destino, e non ci si riconcilia con il proprio destino, è una cosa senza senso.

traduzione di Elena Petrassi





Wolfgang Sachs / *Per una critica dell'ecologia* ●



L'ecologia nasconde molte questioni che l'hanno portata al suo rinascere negli ultimi anni. Questa rimozione impedisce di vedere alcune connotazioni ideologiche e di evitare grandi errori di valutazione nel rapporto società e natura. Wolfgang Sachs è ricercatore presso l'Institut for cultural studies in Essen e autore di un libro di storia sociale dell'automobile, For Love of the Automobile (1992), e curatore del Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power (1992), di prossima pubblicazione presso Isedi. Questo articolo è stato pubblicato anche su Linea d'ombra, n.6/1991.

Durante l'ultima tappa della tradizionale marcia della pace da Perugia ad Assisi, mentre salivo lentamente su per la collina fino alla basilica, mi resi conto, più o meno all'altezza di san Damiano, che una conferenza che si rispetti, incentrata sul tema dell'ecologia, deve necessariamente partire da san Francesco. Non certo per presentarlo come campione dell'amore cristiano per la natura, bensì per il fatto che a mio avviso san Francesco e i frati francescani rispecchiano a meraviglia la doppia faccia dei movimenti contestatori. San Francesco è l'emblema della prima grande protesta contro la nascente società mercantile: l'abban-

dono del commercio paterno, il rifiuto volontario dell'accumulazione e la speranza in un dissenso d'élite possono essere letti come un primo tentativo di far valere una diversa logica sociale. Rimane da appurare se questa sua impresa abbia avuto successo o sia semplicemente fallita.

A mio avviso, è vera sia l'una sia l'altra ipotesi. Per un verso, il suo esempio ebbe un effetto dirompente: in men che non si dica il suo movimento impresso all'intera cristianità una straordinaria spinta progressista, ispirando nei secoli seguenti tutte le grandi campagne a favore della gente minuta e dei poveri di questa terra; a tutt'oggi i sostenitori francescani della teologia della liberazione rappresentano la cattiva coscienza della chiesa. D'altro canto, la protesta di san Francesco rese ancor più forti proprio quelle potenze contro cui si era sollevato: il suo movimento fu cooptato come ordine religioso, la sua predica in favore della povertà spianò la strada a una pastorale della devozione per la borghesia urbana, e i dissidenti si ritrovarono nelle missioni dell'America latina quali araldi della potenza della chiesa. In retrospettiva, vittorie e sconfitte si alternano: san Francesco rivela la breve distanza che nel destino dei movimenti sociali separa i trionfi dalle tragedie.

Ai nostri giorni, il movimento ecologista presenta una ambiguità simile. Da un lato esso ha rovesciato alcuni assiomi profondamente radicati nell'era industriale, ha aperto situazioni conflittuali fino a quel momento impensate e prodotto nuove forme di sensibilità. D'altra parte, anche gli attuali poteri puntano sulla mobilità e sulle riforme: l'industria scorge nella coscienza ambientalista una diversificazione della domanda, la politica trova nuovi ambiti di intervento, mentre la scienza traduce l'ansia derivata dalla situazione di crisi in necessità di ricerca e finanziamenti. Il significato del termine ecologia sta lentamente assumendo una nuova connotazione; parole d'ordine che un tempo venivano agitate dalla base in segno di protesta contro un'élite si abbattano sempre più spesso dall'alto sopra le teste dei cittadini. L'ecologia si trova oggi

(in parte, naturalmente) nella fase di passaggio da disciplina dell'opposizione a disciplina della classe dominante. Sul piano epistemologico vorrei rendere comprensibile un tale rivolgimento mediante l'analisi del mutamento di concetti quali ecologia ed ecosistema da categorie dell'opposizione a categorie del potere. L'ecologia raduna sotto la sua insegna gli elementi più disparati: occupazioni di aree edificabili e simulazioni al computer, attivismo politico e perfino una disciplina accademica. Quale concetto peculiare dello spirito di un'epoca, l'ecologia è nata da un connubio tra protesta e scienza. Se da un lato il movimento d'opposizione opera contro la tecnica e la razionalità scientifica, dall'altro è proprio da quest'ultima, da una disciplina scientifica, che deriva i suoi concetti-guida. Il movimento ecologista si presenta come un movimento di critica alla modernità che non si richiama, come taluni suoi precursori, a un dogma, a un'estetica o al Medioevo, bensì all'istanza principale della modernità, la scienza stessa. Ne consegue che la chiave per la comprensione della trasformazione da sapere protestatario in sapere egemonico va ricercata nell'ambivalenza, per non dire nella contraddittorietà, dei concetti-guida. Ripercorrerò la storia della scienza ecologica per cercare di scoprire come mai a essa possano attingere tanto una critica della modernità quanto un dominio della natura nella sua più ampia accezione.

La coloritura romantica

Ascoltiamo per esempio Friedrich Junge, un maestro di campagna che in un suo compendio del 1885 a uso dell'insegnamento scolastico rese popolare la visione ecologica della natura. Junge accompagnò i suoi allievi (e i lettori) fino allo stagno del paese, dove mostrò loro il bacino d'acqua e la sabbia, richiamando la loro attenzione sui salici, gli ontani, le canne, le ninfee e le alghe, spiegando loro le caratteristiche delle tinche, delle sanguisughe, delle rane, degli spinarelli, delle anatre, delle cicogne e delle rondini. Ed ecco che cosa gli premeva maggiormente: «Consideriamo lo stagno

come un insieme. Così come l'animale è composto da singoli organi che nella loro totalità formano la creatura intera e così come, similmente, la pianta è articolata in singoli organi, allo stesso modo anche lo stagno dispone dei suoi organi. Sono gli animali, le piante e la materia non organizzata... Così, l'esistenza di un essere superiore dipende in sostanza da quella di uno inferiore che gli deve essere sottomesso, e anzi la creatura più sviluppata dello stagno, l'animale, dipende in ultima analisi dalle sostanze non organizzate che rendono possibile l'esistenza della flora; sono infatti questi gli apparati che trasformano la materia inorganica in una struttura complessa di cui vivono gli animali... In questo senso formano tutti un'unità». Il titolo del libro di Junge, *Lo stagno come comunità di vita*, annuncia programmaticamente quel modello di percezione che Junge intende promuovere: la natura, nella sua molteplicità e complessità, si compone di insiemi integrati. Risulta subito chiaro come alla base di una simile percezione si trovi uno schema mentale tipico della tradizione romantica, risultante da due assiomi: «il luogo crea la comunità» e «la comunità sostiene gli individui».

Mentre la scienza classica di impronta newtoniana postulava un'omogeneità di spazio nella quale i luoghi venivano definiti solo in quanto punti d'intersezione di linee geometriche, il pensiero romantico insisteva sul fatto che i singoli luoghi presentano una loro specifica qualità e una loro propria consistenza. Nel concetto di paesaggio, per esempio, che fu all'origine di un'altra disciplina di ispirazione romantica quale la geografia, prese consistenza il concetto di uno spazio qualitativamente articolato. Alexander von Humboldt, di cui Junge descrisse fra l'altro la risalita del corso dell'Orinoco e la scalata al Chimborazo, vedeva la natura articolarsi ovunque in gruppi di vegetazione che dovevano le loro peculiarità al tipo di luogo. La sua geografia botanica ha rivoluzionato la percezione: l'ordine della natura non si rivela più in una tassonomia delle specie orientata in senso teleologico, bensì in una rappresentazio-

ne della distribuzione delle piante sul globo terrestre. Le piante non sono per Humboldt specie classificabili in assoluto, bensì in quanto appartenenti a una determinata regione. Ed è la peculiarità (climatica) del luogo a conferire alle rispettive comunità di piante la loro identità.

Anche l'assioma «la comunità sostiene gli individui» rappresenta una risposta polemica alla progettazione della realtà da parte della scienza classica. Alla tendenza di quest'ultima di ridurre la complessità della natura a minime unità tenute in movimento, come nel gioco del biliardo, da forze esterne, la tradizione romantica replica sottolineando il primato dell'insieme rispetto alle parti. Di conseguenza, i primi ecologi individuarono negli insiemi di piante «società» tenute unite da rapporti gerarchici, di mutuo soccorso e di competizione. Impressionati dai rapporti di dipendenza estremamente differenziati esistenti fra le specie, questi scienziati incominciarono a chiedersi quanto fossero reali tali interezze. Un raggruppamento del genere è solo la somma di creature individuali o rappresenta un'unità di ordine superiore? Da Moebius (maestro di Junge) a Clements, negli anni fra il 1880 e il 1920 così decisivi per la scienza ecologica, la questione venne per lo più risolta a favore dell'alternativa olistica. L'organismo fungeva da metafora intesa a riflettere teoreticamente tanto la costituzione interiore delle comunità viventi quanto la loro riproduzione nel tempo. In questo modo fu possibile delimitare in maniera coerente un campo di indagine (lo studio delle comunità viventi) e nel primo decennio del secolo l'ecologia poté costituirsi come scienza autonoma con tutti i crismi, quali cattedre universitarie, associazioni di categoria e riviste.

La svolta meccanicistica

Tuttavia, nel suo desiderio di venire presa sul serio come scienza, l'ecologia fu colta da un'ansia di normalizzazione. Arthur Tansley, un botanico di Oxford, si mise in luce come maestro deciso a mondare l'ecologia di ogni fandonia orga-

nicistica. In aspra polemica nei confronti di Clements, Tansley postulò la liberazione dell'ecologia dall'oscurantismo di metafore romantiche quali organismo e comunità. L'idea di una totalità organica aveva ai suoi occhi un valore non molto superiore al frutto di una esacerbata fantasia che non aveva nulla a che spartire con la scienza. La sua preoccupazione era quella di stabilire per l'ecologia un modello di realtà che potesse rientrare entro i canoni della scienza. Un nuovo modello di percezione necessita però di una nuova categoria; per fissare concettualmente tale atto purificatorio Tansley conìò nel 1936 il termine di ecosistema.

All'insegna di questo concetto la visione dei raggruppamenti di piante e animali mutò sensibilmente. Tanto per cominciare, l'occhio sintetico cedette il passo all'approccio analitico; l'importante era smembrare l'insieme delle manifestazioni per raggiungere i minimi elementi costitutivi della materia. In secondo luogo, il tutto venne interpretato quale flusso circolare di elementi quali sostanze nutritive, sostanze chimiche e in particolar modo energia; al confronto, qualità come ubicazione, fisionomia e socialità di un raggruppamento impallidirono. In terza istanza, l'ecologia si esprimeva ora in termini quantitativi che erano rilevabili per mezzo di misurazioni e le cui reciproche relazioni erano da interpretare come rapporti di causalità; veniva così eliminata qualsiasi traccia di spiegazione teleologica. E per finire, il ciclo degli elementi costituiva un piano di realtà comune tanto al mondo animato quanto a quello inanimato; l'accento vagamente romantico sul particolare carattere della materia animata perse di fondamento.

L'aver esorcizzato, per merito di Tansley, l'eredità romantica spianò la strada alla conversione dell'ecologia in indagine dell'ecosistema. Il concetto di sistema mantenne sì in vita il postulato di una comprensione globale, ma questa venne interpretata in senso meccanicistico. Anche gli studiosi dell'ecosistema vedono la natura articolata in unità relativamente autonome, ma in queste essi scorgono «sistemi» e non più «comunità viventi». L'insieme continua a

valere più della somma dei suoi elementi, ma questa inevitabile interdipendenza è per essi il risultato non più di una cooperazione, bensì di una reazione. A queste unità essi attribuiscono persino un *telos*, un fine, ma fanno poi derivare l'idea di una maturazione da un *climax*, accontentandosi di postulare un'aspirazione all'equilibrio rispetto a perturbazioni esterne.

A consolidare il primato di un tipo di pensiero sistematico all'interno dell'ecologia fu in realtà non tanto una nuova scoperta, bensì un mutamento delle categorie gnoseologiche. In fondo, le teorie scientifiche non sono altro che intuizioni elaborate in maniera sistematica e sottoposte a verifica. Tali intuizioni circa il carattere delle correlazioni all'interno di un dato ambito di realtà scaturiscono spesso, a loro volta, dalla forza di persuasione di alcune metafore. Nel trasferire un significato da una sfera esperenziale conosciuta a una ignota, le metafore manifestano tutta la forza euristica del paragone; le improvvise analogie si fanno avanti baldanzose e inducono a nuove ipotesi e interpretazioni. Col passare del tempo, la metafora originaria da cui ha preso l'avvio una teoria può sì diventare irriconoscibile, essendo stata assorbita completamente da quest'ultima, tuttavia le sue origini e la sua forza di suggestione, extrascientifiche, rimangono impresse nello stile di pensiero della scienza.

Nel passaggio da un'ecologia delle comunità viventi a un'ecologia degli ecosistemi, la metafora che dà luogo alla teoria subisce una trasformazione: come termine di paragone, all'organismo si sostituisce la macchina. Una macchina particolare, tuttavia, corrispondente al livello della società industriale avanzata, cioè una macchina produttrice di energia dotata di regolazione automatica. Entrambi gli aspetti di questa metafora della macchina, la tecnica di regolazione e la trasformazione dell'energia, hanno rispettivamente impresso di sé una versione della teoria degli ecosistemi.

Per illustrare l'aspetto della tecnica di regolazione, pen-

siamo a un termostato. Il termostato è notoriamente un regolatore che misura costantemente la temperatura reale, la compara al valore che si intende raggiungere e alza o abbassa, a seconda, la potenza dell'impianto termico. La facoltà di autoregolazione è il *clou* di un tale progetto, perché permette alla macchina di adattare la sua potenza alle diverse situazioni ambientali. Proprio questa caratteristica aveva indotto negli anni Venti W. Cannon a comprendere, sulla scia di Claude Bernard, padre della moderna fisiologia, il metabolismo di un organismo in base al principio della regolazione termica, gettando in tal modo nuova luce sulla meravigliosa capacità di un organismo di mantenere costante la propria temperatura corporea a dispetto di tutte le avversità esterne. L'ecologia raggiunse una simile visione dell'organismo negli anni Quaranta e Cinquanta, allorché G. Hutchinson e il suo allievo H. Odum interpretarono le comunità vegetali e animali come sistemi autoregolantisi che, in presenza di influenze avverse provenienti dall'esterno, si stabilizzano per mezzo di meccanismi di autoconservazione. Lo studio dei meccanismi di regolazione era dettato dall'interesse di poter prevedere la reazione di ecosistemi nei confronti di disturbi ambientali.

La seconda versione della teoria degli ecosistemi, quella bioeconomica, tra la propria plausibilità dall'aspetto termodinamico della metafora della macchina. Così come una macchina trasforma carburante fossile in calore e questo, a sua volta, in energia cinetica, questa versione considera le comunità vegetali e animali alla stessa stregua di sistemi di trasformazione dell'energia che lungo una catena alimentare estremamente articolata trasformano l'energia solare in energia chimica, termica o cinetica. Per una posizione di questo tipo, il nodo centrale consiste nello stabilire il rapporto tra input e output energetico e per poter fare affermazioni circa l'efficienza della conversione energetica. Nello stagno di Junge, per esempio, la luce del sole viene catturata dalla microflora del fondale del lago, dal plancton e dalle piante lacustri, per essere convogliata sotto forma di ali-

mento vegetale a rane e pesci, e in un secondo tempo sotto forma di alimento a base di carne a cicogne o aironi. A ogni tappa di questo ciclo, tuttavia, si disperde gran parte dell'energia iniziale; solo una minima parte di essa viene utilizzata, e anche i processi di crescita, autoconservazione e attività degli organismi stessi richiedono la loro parte. Questo rapporto fra input solare e output di biomassa è variabile; secondo il «maximum power principale» di H. Odum, in determinate condizioni ambientali gli ecosistemi tendono nel corso della loro evoluzione a un utilizzo ottimale dell'energia solare. Nella versione termodinamica della teoria degli ecosistemi l'attenzione è rivolta non tanto alla facoltà di un sistema di avviare a perturbazioni quanto alla sua facoltà di minimizzare l'entropia.

L'ecosistema come categoria metafisica

Fu nel corso degli anni Sessanta, inizialmente soprattutto negli Usa, che l'idea dell'ecologia uscì dai propri confini e abbandonò le facoltà universitarie per penetrare alla fine persino nella coscienza dell'uomo della strada. Una concezione scientifica assunse le dimensioni di una *Weltanschauung*, un termine tecnico, a insegna di un movimento sociale. Come si spiega questa consonanza tra scienza e movimento di protesta? Che tipo di esperienza storica si insediò nel mondo dei termini tecnici?

Qualunque fossero i diversi aspetti del movimento ecologista, tutte le sue manifestazioni erano attraversate da una comune nota di fondo: la preminenza del tutto al di sopra del perfezionamento delle parti. Sia che la polemica vertesse sull'energia atomica, sull'agricoltura industriale o sulla chimica, sotto accusa era sempre l'intensificazione unilaterale della produttività, che non si curava dei costi accollati alla natura o alla società. Si scoprivano effetti collaterali per ogni dove, e ovunque venivano denunciate le responsabilità per tali relazioni. Dal momento che il segreto del successo delle moderne istituzioni è racchiuso nel perseguimento di uno scopo specifico nel modo più efficiente, esse si

mostrano strutturalmente indifferenti rispetto a effetti secondari. La protesta si indirizzò contro un tale difetto strutturale del mondo moderno, reclamando quindi, in prima istanza, attenzione per l'insieme. Non c'è da meravigliarsi se nell'ecologia la protesta e la scienza si trovarono solidali. L'ecologia non aveva forse fatto valere sempre le sue istanze antiriduzionistiche? Non aveva forse perseguito programmaticamente, da tempo, l'indagine sull'interdipendenza degli effetti?

Il desiderio di unire ciò che è separato, di guarire quanto è stato lacerato, questa aspirazione alla totalità trovò nell'ecologia un linguaggio convincente, perché questa scienza era stata a sua volta influenzata profondamente dall'eredità romantica. La scienza ecologica diventò lo schermo su cui si proiettava la protesta antimodernista, essendo essa stessa nata da una simile tradizione. Così la protesta si poté associare alla scienza. In un simile carattere ibrido dell'ecologia va individuata (come fa rilevare L. Trepl) la chiave per il successo storico del movimento. Esso riuscì a condurre la critica alla modernità in nome dell'ultima istanza stessa del mondo moderno, la scienza.

Il punto di contatto fra la cerchia dei biologi specialisti e il resto della società fu stabilito dal concetto di ecosistema. Tansley, nel suo orto sperimentale di Oxford, non si era certo potuto immaginare la straordinaria ascesa del suo concetto a slogan del secolo; non è affatto esagerato affermare che tale concetto potrebbe diventare una categoria-chiave nella *Weltanschauung* dominante alla fine del secolo. A ben vedere, il fenomeno non sorprenderebbe più di tanto, perché questo concetto ha tutte le carte in regola per svolgere un simile ruolo. Possiede una portata di dimensioni universali, non limitandosi a tener conto di piante e animali (come già il concetto di comunità vivente) ma essendo in grado di includere anche, da un lato, la natura inanimata e, dall'altro, l'uomo. La sua profondità di campo, poi, è regolabile a piacere, ragion per cui il concetto è applicabile a qualsiasi ordine di grandezza: gli ecosistemi

sono presenti in ogni dimensione, dalla cellula fino al pianeta, racchiusi uno nell'altro come bambole russe, dal piano microscopico fino a quello macroscopico dell'occhio del satellite. Gli ecosistemi sono a dir poco onnipresenti e si prestano come chiavi universali per la comprensione dell'ordine del mondo naturale.

Anzi, essi non solo assurgono a simboli di ordine, ma addirittura a simboli della vita. Finiscono per essere interpretati quali ecosistemi tutti quei complessi processi di scambio reciproco da cui dipende la sopravvivenza di un gruppo di esseri viventi. Perturbazioni eccessive (così afferma perlomeno la visione ecologista del mondo) minacciano di lacerare tessuti vitali. Ne consegue che questo concetto si presta a meraviglia a farsi carico di ogni sorta di ansia vagante; ecosistemi stabili giungono a caratterizzare, per definizione, un mondo sano. Sintetizzando in modo impercettibile e riduttivo il termine vita a sopravvivenza, si guarda a ecosistemi floridi come a emblemi della vita, mentre al concetto di ecosistema si associano spesso, ai nostri giorni, quel timore reverenziale e quella speranza suscitati dai tempi dei tempi da tutti i messaggi di vita. Una carriera senza dubbio impressionante, non c'è che dire: un termine tecnico è diventato improvvisamente una categoria metafisica. Si pensi per esempio all'ipotesi di Gaia, una teoria scientifica secondo la quale, a livello planetario, la totalità della biosfera presiede alla regolazione di quella composizione fisico-chimica dell'atmosfera e dei mari che rappresenta la premessa stessa per la loro esistenza; ora essa si presenta come una teologia di Gaia, la divinità della terra della mitologia greca. Gaia esige profondo rispetto, e il movimento ecologista, così vicino alla filosofia New Age, varia questo tema come un mantra. Una simile commistione di cibernetica e misticismo è possibile solo in virtù della coloritura metafisica del concetto di ecosistema. Tuttavia, anche a prescindere da questo esempio, agli occhi di molti ambientalisti un ecosistema sembra racchiudere al tempo stesso la quintessenza del vero, del bello e del bene, le

classiche dimensioni dell'ordinamento dell'essere: esso è vero, perché è scientificamente attestato; è bello, perché è armonico e proporzionato, e infine buono, perché sostiene tutte le forme di vita.

L'ecosistema come categoria del management

Che sia merito dei fondamentalisti o dei realisti, è fuori discussione che i movimenti ecologisti degli anni Sessanta e Ottanta hanno modificato la percezione della politica e delle sue priorità dal piano comunale fino a quello nazionale e internazionale. Anche se la politica ambientalista non ha ancora assunto una posizione centrale, la crisi dell'ambiente vede profilarsi per lo stato una nuova incombenza, comparabile a quella che lo vede garante della pace, della giustizia e dell'assistenza sociale. Mentre finora lo stato si è occupato delle relazioni fra i cittadini o dei rapporti con altri paesi, ora fra le attività di uno stato rientra il rapporto fra società e natura. Accanto allo stato di diritto e a quello assistenziale subentra lo stato della sopravvivenza. Per la politica si schiude un nuovo dominio, si insedia un nuovo tipo di conflitti, prendono forma nuovi discorsi, si sviluppa un corpo di norme giuridiche, si creano amministrazioni, agenzie e commissioni con l'occhio puntato sul nuovo campo di intervento.

Al centro dell'attenzione si situano i due errori capitali della società industriale responsabili della crisi ambientale: la natura serve da un lato quale miniera e dall'altro quale discarica. Come miniera, essa fornisce le sostanze che alimentano il ciclo produttivo e consumistico: petrolio, carbone e uranio, rame, nichel e bauxite, acqua, legno e humus. Come discarica, la natura deve assorbire i rifiuti del ciclo produttivo e consumistico: gas che producono l'effetto-serra, ossidi d'azoto e plutonio, lamiere, vetro e plastica, pesticidi, metalli pesanti e persino rumore. Cura principale delle istituzioni dello stato della sopravvivenza sarà di frenare questa doppia usura della natura, incanalandola su percorsi meno suicidi, senza per questo compromettere la

produttività del sistema industriale. Fintantoché non siano messe in discussione le aspettative della produttività industriale (quali circolazione delle merci, celerità, comfort o competitività) le energie devono concentrarsi almeno a ottimizzare i mezzi per i vecchi scopi.

Grazie alla scelta impressale da Tansley, l'ecologia si rivela proficua anche nei confronti di una simile problematica. Riformulata sulla base della metafora della macchina, l'ecologia offre un tipo di sapere che risponde all'interesse per l'utilizzazione tecnica. A dare la propria impronta alla teoria, mondata dei suoi residui romantici, erano stati infatti due basilari problemi di ingegneria quali la regolazione dell'efficienza e la portata di una macchina. Grazie alle due versioni della teoria degli ecosistemi erano stati aggiunti al sapere circa il controllo della natura proprio quei capitoli su cui era possibile sviluppare un'ottimizzazione dei mezzi atti allo sfruttamento della natura. Il concetto di ecosistema fornisce la base epistemologica di intervento eco-critico. Si svela in questo modo l'altra faccia del connubio tra protesta e scienza: quei concetti che sostenevano la critica alla modernità contenevano anche il potenziale utile alla modernizzazione del dominio sulla natura. Nel carattere ibrido nel movimento ecologista va ricercata non solo la chiave del suo successo, ma anche quella del suo fallimento.

La versione bioeconomica della teoria degli ecosistemi mette a disposizione il suo arsenale concettuale per sopravvivere alla voracità della società industriale. Le comunità viventi in natura avevano attirato su di sé l'attenzione in quanto sistemi di conversione energetica tendenti a sfruttare in modo ottimale l'energia solare lungo le diverse fasi del ciclo del consumo. L'interesse gnoseologico consisteva nel fatto che il modello doveva mettere in luce le relazioni (all'interno di uno stagno o di un campo di grano) che definiscono il rapporto tra input e output energetico. Un analogo interrogativo sottende gli sforzi di estrarre dalla natura un minor quantitativo di biomassa, energia e materiali senza dover per questo risentirne in termini di capaci-

tà. La questione riguarda la possibilità di ottenere la stessa quantità di output, attraverso tutte le trasformazioni del sistema, con un minimo dispiego di input. Efficienza nel consumo delle risorse: questa è la formula con cui si inaugura una fase di crescita economica che non offre più un incremento di produttività grazie a un input maggiore, bensì tramite una maggior razionalità. Sono finiti i tempi in cui ingegneri ed esperti miravano semplicemente a spingere sempre più verso l'alto le cifre produttive; ora la loro ambizione è quella di raggiungere con un minimo di input un risultato ottimale, e non più massimale. Per questo passaggio da una società incentrata sull'energia a una incentrata sull'entropia occorre esaminare attentamente e regolare il consumo delle risorse in tutta l'ampiezza e la profondità delle fasi di conversione; a fornire la metafora epistemologica è la macchina efficiente da un punto di vista termodinamico. Politica energetica, amministrazione delle risorse e riciclaggio ne offrono molti esempi.

Il modello della teoria degli ecosistemi è utile anche per acquisire il controllo degli svariati rifiuti della società industriale. Ricorderemo che la versione bioregolatrice di questo modello prendeva a campione la macchina autoregolantesi. In questo modello, le comunità viventi disponevano di meccanismi di reazione in modo tale che, entro certi limiti, le perturbazioni esterne potevano essere assorbite. L'approccio in questione aspira a misurare il margine di tollerabilità agli impedimenti mediante una precisa conoscenza dei processi di autoregolazione. Ecco profilarsi qui proprio quel problema che deve affrontare una politica preoccupata di regolare la quantità di detriti che si abbatte sul mondesazio natura. Le condizioni di un'economia in fase di crescita esigono d'altro canto di intervenire efficacemente nel processo economico, pilotandolo in modo da espellere solo quel quantitativo di rifiuti che la natura è in grado di sopportare senza pericolose ripercussioni sul piano del sistema produttivo e consumistico. Ben lungi dall'evitare gravami in assoluto, si tratta di ottimizzare i gravami

sopportati dalla natura; ciò significa che occorre fissare i limiti della sua sopportabilità e optare di conseguenza per le strategie più efficienti di minimizzazione. A tale scopo bisogna simulare al computer processi naturali, determinare valori-limite per l'entità critica di influenza, mantenendo sotto costante osservazione tanto le condizioni naturali quanto la mole e la natura dei rifiuti eliminati. Dagli anni Cinquanta, quando fu progettato per valutare le conseguenze di eventuali radiazioni in relazione a incidenti ed esplosioni nucleari, il modello bioregolatore serve per formulare previsioni circa le conseguenze di ingerenze umane. Esso evidenzia la logica con cui, per esempio, viene condotta l'aspra polemica intorno a motivi, effetti e valori-soglia delle piogge acide o dei gas responsabili dell'effetto-serra. Esso crea inoltre le basi cognitive per un management ecocratico che non vuole perdere il controllo della situazione.

Il problema costituito dal sistema

Il pensiero basato sugli ecosistemi sta prendendo piede nella coscienza contemporanea. A prescindere da diverse posizioni rispetto all'attualità politica, esso ha creato un criterio di percezione che determina il nostro modo di vedere la natura, di parlare di essa e di muoversi al suo interno. Esso esprime il concetto di natura tipico della nostra epoca. Tuttavia l'ascesa del pensiero degli ecosistemi da sapere d'opposizione a sapere dominante ha un suo prezzo: il concetto è stato emendato, col risultato che alcuni contenuti sono stati eliminati e determinate istanze sono state soffocate. Che conseguenze ha avuto, sul piano epistemologico, la cacciata degli spiriti romantici fuori dall'ecologia? Il pensiero impegnato si ritrova su una cattiva strada, quando coltiva un'immagine della natura in sintonia con l'ecosistema? Schizzerò quattro ipotesi che, rimaste celate nel pensiero degli ecosistemi, potrebbero indebolire l'impegno etico-politico.

• *L'essenza della natura è irraggiungibile ai nostri sensi.*

Sullo sfondo della crisi ambientale si era diffuso un rinnovato, talvolta entusiastico interesse per tutti i minimi aspetti della natura: calte palustri e querce, rane e aironi cinerini, foreste tropicali e deserti di ghiaccio, con tutti i loro drammi, le loro sorprese e le loro infinite implicazioni. Tutto questo sembra essere svanito. Con l'ascesa del pensiero degli ecosistemi ci troviamo, per contro, circondati da tabelle di misurazione, coefficienti, grafici e diagrammi. La natura ci si presenta come un insieme confuso di ogni sorta di formule. Nell'immaginario collettivo le concrete comunità viventi di un luogo specifico non hanno più un grande peso, la natura è diventata una rete di cicli, a prescindere da qualsiasi specie e luogo specifici. Si tramanda in questo modo un'eredità della concezione della realtà propria della scienza classica, secondo cui la natura ha poco a che fare con quanto possiamo vedere, udire o sentire; quel che conta si cela profondamente oltre i nostri sensi. Come conseguenza, rimangono escluse dalla comprensione collettiva altre forme di percezione, come per esempio quella di una natura che è viva, che parla a noi e che ha con noi un rapporto parentale.

• *Gli esseri viventi non hanno nessun diritto specifico.* A ben vedere, nel modello dei cicli come pure in quello della conversione energetica l'essere vivente individuale non svolge nessun ruolo, né tantomeno, necessariamente, la specie. La singola creatura individuale rimane all'esterno della logica degli ecosistemi. La natura sembra essere popolata, piuttosto, di portatori di funzioni: gli individui hanno un senso qualora siano implicati in processi di autoregolazione o rientrano in una parte della catena alimentare. Il loro valore consiste nell'esplicare una funzione. Questa è una conseguenza inevitabile del pensiero basato sui sistemi, che rivela un mondo di relazioni anziché di individui. I singoli esseri viventi sono quindi sostituibili, tanto più che la maggior parte dei processi rilevanti ai fini del sistema si svolge su un piano sub-individuale. È difficile

immaginare come, in una simile prospettiva, sia possibile motivare il diritto alla protezione di determinate specie, o addirittura la dignità di singole creature.

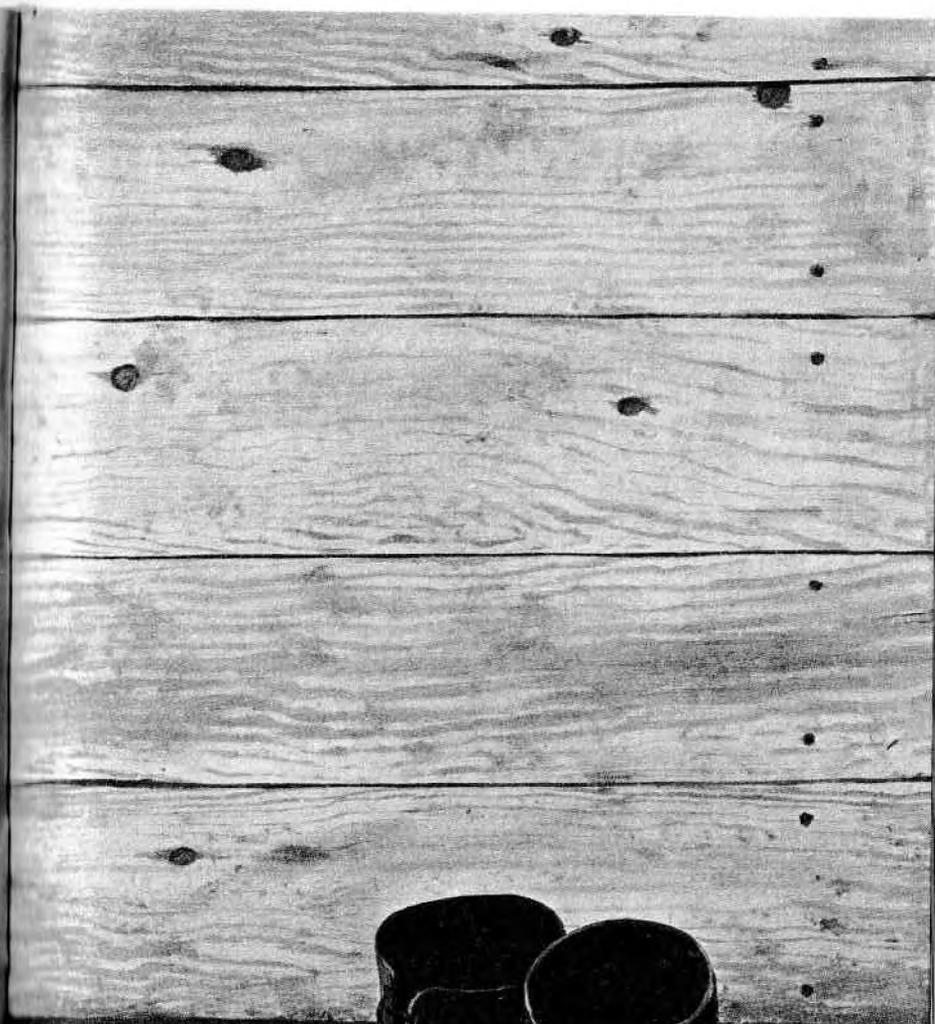
• *La natura deve essere mantenuta sotto osservazione preventiva.* Da un punto di vista storico, l'aver privato di anima la natura ha costituito la premessa gnoseologica per la sua manipolazione illimitata. Visioni del mondo che accordano alla natura lo status di soggetto pongono un limite alla sua manipolazione, perché altrimenti, come accade nelle relazioni interpersonali, ci si dovrebbero aspettare, in un modo o nell'altro, risposte poco simpatiche. Solo la morte della natura quale soggetto vivente (morte avvenuta agli inizi dell'era moderna) spianò la strada per quella prassi sintetizzata dal motto di René Descartes circa l'uomo quale signore e padrone della natura; quel che è morto non può certo ribattere. Nella storia della teoria degli ecosistemi, anche il passaggio dalla metafora di organismo a quella di macchina autoregolantesi si trova sulla stessa linea, tendente all'ampliamento cognitivo dello spazio per i fini di utilizzazione tecnica, ma questa volta a un diverso livello: mentre il dominio sulla natura aveva fino a questo momento puntato essenzialmente e fiduciosamente sul conseguimento degli effetti desiderati, ora si tratta di evitare effetti collaterali indesiderati. Dopo aver già asservito a lungo la natura, ora, in un certo senso, si tratta di stornare la sua vendetta. Il pensiero sistemico punta al controllo di second'ordine, sul controllo del controllo. È, questa, l'epistemologia per un'osservazione e un controllo preventivi dello sfruttamento della natura.

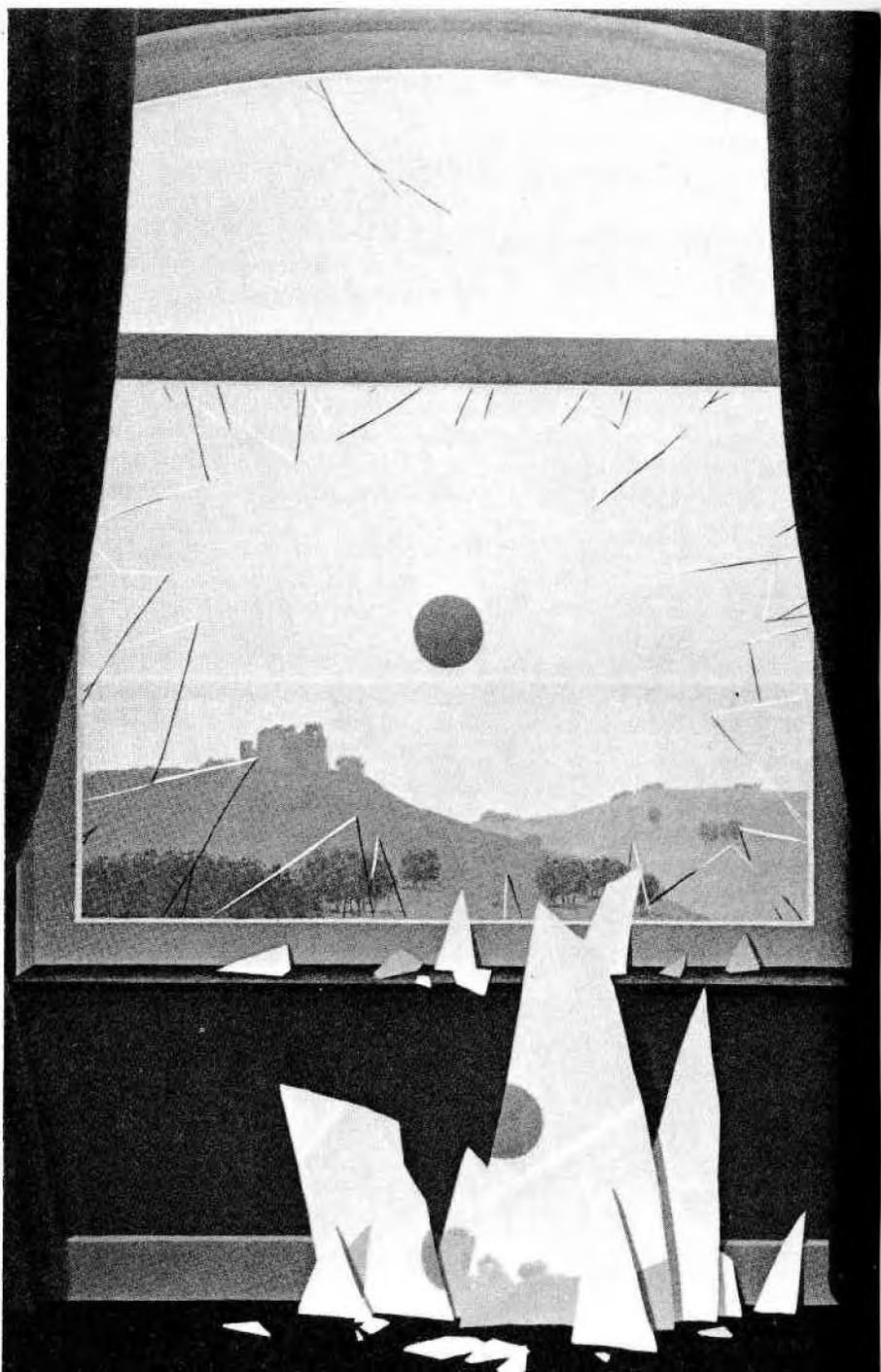
• *Fra natura e artefatto non esiste differenza sostanziale.* La storia della teoria degli ecosistemi può essere letta come la storia di una successiva conquista concettuale. Il pensiero europeo tracciò per lunghi periodi linee di demarcazione nette tra il regno minerale, vegetale, animale, umano e degli artefatti. I confini venivano spostati avanti e indietro,

ma l'esistenza stessa dei confini era di solito fuori discussione. Diversamente l'ecologia. Essa si concentrò inizialmente su comunità vegetali, includendovi successivamente, con il termine «comunità viventi» gli animali per poi abbracciare, con l'ecosistema di Tansley, anche la vita inanimata, e con l'ecologia umana anche l'uomo; la metafora della macchina chiuse poi il cerchio con gli artefatti. Il pensiero sistemico ha livellato ogni differenza ontologica: la natura non si discosta sostanzialmente dagli artefatti e l'uomo non si discosta sostanzialmente dalla natura. I campi sono integrati concettualmente dalla strategia della meccanizzazione metaforica: ovunque, la realtà portante è la reazione cibernetica.

Come conseguenza del pensiero sistemico, le immagini che gli uomini producono di sé e del mondo sono attraversate sempre più spesso da metafore tecnologiche. La natura ha così ceduto alla tecnica tutta la propria energia creatrice di miti. L'immaginazione diventa tecnomorfa. Tuttavia, nei secoli, i miti della natura e della vita sono serviti da spalla per contrastare la pressione conquistatrice della tecnica. Più la metafora della macchina occupa la coscienza, più arduo diventa abbandonarsi alla tecnica. Di quali miti si deve allora nutrire la protesta?

traduzione di **Anna Martini Lichtner**





Philippe Descola / *Lezioni amazoniche* ●



*La natura per gli indigeni è solo un pretesto per organizzare il proprio mondo sociale? Nel dialogo con la natura gli indios dell'Amazzonia fanno anche il contrario: proiettano su questa sentimenti e relazioni sociali. L'articolo di Philippe Descola si presenta quindi come una riflessione sull'animismo. Descola insegna antropologia all'École des hautes études en sciences sociales di Parigi, ed è autore di un libro sulla cultura della natura tra gli indios achuar dell'Equador: *La nature domestique* (1988).*

Propongo una riflessione sulle logiche che operano nelle forme di comunicazione con la natura¹. Una tale impresa pone immediatamente un problema che non è esclusivamente semantico, in quanto il dialogo con la natura si rivela possibile soltanto là dove essa non ha un'esistenza, vale a dire nelle società in cui l'oggettivazione della

1. Alcune delle idee sviluppate in questa comunicazione, destinata originariamente a rimanere orale, sono state riprese sotto forma diversa in un articolo che ho recentemente pubblicato: «Societies of nature and the nature of society», in A. Kuper (a cura di) *Conceptualizing Society*, Londra, Routledge, 1992.

natura passa attraverso l'attribuzione a piante e ad animali di tutte le caratteristiche della vita sociale.

Questi popoli, che per un divertente paradosso sono stati lungamente qualificati naturali, sono dunque ben lontani dalla natura, perché gli oggetti e gli esseri che popolano il loro ambiente si conformano in tutto alle regole della società. In effetti non si può comunicare con la natura se non a condizione che essa possa capirci e che sia in grado di risponderci. Una natura tanto chiacchierona e attenta evidentemente non è più una natura, poiché fin da Platone e Aristotele la natura ci appare come l'insieme dei fenomeni che si compiono indipendentemente dall'azione umana. Il paradosso di ogni approccio antropologico alla natura sta dunque nel dissolvere il suo oggetto mettendo in evidenza che la natura si costituisce sempre a partire da un referente antropocentrico, sia pure negativo, e che essa è sempre una costruzione sociale. In altri termini, la natura non esiste se non è l'opera di una cultura.

L'idea che la percezione, la classificazione e l'uso degli oggetti naturali siano strettamente dipendenti dalle contingenze dell'ordine sociale (idea della quale Émile Durkheim è senza dubbio il primo ad aver misurato certe importantissime implicazioni) ha giocato peraltro un ruolo soltanto subalterno nello sviluppo della teoria antropologica. Forse il motivo è che lo studio delle forme sociali di percezione della natura è frammentato fra diverse sotto-discipline circoscritte una rispetto all'altra, incapaci di proporre una visione olistica del loro progetto teorico. L'etnoscienza, per esempio, è interessata a chiarire i principi d'ordine delle classificazioni di oggetti naturali, ma tende spesso a cancellare le specificità culturali nella ricerca di temi universali del dispositivo cognitivo; l'etnoecologia della scuola nordamericana, anch'essa, ha saputo produrre dettagliatissimi studi sulle modalità dell'adattamento umano, ma con un determinismo talvolta semplicistico si soddisfa più di spiegare l'oggettivazione della società da parte della società; ancora, una certa antropologia economica considera la

natura un semplice presupposto fisico trasformato in strumento di lavoro e appropriato come valore d'uso e non può così rendere conto della sua costruzione in rappresentazione se non attraverso una banale teoria del riflesso; infine l'antropologia religiosa sembra non potersi sottrarre a un'eterna oscillazione fra l'intellettualismo e il simbolismo, fra l'idea che le cosmologie tradizionali sono teorie prescientifiche della natura e l'idea che l'adorazione della natura non è altro che una celebrazione metaforica della società.

Lo studio comparativo dei modi d'oggettivazione sociale della natura richiede dunque un superamento delle specializzazioni disciplinari e una rimessa in causa delle problematiche regionali. Chiede che sia riproposta una vera ecologia simbolica la quale consideri come oggetto principale le corrispondenze fra i sistemi di relazione con l'ambiente sociale e naturale. Ora, per il «pensiero selvaggio» esistono generalmente due modi di concepire la natura in continuità con il campo sociale. La prima, ammirabilmente definita da Claude Lévi-Strauss, è la logica delle classificazioni totemiche che utilizza le discontinuità empiricamente osservabili fra le specie naturali per organizzare concettualmente un ordine segmentario che delimita delle unità sociali (*Le totémisme aujourd'hui*, Puf, Parigi, 1962). Piante e animali offrono un punto d'appoggio al pensiero classificatore, costituiscono gli stimolanti naturali dell'immaginazione tassonomica e, in virtù delle sensibili qualità contrastate che la loro discontinuità morfologica ed etologica esibisce spontaneamente, diventano segni particolarmente atti a esprimere metaforicamente le discontinuità interne necessarie alla perpetuazione dell'organizzazione per clan. Questa interpretazione invalida definitivamente le spiegazioni psicologizzanti, evolucioniste o utilitariste del totemismo, ma lascia sussistere un residuo analitico che, in mancanza di un termine migliore e per orrore dei neologismi, bisogna chiamare animismo.

Fra l'altro, l'animismo è la credenza che gli esseri naturali siano dotati d'un principio spirituale proprio, e che gli

uomini abbiano dunque la possibilità di stabilire con queste entità rapporti di tipo particolare e generalmente individuali: rapporti di protezione, di seduzione, di ostilità, di alleanza o di scambio di servizi. Sull'animismo così inteso l'antropologia moderna si è sempre mantenuta molto discreta, forse per un implicito timore di attirare troppo l'attenzione su un aspetto apparentemente irrazionale della vita delle società primitive, comunque difficilmente riducibile a una di quelle operazioni universali dello spirito cui si conforma la logica del concreto applicata ai miti o ai sistemi tassinomici.

Tuttavia l'animismo è anche un'oggettivazione sociale della natura, nella misura in cui conferisce agli esseri naturali non soltanto delle disposizioni antropocentriche (vale a dire una condizione di persona sovente dotata di parola e con caratteristiche umane) ma anche degli attributi sociali: gerarchia delle posizioni, comportamenti fondati sulla parentela, rispetto di certe norme di condotta. I sistemi animisti costituiscono dunque un *inverso simmetrico* delle classificazioni totemiche, in quanto non utilizzano le specie naturali per ordinare concettualmente il rapporto degli uomini con le specie naturali. Piante e animali non sono trattati come semplici segni, come operatori privilegiati del pensiero tassinomico, ma sono propriamente persone, singolarità irriducibili e non classi; la loro relazione con gli uomini non è d'ordine metaforico, ma tutt'al più (e in certi casi) di tipo metonimico. Contrariamente a quanto i fumetti possono far credere, non si parla a un totem così come non si parla a un concetto o a una classe nominale. Molto spesso succede, in cambio, che ci si indirizzi alla selvaggina o alle piante che si coltivano, esperienza della quale certi etnologi sono stati invidiosi testimoni: come non dispiacersi, in effetti, che la comunicazione con gli esseri della natura ci sia impossibile, come dichiarava Lévi-Strauss senza imbarazzo durante una recente intervista televisiva?

I sistemi animisti così definiti rimangono ancora larga-

mente inesplorati, e più ancora la loro articolazione in seno a una stessa cultura con sistemi totemici, combinazione complessa delle quali le Americhe offrono parecchi esempi. In particolare, nelle terre meridionali del Sud-America i sistemi animisti presentano, su un fondo di proprietà comuni, configurazioni molto diverse che non lasciano prevedere dall'esterno un'omogeneità evidente nei tipi di organizzazione sociale ed economica. Per capire la logica di questa diversità, può essere messa alla prova l'ipotesi di una corrispondenza fra trattamento della natura e trattamento da parte di altri.

Identità sociale e cosmologia

L'idea che esista una necessaria interdipendenza fra l'atteggiamento di una cultura nei confronti del mondo naturale e la sua filosofia sociale non è stata mai veramente sviluppata dagli etnologi. Si pensava senza dubbio che le grandi opposizioni fra l'Oriente e l'Occidente, attraverso le quali veniva illustrata tale intuizione, si rivelavano di portata troppo generale per poter soddisfare un'attività di comparazione al contempo più puntigliosa e più sistematica. Ora, le cosmologie amazzoniche confermano la pertinenza dell'ipotesi e sono utilizzate per mettere ordine nel paesaggio culturale sudamericano: là dove dominano i sistemi animisti esiste un'omologia costante fra i principi che governano il trattamento della natura (soprattutto gli animali) e i principi che definiscono l'identità sociale per mezzo del trattamento differenziale del sé e dell'altro (livello di endogamia e d'inclusione in reti di rapporti, caratterizzazione dei nemici, incorporazione e assimilazione attraverso il rapimento, cannibalismo, caccia di teste e così via). Questi principi, però, variano completamente da una cultura all'altra e fanno apparire considerevoli contrasti nell'ethos di società talvolta estremamente vicine in termini geografici piuttosto che per le caratteristiche apparenti della loro organizzazione sociale ed economica.

Un esempio per precisare il mio pensiero. Nel mondo

amazonico si possono distinguere schematicamente due tipi di rapporti, con gli altri e con gli esseri naturali, che costituiscono i due estremi di un continuum in cui si trovano numerose formule intermedie.

Nel primo tipo, i defunti sono riciclati in seno a un circuito di scambio energetico con la natura dove vanno a colmare il vuoto causato dalla caccia nelle popolazioni animali. Qui l'equità della compensazione è deliberata e la volontà di sottrarvisi causerebbe conseguenze spiacevoli per gli uomini. L'altro meccanismo, al contrario, è fondato su una negazione dello scambio pacifico, poiché la morte di un individuo non può che essere compensata captando con la violenza la forza vitale di un altro individuo straniero rispetto al gruppo locale. L'equilibrio viene dunque ristabilito con un atto predatorio a spese di altri, metaforicamente omologo alla caccia, ma che rimane interno alla sfera sociale.

I desana del Nord-Ovest amazzonico offrono una illustrazione esemplare delle società del primo tipo. Secondo questa tribù della famiglia linguistica tukano, ogni energia procede direttamente dal Padre Sole e assicura la continuità vitale attraverso il ciclo della fertilizzazione, della gestazione e della crescita degli umani, degli animali e delle piante. L'energia prodotta dal Sole è quantitativamente finita e si dispiega in un immenso circuito al quale partecipa la totalità della biosfera. Al fine di evitare le perdite entropiche, gli scambi di energia fra la natura e la società devono essere conseguentemente organizzati in maniera che i prelevamenti effettuati dagli uomini possano essere reimmessi nel circuito. Quando un animale viene ucciso durante la caccia, per esempio, il potenziale energetico locale risulta amputato; ma quando la preda diventa cibo, una porzione di energia si trasferisce nel campo umano. Perché questa porzione di energia reintegri la quantità globale, il cacciatore deve astenersi temporaneamente da ogni rapporto sessuale, perché questo implicherebbe perdite irreversibili di vitalità.

Il principale processo di feedback energetico è tuttavia legato al destino dell'anima dei defunti. Dopo la morte, l'anima di un Desana generalmente ritorna nelle grandi case sotterranee o subacquee dove vivono gli spiriti che governano i destini della selvaggina e dei pesci. I signori degli animali vi conservano gli animali della foresta e del fiume appesi alle travi come delle scorte di vettovaglie in una dispensa. Lo sciamano del gruppo locale va regolarmente a far visita al signore degli animali nel corso di una trance allucinatoria indotta da potenti narcotici vegetali e tratta con lui il rilascio di un po' di selvaggina nella foresta perché i membri della sua comunità possano cacciare. Ogni animale liberato per la caccia deve però essere compensato con l'anima di un morto, che si trasformerà in un animale della stessa specie destinato a essere depositato nella riserva del signore degli animali.

Il ruolo dello sciamano

Il mercanteggiamento che lo sciamano conduce con il signore degli animali è fondato su una equivalenza scrupolosa. Una volta che le due parti si sono messe d'accordo, lo sciamano scuote i pali della casa per far cadere la selvaggina che desidera per il suo gruppo. E se scrolla troppo violentemente le travi e tira giù un numero di animali superiore alla quantità concordata, dovrà cominciare un'altra trattativa per giungere alla parità. Uomini e animali hanno dunque uno status uguale nella comunità d'energia del vivente, gli uni e gli altri contribuiscono a mantenere l'equilibrio dei flussi e le loro funzioni sono reversibili in questa ricerca di una omeostasi perfetta.

L'organizzazione sociale dei desana, come delle altre tribù tukano del Vaupés, è fondata sullo stesso principio di dipendenza reciproca funzionante nei loro rapporti con gli animali. In effetti la riproduzione fisica e simbolica delle comunità risulta qui dagli scambi matrimoniali e dalla distribuzione delle funzioni rituali in seno a un insieme di sedici tribù che hanno tutte lingue distinte. Ogni gruppo

locale patrilineare pratica l'alleanza matrimoniale con gruppi omologhi appartenenti a tribù diverse, in modo che la perpetuazione di una comunità è tributaria di un apporto regolare di donne che parlano un'altra lingua rispetto a quella dei loro sposi.

Oltre a questa esogamia linguistica, altri fattori concorrono a strutturare le tribù del Vaupés in un sistema regionale integrato. Anzitutto la mitologia, che unifica tutte le tribù in una origine comune e assegna loro un territorio e una collocazione gerarchizzata in funzione del luogo e dell'ordine della loro comparsa nel processo di genesi. Le specializzazioni rituali di ogni gruppo, poi, che rendono indispensabile la partecipazione di membri di varie tribù nelle cerimonie principalmente orientate alla celebrazione della eziologia della totalità. Infine, la divisione regionale del lavoro che conferisce a ogni tribù il monopolio nella confezione di un tipo d'oggetti e impone perciò a tutte di scambiarsi le loro produzioni artigianali. Nonostante la diversità linguistica, ogni tribù, ogni gruppo locale, ha dunque coscienza d'essere un elemento nel complesso di un metasistema e di dovere la propria perpetuazione materiale e ideale agli scambi regolati con le altre parti del tutto. Come nei rapporti con il mondo animale, anche qui la vita sociale è governata da una logica di parità nelle compensazioni.

Nelle società del secondo tipo, il circuito di energia vitale non ingloba gli esseri naturali e il vuoto provocato dalla morte di un individuo deve dunque essere compensato da un riciclaggio in seno alla sfera umana attraverso il cannibalismo o la caccia di teste, che da questo punto di vista appaiono fenomeni perfettamente omologhi. Nei gruppi jivaro dell'Alta Amazzonia, per esempio, la persona di un uomo adulto è animata da due elementi immateriali ben distinti: una propria anima (*nekas wakan*), che s'incarna in lui alla nascita e abbina le proprietà della psiche e del soffio vitale, e un principio di forza (*arutam*), acquisito nell'adolescenza, che gli permette di formarsi come guerriero e di

raggiungere talvolta l'invincibilità. Questi principi di forza possono essere concepiti sotto la forma di uno stock di energia libera al quale gli uomini devono regolarmente attingere per sopravvivere come guerrieri.

Ogni volta che un Jivaro uccide un nemico, l'anima *arutam* che si era incarnata in lui sparisce brutalmente e ritorna nella foresta dove ricomincia a vagare solitaria, lasciando l'uccisore in uno stato di generale debolezza. Questi deve perciò acquistare immediatamente un nuovo principio di forza allo scopo di ripristinare la propria energia guerriera nel momento particolarmente pericoloso in cui è esposto a una spedizione punitiva. La testa del suo nemico, che ha cominciato a ridurre per trasformarla in *tsantsa*, si converte nello stesso tempo in una fonte di energia che funziona a suo vantaggio. La riduzione obbedisce, in effetti, a un duplice intento: da una parte neutralizzare, imprigionando ermeticamente nella testa un principio di vendetta (*emesak*) costituito da una incarnazione dell'anima *arutam* del nemico ucciso in combattimento, e dall'altra parte spogliare il morto della sua identità originale per trasferirla al gruppo locale dell'uccisore dove diventerà il principio di produzione di un bambino che nascerà. Con la riduzione, e attraverso un rituale lungo e complesso, il guerriero vittorioso si protegge dunque dai tormenti che potrebbe causargli il principio di vendetta *emesak* e trasforma questa incarnazione dell'anima *arutam* in un focolare d'energia che influirà positivamente sulla fertilità delle donne e dei giardini.

I nemici cui si tagliano le teste devono essere né troppo vicini né troppo lontani, affinché forniscano una identità culturalmente utilizzabile pur essendo percepiti come diversi. Un guerriero, dunque, cattura un *tsantsa* sempre in seno all'insieme linguistico *jivaro*, ma in un gruppo dialettale diverso dal suo. Qui siamo lontani dalla legge di compensazione osservata meticolosamente dai *desana* perché la caccia delle teste è una procedura di accumulazione destinata a captare da altri l'energia vitale che il gruppo

locale aspira ad acquisire senza contropartita. Rifiutata ostinatamente in linea di principio, la compensazione finisce tuttavia per ripresentarsi grazie al meccanismo della vendetta che stabilisce di non lasciare impunito un assassinio. Il beneficio apportato dalla morte di un nemico è dunque sempre provvisorio, in quanto la forza vitale sottratta agli altri è perennemente redistribuita da questa dialettica della violenza.

La complicità nella caccia

Questa negazione dello scambio pacifico trova il suo corollario nell'ideologia della caccia che limita al minimo le compensazioni simboliche offerte alla selvaggina. Le invocazioni che i cacciatori jivaro indirizzano ai signori degli animali e ai prototipi di ciascuna specie (*amana*) perché favoriscano le loro imprese, sono fondate sull'idea che predatore e preda sono legati da una relazione di affinità metaforica. La selvaggina è chiamata «cognato» e la caccia si presenta come l'espressione di una complicità fra parenti per affinità, in cui il termine ultimo (l'uccisione) è occultato da formule ludiche. Ma questa inclusione della selvaggina nella parentela del cacciatore, e i termini affettuosi in cui questi si profonde, non sono che astuzie tartufesche per mascherare la natura di un rapporto profondamente ineguale fra gli uomini e le vittime animali. Si tratta di addormentare la diffidenza dei «cognati» piumati e pelosi perché non si sottraggano alle frecce dei cacciatori e non tengano conto delle sue propensioni cannibalesche.

Nessuna idea di circolazione d'energia conferisce un'apparenza di equità a questa prosaica predazione, dissimulata senza eccessive precauzioni dietro un simbiolismo di affinità in cui una delle parti non onora mai i propri impegni. I principi di forza e fertilità sono esclusivamente ristretti al mondo degli uomini e i loro flussi si ordinano indipendentemente dalla natura. Se i Jivaro escludono la selvaggina dal loro dispositivo di lotta contro l'entropia, la trattano tuttavia allo stesso modo dei loro congeneri; l'as-

sorbimento di forza vitale dai nemici e il ratto furtivo di animali esprimono, in campi diversi, un identico rifiuto della reciprocità negli scambi con altri. Ma dato che gli uomini possono ristabilire l'equilibrio attraverso la vendetta, la selvaggina non può che subire eternamente la malvagità di questo cognato assassino che fa di lei il suo alimento preferito.

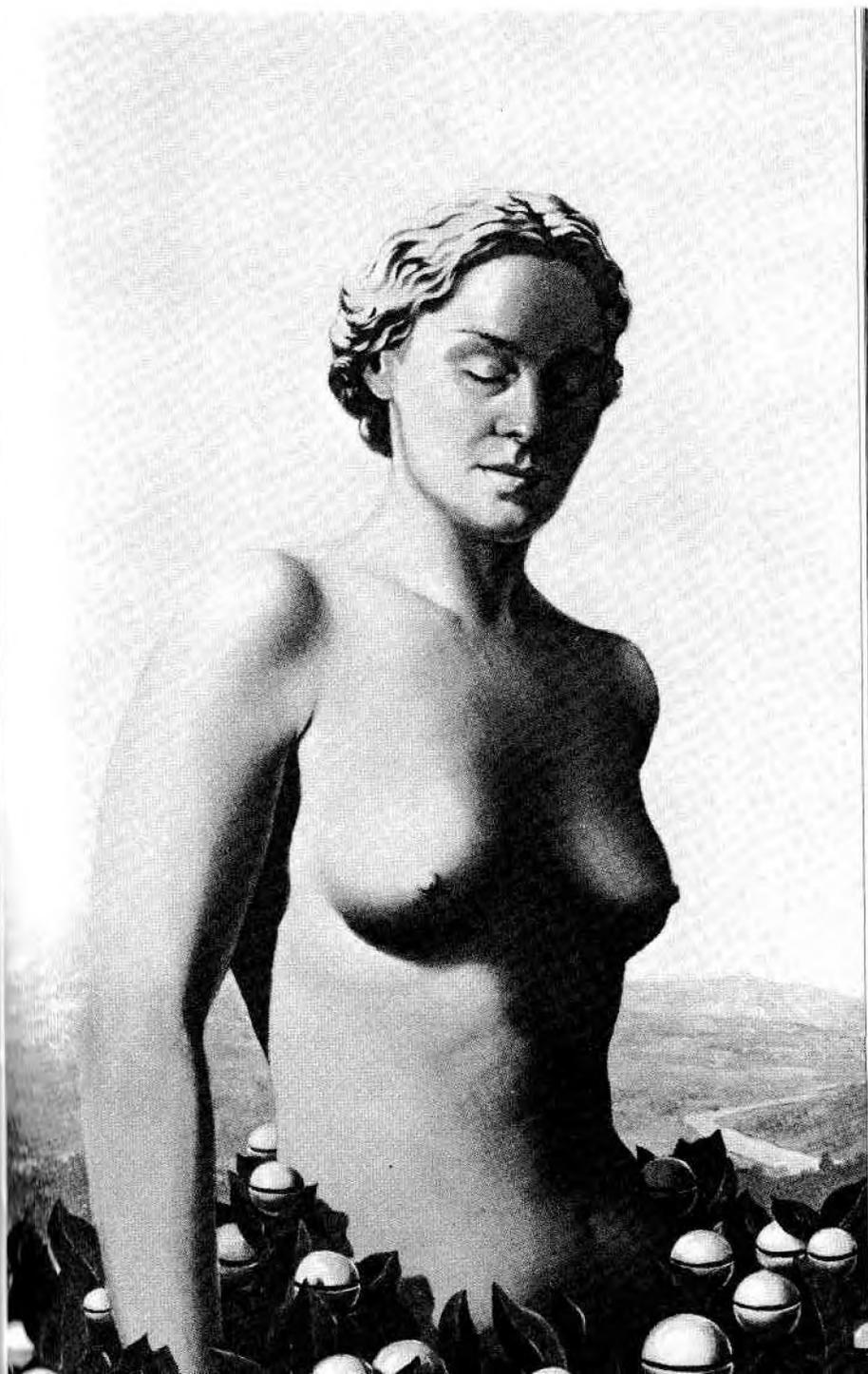
Questi esempi illustrano due originali e antitetici concezioni dei mezzi per assicurare la conservazione delle forze ancestrali in un sistema idealmente chiuso. Desana e Jivaro hanno un'organizzazione sociale omologa e sfruttano lo stesso ecosistema con delle tecniche e una divisione del lavoro simili. Le loro idee sulla natura e sulla società appaiono tuttavia profondamente diverse. I primi sono completamente rivolti alla reciprocità minuziosa imposta da un sistema sociale e da una cosmologia animati dalla circolazione costante di corpi, anime, oggetti fra tutti i livelli della natura e della società. Questo ampio metasistema è però chiuso e per la conservazione del suo movimento richiede che le parti cambino posizione continuamente. Per contro, i Jivaro sembrano ossessionati dall'idea di riprodursi depredando nella vita degli altri o nei depositi di anime *arutam* la forza vitale per perpetuare questo disegno. Rifiutano alla selvaggina la compensazione con il trucco di un'alleanza senza contropartita; la lasciano ai nemici venuti a catturare le loro teste. Trattamento della natura e trattamento del prossimo sono qui governati dalla negazione dello scambio.

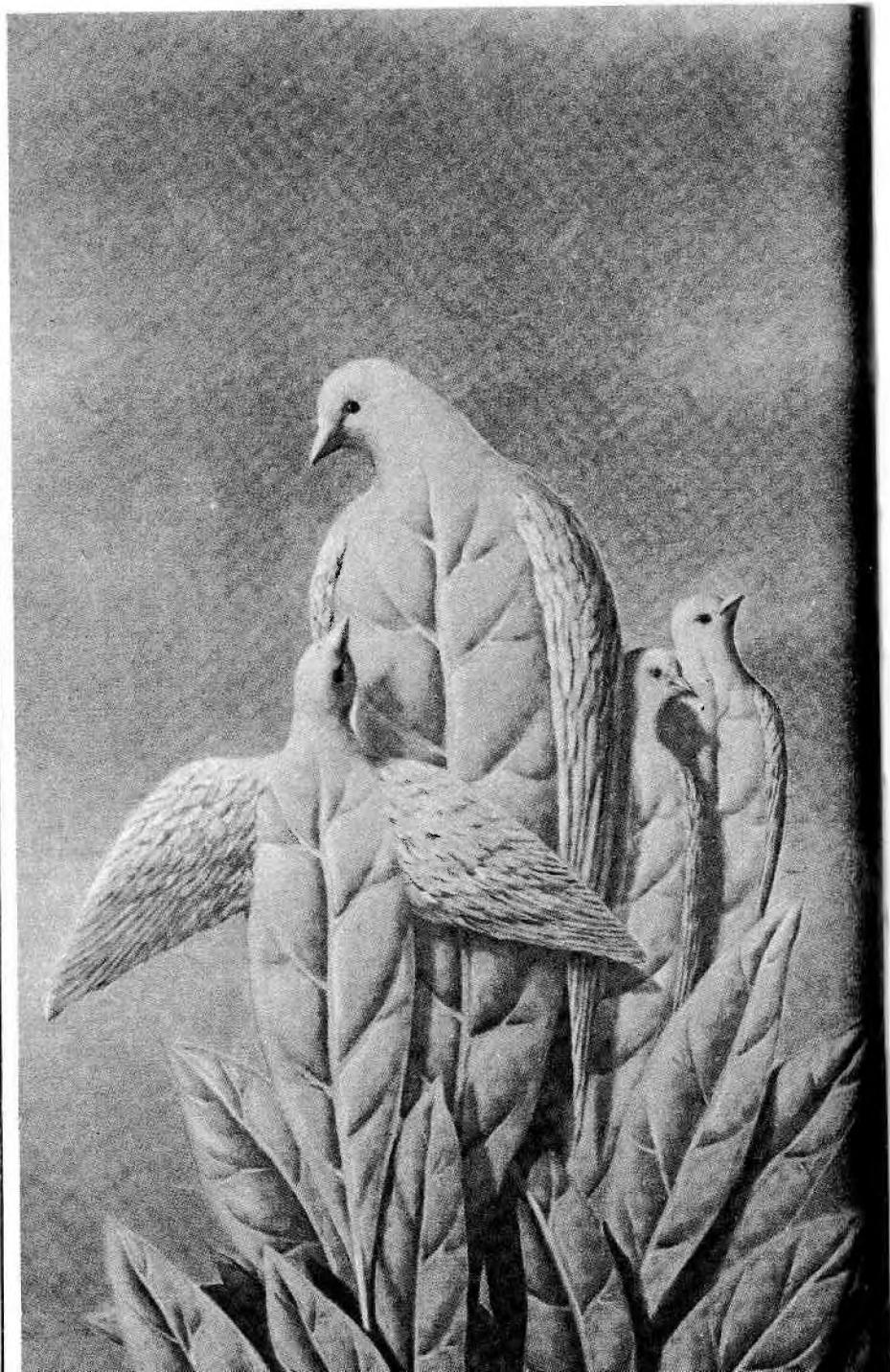
Questa breve descrizione della struttura contraddittoria di due sistemi animisti amerindi introduce dunque all'idea che esisterebbero formule (certamente in numero limitato) per definire gli schemi simbolici della prassi in tutte le società dove questi sistemi sono presenti. Rivelate dai modi di rappresentazione del rapporto con la natura, queste formule sarebbero regole di costruzione della pratica sociale deputate a organizzare simultaneamente le logiche tecniche e le concezioni politiche, le strutture di scambio e le

forme di coscienza collettiva. Più in generale, l'animismo invita a rimettere in discussione la distinzione basilare della nostra modernità fra gli oggetti naturali e gli esseri sociali: connessi indissolubilmente per decine di millenni in seno alle reti di rapporto significanti, umani e non umani si sono ritrovati separati in sfere ontologiche perfettamente stagne a causa dello sviluppo delle scienze umane; la loro interdipendenza, tuttavia, si rivela di giorno in giorno più ostinata. Buco ozonico o riscaldamento globale del pianeta, fecondazione *in vitro* o macchine auto-organizzate sono ibridi omologhi delle piante e della selvaggina degli Indios amazzonici. Sono al contempo entità naturali e sociali, oggetti e soggetti, con i quali urge imparare a vivere stabilmente rinunciando a una parte delle illusioni su cui ci siamo adagiati quando abbiamo cominciato ad asserire che era impossibile comunicare con gli animali.

traduzione di **Roberto Ceredi**







Augustin Berque / *Natura e comunicazione in Giappone* ●●

I giapponesi intrattengono con la natura strane relazioni. La natura scandisce il tempo sociale, ma viene accuratamente artificializzata, mentre nel suo aspetto più selvaggio viene lasciata ai margini del mondo abitato. Così Augustin Berque analizza la relazione uomo-natura in Giappone. Berque è direttore del Centre de recherche sur le Japon contemporaine presso l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. È autore di numerosi testi sul Giappone, tra i quali La nature et l'artifice. Les japonais devant la nature (1986), e Vivre l'espace au Japon (1982).

L'idea che la natura parli direttamente al cuore dell'uomo ha dominato la tradizione estetica giapponese. Questa convinzione si accompagna all'idea che gli uomini possano comunicare tra essi da cuore a cuore, senza l'intermediazione del linguaggio. Queste due idee sono contrarie al positivismo moderno, che da una parte stabilisce una distinzione radicale tra la natura come oggetto e l'uomo come soggetto. Questo suppone dunque che la comunicazione è impossibile tra questo oggetto e questo soggetto e che comunque fondi la comunicazione sul funzionamento di sistemi di segni

collettivi (in particolar modo dei segni verbali).

Da questo punto di vista, che deriva dal paradigma occidentale moderno definito da pensatori come Francis Bacon, Galileo Galilei e René Descartes, le due idee sono irrazionali; poiché, nella logica di questo paradigma, la comunicazione non può stabilirsi che tra due soggetti, per mezzo di un linguaggio comune. Possiamo quindi ritenere che questa pratica giapponese rimetta in causa la concezione della comunicazione?

Per rispondere a questa domanda, intendo partire da due esempi, che illustrano la relazione della società giapponese con la natura; ne trarrò alcune implicazioni riguardo alle particolarità della comunicazione nella cultura giapponese; e concluderò con una considerazione generale dei rapporti della comunicazione con l'ambiente, cioè con la relazione di una società con lo spazio e la natura.

Il primo esempio è un precetto famoso del poeta Basho (1664-1964): «Matsu no koto wa matsu ni narae» (Quello che è il pino, imparalo dal pino). Con questo precetto, Basho invalida la conoscenza discorsiva nel rapporto dell'uomo con la natura. Il pino deve essere conosciuto direttamente, attraverso l'esperienza, senza la mediazione di un linguaggio che trasmetta al soggetto le conoscenze degli altri uomini a proposito dei pini. Così, Basho rifiuta non soltanto la cultura riguardo alla possibilità di conoscere la natura, ma in più egli afferma che l'uomo può penetrare direttamente nel dominio semantico della natura; in altre parole, che il soggetto può comunicare in termini comuni con l'oggetto.

L'implicazione più evidente del precetto di Basho è dunque non soltanto contrario al dualismo soggetto/oggetto, ma rifiuta il ragionamento deduttivo, che ha fondato la razionalità occidentale. In effetti, il pino in questione non è una categoria generale, a partire dalla quale si possono trarre delle conclusioni sempre valide a proposito degli oggetti particolari che la costituiscono. Non si tratta di ricondurre questo particolare pino nella categoria generale dei pini,

questa alla categoria generale dei sempreverdi, e così via, per dedurre necessariamente i principali caratteri di questo pino in particolare. Si tratta piuttosto di conoscere questo pino nella sua singolarità concreta, irriducibile a qualsiasi rappresentazione astratta. Si tratta di rifiutare la nozione stessa di comunicazione, che suppone che dei significanti comuni possano circolare, dunque essere slegati, attraverso un'operazione di generalizzazione, dai referenti singolari. La concretezza singolare del pino di Basho non può essere comunicata.

Esiste in sé, ora, in una determinata esperienza; e questa esperienza non può, senza una sostanziale mutilazione, essere rappresentata altrove in un altro momento. Così, la conoscenza del pino secondo Basho rimette in causa tutte le nozioni che ci sono familiari riguardo alla trasmissione del senso. Di quale senso si tratta?

Il mio secondo esempio è *Fudo*, un saggio famoso pubblicato nel 1935 dal filosofo Watsuji Tetsuro (1889-1960).

In questo libro, il cui titolo potrebbe essere tradotto con *Ambienti*, Watsuji stabilisce una relazione tra l'ambiente naturale (principalmente il clima) e il carattere del popolo che lo abita. Ad esempio fa un parallelo tra la regolarità dei cicli stagionali in Giappone e la tenacia dei giapponesi, così come tra i loro bruschi impeti d'ira e l'imprevedibilità dei tifoni. Watsuji rifiuta di primo acchito il determinismo ambientale, cioè il ragionamento che stabilisce un legame causale tra le particolarità dell'ambiente fisico e quelle della società. Il suo punto di vista è fenomenologico: la relazione tra l'ambiente fisico e la società, in altre parole tra la natura e la cultura, si stabilisce attraverso la soggettività umana. Ciò significa proibirsi il ragionamento causale. In effetti, il testo di Watsuji è costruito piuttosto sul modo analogico, con formulazioni comparative come ad esempio: «allo stesso modo che», «come», «alla maniera in cui».

Per stabilire la relazione tra natura e cultura, Watsuji giudica necessario trasporre in termini di spazio quello che Martin Heidegger, in *Sein und Zeit*, pone in termini di

tempo. Da ciò è portato a creare il neologismo *fudosei*, a partire dalla parola *fudo* (ambiente); e definisce *fudosei*, in modo heideggeriano, come «l'occasione strutturale dell'esistenza umana» (*ningen sonzai no kozo keiki*). Il concetto di *fudosei* corrisponde spazialmente a quello che è temporalmente la storicità (*rekishisei*). Detto più semplicemente, *fudosei* designa una determinata qualità del rapporto della società con il suo ambiente, qualità che impronta sia la società che l'ambiente. Io stesso traduco questo concetto con un neologismo: «medianza» parola formata a partire dal participio latino *medians* (che è nel suo ambiente).

Su queste basi, Watsuji inizia a definire un certo numero di medianti attraverso il mondo, iniziando dal Giappone. Ora così facendo, egli ricade più di una volta in ragionamenti di tipo deterministico, e ciò al livello stesso del testo, impegnando delle formule causali come: perché, dunque, e così via. Scrive ad esempio che i popoli dei mari del Sud non hanno prodotto nessuna cultura a causa del clima troppo dolce. Questa incoerenza tra le premesse fenomenologiche e gli sviluppi deterministici di *Fudo* deriva dal fatto che il procedimento di Watsuji è, sostanzialmente, dello stesso tipo di quello suggerito dal precetto di Basho. Questo approccio consiste nell'imparare una determinata singolarità. In questo caso una medianza.

Nella logica di un simile approccio, una medianza non può essere conosciuta che solo attraverso coloro che la vivono nella propria interiorità. Essa non è comunicabile, e ancora meno trasponibile. Ora quel che Watsuji cerca di fare in *Fudo*, è generalizzare la nozione di medianza, ma trasponendone tale e quale il suo approccio di origine in altri ambienti diversi da quello cui essa appartiene. Esiste qui una contraddizione radicale, ed è quel che spiega l'errore di Watsuji che cade nel determinismo ambientalista, confondendo analogia e causalità.

Ciò significa che l'approccio di Basho e di Watsuji è inutile, e che noi non possiamo conoscere la natura, dunque proteggerla efficacemente, se non adottando il procedimen-

to inverso, cioè il paradigma occidentale moderno? Non credo. Il paradigma occidentale ha dato in effetti, a sufficienza, la prova di come possa portare a distruggere la natura. Detto ciò non credo neppure, al contrario di altri contemporanei, che non ci si debba occupare di questo paradigma, e seguire, così come è, l'esempio delle culture non occidentali; poiché anche queste hanno mostrato quali siano i loro limiti.

Quel che si deve fare, è riflettere sui limiti rispettivi del paradigma occidentale moderno e di questi altri paradigmi, spiegandoli reciprocamente per tentare di trascenderli. Questo è quanto vorrei suggerire in questo ambito, dal punto di vista della comunicazione.

Nel paradigma illustrato da Basho e Watsuji, il senso è ricondotto verso l'esperienza singolare, che non è rappresentabile, e dunque non trasmettibile. Si deduce che, se questa riduzione del senso all'esperienza fosse perfetta, abolirebbe non soltanto ogni possibilità di comunicazione tra gli uomini, ma allo stesso modo qualsiasi referenza, e di conseguenza, qualsiasi senso. Non ci sarebbero più che casi particolari, dunque totalmente svuotati di senso.

In realtà, questo paradigma non si realizza mai, salvo forse che nell'illuminazione zen, la quale tende ad abolire qualsiasi rappresentazione e per questi motivi è inconoscibile. Basho è un poeta che traduce la sua esperienza in parole e che così la comunica agli altri uomini. In altre parole, procede a una certa generalizzazione. Tuttavia, dato che la logica del suo paradigma resta orientata verso la singularizzazione, la trasmissione del senso non è in questo contesto mai discorsiva: si attua per salti, da singolarità a singolarità. In altre parole, in questo paradigma, la trasmissione del senso è di tipo metaforico. Questa tendenza non senza legami con alcune caratteristiche della lingua giapponese: ad esempio non ha articoli e così non distingue, di solito, il particolare dal generale. In giapponese, come in qualsiasi lingua dello stesso tipo, non ci sono differenze tra una mela, la mela, le mele. Nella logica della lingua giappo-

nese, è dunque la stessa cosa dire «la Terra è una mela» e dire «la Terra è la mela».

Come si vede, la seconda metafora è molto più intensa della prima: non soltanto essa nega, come ogni metafora, il principio dell'identità del soggetto, ma in più essa nega qualsiasi sostanza, poiché essa identifica un oggetto concreto a un altro oggetto concreto; così che la prima metafora non fa che rapportare questo oggetto a una categoria più generale, dunque più astratta.

Lasciamo ora l'esempio linguistico, che potrebbe far credere che non esista in questo ambito null'altro che un problema di rappresentazione verbale. Bisogna al contrario vedere come la logica del precetto di Basho tende a liberare il senso della tirannia del segno. È l'inverso esatto del paradigma occidentale moderno, che tende a liberare il senso della tirannia opposta, quella dell'esperienza concreta e singolare, generalizzandone sempre più i sistemi di rappresentazione sempre più autonomi. Ugualmente nel paradigma nipponico, il senso si annulla nell'esperienza, simmetricamente, nel paradigma occidentale moderno, il senso si annulla a causa dell'abolizione di qualsiasi referenza concreta. Vale a dire che tende a non avere più significazioni perfettamente generali, dunque totalmente prive di senso. Per esprimere questa ultima idea con un'immagine, diciamo che la categoria «pini» sarebbe così perfettamente rappresentativa di tutti i pini, che escluderebbe l'esistenza di qualsiasi pino particolare; da ciò ne deriva naturalmente che la parola «pino» non vorrebbe dire più niente. Mancando di basi concrete la comunicazione crollerebbe nel non-senso.

Quale insegnamento trarre da questo confronto (evidentemente troppo schematico) tra due paradigmi? L'idea primordiale è che il senso non si riduce né all'esperienza singolare, né alla significazione generale. È a metà strada tra questi due poli teorici, ognuno dei quali gli è necessario. Ciò significa dire che il senso esiste soltanto nella relazione natura/cultura. La natura in se stessa, contrariamente a ciò

che pensava Baho, non ha alcun senso per l'uomo. Essa non può assumere senso che attraverso una cultura. Inversamente, la sola cultura, al contrario dell'idea che prevale oggi nelle scienze sociali, non ha per se stessa alcun senso. Non ha senso se non per quanto senso da a ciò che non è cultura, cioè la natura.

Non è che a partire da questa genesi del senso nel non senso dell'esperienza pura della natura che possono elaborarsi, organizzarsi e trasmettersi dei significati, dalla demoltiplicazione dei livelli di rappresentazione e dalla comunicazione. Ai livelli poco espliciti, come l'ambiente di una situazione comune, la comunicazione può effettivamente non essere verbale, e le parole possono anche, al contrario, deteriorare la comunicazione. L'estetica giapponese è fondata su questa evidenza, che è abbastanza estranea alle mentalità latine, eredi del logos.

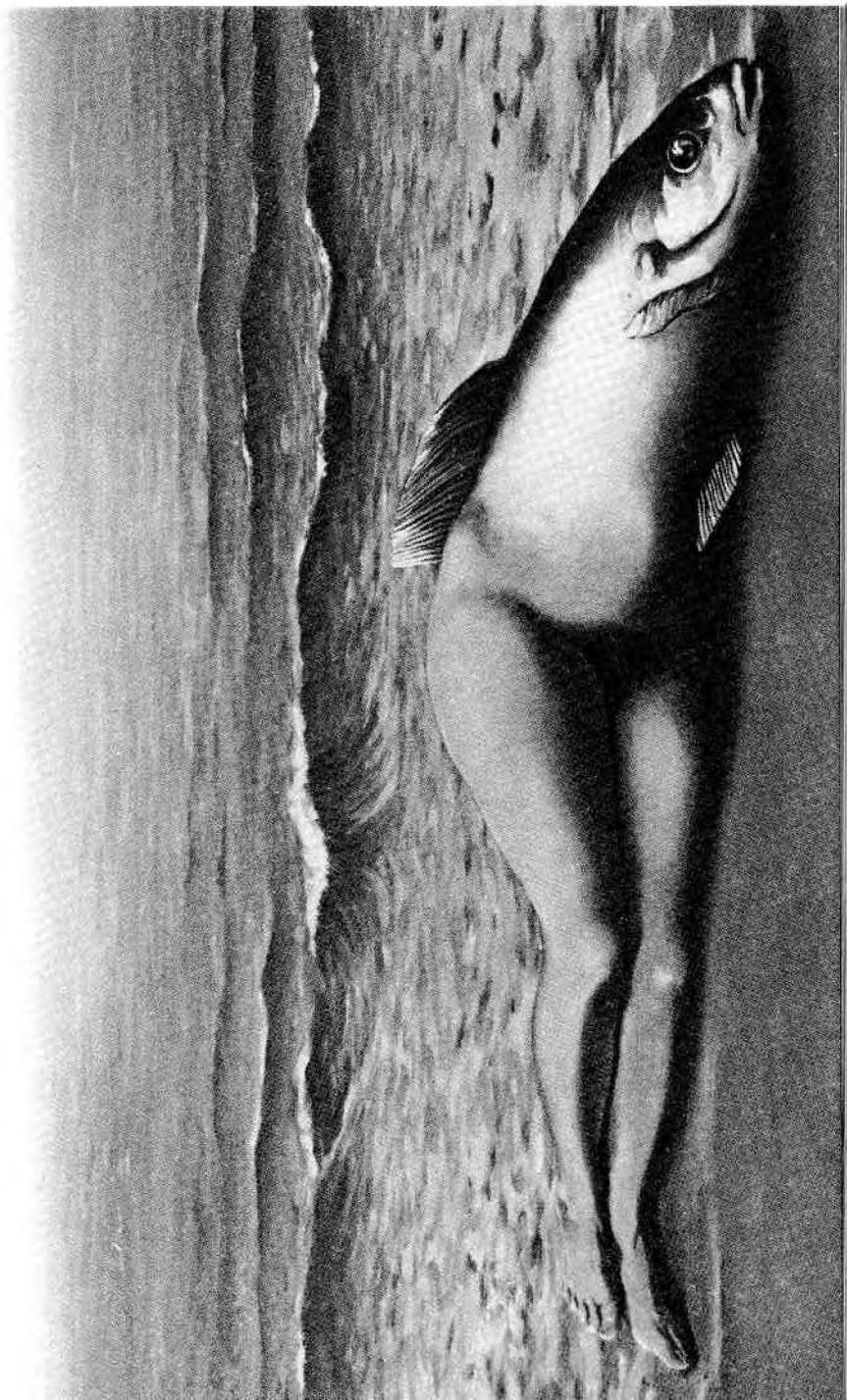
Questo significa ritrovare qui, ma in termini differenti, l'idea di Watsuji, sapere che il senso rileva strutturalmente una medianza. In ogni modo dobbiamo essere coscienti, al contrario di Watsuji, che la medianza è allo stesso tempo fisica e fenomenologica, ecologica e simbolica, e che può dunque essere colta soltanto storicamente, in un superamento dialettico (non certo metaforico) della distinzione tra il soggetto e l'oggetto. È un tale superamento che qui ho proposto di chiamare «traiettoria», considerando che il senso non è né solamente oggettivo, ma che è «traiettivo», cioè che è al di là del soggettivo e dell'oggettivo, e inerente alla realtà ambivalente della nostra relazione con lo spazio e la natura. Detto in parole più semplici, la comunicazione tra gli uomini suppone il radicamento dell'uomo nell'esperienza della natura, sia la natura fisiologica che la natura ecologica. Nessun sistema semantico saprebbe totalmente astrarsi da questa relazione. La comunicazione verbale, ad esempio, non può astrarsi dalla nostra capacità sensoriale, dunque da una dimensione fisica irriducibile alla dimensione fenomenologica della significanza.

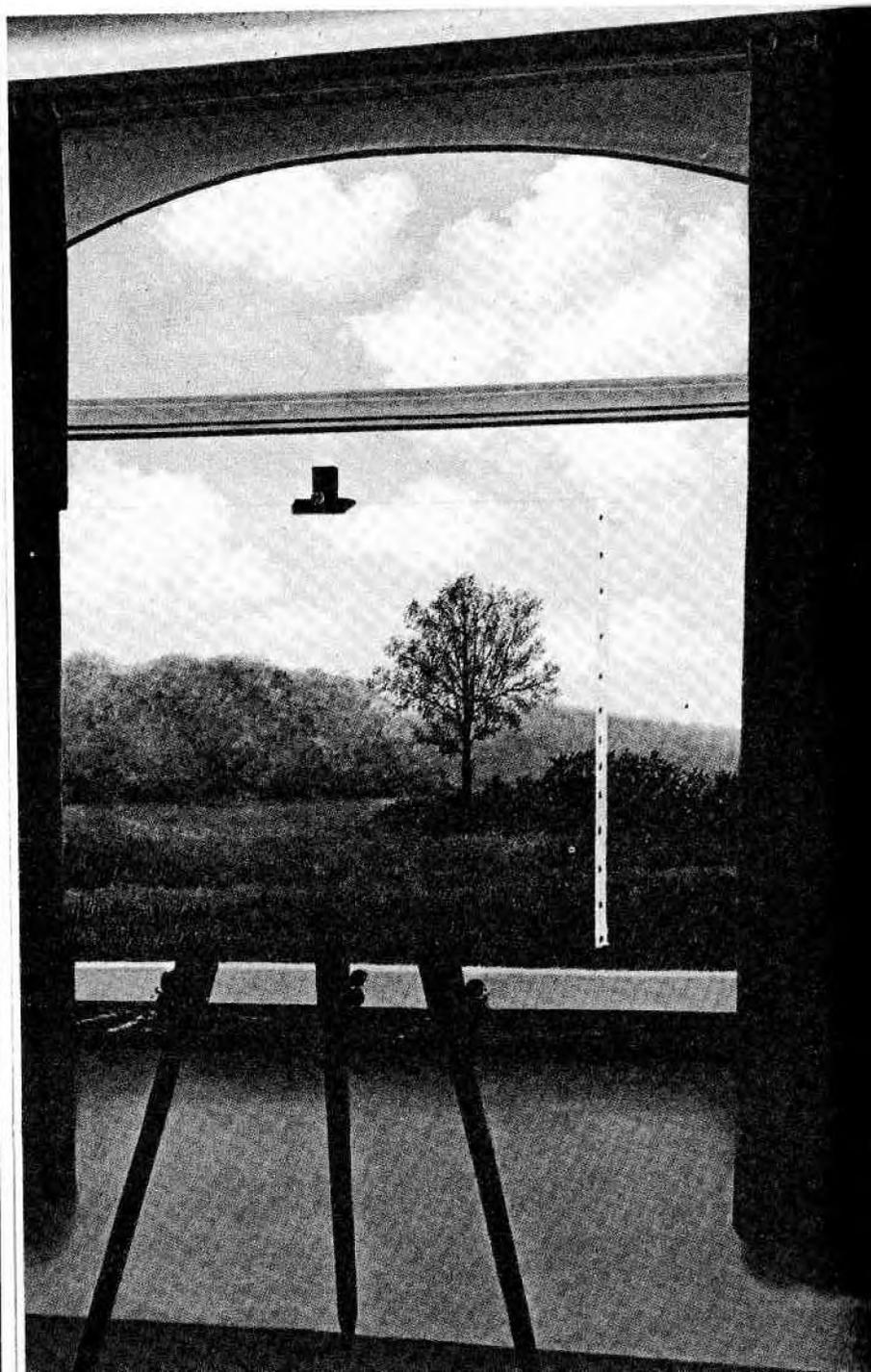
È questo bisogno di fondazione del senso che si esprime

ad esempio, nella nostra società, dal culto dello sforzo fisico. Reciprocamente, il fatto che l'uomo sarà sempre dotato di un corpo, vivente in ambiente fisico, è la garanzia che le nostre rappresentazioni avranno sempre senso; un senso che sempre dipenderà dal nostro ambiente e dalla nostra storia, di una medianza e di una storicità. Ecco perché, se dovessi concludere con un precetto, noi dobbiamo dare la stessa importanza agli alberi e alle biblioteche.

traduzione di Elena Petrassi







Michael Strachan / Che cosa dà valore all'ambiente ●



Qual è il rapporto costi-benefici in campo ecologico? Come e fino a che punto la salvezza di una specie è perseguibile? Ecco alcune storie esemplari individuate da Michael Strachan, economista, che ha lavorato come consulente in vari emirati e paesi arabi.

Propongo due immagini di altrettanti spot pubblicitari. In una l'attenzione si focalizza sul destino della foresta amazzonica rappresentata da una bambina india. Una minacciosa e luccicante ascia appare improvvisamente e si abbatte sulla sua gamba. All'ultimo momento la gamba della bambina si trasforma nel tronco di un albero e invece di sangue ne sgorga linfa. Nell'altra (una pubblicità proiettata in tutta la Gran Bretagna) mostra modelle che indossano e presentano lussuose pellicce, i clienti applaudono in segno di apprezzamento della nuova moda. Improvvisamente dalle pellicce sprizza sangue sulla passerella, le modelle aprono i loro cappotti mostrandone l'interno coperto di sangue, che mentre volteggiano sulla passerella, inzacchera i visi del pubblico e gli applausi e l'allegria si trasformano in urla di disgusto e oltraggio.

In entrambe le immagini il livello simbolico è preciso. La

bambina india e la foresta in cui vive, vengono distrutte. L'abbattimento di un albero viene equiparato a una vita umana stroncata. Nel secondo video, l'adulazione dell'oggetto-moda, si trasforma quando se ne rivelano drammaticamente le origini. I due films sono molto noti. Entrambi risultarono efficaci dal punto di vista pubblicitario e riuscirono a guadagnare molti appoggi alle loro cause. Il film anti-pellicce ha fatto parte di una campagna più ampia che ha portato a un'effettiva riduzione delle vendite di pellicce in Gran Bretagna. E furono anche registrati casi di aggressioni a persone che indossavano pellicce. Ci si potrebbe chiedere che effetto avrebbe una tale campagna in un paese come l'Italia. Alle due campagne pubblicitarie seguirono molte polemiche. Non ci fu solo la reazione della classe media che lamentava il cattivo gusto. Ma l'aspetto rilevante è che nei due spot c'è qualcosa che ci mette a disagio, si avverte la sensazione che in tali rappresentazioni ci siano, pericoli reali, soprattutto per un'esatta percezione del pubblico del problema ecologico. Il mezzo di comunicazione, come ogni altra cosa nell'ambiente, è una risorsa scarsa e deve essere usato bene e con saggezza.

Prima di tutto, c'è il problema del semplicistico simbolismo visivo usato per descrivere questioni più complesse. Chiaramente c'è il bisogno di presentare argomenti importanti, ma ciò deve essere fatto con cura. Bisogna fare una distinzione tra la tendenza a presentare un simbolo, come il panda o la tigre, quando l'obiettivo è infatti quello di salvare entrambi e il loro ambiente naturale, e la tendenza nel riassumere in brevi esposizioni di immagini, problemi come quello della salvaguardia della foresta pluviale.

Ci si dovrebbe preoccupare di più del fatto che i successi superficiali raggiunti nell'attirare l'attenzione su una particolare causa rischiano di giocare a sfavore di altre questioni ambientali egualmente importanti, o di una prospettiva più globale. L'uso della tattica dello shock è una forma di pornografia e, come avviene con la pornografia del sesso, non solo perde il suo impatto iniziale a causa della ripetiti-

vità ma rischia di perdere l'efficacia dello shock quando questa tattica sarebbe necessaria per sensibilizzare l'opinione pubblica su problemi più urgenti. Alquanto subdolamente, non abbiamo modo di accertare se questo tipo di tattica avrebbe dovuto essere usata per quei particolari problemi, o se non debba essere usata affatto.

Ruolo degli sponsor

Questo naturalmente non è colpa dei media pubblicitari e degli sponsor che hanno un obiettivo preciso: l'uso di quella tattica pubblicitaria deve essere coronato dal successo. Cionondimeno sembra che non ci sia un meccanismo automatico per determinare in senso ampio se queste campagne sono appropriate o no. Nell'ambiente commerciale le agenzie di pubblicità si assumono il compito di promuovere un particolare prodotto. La campagna può avere un successo fuori del comune, ma se il prodotto in sé risultasse insoddisfacente, questo alla fine potrebbe portare a un fallimento della società produttrice o allo sviluppo di un nuovo prodotto. Il denaro investito nella campagna pubblicitaria sarebbe una perdita. Dove non è possibile esercitare un controllo «naturale», i media, indisturbati, possono facilmente manipolare il pubblico. I governi hanno riconosciuto l'esistenza di questo problema. Un esempio ovvio è quello dell'industria del tabacco. Nel pubblicizzare qualcosa che porta alla tossicodipendenza ed è dannoso per la salute c'è la necessità di controllare le forze del libero mercato. In modo più pertinente, esiste la crescente e riconosciuta necessità di garantire ai «prodotti amici dell'ambiente» di raggiungere i loro obiettivi che incidentalmente coinvolgono i governi nel valutare l'importanza di includere o escludere additivi.

Tali controlli da parte dei governi non sono stati considerati come restrizioni della libertà di parola ma piuttosto come principi radicati di controllo su false rappresentazioni. Il fatto che i governi debbano prevedere controlli più ampi è un fatto controverso. In conclusione, i governi si

trovano già in stato confusionale dovendo far fronte a conflitti di interessi e alla questione ambientalista già così radicata nell'arena politica che il fatto che essi assumano anche il ruolo di controllori di quelle rappresentazioni è inappropriato e non pratico. Il problema dunque rimane. È ormai sempre più ovvio che viviamo in un mondo dove le risorse naturali sono scarse ed è fondamentale preoccuparsi dell'ambiente. L'obiettivo è raggiungere uno sviluppo sostenibile e ragionevole. Le risorse che possono essere usate per raggiungere una naturale stabilità sono a loro volta per definizione limitate. Anche se, come è stato suggerito, dovremmo cercare di ridurre i consumi e il consumismo. Tentare di rovesciare il processo significherebbe scegliere le priorità sulle quali dirottare le risorse così liberate. C'è una continua e ben nota tendenza a considerare i problemi ecologici individualmente. Non abbiamo un modo per valutare rivendicazioni in concorrenza tra loro e stabilire priorità nell'ambito di una prospettiva globale. Ciò riguarda sia il movimento ecologico stesso sia i mezzi di comunicazione coinvolti nel problema, e senza riguardo al fatto che siano mezzi di pubblicità o qualsiasi altra forma di informazione. Questo non ha nulla a che fare con il fatto se la natura è presentata come bella o brutta, o con concetti astratti secondo i quali i media fanno parte della natura o con la posizione dell'uomo rispetto alla natura. So che il mondo è bello, mi basta guardare il cielo in una bella giornata, so che può essere crudele, osservando un gatto che uccide un uccello, so che è danneggiato, respirando l'aria inquinata delle città. Ma proprio perché è stato mitizzato che sia i media sia l'opinione pubblica finiscono per emarginarlo, toglierlo dal posto che gli spetta, cioè come centro dell'interesse e usarlo come sfondo nella pubblicità di un sapone o di un programma sulla vita sessuale delle formiche.

Determinare e assegnare un ordine di priorità o una scala operativa di valori è cruciale. Se potessimo disporre di un sistema di priorità, i media e il pubblico in generale sarebbero in grado di inquadrare i problemi nella loro

giusta prospettiva ed emettere accurati e ragionevoli giudizi in proposito, in qualsiasi modo essi vengano proposti.

È chiaro che ci sono problemi molto importanti quando si cerca di inserire le questioni ambientali entro una scala di valori, specialmente se queste devono poi competere con altre questioni ambientali all'ordine del giorno. In più bisogna imparare la lezione dai mezzi di informazione sul loro modo di accostarsi alle notizie. Tutti sarebbero in grado di collocare nell'ordine in cui dovrebbero apparire su un giornale, notizie quali il terremoto sovietico, le elezioni di una nuova reginetta di bellezza, l'ultimo reportage dalla Cambogia, il rilascio di Nelson Mandela. L'ordine sarebbe diverso e secondo gli obiettivi e tipi di media: quotidiani popolari o seri di informazione, canali televisivi di intrattenimento o culturali. C'è una coscienza intuitiva basata sull'esperienza passata. Il problema sorge quando si introducono questioni ambientali. Si racconta, e posso assicurare che è veramente accaduto, di un'équipe televisiva britannica che doveva filmare una specie rara di anatra. Il gruppo andò nel luogo dove si trovava l'anatra e cominciò a filmare. Sfortunatamente durante la lavorazione gli operatori investirono l'anatra, che rimase uccisa. Il risultato fu che la notizia apparve nella sezione dedicata ai fatti marginali umoristici. È un esempio classico di come la natura viene considerata marginale.

L'argomento natura viene inserito in una mitologia pubblica così astratta, ampia e apparentemente impossibile da gestire che i media sono in grado di trattarla, e in maniera piuttosto scorretta, solo quando è posta in relazione con l'uomo o vi è direttamente coinvolto il fattore umano. Essi trovano virtualmente impossibile assegnarle il posto giusto tra altri problemi di interesse pubblico. Ancora, non è colpa dei media ma piuttosto un elemento del modo in cui le questioni ambientali sono emerse.

Il problema di stabilire priorità è noto agli amministratori di qualsiasi programma. Sono stati fatti alcuni tentativi per quantificare l'impatto di un particolare progetto

attraverso l'istituzione di un meccanismo quale il sistema di valutazione dell'impatto sull'ambiente o considerandone l'effetto nei diversi paesi. Ma il tentativo di guardare il problema da una prospettiva globale (che dovrebbe essere il vero approccio) è ancora molto ridotto. Non si possono accettare scuse sul fatto che l'obiettivo è troppo complesso perché qualunque forma di valutazione può avere un effetto. L'obiettivo deve essere compreso in una cornice più ampia nella quale i dettagli metodologici devono essere lasciati a esperti e dove le valutazioni che ne risultano possano essere espresse in termini semplici. Ci sono precedenti in questo senso.

Alcuni sposano la causa dell'ecologia come fosse una religione. Qualsiasi religione è abile nel costruire complesse teologie che soddisfano tutti gli aspetti della vita, quali ad esempio quelle di stabilire forme di priorità nei comportamenti tra individui, verso il benessere, verso la morte. Il problema è che spesso le teologie non devono averé necessariamente basi reali. Si fondano su un atto di fede. Perciò, mentre l'approccio religioso dà senza dubbio un ordine alle cose questo non avrebbe il supporto di un mondo ateo e agnostico che invece richiederebbe qualcosa di molto più sostanziale.

Questo approccio religioso, che possiamo definire per molti aspetti la scelta attuale, deve perciò essere scartato. Più pratico può risultare l'esempio dell'economia. Una scienza imprecisa che da molto tempo tenta di dare soluzioni a problemi complessi. Con pochi numeri-chiave sul prodotto nazionale lordo, inflazione, prestiti di denaro, popolazione e commercio internazionale chiunque può farsi un'idea di quali sono i paesi con un benessere economico. Attraverso queste statistiche i media e l'opinione pubblica possono comprendere la complessità di un paese e con ragionevole agio porli in una graduatoria del benessere. Le statistiche economiche possono anche essere usate per classificare le nazioni secondo il loro impegno ecologico, sebbene in questo caso i risultati potrebbero essere molto

più controversi. Tuttavia l'economia rappresenta un punto di partenza, ponendo l'enfasi su una forma di economia globale. Molto più prosaicamente, suggerirei che la gestione contabile e la relativa disciplina di investimenti debbano fornire esempi ottimali per poter valutare valutazioni complesse. Il portafoglio degli investimenti comprende la destinazione dei fondi da investire verso usi concorrenziali, sulla base di informazioni cruciali per la contabilità della compagnia. La contabilità un tempo non era sviluppata. I prezzi venivano calcolati basandosi sull'oro e il valore aggiunto era l'estensione dell'oro aggiunto in qualsiasi particolare periodo. È abbastanza interessante notare che si ebbero considerevoli problemi quando il valore dell'oro si alterò da solo, come durante la conquista spagnola del sud America. Un esempio che ha un parallelo nell'attuale controversia sul modo più corretto di contabilizzare l'inflazione. Tuttavia in questi anni sono state stabilite norme precise per rendere possibile l'elaborazione di un'immagine significativa di una compagnia usando poche chiavi prese dalle statistiche su profitto e incremento delle vendite, attivo e passivo. In questo modo si possono paragonare organizzazioni diverse, in industrie e paesi diversi, come la Royal Dutch Shell e la Toyota, l'Ibm e la Fiat e indirizzare i fondi nel modo più efficace ed economico. È proprio questo tipo di decisioni che prende quotidianamente chi investe.

Contabilità ambientale

Sono consapevole del fatto che al concetto di contabilità sono già state messe le briglie con l'introduzione da parte delle industrie del controllo sull'ambiente. Ma questo si rende utile solo se causa poi un'azione del governo che dovrebbe tassare sulla base dell'impatto che un'industria ha sull'ambiente e non sul suo profitto. Se ciò accadesse saremmo incoraggiati a classificare le industrie «al netto» del loro impatto sull'ambiente. I fondi di investimento potrebbero essere usati in modi più efficaci dal punto di vista ecologico. Sfortunatamente è improbabile che i gover-

ni afferrino il toro per le corna.

Inoltre ci sono stati vari studi sulla contabilità ambientale sponsorizzati, tra gli altri, dall'Unep e dalla Banca mondiale. Mi sembra per che queste organizzazioni abbiano gestito il problema secondo la prospettiva del reddito nazionale. La difficoltà sta nel fatto che molti di questi problemi sono di interesse mondiale mentre una gestione unicamente nazionale può essere deviante. Ciò che chiediamo è una contabilità globale e un sistema di valori. La soluzione sta in un approccio combinato di economisti e contabili, direi di «contabili dell'ambiente». Così come un revisore di conti deve restare separato da problemi individuali (pur identificandosi con questi) per poterli considerare globalmente, cercando quindi di quantificarli. Il suo incarico deve essere anche quello di stabilire un insieme di valori e di priorità. È su queste basi che sarà possibile distribuire le risorse in regime di scarsità. L'elenco e la metodologia seguita nel redigerlo deve essere disponibile in forma accessibile. Anche se il purista ne sarebbe offeso, questo dovrebbe corrispondere a un'analisi finanziaria strutturata, perché in pratica questa sarebbe alla base di tutti i sistemi di trasferimento moderno di benessere o risorse.

Alcuni esempi chiariscono come questioni complesse possono essere ridotte a termini finanziari. Gli Stati Uniti si trovano nel mezzo di una forte crisi, risultato di una cattiva gestione di risparmi e prestiti bancari. Per salvare i depositi dei risparmiatori il governo degli Stati Uniti deve spendere almeno 150 miliardi di dollari mentre alcuni commentatori economici stimano in oltre 250 miliardi di dollari la somma necessaria per salvare le banche. Le cifre sono forse troppo grandi per essere immaginate. Sarebbero sufficienti per risolvere il debito del terzo mondo ma sfortunatamente quella non è un'opinione.

Vorrei soffermarmi su un'analisi alternativa. Negli Stati Uniti ci sono circa diecimila persone in coma collegate a macchine che le mantengono in vita, ed ognuna costa circa 170 mila dollari ogni anno. Ciò significa circa un costo netto

di un miliardo e mezzo l'anno. Infine, vorrei fare il semplice esempio del Sultanato dell'Oman, nella penisola araba, che ha reintrodotta con successo l'oryx araba nel suo ambiente naturale. L'oryx è una bella e fotogenica creatura, molti dicono sia quella che ha dato vita alla leggenda dell'unicorno. Questo è un caso eccellente di come si possa portare a successo un progetto di conservazione della natura. Tuttavia il progetto è costato 10 milioni di dollari, una somma che al tempo suscitò polemiche. È difficile valutare correttamente il caso dell'oryx tornata nel suo ambiente naturale. L'Oman non è un paese ricco quanto i suoi vicini il cui benessere è basato sul petrolio e il denaro avrebbe potuto essere usato in altro modo. Ma sarebbe stato possibile valutare fin dall'inizio il progetto e dimostrarne il profitto. In questo modo non avrebbe attirato l'attenzione perché caso emblematico, ma piuttosto come progetto prioritario e di diritto. Le cifre sono molto più comprensibili nel contesto dell'iniziativa dell'Oman, se si considera che comportava un costo di meno di sei dollari pro capite. È piuttosto chiaro che presentò un profitto. Ma rientra in una diversa prospettiva quando ci si accorge che l'iniziativa fu presa per salvare una specie animale in via d'estinzione e soprattutto se viene paragonato ai mille dollari pro capite spesi per salvare il sistema finanziario americano o al miliardo e mezzo speso per tenere in vita persone in coma irreversibile.

Non è esatto dire che non è possibile valutare la vita umana, la natura o la bellezza o stimare tragedie umane derivanti da catastrofi naturali. Può sembrare scomodo ma è un fatto della vita. I bilanci dei governi lo fanno incidentalmente, quando prendono decisioni tra la costruzione di un nuovo ospedale o l'acquisto di un'opera d'arte.

Nel duro ambiente degli affari e delle decisioni sugli investimenti, ogni spreco di risorse è velocemente percepibile. Le industrie fanno bancarotta e le risorse future sono indirizzate verso progetti di maggior valore. È egualmente importante avere una simile scala di valori per questioni ambientali anche se la metodologia è imperfetta.

La mia proposta centrale è che molte delle rappresentazioni della natura fatte dai media devono creare preoccupazione. C'è la tendenza, specialmente nelle campagne pubblicitarie con particolare riguardo ai problemi ecologici, a semplificare eccessivamente questioni complesse attraverso il simbolismo visivo e incoraggiare una risposta aggressiva che non è necessariamente proporzionale all'importanza del problema sollevato. Non esiste un meccanismo automatico che corregge tale tendenza.

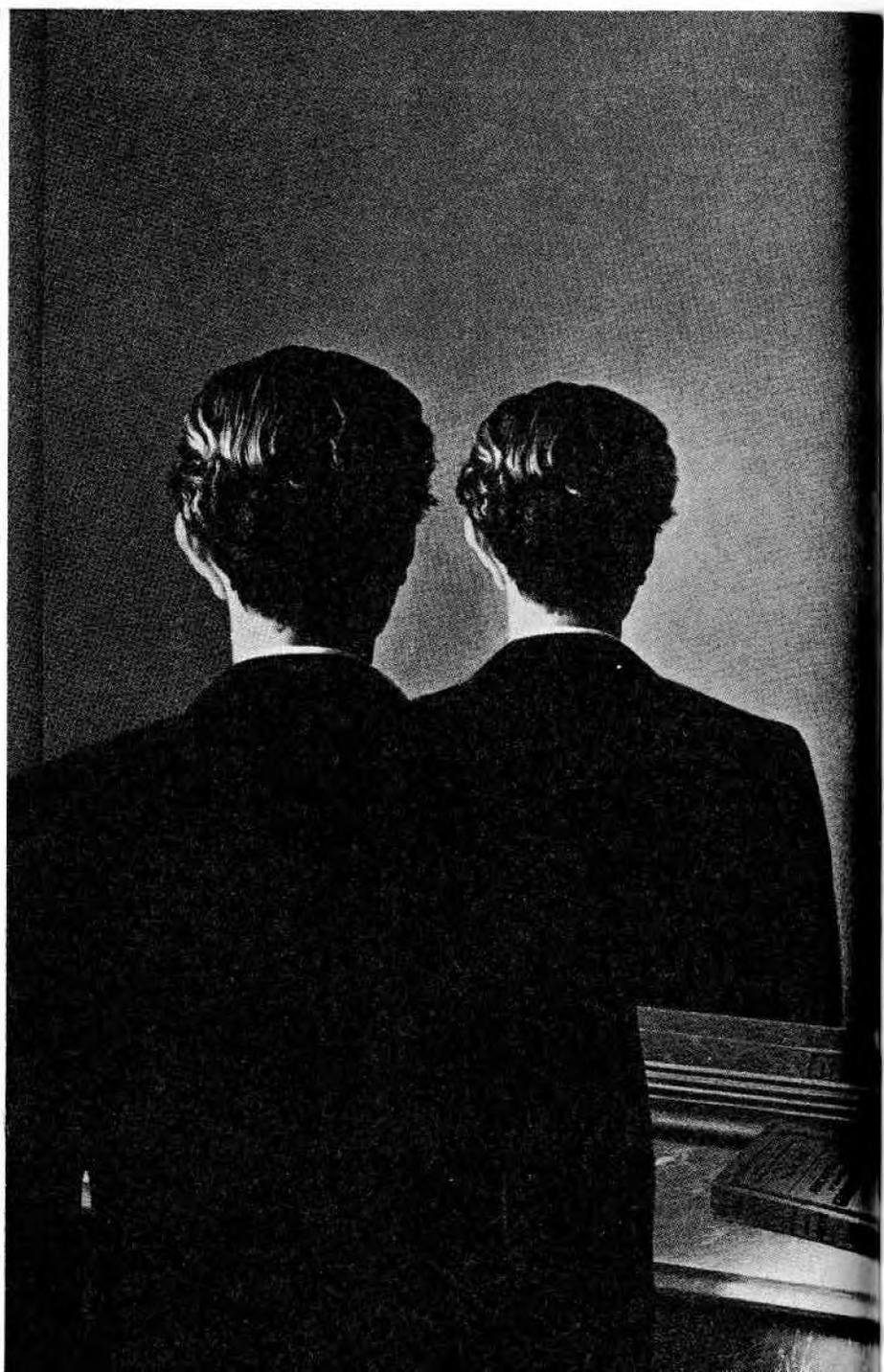
La qualità astratta e complessa dei temi ecologici significa che sono stati marginalizzati e mitizzati. Sono stati anche evitati, esagerati, o male rappresentati, anche se questo non è necessariamente colpa del pubblico o dei media. In altre aree hanno una scala di valori che è intuitivamente corretta. Ma ciò non accade nel campo dell'ecologia. Deve essere rapidamente sviluppato un sistema di valori tale da poter stabilire un ordine naturale e priorità. Ci sono molti precedenti che insegnano come presentare idee complesse in una forma semplice. Penso che l'approccio più promettente sarebbe un sistema basato sulla finanza che vede il mondo nel suo insieme.

Con un tale insieme di valori e le sue conseguenti priorità, i media sarebbero in grado di sviluppare, con il pubblico, un ordine naturale di obiettivi che permetta non solo di giudicare i problemi ambientali e confrontarli, ma anche di accostarli a questioni non ambientali. Sarebbe possibile non solo giudicare correttamente la salvaguardia dell'Antartide, della foresta amazzonica, del panda e del pipistrello dalle grandi orecchie, ma accostare tutti questi problemi a quelli dello sviluppo in Germania, Russia o, addirittura, agli ultimi risultati delle partite di calcio.

traduzione di Tiziana Ferrero







Lucetta Scaraffia / *Miracoli contro natura* ●



Qual è l'idea di natura espressa dalle storie dei santi? Alla natura bisogna obbedire o esserne liberi? Questa l'idea che guida Lucetta Scaraffia, ricercatrice di storia moderna all'università La Sapienza di Roma e autrice di un volume sul mito di santa Rita (La santa degli impossibili, 1990) e di un volume in corso di stampa per i tipi Laterza sulle proibizioni alimentari tra islam e cristianesimo.

Nel nostro desiderio di avere un buon rapporto con la natura c'è spesso anche una parte di nostalgia verso un passato non industrializzato, in cui questo «buon rapporto», sembra, era possibile, anzi normale. Vengono ricercati, nei secoli, i momenti di rottura di questa «età dell'oro», e più di una volta viene segnalata come causa prima la diffusione del cristianesimo.

Non si può negare, infatti, che la religione cristiana prenda le distanze da ogni forma di panteismo naturale. Lo storico Peter Brown, grande studioso della prima età cristiana, sostiene: «Il tratto più notevole del sorgere della chiesa cristiana nell'Europa occidentale è stata l'imposizio-

ne di strutture amministrative umane e di una *potentia* ideale, legata a esseri umani invisibili e ai loro rappresentanti umani visibili, ossia i vescovi delle città, a spese di tradizioni che erano sembrate parte integrante del paesaggio stesso. San Martino assalì i punti nei quali si riteneva che il naturale e il divino si incontrassero: recise gli alberi sacri e interruppe le processioni che seguivano gli antichissimi percorsi tra terreni arabili e non arabili... La posta in gioco è ne più né meno un conflitto di concezioni sul rapporto tra uomo e natura».

Il cristianesimo quindi trasforma il potere positivo da sempre attribuito ad alcuni elementi naturali (fiumi, alberi, montagne) sostituendolo con quello di esseri umani morti in santità, e rappresentati sulla terra dal clero. Una forma di «umanizzazione» del sacro che aveva impegnato il clero dei primi secoli, in una battaglia mai del tutto vincente. Il vescovo di Javols, vissuto nel quinto secolo, ad esempio, mentre diffondeva il cristianesimo nell'Auvergne, scoprì che la gente di campagna celebrava una festa di tre giorni con offerte ai margini di un acquitrino formatosi nel cratere vulcanico di un monte. «Non c'è religione in uno stagno», egli predicava, «riconoscete piuttosto Dio e prestate venerazione al suo amico: adorare sant'Ilario, vescovo di Dio, le cui reliquie sono qui poste. Egli può farvi da intercessore presso la misericordia di Dio». Rimarrà quindi la festa, negli stessi giorni, ma allo stagno sacro si sostituiranno le reliquie di un santo.

Visto in questa prospettiva, certo, il sorgere del cristianesimo nell'Europa occidentale costituisce un importante capitolo nell'umanizzazione del mondo naturale. Ma questo distacco dalla natura sembra aver conosciuto anche delle contraddizioni, la più nota delle quali è quella di san Francesco d'Assisi, a cui viene attribuita una particolare attenzione alla natura. Se analizziamo con più attenzione, però, vediamo che san Francesco ha utilizzato la natura come tutti gli uomini impregnati di cultura medievale, e cioè come un mondo di metafore, da leggere e da interpre-

tare come simboli del Creatore.

La famosa predica agli uccelli, in cui, secondo il suo biografo Tommaso da Celano, Francesco enumera con pignoleria tutte le specie di uccelli («Erano raccolti insieme moltissimi uccelli di ogni specie, colombe, cornacchie e monachine») è stata interpretata come prova di una particolare attenzione del santo per il mondo animale. Riportandola invece al contesto culturale in cui viveva il santo, si comprende come questo elenco corrisponda simbolicamente a un inventario di classi sociali a cui corrispondono le varie specie di uccelli. Colombe, cornacchie, monachine, vengono infatti usate, da autori a lui precedenti o contemporanei, come simboli dei ceti sociali più bassi, quelli dei lavoratori manuali. Quindi, parlando di uccelli, Francesco vuol segnalare che si sta rivolgendo alle classi subalterne.

Nella cultura cristiana medievale, la natura costituisce solo un serbatoio di metafore: essa è sempre vista come figura, specchio di altro. C'è un momento, però, in cui essa riassume un ruolo di protagonista, ed è quello del miracolo che pone in contatto diretto Dio e l'uomo, eliminando l'interpretazione.

Nei miracoli, la natura (se pure a fin di bene) è deviata dal suo corso, è violentata: anche le guarigioni si possono considerare una violenza al corso naturale della malattia. Le raccolte di miracoli narrano una serie di interventi di un uomo santo che, come prova del suo contatto diretto con Dio, altera le leggi naturali.

Vediamo qualcuno di questi miracoli. Santa Margherita d'Ungheria, che si era ritirata nel monastero da lei fondato sull'isola ora omonima del Danubio, riesce a salvarlo da una grave inondazione del fiume fermando le acque sulla sua soglia. Il giorno successivo però il suo confessore non volle credere a questo miracolo: il fiume, allora, a confermare la sua obbedienza alla santa, riprese a salire a suo comando, e il sacerdote, per salvarsi, dovette arrampicarsi su di un albero. In altre circostanze la stessa santa fece apparire insieme il sole e la luna e una volta, per trattenere più a

lungo come ospiti nel suo monastero due frati a lei molto cari, fece scoppiare un temporale. Un miracolo analogo (per far rimanere nel suo monastero il fratello Benedetto che era venuto per una breve visita) è attribuito a Santa Scolastica a Subiaco.

Questa tradizione costante di miracoli «contronatura» non cessa neppure in tempi più recenti. Prendiamo l'esempio dai miracoli di una santa nota per la sua forza miracolosa, Santa Rita da Cascia, detta la santa degli Impossibili, raccontati in una raccolta di miracoli stampata a Napoli nel 1898. Nel maggio di quell'anno una siccità ostinata desolava le campagne dei dintorni di Bari, per cui «tutte le speranze dei poveri agricoltori erano per fallire... Alcune buone suore, unite ad altre pie persone, vollero implorare il patrocinio dei santi, di cui avevano particolare fiducia. Si stabilì di fare in comune tre tridui sussecutivi di preghiere, uno a sant'Antonio da Padova, un altro a san Francesco Saverio, un terzo a santa Rita. Niente si vide dopo il primo triduo. Dopo il secondo comparve una pioggerella leggera, che inumidì, non ristorò i terreni. Cominciato però il terzo triduo, cadde una pioggia copiosissima che placida e penetrante si sparse per ogni dove e immantinenti rinverdi le campagne tutte di quella regione. I due primi santi, uniti alla santa degli impossibili, ottennero la grazia sospirata che scongiurò la perdita del raccolto e la miseria generale». In un altro esempio, una malata rivolge una novena a santa Rita, insieme con tutta la famiglia: «giunti all'ottavo giorno, si rannuvolò l'aria si formò un forte temporale, ed ecco tutta a un tratto scoppiare con molto fragore un fulmine in mezzo alla stanza dell'inferma che fe' fuggire tutti dallo spavento. Quel fulmine recò la salute. La gran paura concepita dall'inferma fe' risolvere la malattia in una crisi benefica, donde ella conseguì la guarigione».

La crisi religiosa del Cinquecento, con la conseguente frattura del mondo cristiano, determinò un'incerta rappresentazione della Chiesa romana: vacilla il sistema simbolico che definisce la santità e soprattutto il concetto di

miracolo. La Chiesa cattolica, dopo lunga riflessione, decide di accettare ancora il miracolo come prova di santità, ma a prezzo di una definizione più rigida del confine fra questo e la natura.

Nel diciassettesimo secolo i Bollandisti (ai quali si deve la definizione moderna della santità) stabilirono che, per essere tale, il miracolo deve essere superiore alle forze dell'uomo o della natura, deve essere stato previsto, e deve succedere al momento giusto. Il tesato di P. Zacchia *Quaestiones medico-legales* (1655), considerando i miracoli come fenomeni ambivalenti, dal momento che si possono presentare appunto sotto l'aspetto naturale e sotto quello sacro, li divide in due categorie: 1) grado supremo: al di là di ogni mediazione naturale; 2) quando Dio si serve della natura, senza alterarne le leggi. Sempre secondo Zacchia, la realtà è strutturata in due campi, reciprocamente necessari: a) la natura che coincide con il possibile o con il congettuabile (logica della medicina) b) il sacro, cioè la realizzazione dell'impossibile, di quello che è *contra, supra o praeter naturam*.

Ai nostri giorni, è sempre più necessario, ai fini di una valutazione del miracolo, l'esame scientifico: il limite fra natura e miracolo coinvolge sempre l'intervento umano, fino a un certo punto razionale, poi irrazionale. Si tratta, in ogni caso, di interventi umani sulla natura. Il progresso scientifico, allora, contribuisce a spostare la linea del miracolo sempre più avanti, e i miracoli si fanno sempre più rari.

In uno dei più recenti bollettini editi dal santuario di Santa Rita di Cascia (*Dalle api alle rose*) che riporta un elenco degli ultimi interventi miracolosi attribuiti alla santa, per definire con sicurezza la miracolosità di una guarigione si dice che la malata si è rivolta prima ai medici di Roma, poi a quelli di Milano, poi a quelli svizzeri: solo allora, dopo avere superato questa scala di saperi scientifici, è scattata la richiesta di intervento miracoloso ed è avvenuta la guarigione.

Se è possibile stabilire i limiti a cui arriva il progresso

scientifico, non è altrettanto facile definire quelli del sovrannaturale: «è possibile mettere un limite al possibile e al naturale», scrive Bolland, «conoscibile attraverso leggi meccaniche, ma non all'impossibile». Ma la natura che interviene nei miracoli non è solo passiva e piegata ai poteri dell'uomo santo: ci sono luoghi che mantengono una funzione attiva di agenti di guarigione, nel senso che in qualche modo intervengono attivamente come alterità, cioè i luoghi con caratteristiche naturali di catastrofe.

È stato rilevato, infatti, come i luoghi di apparizioni, di miracoli nei quali, quindi, sono stati eretti santuari, presentano spesso caratteristiche particolari: roccia a strapiombo, posizione isolata e impervia, corsi d'acqua tumultuosi che improvvisamente interrompono un continuum naturale. Spesso intorno a questo paesaggio sconvolto si è diffusa una leggenda che lega la sua origine al terremoto che; secondo la tradizione, si sarebbe verificato nel momento della morte di Cristo. Questo luoghi sono chiamati «figura di catastrofe» in quanto si di essi (o attraverso di essi) si consumano simbolicamente conflitti che finiscono per dar vita a soluzioni nuove e, apparentemente, imprevedibili. Essi provocano un impatto così forte nell'essere umano che li contempla da coinvolgere il suo inconscio, stimolando così una ricostruzione psichica differente: la guarigione da uno stato di alterazione, o una forma di disturbo mentale di tipo angoscioso. Così anche davanti all'opera d'arte possiamo essere travolti da una forte emozione che fa emergere parti del sé rimosse, che possono causare panico ma, se il soggetto viene aiutato da una rete simbolica di riferimento, anche crescita e consapevolezza.

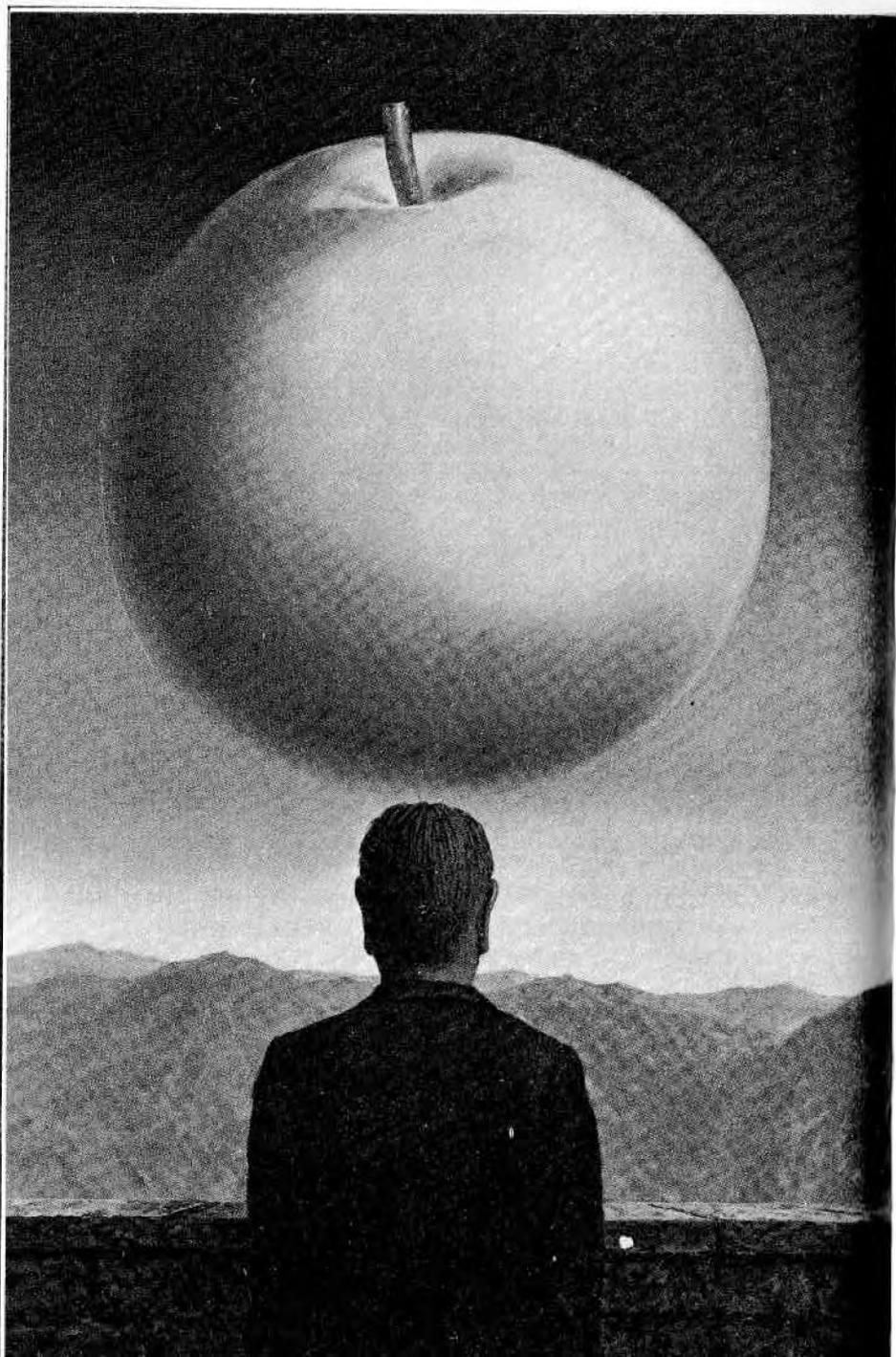
Il libro di Graziella Magherini, *La sindrome di Stendhal*, illustra una serie di esperienze estetiche estreme avvenute davanti a famose opere d'arte, in cui una serie di persone ha sperimentato la rottura dell'equilibrio in cui si trova il loro mondo interno. Questa crisi pone il soggetto in uno stato di confusione da cui può uscire o peggiorato o migliorato, analogamente a quanto può avvenire nei «luoghi di cata-

strofe». Una intensa esperienza estetica quindi, più spesso durante un pellegrinaggio, quindi un allontanamento dal luogo abituale di vita, può costituire un evento che innesca una «catastrofe» con importanti potenzialità evolutive.

È stata segnalata dall'antropologo francese Michel Perin la somiglianza di questa crisi con la «catastrofe» che lo sciamano deve affrontare per poter esercitare i suoi poteri: «un sistema può essere portato da una piccola variazione dei parametri a saltare da uno stato divenuto instabile a uno stato stabile persistente. È questa brusca discontinuità di stato originata da una piccola variazione dei parametri che viene chiamata catastrofe». I miracoli costituiscono proprio un momento di imprevedibilità, un salto qualitativo all'interno della vita quotidiana.

Possiamo affermare che la natura, in questa particolare configurazione chiamata «luogo di catastrofe», può ancora produrre dei miracoli. Ma ormai anche questi luoghi vanno scomparendo: con lo scopo di renderli accessibili ad un numero sempre crescente di pellegrini, infatti, sono stati costruiti strade e parcheggi, ristoranti e negozi, che ne hanno alterato irrimediabilmente il paesaggio e l'atmosfera.

Forse, fra le speci naturali in via di estinzione, dobbiamo segnalare anche i paesaggi miracolosi.



Paolo Fabbri / *La puzza delle balene*



L'estraneità della natura alle logiche umane di addomesticamento come garanzia di una relazione con un discorso diverso da quello della moderna società. Questa è l'ipotesi di Paolo Fabbri, che insegna teoria delle forme al dipartimento di arti visive dell'università di Bologna ed è attualmente direttore dell'Istituto italiano di cultura di Parigi. Fabbri ha curato l'edizione italiana del Dizionario di semiotica (1988) di Algirdas Greimas e Joseph Courtes.

Ci si deve preoccupare molto più della estinzione delle idee che dell'estinzione della specie. Il problema quindi è vedere in che misura si può non soltanto agire, ma anche pensare al valore delle azioni e il valore dei nostri valori. La valorizzazione delle idee non è affatto un problema da opporre alla pratica, siamo nella post-business society e non si può pensare di opporre le vecchie idee alla vecchia prassi, perché siamo in un'epoca in cui informazioni e cultura sono diventate prassi.

Quali sono queste idee? È l'idea di natura. Ma quale idea di natura sta dietro le nostre opinioni e azioni? Da lungo tempo si è opposta l'idea di natura all'idea di artificio, ma

non va neppure dimenticato che nella storia della filosofia gioca un ruolo fondamentale un altro aspetto: il «caso». La natura non si oppone soltanto all'artificio, a ciò che l'uomo vuole. La natura essendo quello che è fuori dall'uomo, è soltanto quello che può essere, cioè quello che per l'uomo è necessità e quindi si oppone al caso. La natura è avvolta da una parte dall'azione dell'uomo e dall'altra parte dal caso: perché siamo qui? Che cosa ci facciamo? Perché siamo fatti così? Perché negli altri pianeti la vita non c'è? Cos'è l'acqua? È natura, artificio, caso? Dare queste risposte è dare risposte immediate: provate a pensare ad almeno qualche anima dei movimenti ecologisti, pensate a una immagine della natura statica come a un insieme di forme, ebbene in questo caso l'atteggiamento sarà quello di mantenerle tutte. La natura fragile, indebolita davanti all'artificio che ormai la pervade fino in profondità, non può che reagire in un modo: essere salvata. Ecco l'ideologia del parco.

Questa natura che ha bisogno di essere protetta è una natura della nostalgia, della conservazione. C'è un altro modo di pensare la natura. Potete pensarla come principio attivo, morfogenetico, dissipativo, creativo. In questo caso chi è il nemico? Il nemico è l'artificio, artificio della società che distrugge o in qualche modo reprime la natura. Allora che cosa sarà necessario fare? Sospendere questo intervento, trattenerlo, e lasciare la natura libera di svilupparsi. Questo è il modello della repressione e della liberazione. Questo è un modello rivoluzionario in termini antichi: togliendo la base repressiva, la natura si esprimerà di nuovo nella sua ricchezza e nella sua morfogenesi.

Ecco due anime possibili: l'anima conservatrice e l'anima rivoluzionaria. Secondo la prima, la natura sta dietro di noi e non cambierà più, perché divenuta troppo fragile; l'altra invece dice: «Togliamo la repressione e vedrete che la natura riprenderà il suo potere».

Si può pensare alla natura come una quantità di forme da conservare, o come la possibilità di una grande creazione continua, ancora di morfogenesi e di perdita. Un'estetica

del rimpianto contro un'idea che ritiene possibile liberare forze ancora esistenti. Le scelte politiche e le conseguenze sono straordinarie: differenziate e antagoniste. Il discorso divulgativo e il discorso pedagogico sono oggi una delle forme più interessanti dell'ideologia moderna. Cioè la divulgazione scientifica sta diventando un luogo dove, a ragione o a torto, ci sono più poste intellettuali, politiche, etiche e morali di quanto si possa immaginare. Quello che una volta noi avremmo cercato nell'informazione, in politica, oggi probabilmente si nasconde nella divulgazione scientifica. La parola divulgativa, ben lungi dall'essere la trascrizione idiota di cose difficili, può essere il luogo dove lo scienziato si trova in posizione di responsabilità, con il rischio di dover mentire rispetto al suo sapere per poterne trovare un altro.

La semplificazione non è spiegare in modo facile a gente non qualificata intellettualmente cose che non ha voglia di sapere. Il modo con cui la scienza guarda il mondo è difficile per cui dobbiamo semplificare pedagogicamente le cose per spiegarle. È ricco di avventure, di poste, ed è per questo che è difficile, la divulgazione è difficile, la pedagogia è difficile, non è fatta per la facilità. Questo discorso è strettamente connesso al problema del salvataggio degli animali e della natura. Se si pensa all'anima che chiamo conservatrice (il mondo da conservare) si deve riconoscere che noi tutti siamo molto imbarazzati quando andiamo a vedere, film come *L'orso*. *L'orso* è un lavoro con animali addomesticati, recitano benissimo, sono controfigure perfette dell'umanità quale essa dovrebbe essere: generosità, attaccamento alla famiglia, coraggio, capacità di affrontare i disastri. *L'orso* che abbiamo visto al cinema alimentava la persuasione segreta di dare un contributo alla conoscenza della natura. In realtà è un ventriloquo delle qualità umane in via di sparizione.

E veniamo alle balene. È vero che cantano e fanno le rime, ma possiamo permetterci di dire che fanno rime per noi? Poiché noi non sappiamo come le balene sentano il loro

canto, siete sicuri che le balene sentano le rime? Sono convinto che sia necessario utilizzare il canto delle balene e portarle anche a Broadway, a condizione che a questo punto noi si possa salvare le balene. Può accadere che proiettiamo talmente noi stessi sulle balene, da dimenticarci di chiedere se per caso il loro canto è un canto, se per caso le loro rime sono tali per le balene. Viva le balene a Broadway ma dobbiamo saperlo, e dirlo possibilmente con chiarezza. Non dimentichiamo Samuel Johnson, che era una persona intelligente, e disse una volta: «Detesto le verità imprecise, mi piacciono le menzogne perché sono sempre esatte». Il bugiardo è una persona che prima di raccontare bugie fa molta attenzione. La gente invece crede che si possa dire la verità in modo inesatto. Un esempio chiarirà meglio il problema. Il caso delle famose tre balene che sono state salvate con il concorso enorme di pubblico. Le balene sono belle persone e allora possono essere salvate, ma non bisogna dimenticare che ci fu un tale scoop pubblicitario che si arrestarono persino alcune sedute in cui gli americani avrebbero dovuto eleggere il loro presidente. Circostanza non certo grave, ma quello che è particolarmente grave è che per quell'operazione è stata spesa esattamente la stessa somma del prodotto nazionale lordo annuo dell'Islanda. Magnifico scoop pubblicitario per salvare tre balene. E sapete chi ha salvato le balene? Un rompighiaccio russo. I russi sono, dopo i giapponesi, i più grandi mangiatori di balene nel mondo. E la loro bandiera ha salvato le tre balene. Chi sa dove sono finite le tre balene? Una è morta durante il viaggio, le altre due, alle quali erano stati attaccati dei segnali, sono state mangiate o sono morte stremate durante il viaggio di ritorno. Ma tutto questo non importa, perché in quel momento non erano riprese dalla televisione.

Vi ricordate del caso Perrier? L'azienda ha ritirato, sospettando che ci fossero tracce di benzolo nelle bottiglie di acqua minerale, tutta la produzione in commercio. Si tratta del più grande scoop pubblicitario degli ultimi anni. Un'operazione grandiosa: «Su questo mi guadagno la fortuna di

essere puro per i prossimi cinquanta anni. Nei prossimi cinquanta anni nessuno oserà dire niente su Perrier, perché è stato in grado di perdere miliardi». Tanto di cappello, ma non al militante ecologista Perrier, al grande imprenditore commerciale e pubblicitario Perrier.

Affrontiamo cose più semplici e banali. Capisco benissimo che il Wwf voglia far ridere il Panda. Fulco Pratesi dice che hanno scelto il Panda perché sembra un giocattolo, un orso di peluche perché è il grado zero di alterità animale, è un animale così vicino a noi che quasi non lo è più. Al limite scegliamo quello che sembra più un giocattolo umano perché così non incontreremo mai l'animale. Il Panda non è lì per segnalarci l'animalità ideale, ma ancora una volta è lì come ventriloquo dei giocattoli dell'uomo. E inoltre ride, questo sì che fa arrabbiare. Ride il Panda per una ragione molto semplice, perché gli animali non ridono. Molte persone dicono che il proprio cane ride, ma il cane non ride, fa semplicemente un certo numero di smorfie in cui, disperato, tenta di piacervi per l'ultima volta perché forse è l'animale più corrotto molto più vicino all'uomo. Se riusciremo a far ridere i nostri cani, avremo dimenticato che cosa sono gli animali, avremo dimenticato davvero che cos'è la natura.

Queste operazioni servono per salvare gli animali, ma sono operazioni che compiono l'operazione più curiosa della nostra cultura: rifiutare la natura dicendo che è umana, interamente antropomorfizzata. Un altro esempio. Gli indiani brasiliani hanno capito che l'uomo bianco ha un'immagine stereotipata per quanto riguarda l'indiano brasiliano. E allora l'indiano dà se stesso come vero indiano. Non come l'indiano irriducibile, magari vestito con i pantaloni, no, l'indiano irriducibilissimo pronto a diventare immediatamente una persona che entra nel circuito produttivo, ma vestito da indiano. Perché ha scoperto che il solo modo per entrare nel circuito produttivo è negare la sua alterità mettendosi la maschera dell'alterità. Nessun rimprovero a questo indiano ma si tratta di una grande operazione pubblicitaria e Sting (cantante con una vena ecologica) l'ha

capito molto bene. Ma l'aspetto essenziale è che non si gioca soltanto sui nostri stereotipi degli indiani, costruiti nella cultura occidentale, ma sul nostro senso di colpa di uomini bianchi nei confronti degli indiani. E gli indiani fanno benissimo. C'è questa straordinaria reversibilità del modello per cui su questa colpevolezza possono giocare, ma è proprio questa colpevolezza che ce li nasconde. Gli indiani ci mostrano, nascosti dall'alterità, le maschere che la nostra colpevolezza domanda. Ed è per questo che non li riconosciamo. Ed è per lo stesso motivo che non sopporto Disneyland. E non perché è un prototipo di prodotto americano. Non sopporto Disneyland perché nasconde tutta l'America. Disneyland non vuole rappresentare l'America, vuole occultarla. Quali sono le soluzioni che abbiamo di fronte a queste situazioni? Approfondire la scientificità, capire meglio le cose, studiare di più, avere più informazioni. La scientificità non è così ovvia. La scientificità porta conflitti di opinioni, di atteggiamento, di orientamento molto elevati. Non parlo dei buchi nell'ozono che ci sono e non ci sono, ma sostengo che la razionalità non è unica e che la scienza è un insieme di discorsi molto articolati, molto differenti l'uno dall'altro. Quindi non possiamo risolvere la questione utilizzando soltanto la scienza.

Sapere è necessario, ma non basta. Sapere è una condizione, essenziale ma non unica. Voglio fare un'ipotesi molto semplice. Ci sono due strategie nella storia della cultura, una la si trova in Bacone fino a Voltaire ed è di una semplicità straordinaria: la natura è un'artista. L'idea è assumere che la natura non è natura, la natura è arte, estetica. Cioè decidere di approfondire l'artificialismo della natura, accettare l'ipotesi che la natura è anch'essa un'autrice, che produce e scrive forme. Quindi il nostro rapporto con la natura è una collaborazione artistica.

Seconda ipotesi: affermare una radicale trascendenza della natura rispetto all'uomo. Per non creare questa immagine che gli uomini sono come gli animali e gli animali sono come gli uomini, bisognerebbe forse dire che quando

un uomo ride di un animale ride non dell'uomo che è nell'animale, ma dell'animale che è in lui stesso. Questo processo di assimilazione permette di dire che i lupi hanno una vita familiare carina, non mangiano quasi le pecore, e bisogna quasi valorizzare questa gente. Invece quest'accidente di topaccio si comporta male, ha una vita sessuale sregolatissima, i topi hanno a volte quella che si chiama fogna del comportamento in termine tecnico. Allora, se questo è vero, se noi non riusciamo a renderceli amici e simili, dobbiamo ammettere una radicale trascendenza o dell'uomo sulla natura o della natura sull'uomo. Noi oggi siamo arrivati a un singolare paradosso: abbiamo rivoltato la teoria romantica della natura. Eppure la gente si commuove di fronte alla natura. Ma perché riusciamo a commuoverci se non vogliamo distinguere tra rospi brutti e cagnolini. Quelli che stanno in casa corrotti e carini, quelli che ci sorridono? Credo per questo motivo: se siamo noi stessi natura e abbiamo in qualche modo una dimensione elementare, se siamo liquido, se siamo calore, questo lo troviamo subito inscritto nella lingua. Ecco perché è importante agire naturalmente con gli oggetti della natura perché sono efficaci sulla nostra dimensione elementare. Noi siamo natura nella natura e d'altra parte questo non è interamente vero. Perché se è vero che noi siamo natura nella natura, c'è qualcosa di più e di più grave che ci accade: la natura e il nostro stesso essere natura ci riesce misterioso e casuale. Perché abbiamo due orecchie e un cuore solo? Perché l'occhio si è evoluto proprio così? Ricordate la risposta? Il caso e la necessità. Alcuni insistono sul caso, altri sulla necessità. Ma forse non si tratta di pura natura, di necessità, non si tratta di puro artificio anche se oggi probabilmente siamo in grado di fare della chirurgia genetica.

C'è un'altra dimensione radicale davanti alla quale la riflessione non è soltanto di commosso salvataggio degli animali, ma riflessione molto profonda. Fino ad ora la natura è stata soltanto dipinta negativamente: non è l'arti-

ficio, resiste all'artificio. Credo che un tentativo di dare una definizione sia necessario. Noi possiamo pensare a quanto di animato e di animale c'è nel nostro corpo ma comunque ci resta radicalmente estraneo. In qualche modo è lo stesso stupore che abbiamo davanti al suo invecchiamento, alla sua morte, alle sue malattie. Lo stesso discorso vale per la natura. Ha le sue inesorabili entropie. A questo punto faccio una proposta estetica: mantenere della natura che è in noi un radicale principio di alterità. Pensare romanticamente. Perché no? Una specie di alterità della natura, un'alterità che in qualche modo conduce il nostro pensiero.

L'epistemologia contemporanea dice infatti che ci sono le cose e che la scienza è un discorso che si adegua alle cose, essa dice che le cose stanno davanti a noi perché sono formate anche dai nostri discorsi, dal nostro sguardo, e che quindi noi (parlando delle cose del mondo e della natura) ci avviciniamo asintoticamente, progressivamente, ma senza mai arrivare, alle cose. Le cose stanno davanti a noi e non abbiamo nessuna possibilità di raggiungerle come tali, perché sempre le raggiungeremo attraverso il nostro discorso. Questo radicale principio di alterità è forse in qualche modo una delle possibilità di pensare esteticamente la natura, con conseguenze devastatrici sulle ideologie di tipo conservatore. Questo non significa affatto che non sapremo mai che cos'è una tigre. Cito un esempio molto bello. Borges prima di morire si è fatto fare una serie di fotografie molto belle (io ho un amico cieco che fa fotografie). Si è fatto fare una fotografia in cui si vede che sta accarezzando una tigre eppure lui ha scritto su questa fotografia una intera pagina. Lui dice: «Per tutta la mia vita ho parlato di tigri, ma ho parlato delle tigri di Platone e di Arthur Schopenhauer. Ho parlato di queste tigri che mi hanno sempre impressionato profondamente, di tigri, non di leopardi perché preferisco le strisce alle macchie». Aggiunge poi che un giorno un suo amico che aveva uno zoo senza macchie gli fece toccare una tigre. Borges commenta: «La tigre puzzava e pesava», tuttavia essa è entrata nel suo immaginario.

Quando alcuni amici mi hanno chiesto perché le balene puzzano, ho risposto che, come dice Borges della tigre, puzza e pesa e che questo pesa mitologicamente sui nostri sensi, ma che cosa sia veramente la tigre non lo si saprà mai, perché è il composto di quell'odore e di quel peso.

Cito Borges perché anch'io credo che sia assolutamente necessario usare la bellezza per la persuasione e per l'azione. Ho un amico che ha fatto una delle prime leggi italiane per non far assassinare querce ai contadini nella zona di Urbino. Ebbene, l'eliminamento della quercia è una delle regole normali davanti al fatto che arrivavano i trattori su un terreno difficile, poi le ghiande non si danno più ai maiali, mangiano i residuati dei latticini. Allora qual è la ragione per cui non si debbono distruggere? Ebbene non c'è altra ragione se non il fatto che un albero è un ammasso di foglie e aria. Soltanto questa è la ragione, non ce n'è nessun'altra, e l'elementarità fondamentale che è in qualche modo il suo poetico.

Poetico è l'arte di disimparare, l'arte di disimparare le cose che sappiamo. Approfitto di qualcosa che non raggiungo. Questa è una ideologia fenomenologica del poetico.

In qualche modo c'è una natura che lo fonda, ma che non potremo mai toccare. È in questo luogo di radicale alterità che soltanto attraverso dimensioni poetiche (nel senso banale della parola) possiamo intuire, guardare quella quercia e trovarla una massa di foglie e aria. Perché è proprio così: è aria e foglie.

●

Volontà
gli ultimi numeri

Il pensiero eccentrico

scritti di Henri Atlan / Murray Bookchin /
Cornelius Castoriadis / Eduardo Colombo /
Giancarlo De Carlo / Marianne Enckell /
Emmanuel Lizcano / Edgard Morin /
Lewis Mumford / Jean Petitot / Norbert Pierre/
Ilya Prigogine / Pierre Rosenstiehl/
Salvo Vaccaro / Milan Zeleny

Droga: il vizio di proibire

scritti di Giancarlo Arnao / Giorgio Balestrero /
Noam Chomsky / Alessandro Dal Lago / João Fatela /
Lawrence Farlinghetti / Gianna Nannini /
Lysander Spooner / Thomas Szasz / Luigi Veronelli

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 3.000 lire /
abbonamento annuo 30.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

●

Elèuthera

volumi pubblicati

Colin Ward / Dopo l'automobile
Marc Augé / Un etnologo nel metrò
Kurt Vonnegut / La colazione dei campioni
René Dumont / Democrazia per l'Africa
Brenda Maddox / La dottrina diabolica
Noam Chomsky / Illusioni necessarie
Luigi Veronelli / Vietato vietare
Frederick Simoons / Non mangerai di questa carne
Kirkpatrick Sale / Le regioni della natura
Kurt Vonnegut / Perle ai porci
Henri Laborit / Copernico non ha cambiato gran che
Michael Smith / Educare per la libertà
Marge Piercy / Sul filo del tempo
Enrico Baj / Cose dell'altro mondo
Kurt Vonnegut / Comica finale
René Dumont / Un mondo intollerabile

Questo volume, curato da Franco La Cecla, presenta riflessioni critiche sulla manipolazione dell'immagine di natura. Una falsificazione attuata in primo luogo dai mass media. Tutti gli autori confermano l'idea lanciata in un convegno sulla pornoecologia (*I media fanno male alla natura?*): la straordinaria occasione di una svolta ecologica viene vanificata dalle distorsioni attuate dai media. Ma anche dagli stessi movimenti ecologisti.



Jean Baudrillard
Notizie catastrofiche

Augustin Berque
Natura e comunicazione in Giappone

Philippe Descola
Lezioni amazzoniche

Paolo Fabbri
La puzza delle balene

Franco La Cecla
Pornoecologia

Wolfgang Sachs
Per una critica dell'ecologia

Lucetta Scaraffia
Miracoli contro natura

Michael Strachan
Che cosa dà valore all'ambiente

VOLONTA'

Lire 20.000