



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in  
Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

# **Crisi ambientale: un problema filosofico**

**Relatore**

Ch.mo. Prof. Giorgio Brianese

**Correlatore**

Ch.mo. Prof. Edwin Craig Martin

**Laureando**

Federico Prà

Matricola 859202

**Anno Accademico**

2017 / 2018

Ai miei animali domestici:  
Lapo,  
Reginaldo,  
Mozart,  
Silvano  
e il piccolo Salieri.

## Indice

Introduzione.....	3
PARTE I: DUE ESEMPI E UNA PANORAMICA.....	8
1. La situazione.....	9
2. Rachel Carson: La “madre” dell’ambientalismo.....	12
3. Lara Bettoni: Una diretta “discendente” di R. Carson.....	22
4. Panoramica delle radici storiche della filosofia ambientale.....	32
4.1. Il pensiero ambientalista nel Novecento.....	40
4.2. Antropocentrismo, Biocentrismo e Deep Ecology.....	46
PARTE II: L’ECOSAGGEZZA DI ARNE NAESS.....	54
1. Ecologia profonda ed ecologia superficiale: l’articolo del 1973.....	55
2. L’approccio che contraddistingue la Deep Ecology.....	61
3. Il diagramma a grembiule e la piattaforma.....	67
4. L’ecologia come saggezza e responsabilità.....	74
5. La relazionalità.....	78
6. L’esperienza spontanea.....	81
7. Contenuti concreti e strutture astratte del reale.....	84
8. Fatti e valori.....	95
9. Due accezioni del termine visione totale.....	98
10. Valore intrinseco e biocentrismo.....	103
11. Il Sé ecologico.....	110
12. L’azione bella.....	128
13. L’etica come sistema normativo.....	135
Conclusione.....	143
Appendice.....	148
Bibliografia.....	153

## Introduzione

Crisi ambientale: un problema filosofico, questo è il titolo del mio ultimo lavoro universitario. In questo lavoro vorrei sostenere, assieme ad Arne Naess ed i suoi interlocutori, che la crisi ambientale deriva, anche, da una certa mentalità tecnico-scientifica, che nel tempo, si è sempre più consolidata nella zona occidentale del nostro pianeta riducendo a sole poche qualità fondamentali la natura a scapito di molte altre, come ad esempio le qualità secondarie e terziarie, considerate solamente soggettive. Gli stili di vita dell'uomo moderno si scontrano nettamente con la realtà circostante, da un lato sembrano donare ricchezze sempre maggiori garantendo una "felicità" pressoché illimitata, ma dall'altro nasconde una degenerazione preoccupante del rapporto Uomo-Mondo. I danni ambientali sembrano essere un palese campanello d'allarme dell'irrispettosa posizione che gli uomini si sono arrogati di assumere all'interno della natura; ma se la mentalità non viene modificata saremo destinati a veder sempre più zone del nostro pianeta inquinate dal quel "progresso tecnico" (con tutte le imprevedibili conseguenze che esso spesso porta in seno) che tanto inorgoglisce le nostre menti.

Sembra che si stiano avverando tutte le preoccupazioni che Gunther Anders aveva già messo in luce nel secolo scorso. "La tecnica è oggi il nostro fato"<sup>1</sup> scriveva Anders, ed il cieco e inarrestabile imporsi di strutture tecniche nella nostra vita comporta qualcosa come un progressivo svuotamento o un'inesorabile atrofizzazione di ciò che rende umano l'uomo, della sua natura profonda, della sua essenza. Tra la dimensione prettamente umana dell'esistenza singolare, irripetibile, che è data a se stessa e che non si è voluta, ma che può progettare se stessa a partire da tale datità, e la dimensione tecnica, caratterizzata invece dall'esecuzione di funzioni perfette e anonime, all'insegna di una serialità meccanica tanto più efficace quanto più sottratta al carattere provvisorio e contingente della vita, non può che aprirsi un baratro: un vuoto che per Anders è scavato dalle procedure tecniche al centro della *humanitas* dell'uomo, a causa del

---

<sup>1</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 17.

quale quest'ultimo diviene sempre più estraneo a se stesso, finendo ai margini della sua stessa esistenza. Sembra proprio che il sentimento più rappresentativo del nostro tempo sia quello della vergogna che Anders individuò come un nuovo *pudendum*<sup>2</sup>. L'elemento intrinsecamente antiumano della tecnica consiste nella serialità, nella potenziale riproducibilità di copie infinite, attraverso la quale si profila quella che appare a tutti gli effetti come un nuovo tipo di immortalità.<sup>3</sup> Sfugge alla morte e all'annientamento solo ciò che può riprodurre se stesso in modo sempre identico e indefinito, ragion per cui ogni nuova copia sostituisce di fatto la precedente, in una continuità tale per cui non è praticamente possibile, né sensato, distinguere tra il vecchio e il nuovo prodotto, dal momento che l'uno e l'altro sono la medesima cosa<sup>4</sup>. Tutto ciò, nell'ottica andersiana, comporta una sorta di capovolgimento del rapporto uomo-prodotto, dove non è più il primo a creare e a servirsi del secondo, bensì è quest'ultimo a disporre di quello: “insomma: *i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo.*”<sup>5</sup> Ma dire questo significa dire che si restringe in modo consistente lo spazio per la specifica responsabilità umana. L'uomo riconoscendo la propria imperfezione di fronte alla macchina ritiene inevitabile delegare ad essa persino le scelte che normalmente incomberebbero su

---

<sup>2</sup> “Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, “*vergogna prometeica*”, e intendo con ciò “*vergogna che si prova di fronte all'umiliante' altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi.*” Ivi, cit., p. 31.

<sup>3</sup> Su questo tema consiglio la lettura del romanzo dickiano *Ubik*. “Dick è forse il solo narratore che abbia posto al centro della sua opera l'ambiguità della merce in quanto tale, esaltandola nella sua valenza utopica e tirannica: l'essenza della merce, la merce come essenza metafisica, la merce quale sostrato spettacolare e accattivante di ogni prodotto concepito e realizzato dalla società dei consumi.” G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013, p. 73.

<sup>4</sup> Anders chiama questo fenomeno *reincarnazione industriale*, la quale rappresenta quanto più vicino ci sia alla convinzione platonizzante di un universo di *idee*, matrici o modelli originari, sui quali sono plasmati tutti gli esemplari concretamente esistenti. Cfr, G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 55.

<sup>5</sup> Ivi, cit., p. 41.

di lui. Anders porta il caso del generale McArthur, comandante americano nella guerra di Corea, come esemplificazione di questa rinuncia all'esercizio della responsabilità<sup>6</sup>.

Gunther Anders ha avuto il merito di intuire la centralità del “vergognarsi” (atto riflessivo), vedendo come in esso si esprima una relazione dell'uomo con sé stesso. Tuttavia questa relazione fallisce di principio, in quanto colui che si vergogna scivola in una specie di antinomia, in virtù della quale si sente, al tempo stesso, identico e non identico a sé stesso. Precisamente per questa ragione Anders arriva ad affermare che la “vergogna è un turbamento dell'autoidentificazione, uno ‘stato di perturbamento’.”<sup>7</sup> Questo turbamento dell'autoidentificazione, per Anders, non è solamente un disagio psicologico ma è la spia di una crisi antropologica in cui è in gioco il modo d'essere stesso dell'uomo, quella dignità che tutta una tradizione di pensiero filosofico gli ha conferito e che ora sembra svanire in virtù delle problematiche metamorfosi dell'anima nell'età della tecnica.

D'altronde vergogna, rassegnazione, sfiducia, indifferenza ai disastri (*ciechi di fronte all'Apocalisse*, direbbe Anders) sono i frutti che la nostra società dei consumi ci offre quotidianamente. Ma l'uomo non può essere destinato ad essere la cellula tumorale di Gaia e, per di più, in balia delle sue stesse produzioni. Credo fermamente, assieme ad Arne Naess, che:

“Ad oggi esiste essenzialmente una pietosa sottostima delle potenzialità della specie umana. La nostra specie non è destinata ad essere la piaga della Terra. Se l'uomo è destinato ad essere qualcosa, probabilmente è ad essere colui che, consapevolmente gioioso, coglie il significato di questo pianeta come un'ancor più grande totalità nella

---

<sup>6</sup> “chi trasferisce la responsabilità da un uomo a una macchina trasferisce con ciò anche la sua propria responsabilità. [...] *Dato che contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non ‘contiamo’.*” Ivi, cit., p. 64.

<sup>7</sup>Ivi, cit., p. 68.

sua immensa ricchezza. Questo potrebbe essere il suo ‘potenziale evolutivo’, o una parte ineliminabile di esso.”<sup>8</sup>

Naess sarà il filosofo di riferimento per quanto riguarda questo lavoro, in quanto ritengo che la sua particolare filosofia possa aiutare a svincolarsi dai mali astratti della nostra società, riscoprendo, al tempo stesso, la centrale importanza di noi stessi e del nostro ambiente. La tesi, dunque, ruota attorno alla figura di questo filosofo norvegese ancora poco noto in Italia ed è stata pensata come un avvicinamento a tale filosofo, immaginando il percorso come se si stesse sbirciando dallo spioncino del cancello del Priorato dei Cavalieri di Malta sul colle Aventino a Roma<sup>9</sup>. L’elaborato non pretenderà, dunque, d’essere un lavoro esaustivo e completo sui temi ambientali, tantomeno l’esposizione organica del pensiero di Naess, queste sono analisi che vanno oltre gli sforzi di un semplice studente appassionato di filosofia quale sono; esso vorrà solamente segnalare l’esistenza di una filosofia, a mio parere, nobile e ricca nei suoi intenti, dalla quale, si potrebbe attingere a piene mani per tentare di non far concretizzare il terribile presagio che l’uomo sia per il nostro Pianeta solo un cancro incurabile<sup>10</sup>. I testi che fanno da colonne portanti dell’elaborato sono essenzialmente quattro: *Silent Spring* di R. Carson, *PFAS l’acqua nemica* di L. Bettoni, *Ecology, Community and Lifestyle* di Arne Naess e *Introduzione all’ecologia* di L. Valera (testo in cui si

---

<sup>8</sup> A. Naess, *The Arrogance of Antihumanism?*, in “*Ecophilosophy*”, 6, 1984; trad. it. di Luca Valera, *Introduzione all’ecologia*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 125.

<sup>9</sup> L’effetto che mi aspetto di suscitare nel lettore è simile allo sbirciare il Cupolone di San Pietro dallo spioncino del cancello della villa del Priorato di Malta a Roma in quanto questa tesi è limitata (negli argomenti, nella stesura, nella forma, nell’analisi elementare delle questioni trattate; ma che potrebbero essere intese anche come le limitazioni di una mentalità che tende a ridurre e isolare la ricca totalità che l’esperienza del mondo ci offre ad ogni istante della nostra esistenza) come la visione parzializzata dello spioncino del famoso cancello del Piranesi, ma che comunque potrebbe fornire un’altra prospettiva, una nuova suggestiva visione, come quella insolita e spettacolare della Cupola di San Pietro circondata dalle siepi del giardino settecentesco del Priorato.

<sup>10</sup> Cfr., L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell’etica ambientale contemporanea*, in *Ripensare la ‘natura’*. Figure e problemi, vol. 2, Edizioni ETS, Pisa 2014, pp. 175-192.

trovano alcuni dei lavori più importanti di Naess, tradotti in italiano). La composizione del lavoro tenta di seguire fedelmente i testi presi in considerazione cercando di mantenere una linearità d'esposizione che va dal generale (per introdurre alcune importanti figure e tematiche della filosofia ambientale) al particolare (focalizzandosi sulla filosofia di Arne Naess). La struttura della tesi sarà essenzialmente divisa in due parti. La prima parte tratterà due forti prese di posizione in ambito ambientale ovvero la figura di Rachel Carson e il suo libro "Primavera Silenziosa" (fondamentale per la svolta ecologica nel pensiero di Naess) e una recente tesi di una brillante studentessa cafoscarina (Lara Bettoni) riguardo alla problematica dell'inquinamento da PFAS nel vicentino (zona a me molto cara in quanto residente a Monteforte d'Alpone, comune veronese confinante proprio con la "zona rossa" inquinata). In questa parte si giungerà ad introdurre una panoramica delle teorie ecofilosofiche definendo il movimento fondato proprio da Naess: la "Deep Ecology". La seconda parte vorrà, invece, entrare nello specifico del pensiero naessiano mostrando come una differente ontologia o visione del mondo possa influire positivamente su molte questioni che ci riguardano da vicino, come, ad esempio, la felicità su questa Terra.



## Parte I:

### Due esempi e una panoramica

*“Those who contemplate the beauty of the earth find reserves of strength that will endure as long as life lasts.”*

*R. L. Carson.*

In questa prima parte tratterò due personalità femminili che, a mio parere, meritano una menzione per i loro lavori: Rachel Louis Carson con il suo libro di denuncia *Silent Spring* ed una studentessa cafoscarina appena laureata che mi ha colpito con la sua bella tesi di laurea *PFAS, l'acqua nemica* che tratta, appunto, del disastro ambientale che ha coinvolto le province veronesi e vicentine a me molto care, vivendo io proprio nel confine di queste due città venete. Passerò poi ad una generale panoramica delle radici storiche della filosofia ambientale per giungere ad inquadrare meglio le varie teorie ecosofiche che si sono formate nel corso del Novecento. Lo scopo è quello di introdurre la *deep ecology* ed il contesto ambientalista nel quale Naess si muove.

## 1. La situazione

Nel primo capitolo di *Ecology, Community and Lifestyle*, Arne Naess espone la gravità della situazione contemporanea. Secondo il filosofo norvegese il mondo è oramai dominato da una cultura di tipo prevalentemente tecnico-industriale che porta ad abusare di tutti i contesti naturali, profanando le condizioni di vita delle generazioni future: “La causa dei motivi che rendono la situazione così critica risiede nell’*aumento esponenziale, in parte o del tutto irreversibile, del degrado o della devastazione dell’ambiente, perpetrati attraverso metodi di produzione e di consumo ormai consolidati e a causa di una mancanza di politiche adeguate per contrastare l’aumento della popolazione umana.*”<sup>11</sup> Il progresso è stato finora misurato, in piena buona fede dice Naess, in base al consumo di energia ed all’acquisizione e accumulazione di beni materiali. A quanto pare si tende a dar importanza solo a ciò che promette di migliorare le basi materiali per la “vita buona”, ma nessuno si chiede se l’*esperienza della vita* sia di buona qualità<sup>12</sup>. I politici e gli esperti di questioni energetiche affermano che il fabbisogno energetico cresce esponenzialmente come se si trattasse di un bisogno umano, e non semplicemente di una domanda del mercato. Il tenore materiale e la qualità della vita sono considerati a tutti gli effetti come la stessa cosa; e quest’associazione induce una crescita esponenziale della domanda di beni materiali<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989, p. 23; trad. it. a cura di Elena Recchia, *Ecosofia, Ecologia Società e Stili di Vita*, Red Edizioni, Como 1994, pp. 23-24.

<sup>12</sup> Cfr. Ivi, pp. 24-25; trad. it. p. 25.

<sup>13</sup> Cfr. Ivi, p. 25; trad. it. pp. 25-26. Per Naess è importante sottolineare che: “Il tasso di crescita è esponenziale e che una crescita annua dell’1% o del 2% induce un *incremento* annuo delle trasformazioni sociali e tecnologiche che va ad aggiungersi alla massa enorme dei cambiamenti già accumulati. Questa ideologia profondamente radicata della produzione e del consumo si può riscontrare un po’ in tutti i paesi industriali, ma è più evidente forse nei paesi ricchi occidentali. Una parte notevole dell’energia mentale investita nella vita economica viene usata per creare nuovi bisogni e allettare i clienti per indurli ad aumentare il proprio consumo materiale. Se questa spirale fosse interrotta, si dice, ben presto saremmo minacciati dalla crisi e dalla disoccupazione.”

“L’insoddisfazione e l’inquietudine dovute a questo ritmo imposto artificialmente dall’esterno e alla vita ‘moderna’, ugualmente artificiale, sono state ormai messe in conto senza batter ciglio.”<sup>14</sup>

Questa considerazione di Naess, a mio parere, è veramente drammatica, in quanto, la società, per come si è, e si sta sviluppando, genera sempre più rassegnazione e sentimenti negativi nella popolazione umana, causando ulteriore danno anche a tutto ciò che ci circonda<sup>15</sup>. Inoltre, prosegue Naess, questi meccanismi sembrano richiedere e indurre un atteggiamento distorto verso la vita:

“All’interno di questo sistema ben oliato, una revisione della scala dei valori a vantaggio dei solidi valori dell’esperienza, della qualità della vita invece che del tenore di vita, appare inevitabilmente un’idea assai pericolosa. Siamo ‘progrediti’ al punto che l’obiettivo di condurre una vita soddisfacente dev’essere considerato una minaccia; siamo avviluppati nelle maglie di un sistema che garantisce un benessere di breve durata in una piccola area del pianeta attraverso incrementi distruttivi della ricchezza materiale.”<sup>16</sup>

La chimica, la fisica e la scienza ecologica sono in grado solo di riconoscere un cambiamento, non di valutarlo. Solo di rado gli scienziati possono prevedere con sicurezza gli effetti di un nuovo prodotto chimico, anche su ecosistemi di piccole dimensioni. Gli ecosistemi in cui interveniamo, spiega Naess, si trovano in

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 25; cit. trad. it. p. 26.

<sup>15</sup> Per un approfondimento di questa situazione drammatica e generante angoscia e preoccupazione nelle persone, consiglio la visione della tesi di laurea magistrale di Lara Bettoni, *PFAS, l’acqua nemica*, dove si può ben notare come la sfiducia e la rassegnazione di fronte al disastro ambientale del Veneto centrale sia stato assimilato dalla popolazione locale, nella maggior parte dei casi, come una causa di forza maggiore, completamente normale dato che il territorio vicentino è ormai abituato a molteplici forme d’inquinamento industriale.

<sup>16</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 25; cit., trad. it. p.26.

genere in uno stato di equilibrio particolare che si suppone essere maggiormente utile all'umanità che non un eventuale stato disturbato, con i suoi conseguenti effetti imprevedibili di vasta portata<sup>17</sup>:

“In generale, però, è impossibile ricreare lo stato iniziale dopo che un intervento lo ha modificato con conseguenze gravi e indesiderate, mentre l'intervento stesso, che di solito mira a conseguire qualche miope vantaggio per una piccola parte dell'umanità, è tendenzialmente dannoso per tutte o per la maggior parte delle altre forme di vita. Lo studio degli ecosistemi ci rende consapevoli della nostra ignoranza.”<sup>18</sup>

L'incapacità della scienza ecologica di denunciare processi come il dilavamento del suolo della foresta pluviale, sostiene Naess, induce a pensare che occorra un altro approccio per poter svolgere il ruolo, a cui non ci si può sottrarre, di enunciare valori e non solo “fatti”. Il filosofo norvegese è fermamente convinto che: “abbiamo bisogno di un genere di società e di comunità in cui si apprezzino quegli aspetti dell'equilibrio che riguardano la creazione di valori, anziché la mera glorificazione di una crescita che si presenta neutrale rispetto a questi, e in cui il fatto di convivere con gli altri esseri viventi sia più importante che il loro sfruttamento o il loro sterminio.”<sup>19</sup> Infine per Naess la crisi ambientale potrebbe avere anche un lato positivo in quanto potrebbe suscitare un nuovo rinascimento:

“La crisi delle condizioni di vita sulla Terra potrebbe aiutarci a scegliere una nuova strada con nuovi criteri di progresso, di efficienza e di azione razionale.”<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Ivi, pp. 26-27; trad. it. p. 28.

<sup>18</sup> Ivi, p. 27; cit., trad. it. pp. 28-29.

<sup>19</sup> Ivi, p. 24; cit., trad. it. p. 24.

<sup>20</sup> Ivi, p. 26; cit., trad. it. 27.

Una delle prime personalità a rendersi conto delle necessità di percorrere questa nuova strada fu appunto la biologa marina Rachel Carson.

## 2. Rachel Carson: La “madre” dell’ambientalismo

Rachel Louise Carson è una pietra miliare nella storia della coscienza ecologica. Il suo libro *Silent Spring (Primavera silenziosa)* del 1962<sup>21</sup> è stato uno dei primi gridi d’allarme per la salute del nostro pianeta. Nel saggio vengono analizzati e descritti i danni all’ambiente e alla salute umana provocati dal DDT<sup>22</sup> e da altri pesticidi. Riconosciuta come la madre dell’ambientalismo diede vita a un movimento politico in cui ancora oggi si riconoscono gli ecologisti di tutto il mondo. E’, dunque, al suo appassionato impegno, all’intensa attività di scrittrice e divulgatrice, che si deve la crescita di una diffusa sensibilità ecologica; ed è a lei che Arne Naess deve la sua definitiva svolta ecologista.

Rachel Carson nacque a Springdale, in Pennsylvania, nel 1907<sup>23</sup>. La madre, insegnante e musicista, le trasmise la passione per la natura e la letteratura. Rachel trascorse un’infanzia solitaria osservando piante e animali nei 26 ettari della fattoria di famiglia, leggendo i libri illustrati di Beatrix Potter<sup>24</sup>. A scuola era una

---

<sup>21</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. it. a cura di Carlo Alberto Gastecchi, Feltrinelli, Milano 2016 [1962].

<sup>22</sup> Il *para-diclorodifeniltricloroetano* o DDT è un solido incolore altamente idrofobico, è quasi insolubile nell’acqua ma ha una buona solubilità nella maggior parte dei solventi organici, nel grasso e negli oli. Il nome IUPAC esatto è *1,1,1-tricloro-2,2-bis(p-clorofenil)etano*, abbreviato in *Dicloro-Difenil-Tricloroetano*, da cui la sigla DDT. Fu il primo insetticida moderno ed è senz’altro il più conosciuto; venne usato dal 1939, soprattutto per debellare la malaria. La sua nascita risale al chimico austriaco Othmar Zeidler, che lo sintetizzò nel 1873.

<sup>23</sup> Le informazioni sulla vita di Rachel Carson sono tratte dall’articolo di Simone Petralia del 28 luglio 2017 consultabile su <https://oggiscienza.it>.

<sup>24</sup> Hellen Beatrix Potter (1866-1943) è stata un’illustratrice, scrittrice e naturalista britannica, ricordata soprattutto per i suoi libri illustrati per bambini. Le sue opere celebrano la vita e la natura nella campagna inglese attraverso il racconto delle avventure di animali antropomorfizzati come il celebre Peter Coniglio (*Il racconto di Peter Coniglio, The Tale of Peter Rabbit*, 1902).

studentessa brillante, ma solitaria; si ammalava spesso e dovette trascorrere lunghi periodi a casa in compagnia dei romanzi di Conrad, Melville e Stevenson, che narravano storie di esplorazioni e viaggi per mare. Al *Pennsylvania College of Women* studiò letteratura inglese, ma nel gennaio del 1928 decise di passare alla facoltà di biologia. Continuò i suoi studi alla *John Hopkins University* di Pittsburgh, dove nel 1932 si specializzò in biologia marina. Avrebbe voluto continuare gli studi ma dopo la morte del padre fu costretta a provvedere al mantenimento economico della madre e della sorella. Nel 1935 trovò un lavoro part-time presso l'*U.S Bureau of Fisheries*, dipartimento governativo dedicato alla gestione e alla salvaguardia della fauna ittica, dove si cercava una persona che scrivesse 52 sceneggiature di 7 minuti l'una per una rubrica radiofonica educativa<sup>25</sup>. Il programma fu un successo e l'anno successivo, sull'onda dell'entusiasmo, affrontò e superò l'esame per ottenere un posto a tempo pieno come biologa marina del dipartimento. Questo fu un risultato straordinario, se si considera che ai tempi di Rachel Carson le donne e le etnie di colore erano ancora fortemente discriminate in molti ambiti lavorativi e sociali; infatti, fu la seconda donna a raggiungere questo traguardo.

Rachel Carson, dunque, alternava l'attività di biologa a quella di scrittrice e divulgatrice; studiava e analizzava i dati sulle popolazioni ittiche, si occupava dei testi delle brochure del dipartimento e scriveva articoli per numerose riviste e quotidiani locali, tra cui il *Baltimore Sun*. Nel 1937 l'*Atlantic Monthly*, un'importante rivista letteraria americana, pubblicò, con il titolo *Undersea*, una versione riveduta di un breve saggio originariamente scritto per una delle brochure del dipartimento. Il testo, in cui Carson immaginava un viaggio lungo i fondali oceanici, venne molto apprezzato dalla critica letteraria a tal punto che la casa editrice Simon & Schuster le chiese di trasformare l'articolo in un vero e proprio libro, *Under the Sea Wind: A Naturalist's Picture of Ocean Life*, che vide la luce nel 1941. Il libro vendette poco, ma ricevette comunque recensioni lusinghiere. Pur continuando a lavorare come biologa, Carson non abbandonò la sua attività di

---

<sup>25</sup> Il programma si chiamava *Romance under the waters*, rubrica settimanale di divulgazione scientifica trasmessa dalla radio del Bureau.

divulgatrice e scrittrice: i suoi articoli vengono pubblicati su riviste prestigiose come *Nature* e *Collier's* e nel 1949 diventò direttrice responsabile di tutte le pubblicazioni del Bureau. In quegli anni iniziava a lavorare al suo secondo libro, *The Sea Around Us*, pubblicato dalla Oxford University Press nel 1951, in cui descriveva con prosa poetica ma scientificamente accurata le meraviglie della vita negli oceani. Questa volta il libro ebbe grande successo, fu in testa alle classifiche dei bestseller per due anni e fu tradotto in 28 lingue. Nel 1952 ricevette il *National Book Award* per la saggistica e la *John Burroughs Medal* come miglior testo di storia naturale. Dal saggio venne tratto anche un documentario che, pur non piacendo all'autrice<sup>26</sup>, fu molto apprezzato da pubblico e critica<sup>27</sup>. Carson era diventata ormai un personaggio pubblico e poté lasciare il suo lavoro al Bureau per dedicarsi alla scrittura a tempo pieno, riuscendo, così, a coronare il suo sogno da bambina: diventare una scrittrice. Nel 1955 uscì *The Edge of the Sea*, dedicato agli ecosistemi che si svilupparono lungo le coste dell'Atlantico del Nord, con il quale Carson, dopo *Under the Sea Wind* e *The Sea Around Us*, portò a compimento la cosiddetta trilogia del mare.

Dopo la pubblicazione di questo libro, però, l'oceano non fu più il principale oggetto d'interesse della scrittrice. Nel gennaio del 1958 la sua amica Olga Owens Huckins inviò al quotidiano *The Boston Herald* una lettera in cui descriveva la morte degli uccelli attorno alla sua proprietà dopo la diffusione per via aerea del DDT, insetticida utilizzato per debellare le zanzare. Carson ebbe modo di leggere quanto scritto dall'amica e decise di approfondire l'argomento. Colpita dall'enorme diffusione di pesticidi sintetici negli Stati Uniti, utilizzati dal Dipartimento dell'Agricoltura per gli scopi più disparati, nei successivi quattro anni condusse un'appassionata ricerca sui danni all'ambiente e all'uomo provocati dal DDT e da altre sostanze. Carson ebbe modo di intervistare numerosi ricercatori e ottenne informazioni confidenziali da parte di scienziati che lavoravano per il

---

<sup>26</sup> R. Carson lo ritenne addirittura indegno.

<sup>27</sup> Il documentario vinse un Oscar nel 1953.

governo. Al *National Institutes of Health* lesse il lavoro di Wilhelm Hueper<sup>28</sup>, direttore del *National Cancer Institute*, che fu il primo a classificare molti pesticidi come cancerogeni. I pesticidi avevano lo scopo di uccidere solo alcuni degli organismi ritenuti infestanti, ma presto si capì che avvelenavano anche gli organismi che si nutrivano di insetti colpiti dalla nube tossica di DDT accumulando queste sostanze sintetiche all'interno dei loro corpi, generando una catena di morte che investiva moltissime specie animali, compreso l'uomo<sup>29</sup>. La loro tossicità era indubitabile, sebbene furono in pochi, anche tra gli esperti, a rendersene conto.

*Primavera silenziosa* uscì a puntate sul *New Yorkers* a partire dal giugno del 1962, ed il 27 settembre dello stesso anno venne pubblicato in volume dalla casa editrice Houghton Mifflin. Nel libro, scritto con la consueta prosa elegante e poetica, ma estremamente rigoroso dal punto di vista scientifico, l'autrice non si limitò a fornire dati e statistiche, ma descrisse con esempi concreti gli effetti devastanti del DDT ed altri suoi "fratellastri". A riprova di ciò, vorrei citare l'intero passaggio relativo al caso del *Clear Lake* che sebbene possa a mio avviso risultare un po' lungo riesce a spiegare bene sia lo stile letterario che l'ardente passione di R. Carson nella lotta contro l'inquinamento:

---

<sup>28</sup> Cfr. R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. it. a cura di Carlo Alberto Gastecchi, Feltrinell, Milano 2016 [1962], p. 67.

<sup>29</sup> R. Carson definisce questi insetticidi "biocidi": "Dal 1945 in avanti, più di 200 composti sono stati creati per estirpare erbacce e sterminare insetti, roditori ed altri organismi che, nel linguaggio dei nostri tempi, vengono considerati "pestilenziali": 200 composti messi in vendita con migliaia di differenti marchi di fabbrica. Da allora queste irrorazioni, polverizzazioni e vaporizzazioni vengono praticate universalmente nelle colture agricole, nei giardini, nelle foreste e nelle abitazioni; e si tratta di prodotti non specifici che sterminano tutti gli insetti, "buoni" e "cattivi", che impediscono agli uccelli di cinguettare ed ai pesci di guizzare nei fiumi e nei torrenti, che coprono ogni foglia d'una pellicola mortale e si depositano al suolo. Tutto ciò nell'unico intento di distruggere poche specie di gramigna e di parassiti. C'è mai qualcuno disposto a sostenere che sia possibile disseminare una tale quantità di veleni sulla superficie della Terra senza nuocere a tutto ciò che vive? Bisognerebbe davvero parlare non di "insetticidi", ma di "biocidi"." R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 28.



“[...] caso [...] del Clear Lake: si tratta di un lago di montagna, situato 150 chilometri a nord di San Francisco e molto noto un tempo agli appassionati di pesca con la lenza. Ma il suo nome non è più appropriato perché adesso una melma viscida e nerastra ricopre il basso fondale e intorbida le acque; sfortunatamente per i pescatori e per i villeggianti il Clear Lake costituiva un habitat ideale per un piccolo simulide, il *Chaoborus astictopus* che, pur essendo affine alle zanzare, non “succhia sangue” e forse non si nutre affatto allo stato adulto. Ad ogni modo, gli uomini che condividevano quell’habitat con gli innocui animaletti erano infastiditi dal loro grande numero. Vennero fatti tentativi per annientarli, ma senza alcun successo, finché, verso la fine del 1940, gli idrocarburi clorurati fornirono una nuova arma insetticida. La sostanza scelta per questo attacco fu il DDD, parente stretto del DDT, ma apparentemente meno nocivo per la vita dei pesci. Le nuove misure di controllo intraprese nel 1949, furono accuratamente programmate e pochi avrebbero sospettato l’esistenza di un qualsiasi pericolo. Il lago venne ispezionato, ne venne determinato il volume, l’insetticida vi fu immesso in una quantità così modesta che per ogni parte di prodotto vi erano 70 milioni di parti d’acqua. Sembrò dapprima che il trattamento avesse dato buon esito ma, nel 1954, si dovette ripetere l’operazione, e stavolta con una proporzione di 1 parte di DDD per 50 milioni di parti d’acqua. Dopo di che si considerò ormai completa la distruzione di tali insetti. Nell’inverno successivo si ebbero i primi indizi che anche altri esseri viventi erano stati colpiti: gli svassi che vivevano sull’acqua cominciarono a morire e ben presto ne furono trovati più di un centinaio senza vita. Lo svasso occidentale che vive sul Clear Lake è un uccello sia stanziale sia visitatore invernale, attratto dall’abbondanza di pesce che si trova in quelle acque; si tratta d’un volatile dall’aspetto spettacolare e dalle strane abitudini, che costruisce nidi galleggianti sui laghi poco profondi delle regioni occidentali statunitensi e canadesi. Esso viene pure chiamato, e con ragione, svasso-cigno perché scivola con leggerezza sulla superficie dell’acqua increspandola appena, con il corpo appiattito contro di essa, mentre tiene fieramente eretti il bianco collo ed il nero e lustro capo. I piccoli,

quando nascono, appaiono ricoperti da una lanuggine grigia e soffice: dopo poche ore entrano già in acqua stando sul dorso del padre e della madre che li proteggono tenendoseli sotto le ali. Altri svassi morirono nel 1957, dopo una terza disinfestazione operata contro quegli insopprimibili insetti. Come già nel 1954, l'esame degli uccelli morti non rivelò l'esistenza di alcuna malattia infettiva. Però, quando a qualcuno venne l'idea di sottoporre ad analisi i loro tessuti adiposi, si riscontrò che essi contenevano DDD nell'eccezionale dose di 1600 p.p.m. La massima concentrazione immessa nell'acqua era stata di 0,02 p.p.m. Come aveva potuto la sostanza chimica concentrarsi a tal segno in quegli uccelli? Gli svassi, naturalmente, si nutrono di pesce. Quando anche i pesci del Clear Lake vennero analizzati, l'intero quadro cominciò a delinearsi: il veleno aveva contaminato gli organismi più piccoli e quindi, con successivi aumenti di concentrazione, era passato via via nel corpo dei predatori sempre più grossi. Risultò infatti che gli organismi planctonici contenevano circa 5 p.p.m di insetticida (cioè 25 volte la massima concentrazione che l'acqua avesse mai raggiunto); i pesci erbivori, che si erano nutriti di quel plancton, l'avevano concentrato sino a 40-300 p.p.m.; le specie carnivore ne avevano accumulato una dose ancora maggiore. Tra esse, un magnarone palesò la stupefacente concentrazione di 2500 p.p.m. Si trattava, insomma, d'una specie di 'scatola cinese': i carnivori grossi si erano mangiati quelli piccoli, i quali avevano divorato gli erbivori, che a loro volta si erano nutriti con il plancton impregnato del veleno immesso nell'acqua. Più tardi vennero fatte scoperte anche più straordinarie. Già poco tempo dopo l'ultima immissione di disinfestante non si era riusciti a rintracciare nell'acqua alcun residuo di DDD, eppure il veleno era ancora lì! Semplicemente era stato inglobato da quella portentosa "fabbrica vivente" rappresentata da tutti gli organismi viventi in essa. Ventitré mesi dopo la cessazione del trattamento chimico, il plancton ne conteneva ancora 5,3 p.p.m. Nell'intervallo di quasi due anni, si erano avute varie fioriture di plancton, che poi erano scomparse e successivamente ricomparse; il veleno, anche se non presente nell'acqua, era in qualche modo passato di generazione in generazione,

e continuava pure a permanere nella vita animale del lago. Tutti i pesci, gli uccelli e le rane, esaminati ad un anno di distanza dall'ultima disinfestazione, contenevano ancora DDD, ed il quantitativo ritrovato nelle loro carni era sempre molto maggiore di quello immesso inizialmente nell'acqua. Tra questi veicoli viventi di tossicità c'erano anche i pesci nati nove mesi dopo l'ultimo trattamento di DDD, svassi e gabbiani della California, che avevano raggiunto concentrazioni superiori alle 2000 p.p.m. Nel frattempo le colonie nidificanti di svassi andavano scomparendo: di più di 1000 coppie che avevano popolato la zona prima che l'insetticida fosse stato cosparso, ne sopravviveva, nel 1960, appena una trentina; ed anche queste sembrano aver nidificato invano perché nessuno ha più visto svassi giovani sul lago, dal giorno dell'ultima disinfestazione. L'intera catena di questo processo di intossicazione si basa dunque sugli invisibili organismi vegetali che devono essere stati i primi a concentrare il veleno. Ma cosa dire dell'altra estremità di tale catena alimentare, dove l'uomo che, probabilmente all'oscuro di tutta questa sequenza di avvenimenti, ha montato la sua attrezzatura da pesca, ha pescato nelle acque del Clear Lake, si è portato a casa i pesci e li ha fritti per la cena? Cosa può provocargli una dose elevata, o forse anche più dosi successive, di DDD? Nel 1959 il California Department of Public Health, pur avendo dichiarato che non esisteva alcun pericolo, ordinò di sospendere le immissioni di insetticida nel lago. Data l'evidenza, scientificamente provata, dell'enorme potenza biologica di tale sostanza, l'adozione di una misura di sicurezza del genere era il meno che si potesse fare. Infatti l'effetto fisiologico del DDD è forse unico fra quelli di tutti gli insetticidi: esso distrugge parzialmente le ghiandole surrenali, e precisamente le cellule del rivestimento esterno, noto con il nome di corticale, che secernono l'ormone cortina. In principio si ritenne che queste conseguenze nocive – accertate fin dal 1948 – si limitassero ai cani, perché non erano apparse in altri animali da esperimento (scimmie, ratti o conigli). Parve sintomatico, tuttavia, il fatto che il DDD provocasse nei cani uno stato molto simile a quello che si constata nell'uomo affetto da morbo di Addison. Le recenti ricerche mediche

hanno appurato che il DDD reprime fortemente la funzione della cortico-surrenale dell'uomo. La sua capacità di distruggere le cellule viene oggi utilizzata clinicamente per la cura d'un tipo non molto frequente di cancro che si sviluppa nelle ghiandole surrenali.”<sup>30</sup>

Nel testo si parlava, dunque, anche dei danni genetici che l'esposizione prolungata a queste sostanze poteva provocare negli esseri umani.

Il successo del libro fu immediato ma scatenò anche opposte reazioni molto forti nei confronti dell'autrice. Da una parte *Primavera silenziosa* contribuì a far nascere e crescere una coscienza autenticamente ambientalista, sia tra la gente comune che tra la comunità scientifica; dall'altra fu malvisto negli ambienti governativi e venne attaccato ferocemente dalle grandi industrie chimiche e da coloro che lo percepirono come una minaccia e un limite al progresso scientifico. Le multinazionali della chimica investirono più di 250000 dollari per una campagna *ad personam* contro Rachel Carson<sup>31</sup>. Lo scopo era quello di far perdere credibilità al libro screditando pubblicamente la sua autrice, come donna più che come scrittrice o scienziata<sup>32</sup>. Il presidente Kennedy istituì un comitato scientifico consultivo allo scopo di valutare le questioni sollevate nel testo. Nel dettagliato rapporto, pubblicato nel maggio del 1963, il comitato fece proprie le analisi della biologa e raccomandò il graduale abbandono dei pesticidi tossici. Sarà Nixon, nel 1972, a vietare la produzione di DDT e il suo utilizzo in agricoltura negli Stati Uniti. Il clamore suscitato da *Primavera silenziosa* fu enorme, e, come spesso capita in questi casi, le polemiche che seguirono non fecero altro che alimentarne

---

<sup>30</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., pp. 63-66.

<sup>31</sup> “Nel momento in cui il libro divenne molto popolare, le forze schierate contro la sua autrice erano impressionanti. L'attacco contro Rachel Carson è stato paragonato all'aspra contestazione di Charles Darwin allorché pubblicò *L'origine della specie*.” Al Gore, *Introduzione a Primavera silenziosa*, cit., p. 8.

<sup>32</sup> Rachel Carson venne accusata di essere “isterica”, “emotiva”, “allarmista” e “poco scientifica” ed inoltre fu denigrata perché non sposata. Ezra Taft Benson, ex segretario del Dipartimento dell'Agricoltura americano, si chiese “come mai una zitella senza figli sia così interessata alla genetica” e la definì “una probabile comunista”. Ibid.

il successo. Nell'aprile del 1964, dopo una lunga battaglia contro il cancro al seno, Rachel Carson morì a Silver Spring nel Maryland<sup>33</sup>.

*Primavera silenziosa* non è semplicemente un classico del pensiero ecologista e ambientalista, ma è un libro di grande attualità, che ancora oggi fa parlare di sé:

“L’influenza di Rachel Carson va ben oltre i confini degli argomenti specifici di *Primavera silenziosa*. Ci ha riportati a un’idea fondamentale, incredibilmente dimenticata dalla civiltà moderna: l’interconnessione profonda che esiste tra gli esseri umani e l’ambiente naturale. Questo libro è stato un fascio di luce che per la prima volta ha illuminato ciò che a buon diritto si può dire il più importante problema della nostra era. [...] Il suo lavoro, la verità che ha portato alla luce, la scienza e la ricerca che ha ispirato si ergono non solo come potente argomento per limitare l’uso dei pesticidi, ma anche come potente prova della differenza che ogni individuo può fare.”<sup>34</sup>

Nelle pagine conclusive del libro, Rachel Carson riprende la famosa poesia di Robert Lee Frost “La strada non presa”<sup>35</sup>:

---

<sup>33</sup> “Mentre scriveva *Primavera silenziosa* subì una mastectomia radicale e un trattamento di radioterapia. Due anni dopo la pubblicazione del libro morì di tumore al seno. Per ironia del destino, le nuove ricerche mettono in forte rilievo il legame tra questa malattia e l’esposizione alle sostanze chimiche tossiche. In una parola, Carson stava letteralmente scrivendo per la propria vita.” Ibid.

<sup>34</sup> A. Gore, *Introduzione a Primavera silenziosa*, cit., pp. 17-18.

<sup>35</sup> Cfr. R. Frost, *La strada non presa*, presente nella raccolta *Mountain Interval*, 1916:

Due strade divergevano in un bosco ingiallito,  
e dispiaciuto di non poterle entrambe percorrere  
restando un unico viaggiatore, a lungo ho sostato  
e ne ho osservata una, giù, più lontano che potevo  
fino a dove curvava nel sottobosco;

poi ho preso l’altra, ché andava altrettanto bene  
e vantava forse migliori ragioni,  
perché era erbosa e meno calpestata;

“Ci troviamo oggi ad un bivio: ma le due strade che ci si presentano non sono ambedue egualmente agevoli come quelle che Robert Frost ci descrive in una delle sue più note poesie. La via percorsa finora ci sembra facile, in apparenza: si tratta di una bellissima autostrada, sulla quale possiamo procedere ad elevata velocità ma che conduce ad un disastro. L'altra strada – che raramente ci decidiamo ad imboccare – offre l'ultima ed unica probabilità di raggiungere una meta che ci consenta di conservare l'integrità della terra. Spetta dunque a noi decidere.”<sup>36</sup>

Nel 1980, per onorare la memoria della grande divulgatrice e scienziata, il presidente Jimmy Carter assegnò a Rachel Carson la *Presidential Medal of Freedom*, il più alto riconoscimento civile degli Stati Uniti d'America.

---

sebbene, in realtà, l'andirivieni  
le avesse più o meno ugualmente consumate

e entrambe si distendessero quel mattino  
tra foglie che nessuna orma aveva annerite.  
Oh, ho tenuto la prima per un'altra giornata!  
Eppure, sapendo come strada porta a strada,  
dubitavo che mai ci sarei tornato.

Con un sospiro mi capiterà di poterlo raccontare  
chissà dove tra molti e molti anni a venire:  
due strade divergevano in un bosco, e io –  
io ho preso quella meno battuta,  
e da qui tutta la differenza è venuta.

<sup>36</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 282.

### 3. Lara Bettoni: una diretta “discendente” di Rachel Carson

In questo paragrafo vorrei soffermarmi brevemente sul lavoro di tesi di Lara Bettoni<sup>37</sup>, una studentessa cafoscarina che ha presentato, a mio avviso, un interessante analisi sul grave caso di contaminazione ambientale da PFAS che ha colpito il Veneto centrale. Considero questo lavoro molto importante per diversi motivi: anzitutto è un valido strumento d’informazione su un caso di inquinamento storico, iniziato all’incirca quarant’anni fa, ai limiti meridionali della valle dell’Agno, nel vicentino, di cui però si ha avuto notizia solo nel 2013<sup>38</sup>; in secondo luogo l’approccio che viene mantenuto nell’esposizione del caso tiene in considerazione non solo aspetti tecnici ma volge lo sguardo anche ai luoghi e ai paesaggi non dimenticando mai di confrontare i sentimenti e le percezioni che il “disastro” innesca nelle coscienze delle persone che sono costrette a vivere in quei luoghi<sup>39</sup>; infine, ma questa è solo una mia personale suggestione, rivedo in Lara lo

---

<sup>37</sup> Cfr. Lara Bettoni, *PFAS l’acqua nemica. Etnografia di un disastro tra percezioni, pratiche e vulnerabilità sociale nella “zona rossa” (Lonigo, Vicenza)*, A.A 2016-2017, Università Ca’ Foscari Venezia, Relatore prof. Gianluca Ligi.

<sup>38</sup> Riporto i dati forniti da Lara nella sua nota 4: “Nel 2006, un progetto di ricerca europeo – PERFORCE – inizia ad indagare la presenza di perfluoroderivati nei maggiori bacini fluviali europei. Dato l’alto tasso di tali sostanze riscontrate nel fiume Po, ulteriori studi vengono intrapresi dal Joint Research Centre di Ispra (Istituto Superiore per la Protezione e la Ricerca Ambientale) e Irsa-CNR (Istituto di Ricerca sulle Acque). Il potenziale rischio ambientale e sanitario nell’area del bacino del Po, porta il Ministero dell’Ambiente a stipulare una convenzione con Irsa-CNR per un progetto biennale (2011-2013) di ricerca sulla contaminazione da PFAS in quello e negli altri bacini fluviali della penisola. Si è trattato del primo studio in tale ambito a determinare la diffusione e le sorgenti di questi composti chimici. I risultati sono stati resi pubblici nel 2013, venendo a definire una “zona rossa” nel Veneto centrale (Ministero dell’Ambiente – Irsa-CNR)” Cfr. L. Bettoni, *PFAS l’acqua nemica*, p. 10.

<sup>39</sup> “Compresa la gravità della circostanza, man mano che mi avvicinavo al fulcro dell’area contaminata, e intravisto che, anche in questo ennesimo caso di inquinamento ambientale, la prospettiva predominante era quella tecnocentrica ed ingegneristica, ho deciso di intraprendere il percorso di ricerca su questo caso di studio, con lo scopo di integrare la sovrabbondanza di saperi “esperti”, oggettivi, particolaristici, con una panoramica delle molteplici razionalità agenti nel tessuto sociale, che tendono ad una visuale sì soggettiva, ma allo stesso tempo generale ed olistica.” Cfr. Ivi, p. 11.

stesso spirito che rese Rachel Carson la “madre” dell’ambientalismo, ovvero quella passione e quella maturità di cui tanto avrebbero bisogno le nostre istituzioni (dalle scuole più semplici ai Ministeri più importanti di Roma).

Vivendo io stesso a Monteforte d’Alpone, comune veronese proprio al confine della “zona rossa”<sup>40</sup>, il tema dell’inquinamento da PFAS mi riguarda da molto vicino, avendo molti amici che vivono proprio nelle zone avvelenate come le vicine Lonigo, Arcole e Brendola. So bene cosa significhi la preoccupazione per queste sostanze invisibili presenti nelle acque di questi territori, e so perfettamente cosa stanno subendo i miei amici costretti a recarsi negli ospedali vicini per i monitoraggi del sangue e le conseguenti preoccupazioni per la loro salute<sup>41</sup>; l’argomento mi sta molto a cuore e per questo sono stato felice di aver potuto leggere una tesi così dettagliata su tale tema e di poterla quantomeno citare nel mio lavoro di tesi. Il mio scopo è quello di presentare questo caso come l’ennesimo risultato di una visione del mondo difficilmente sostenibile dato gli imprevedibili effetti che poi genera sull’ambiente e la sua popolazione (non solo umana). Lara Bettoni analizza il caso in prima linea, avendo trascorso sul campo un lasso di tempo considerevole (circa tre mesi), ha effettivamente conosciuto gli abitanti dei luoghi intervistandoli e frequentando con loro varie manifestazioni e dibattiti pubblici; torno perciò a consigliare caldamente la lettura di *PSAF l’acqua nemica*

---

<sup>40</sup> La “zona rossa” è un’area individuata dalle istituzioni regionali, comprendente 21 comuni a cavallo delle provincie di Vicenza, Verona e Padova, per un totale di quasi 100 mila abitanti (Regione del Veneto). Cfr., Ivi, nota 5 p. 10.

<sup>41</sup> Lara scrive, riguardo ad una raccolta di raccomandate indirizzate a Mitene dalle “mamme di Lonigo”: “Proprio [il patema d’animo] ha suscitato in me il maggior interesse, poiché chiama in causa non tanto un danno concreto, fisico o economico che sia, ma uno stato di insofferenza, di disagio e di profonda ansia, difficilmente quantificabile e circoscrivibile ad una determinata condizione e ad un arco di tempo specifico. Si tratta di un’angoscia che pervade il presente, che gonfia di risentimenti il passato, ma che soprattutto vigila già come un’ombra scura sopra gli anni a venire.” cit., Ivi, p. 51.



per rendersi conto di quanta fatica e tenacia questa ammirevole ragazza abbia dimostrato con il suo lavoro magistrale di laurea<sup>42</sup>.

Lascerò, dunque, da una parte la ricostruzione temporale degli avvenimenti e le implicazioni sociali che questo tipo di inquinamento ha provocato nel Veneto centrale in quanto ritengo che siano ben esposte nella tesi di Lara. Qui, vorrei solamente presentare la problematica ed i suoi luoghi per sottolineare come tutto sia connesso con tutto, infatti, “la natura molto di rado opera a compartimenti stagni, e mai assolutamente lo ha fatto nella distribuzione terrestre delle risorse idriche.”<sup>43</sup>

Ma cosa sono i PFAS?

Lara, nella sua dettagliata spiegazione, trae le informazioni tecniche sulle caratteristiche chimiche e fisiche dei PFAS da varie fonti – documenti ministeriali e regionali e da tesi di laurea e dottorato<sup>44</sup>. Ad oggi la letteratura scientifica che tratta queste sostanze non è ancora stata complessivamente formalizzata. La sigla PFAS è il nome collettivo di una categoria di composti che al suo interno ne conta molteplici e dalle differenti caratteristiche. A loro volta i PFAS sono derivati dei più generici fluorocarburi (PFC, *PerFluorinated Compound*), composti in cui l'idrogeno (H) è sostituito dal fluoro (F), determinando legami carbonio-fluoro. I PFAS si compongono quindi di una catena carboniosa idrofobica e di un gruppo idofilo terminale. La catena alchilica dei PFAS può essere composta da un minimo di 4 a un massimo di 16 atomi di carbonio. Sulla base della quantità di questi ultimi, si parla di PFAS a catena lunga e PFAS a catena corta: PFOS e PFOA sono costituiti da una catena alchilica lunga, di 8 atomi (C<sub>8</sub>), mentre PFBS e PFBA dispongono di una catena alchilica corta, di 4 atomi di carbonio (C<sub>4</sub>). Questa

---

<sup>42</sup> E' forse questo l'aspetto che più accomuna Lara a Rachel, entrambe hanno voluto trattare temi poco noti e mistificati dai “poteri forti” con animo puro e speranzoso per un futuro diverso dal presente così utilitarista e meccanicista.

<sup>43</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 59.

<sup>44</sup> In particolare Lara cita la tesi di dottorato di C. Devicienti, *Valutazione della presenza di contaminanti perfluoroalchilici in alimenti destinati al consumo umano*, Università Alma Mater Studiorum, Bologna, 2014, Relatore prof. Giampiero Pagliuca.

distinzione tra catena lunga e catena corta genera un cono d'ombra a livello legislativo perché un'industria produttrice di queste sostanze può cambiare la catena alchilica a piacimento sfuggendo così alle leggi che ne vietano l'immissione nell'ambiente<sup>45</sup>. Tra i PFAS prodotti e conosciuti sino ad oggi, ve ne sono almeno altri 8: PFPeA, PFHxA, PFHxS, PFNA, PFDeA, PFUnA, PFDoA, su cui non sono disponibili molte informazioni (queste sostanze sono quelle che ricadono nella categoria "altri PFAS"). Le caratteristiche che li contraddistinguono sono inoltre la linearità, la ramificazione e la parziale o totale fluorurazione della componente idrofobica. A destare maggiore interesse e preoccupazione, data la loro riconosciuta e ingente presenza nell'ambiente e negli esseri viventi, sono soprattutto i PFOA e i PFOS, rispettivamente acido perfluoroottanico e acido perfluoroottansolfonico, mentre un velo di dubbio e incertezza avvolgono i PFAS ramificati e tutte le sostanze perfluoroalchiliche, come ad esempio i PFAS a catena corta, di cui non è facile reperire approfondite informazioni tanto sul piano generale, quanto su quello relativo alla loro presenza, individuata singolarmente, nelle acque e nell'organismo umano. In ogni caso la connotazione determinante del PFAS riguarda la loro artificiosità in quanto non si tratta assolutamente di molecole presenti in natura, bensì di origine totalmente antropica<sup>46</sup>.

Già Rachel Carson ai suoi tempi ammoniva la pericolosità di queste nuove sostanze totalmente create dall'uomo: "Da quando i chimici hanno cominciato a fabbricare sostanze che la natura non aveva mai creato, il problema della depurazione delle acque è diventato sempre più complesso, ed il pericolo per i consumatori è aumentato."<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> E' questo il caso dell'azienda Miteni di Trissino, principale azienda inquinante della valle dell'Agno. "Una sorta di strategia adottata da tali industrie in questi frangenti, è di sostituire la produzione o l'utilizzo di una sostanza risultata altamente nociva con una o più di cui ancora non sono disponibili evidenze scientifiche, così da essere svincolate da limiti e normative per un buon numero di anni seguenti. Un circolo vizioso e nefasto." L. Bettoni, *PFAS, l'acqua nemica*, cit., p. 66.

<sup>46</sup> Informazione tratta da Lara da Ulss 8 Berica Regione del Veneto.

<sup>47</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 56.

Le tecniche di produzione dei PFAS sono principalmente due: la fluorurazione elettrochimica e la telomerizzazione. La prima, utilizzata sin dagli anni Quaranta, era la più gettonata in virtù del basso costo che implicava. La sostituzione degli atomi di idrogeno con quelli di fluoro avviene tramite un processo di elettrolisi. La seconda tecnica consente la produzione esclusivamente di PFOA e composti della stessa categoria. In virtù della forza del legame carbonio-fluoro, tra i più forti in chimica organica, difficilmente scindibile, la molecola è stabile e questo garantisce ai composti un'elevata resistenza termica e chimica. Nella sua tesi di dottorato C. Devicenti sostiene, dunque, che questi composti sono resistenti tanto alle alte temperature, quanto alle basse, e che non sono soggetti “ai processi di degradazione termica, biodegradazione, fotolisi, idrolisi e non vengono quasi per nulla metabolizzati. Solo alcuni polimeri vengono degradati limitatamente [...]”.

Per quanto riguarda le tecnologie ad oggi disponibili per l'eliminazione o per lo meno la riduzione dei PFAS nei corpi idrici, il sistema adottato più diffusamente è la filtrazione tramite carboni attivi che operano sfruttando il fenomeno dell'adsorbimento, ovvero tramite l'accumulo di una o più sostanze fluide (liquide o gassose) sulla superficie di un condensato (solido o liquido). La loro efficacia, tuttavia, ha dei limiti comprovati che ne richiedono una frequente sostituzione; la loro capacità di bloccare il passaggio delle sostanze è correlata anche alla quantità di inquinante in ingresso, oltre ad essere ancora incerta la loro adeguatezza nella filtrazione dei PFAS a catena corta, in particolare PFBA e PFBS a 4 atomi di carbonio, la cui produzione in Veneto ha ormai soppiantato la precedente produzione di PFAS a catena lunga, PFOA e PFOS, in virtù non solo delle più recenti normative ma soprattutto del loro presunto inferiore bioaccumulo negli organismi e, quindi, ritenuti avere tempi di dimezzamento più rapidi. Questa prassi a me sembra molto simile al caso del Clear Lake esposto da R. Carson, allora si utilizzò il DDD al posto del DDT perché ritenuto meno mortifero per i pesci del lago montano, ma gli effetti furono ugualmente disastrosi.

Lara fa notare che Greenpeace si è impegnata a trovare delle alternative ai PFAS e che dal 2011 ha condotto la campagna *Detox*, finalizzata a ridurre e rimuovere gli inquinanti diffusi in oggetti di uso comune, esercitando pressioni sulle grandi firme, soprattutto nel settore sportivo dell'*outdoor*. L'azienda *Gore*

*Fabrics*, produttrice del materiale sportivo *Gore-tex* (materiale con un alto concentrato di PFAS), ha dato garanzia di iniziare ad avvalersi di alternative a partire dal 2020. In definitiva queste sostanze sintetiche così resistenti e persistenti una volta immesse in natura rendono tali prodotti altamente indesiderabili dal punto di vista dell'impatto ambientale, ma sono anche fonte di una molteplicità di oggetti che fanno la fortuna di molte industrie, perciò il conflitto di interesse che soggiace a tali produzioni supera di gran lunga gli effetti dannosi per gli organismi che ne vengono a contatto, rendendo perciò molto difficile la battaglia per l'eliminazione di tali sostanze. D'altro canto sembra proprio che l'uomo contemporaneo sia ormai indifferente a queste problematiche, l'importante è solamente guadagnare in nome di un Dio fasullo: il "Dio denaro".

“Tra tutte le nostre risorse naturali, l'acqua è la più preziosa. I mari ricoprono la maggior parte della superficie terrestre, tuttavia, pure in mezzo a tanta abbondanza, abbiamo sete di acqua. Per un singolare paradosso, la maggior parte delle abbondanti acque della Terra non serve né per l'agricoltura, né per l'industria, né per il consumo umano, a causa del loro elevato contenuto di sale, cosicché numerose popolazioni sono colpite o minacciate da grave penuria. In un'epoca in cui l'uomo ha dimenticato le proprie origini e non riesce più a vedere le necessità fondamentali per la sua sopravvivenza, l'acqua, al pari id altre risorse, è diventata vittima di una generale indifferenza.”<sup>48</sup>

L'avvio della produzione di PFAS in Italia è avvenuto proprio nella zona compresa tra Valdagno e Trissino, nel vicentino ed i settori coinvolti sono stati principalmente il tessile e quello chimico. Il nome, a cui la storia dell'intera vallata ancora oggi è strettamente legato e che mise la firma a questo tipo di sviluppo industriale, è quello della famiglia Marzotto. Nella valle dell'Agno insediò i suoi stabilimenti, specializzati nella produzione laniera sin dagli inizi dell'Ottocento. La figura di Gaetano Marzotto junior, in particolare, è rimasta impressa nella

---

<sup>48</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 56.

memoria di molte persone, in qualità di benefattore<sup>49</sup>. La famiglia Marzotto iniziò la sperimentazione di PFAS nel 1965 per migliorare la qualità dei prodotti tessili, con il nome di Rimar, ovvero Ricerche Marzotto. Il luogo adibito a quei primi tentativi era collocato all'interno della villa di loro proprietà. A seguito di un incidente, avvenuto nell'estate del 1966<sup>50</sup>, venne avviata la costruzione di uno stabilimento più adeguato, che corrisponde a quello attuale, a sud di Trissino, delimitato da un lato dal versante collinare e separato da esso dal torrente Poscola che vi scorre parallelamente. Nell'estate del 1977 si verificò un nuovo incidente, di proporzioni decisamente più invasive e che coinvolse i Comuni a valle di Sovizzo e Creazzo. Gli agenti inquinanti erano parenti degli odierni PFAS, in quanto composti fluorurati: si trattava di derivati del benzotrifluoruro, utilizzati in agricoltura come disinfestanti; la "fortuna" di quel caso, scrive Lara, fu che l'acqua assunse una colorazione giallognola, percepibile quindi alla vista, accompagnato da uno sgradevole odore. Nel 1988, la Rimar venne acquisita, da *Enichem* e *Mitsubishi*, dalla cui fusione derivò l'attuale nome di Miteni. Circa un decennio dopo, nel 1996, viene assorbita da un colosso industriale con sede in Germania e Lussemburgo, la ICIG (*International Chemical Investor Group*). Questa multinazionale opera in due settori principali: quello farmaceutico e quello chimico. La Miteni s.p.a. fa parte della filiale del chimico *Weylchem*<sup>51</sup>. Da quell'episodio degli anni Settanta al 2013 non si ha notizia di altri incidenti all'interno dell'azienda ma, un inquinamento di questo tipo, come ci ricorda Lara,

---

<sup>49</sup> Nella sua tesi Lara fornisce testimonianza di ciò tramite un'intervista ad una signora di Alonte, paese vicentino poco distante da Lonigo nel cuore della "zona rossa". Cfr. L. Bettoni, *PFAS, l'acqua nemica*, p. 66.

<sup>50</sup> Lara si rifà alla fonte di G. L. Fontana, G. Bressan, *Trissino nel Novecento*, Il poligrafo, Padova 2009: "la sera del 18 agosto 1966, in seguito all'arresto di una pompa e al non corretto intervento del guardiano notturno, incapace di porre rimedio all'emergenza tecnica, si verificò una fuga di acido fluoridrico che non produsse danni alle persone, ma rinsecchì la vegetazione collinare a valle dei fabbricati." (p. 217).

<sup>51</sup> Lara, inoltre, fa notare che le relazioni con le grandi società americane come *DuPont* e *3M* non sono mai mancate in quanto la Miteni, almeno inizialmente, aveva costi di produzione inferiori alle altre aziende concorrenti, probabilmente determinati dall'assenza di spese per lo smaltimento degli scarti di lavorazione.

si produce nel corso di anni e decenni e, allo stesso modo, anni e decenni sono i tempi richiesti per le bonifiche. Le sostanze prodotte hanno continuato ad essere principalmente i benzotrifluoruri (BTF) e i PFAS. La Miteni assicura di aver interrotto la fabbricazione di PFOS e PFOA nel 2011, dando corso invece a quella di sostanze perfluoralchiliche a catena corta; ciò comunque non toglie il fatto che all'interno del perimetro dello stabilimento, sotto di esso e nelle immediate vicinanze, lungo gli argini del Poscola, giacciono rifiuti di questo tipo che intaccano irrimediabilmente la falda sottostante; infatti, carotaggi e attività di bonifica continuano a mettere in luce la presenza di inquinanti, con concentrazioni variabili:

“Per lo più l'inquinamento passa inosservato, o è addirittura invisibile, dato che si manifesta soltanto quando i pesci cominciano a morire a centinaia ed a migliaia; più spesso, però, non viene mai scoperto. [...] Nel complesso problema dell'inquinamento delle acque l'aspetto più preoccupante è forse proprio questo: il pericolo della diffusione dell'inquinamento ad opera delle acque sotterranee. Non si possono immettere sostanze tossiche nelle acque di una qualsiasi località senza minacciare al tempo stesso la purezza di quelle di altre zone.”<sup>52</sup>

In effetti, la contaminazione è avvenuta nel corso dei decenni per mezzo di due vettori: la falda sottostante la Miteni e il torrente Poscola ad essa adiacente. L'inquinamento, dunque, si è diretto verso sud e sud-est, in linea con l'orientamento delle linee isofreatiche, avvelenando una zona molto vasta del Veneto centrale.

“Uno dei più preoccupanti aspetti dell'inquinamento chimico dell'acqua è dato dal fatto che i fiumi, i laghi, i bacini e perfino il bicchier d'acqua posto dinanzi a noi a tavola contengano miscugli

---

<sup>52</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., pp. 58-59.

tossici quali nessun chimico responsabile penserebbe mai di preparare nel suo laboratorio.”<sup>53</sup>

Inoltre Rachel Carson sottolinea un'altra problematica affine a questo tipo di inquinamento:

“Sotto l'azione delle radiazioni ionizzanti, gli atomi cambiano facilmente la loro struttura, trasformando la natura delle sostanze chimiche in maniera impreveduta e incontrollabile.”<sup>54</sup>

Questi casi, a mio avviso, sono utili per intuire come alla base delle problematiche ambientali ci sia una distorta considerazione umana dell'ambiente che ci circonda. Spesso gli interessi economici superano il buon senso ed il rispetto che si dovrebbe avere per la natura<sup>55</sup>. Questo, a mio parere, è principalmente una questione filosofica perché tendiamo a basare la nostra visione del mondo su valori che tengono conto solo dell'uomo e dei suoi interessi, riducendo, così, la natura ad uno scheletro, ad una struttura astratta, ad un punto di riferimento adatto ad una descrizione matematica e nulla più. Ridotta a questo, come osserva Whitehead, “la natura è una cosa deprimente, senza suoni, senza odori e senza colori”<sup>56</sup>.

Entreremo nello specifico di queste tematiche nella seconda parte di questo elaborato con l'esposizione della particolarissima filosofia di Arne Naess. Ora, per meglio orientare il lettore sul panorama dei molti movimenti ambientalisti nati

---

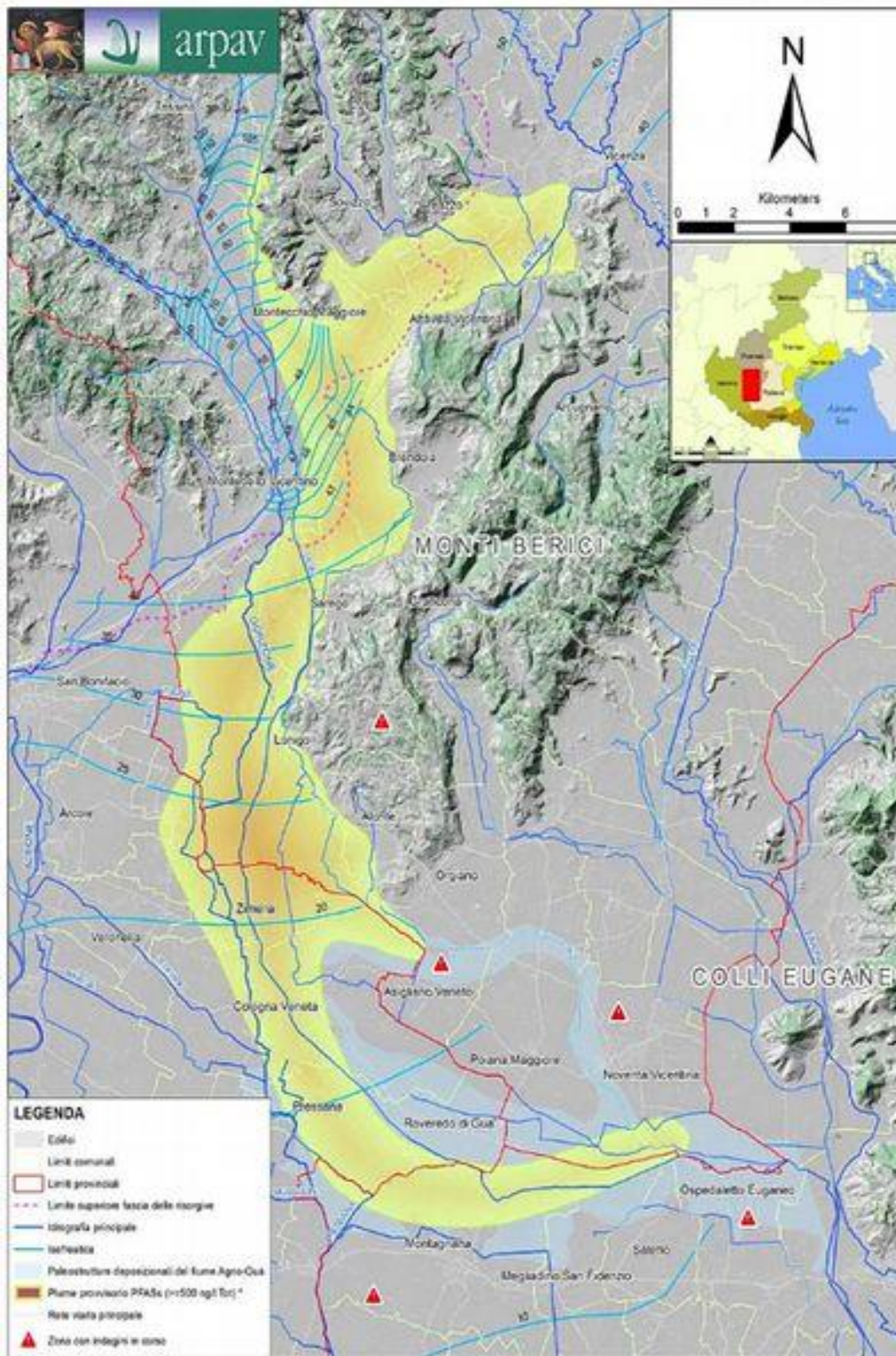
<sup>53</sup> Ivi, p. 61.

<sup>54</sup> Ivi, p. 61.

<sup>55</sup> Oltre ai casi citati, qui, mi riferisco a tutte le dinamiche politico-ambientali che riguardano il nostro vivere. Se si vorrebbe fare un'analisi capillare del problema i casi, solo in Italia, sarebbero troppi. Vedi anche il caso Vajont del 1963, pura speculazione economica sulle spalle delle persone di Longarone.

<sup>56</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1927, p. 68; riportato in A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 51; trad. it. A. Naess, *Ecosofia, società e stili di vita*, Red, Como 1989, p. 59.

nell'ultimo secolo vorrei offrirne una concisa illustrazione giovandomi del lavoro di Piergiacomo Pagano, *Filosofia Ambientale*.



La figura rappresenta la vasta zona veneta contaminata. (tratto da Arpav).



#### 4. Panoramica delle radici storiche della filosofia ambientale

Per riuscire a delineare i problemi affrontati dalla filosofia ambientale ed essere in grado di cogliere le sfumature che contraddistinguono le diverse modalità di concepire il rapporto tra Uomo e Natura, è necessaria un'analisi preliminare di come l'uomo abbia concepito sé stesso, ed il mondo che lo circonda, nei diversi momenti storici. Infatti “se da un lato i dati scientifici ci aiutano nella comprensione del mondo, sono soprattutto le nostre convinzioni filosofiche che incidono profondamente la nostra morale e quindi determinano il nostro comportamento.”<sup>57</sup> Una vera presa di coscienza dei problemi ambientali e dalle nostra *posizione-nel-mondo* è possibile anche riflettendo su come si sia evoluto il nostro modo di concepirci nei confronti della natura.

L'uomo preistorico, cacciatore e raccoglitore, godeva di uno strettissimo rapporto con la natura in quanto il suo modo di vivere era influenzato in massima parte dall'ambiente che lo circondava. Il suo principio di autoconservazione si scontrava spesso con le insidie rappresentate dalla natura in diverse ed innumerevoli forme. Per questo arrivò a credere di essere circondato da una realtà di demoni e spiriti da cui doveva difendersi, che doveva rispettare, ma che in ogni caso rappresentavano una realtà a cui egli apparteneva e di cui considerava necessario farne parte: “La natura era una perenne insidia e l'uomo primitivo pensò che nascondesse delle realtà soprannaturali. Ogni essere, ogni cosa, ogni evento, era parte di un tutto. Un tutto dotato di anima, come di anima erano dotate le sue singole parti.”<sup>58</sup> Questo modo di concepirsi all'interno di un tutto e di concepire ogni cosa, esseri ed avvenimenti, come dotati di un'anima, ha portato alcuni antropologi a classificare questo periodo della nostra storia con il termine *Animismo*.

Secondo lo stesso Naess un importante cambiamento nel modo di pensare e concepirsi all'interno della natura si è verificato con lo sviluppo del pensiero ellenico nell'antica Grecia del V secolo a.C., il quale ha posto le basi del pensiero

---

<sup>57</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, Mattioli 1885, Fidenza 2006, p. 10.

<sup>58</sup> Ivi, p. 15.

filosofico occidentale. Seppur nella speculazione dei cosiddetti primi filosofi si possa ancora ravvisare una ricerca dei principi primi della vita in stretta correlazione con la natura<sup>59</sup> e, quindi, una sorta di continuazione del precedente spirito animista<sup>60</sup>, è con Democrito e con l'affermarsi del materialismo che l'uomo inizia a concepirsi come qualcosa di separato dagli eventi fisici ed inizia a studiarli come fenomeni a sé stanti. Il distacco dal modo preistorico di percepirsi fu definitivamente portato a termine da Platone con la sua dottrina delle idee<sup>61</sup>. Questo "portò ad una svalutazione della realtà fisica nel suo complesso. In termini ecosofici: un aspetto dell'esperienza fu isolato dagli altri e classificato come 'realtà fisica'"<sup>62</sup>. Pagano fa inoltre notare che "il dibattito filosofico era centrato sullo studio dei fenomeni naturali supremi che governavano il mondo (ad esempio il concetto di "continuo", lo studio degli elementi della materia ecc.). Anche se il degrado ambientale si faceva sempre più diffuso, gli effetti antropici sul territorio non facevano discutere."<sup>63</sup>:

"Platone, in *Crizia*, dimostra di sapere degli effetti antropici sul territorio ma esprime anche uno scarso interesse al fenomeno, sia perché considerava il mondo indistruttibile, sia perché, secondo il suo concetto di perfezione, la natura era priva di quelle proporzioni matematiche e di quelle forme geometriche ideali degne di interesse."<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Filosofi come Talete o Anassimandro individuarono proprio nella natura il principio di tutte le cose, l'*Arché*.

<sup>60</sup> "Alcune testimonianze fanno pensare che la più antica sensibilità magico-religiosa non fosse del tutto scomparsa dal loro spirito e che lo stesso concetto di natura (in greco *physis*, dalla radice di un verbo che significa "generare") ne cogliesse, più che il sostrato materiale, il dinamismo di un'energia vitale, non dissimile da quella che anima l'essere umano." C. Locatelli, *Il mondo classico e l'idea di natura vivente*, Edizioni ETS, Pisa 1998, p. 16; cit. in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 16.

<sup>61</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 246 A-B; *La Repubblica*, Libro VII, 514 B – 520 A.

<sup>62</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp. 189- 190; trad. it. cit., p. 242.

<sup>63</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 16.

<sup>64</sup> Ivi, cit., p. 16. Pagano riporta il passo di Platone *Crizia*, 111 A – 112 A.

Anche Aristotele, sottolinea Pagano, ritenne l'uomo esente da qualsiasi obbligo nei confronti della natura in quanto egli pensava che il degrado per causa umana fosse controbilanciato da un arricchimento altrove, inoltre era convinto che tutto in natura avesse uno scopo<sup>65</sup>. Pochi furono i filosofi che confutarono queste posizioni<sup>66</sup>. Nei secoli successivi le cose non migliorarono anche se i romani elaborarono un diritto alla natura (*jus naturae*) e un diritto degli animali (*jus animalium*) in contrapposizione al diritto comune (*jus commune*) in quanto credevano all'esistenza di leggi naturali, indipendenti dall'uomo, che regolavano i principi della sopravvivenza.

Una simile visione di tale rapporto si consolidò con l'avvento del cristianesimo inasprendo ulteriormente i rapporti fra uomo e natura: "Coloro i quali basavano la propria morale secondo le Sacre Scritture pensavano ad un Dio Sommo, Unico, Onnipotente e di un essere umano voluto a sua immagine e somiglianza."<sup>67</sup> Secondo l'interpretazione prevalente dell'Antico Testamento il Creatore aveva dato all'uomo, quale essere eletto, il potere di usare a suo piacimento le risorse naturali<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> "[...] le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti quanti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e arnesi." Aristotele, *Politica*, trad. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1993, cit., p. 17.

<sup>66</sup> Pagano cita Teofrasto, che respinse la dottrina secondo cui gli esseri viventi esistevano per l'uomo; Pitagora e Plutarco, che raccomandarono di rispettare le norme di giustizia nei confronti degli animali, che consideravano uniti in un'unica, generale, parentela. Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 17.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Genesi, 1,26: "Dio disse: - Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra." Genesi, 9,2: "Il timore e il terrore di voi sia in tutti gli animali della terra e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono dati in vostro potere." Genesi, 9,5: "Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto a ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello."

Proseguendo in questa panoramica storica molto sintetica e stringata giungiamo al XVII secolo dove si possono rintracciare filosofie contrastanti fra loro per quanto riguarda il rapporto uomo-natura. La ricerca di regole indiscutibili su cui poggiare il ragionamento razionale portò il filosofo francese Cartesio a lasciare un'impronta indelebile nella storia del pensiero occidentale, infatti, a lui si riconosce il merito di aver posto le basi del metodo scientifico. Tuttavia, Pagano sottolinea che il fatto di fondare la conoscenza su alcune evidenze che la mente umana sarebbe in grado di cogliere intuitivamente lo portò a commettere un grave errore:

“Cartesio pensò che la sensibilità fosse prerogativa dell'uomo, l'unico dotato di linguaggio e quindi l'unico in grado di pensare, di provare sensazioni e dolore. Gli animali, al contrario, erano semplici oggetti, macchine prive di sensibilità e coscienza, su cui era lecito compiere ogni tipo di esperimento.”<sup>69</sup>

L'attenuante per una tale considerazione è forse da rintracciare nell'immagine che a quei tempi si aveva della natura selvaggia, ovviamente molto diversa da quella odierna. Appena ci si allontanava dai luoghi abitati la stessa vita era in pericolo; le foreste erano impenetrabili, fitte di insidie naturali ed i pochi sentieri esistenti erano battuti dai briganti<sup>70</sup>. Era scontato, quindi, che l'ambiente naturale fosse considerato selvaggio e brutale e di conseguenza una vera e propria minaccia da temere. Così per il filosofo inglese Thomas Hobbes la vita allo stato di natura era solitaria, povera, sporca, brutale e breve. Da questo ne dedusse che l'uomo aveva bisogno di organizzarsi in una società sorretta da regole di comportamento

---

Genesi, 9,7: “E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, siate numerosi sulla terra e dominatela.”

<sup>69</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 18.

<sup>70</sup> Cfr. F. Schiller, *I Masnadieri*, Einaudi, Torino 1969. Anche se il periodo storico non coincide, reputo interessante confrontare questo testo per capire come le foreste e i boschi adiacenti ai centri cittadini fossero il ritrovo di criminali e briganti. L'impenetrabilità del bosco offriva sicuri ripari a questi fuorilegge.

morale per contrastare i pericoli della natura. Per Hobbes, scrive Pagano, il darsi regole e dotarsi di un governo significava stabilire un “contratto sociale”, un “patto di soggezione”, per il quale ogni individuo rinunciava alla libertà in nome della sicurezza. Al contrario John Locke pensava che l’aggressività umana, anche in assenza di regole, si bilanciava secondo il principio per cui ci si deve aspettare dagli altri ciò che a loro si fa. Era convinto che col passare del tempo, e attraverso una progressiva migliore organizzazione, la società umana sarebbe andata perfezionandosi e che ogni persona, per il mero fatto di esistere, avesse il diritto alla vita, alla libertà, alla salute e al possesso di beni, proprietà terriera compresa. Secondo Locke, precisa Pagano, l’uomo era il padrone della natura, Dio gli aveva dato la Terra per trarne sussistenza e conforto, ma non ne doveva abusare: “Come un re accorto operava per il prosperare delle sue proprietà, l’uomo doveva essere un saggio amministratore. Gli animali erano suoi sudditi, esseri viventi e senzienti che meritavano rispetto.”<sup>71</sup>

In questo secolo furono innumerevoli le filosofie definibili antropocentriche, ovvero che ponevano l’uomo in una posizione privilegiata all’interno della natura, ma si possono trovare anche filosofi che per certi versi iniziarono a distaccarsi da questa concezione ormai secolarizzata. Esempio ne è Baruch Spinoza, filosofo che influenzò enormemente la filosofia di Arne Naess, il quale sosteneva che ogni essere, così come ogni oggetto, fosse una temporanea manifestazione della *sostanza*, ciò che sussiste di per sé, e che equivale a Dio. La sua idea panteistica si basava sul fatto che gli esseri, una volta morti, diventassero il cibo di altri esseri, seguendo una linea circolare infinita. Spingendosi oltre, il filosofo tedesco Gottfried Leibniz rifiutò la separazione tra il vivente e il non-vivente, affermando che le monadi (unità sostanziali, elementi primi della sua metafisica) percepiscono il tutto e sono centri rappresentativi di tutto l’universo interagendo in una comune partecipazione per il raggiungimento di un fine universale. Gli organismi non sono riconducibili a semplici meccanismi in quanto essi sono dotati di una sensibilità anche in mancanza di una riflessione consapevole. In questa concezione Dio permea l’universo, compreso il suo più piccolo essere. Pagano cita il libro di Vilma

---

<sup>71</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 19.

Baricalla, *Leibnitz e l'universo dei viventi*, da cui trae questa lezione: “Un uomo, una pianta, un animale vanno guardati non per quelle creature contingenti, limitate, finite che sono, ma per quell’infinito che, consapevolmente o meno, l’anima di ciascun vivente reca dentro di sé.”<sup>72</sup>

Nel secolo successivo aumentarono le voci di coloro che vollero criticare l’antropocentrismo: “François Voltaire [sic!] sentì la necessità di contestare la tesi cartesiana dell’associazione necessaria tra linguaggio e sensibilità [...] Jean-Jacques Rousseau sottolineò la somiglianza fra sensibilità umana e quella animale e David Hume descrisse le capacità umane, incluse quelle morali, come un caso speciale di capacità animali.”<sup>73</sup> Immanuel Kant, invece, vide il maltrattamento degli animali come un’anticamera per la violenza verso gli uomini, e questo perché un uomo che maltratta un animale senza una valida ragione, manifesta una perversione che potrebbe anche portarlo a maltrattare un uomo.

Nel Settecento le idee illuministe contribuirono a riavvicinare l’uomo alla natura o perlomeno al rispetto di essa ed in particolar modo del regno animale. L’inglese John Oswald nel 1791 pubblicò *The Cry of Nature or an Appeal to Mercy and to Justice on Behalf of the Persecuted Animals*<sup>74</sup> (Il grido della natura o un appello alla compassione e alla giustizia nell’interesse degli animali perseguitati) e il conterraneo George Nicholson nel 1797 diede alle stampe *On the Conduct of Man to Inferior Animals* (Sulla condotta del uomo verso gli animali inferiori). Sempre in quegli anni, John Lawrence nel suo *A Philosophical Treatise on Horses and on the Moral Duties of Man Towards Brute Creation* (Un trattato filosofico sui cavalli e sui doveri morali dell’uomo nei confronti degli animali selvaggi) sostenne che lo *jus animalium* avrebbe dovuto essere parte di ogni sistema legale

---

<sup>72</sup> V. Baricalla, *Leibnitz e l'universo dei viventi*, Edizioni ETS, Pisa 1995; cit., in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 20.

<sup>73</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 20.

<sup>74</sup> J. Oswald, *The Cry of Nature or an Appeal to Mercy and to Justice on Behalf of the Persecuted Animals*, Aaron V. Garret (cit.), Thoemmes Press, Boston University 2000; in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 21.

fondato sui principi di giustizia e umanità.<sup>75</sup> Questo “allargamento dell’etica” agli animali trovò solide basi nel pensiero di Jeremy Bentham, teorico di filosofia del diritto anglo-americana. Avendo come presupposto il “Principio di massima felicità”, secondo cui la sofferenza è male e il piacere è bene, egli riposizionò gli animali in un insieme di esseri viventi capaci di soffrire e quindi aventi specifici diritti: “Bentham pose il dilemma dei ‘casi marginali’ [...] se l’uomo non aveva nessuna remora a maltrattare o a sopprimere gli animali giustificandosi col fatto che non li riteneva razionali o intelligenti, allora poteva fare altrettanto con gli esseri umani nelle stesse loro condizioni: neonati, persone in coma, handicappati mentali.”<sup>76</sup> Fu proprio grazie a queste riflessioni che, su proposta di Richard Martin, il 22 giugno del 1882 in Inghilterra si arrivò all’introduzione di una vera e propria legge sul maltrattamento del bestiame.

Concetti etici che abbracciavano la natura nel suo complesso videro la luce tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo con la nascita del Romanticismo. Secondo le parole dello storico Donald Worster: “Alla base della visione romantica della natura vi era quella che le generazioni future avrebbero chiamato prospettiva ecologica, vale a dire la ricerca della percezione olistica e integrata, l’enfasi sull’interdipendenza e i rapporti naturali e il forte desiderio di ridare all’uomo un legame intimo con il vasto organismo che costituisce la terra”<sup>77</sup>; sempre secondo Worster, mentre gli umanisti erano anti-naturalisti per definizione in quanto preferivano soffermarsi sulle istituzioni distintive dell’uomo, i romantici erano fondamentalmente ecocentrici.

Nel XIX secolo si assistette, perciò, alla nascita dell’ambientalismo ed in particolare grazie al primo e forse più grande sostenitore di questa corrente di pensiero: il naturalista americano Henry David Thoreau. Egli credeva nell’esistenza di una “Super-anima”, una forza morale che permeava ogni cosa in

---

<sup>75</sup> Per approfondire, Pagano consiglia la lettura di R. F. Nash, *The Right of Nature*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1989, pp. 24-25.

<sup>76</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 22.

<sup>77</sup> D. Worster, *Storia delle idee ecologiche*, trad. it. di E. Gunella, Il Mulino, Bologna 1994, p. 114; cit., riportata da P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 23.

natura e che Dio manteneva unita. Durante la sua breve vita osservò e annotò scrupolosamente tutto ciò che di naturale c'era nei dintorni della sua città natale, Concord. Cercò di capire quale fosse l'impatto umano sul territorio e in che modo si potesse agire per vivere in armonia con la natura, così come avevano fatto per millenni gli indiani d'America. La prima grande opera sull'impatto ambientale umano, ci informa Pagano, fu *Man and Nature*<sup>78</sup> del 1864. Il suo autore, George Perkin Marsh, era convinto che l'uomo non dovesse ricoprire una posizione di proprietario nei confronti della Terra ma che dovesse, invece, tutelarla senza alcuno spreco. Inoltre il diplomatico, filologo ed ambientalista americano era convinto che “[...] la vita animale e vegetale è un problema troppo complicato perché l'intelligenza umana riesca a risolverlo, e noi non potremo mai sapere quanto è ampio il cerchio di disturbo che produciamo nell'armonia della natura quando gettiamo il più piccolo ciottolo nell'oceano della vita organica.”<sup>79</sup> Suggerendo che l'uomo dovesse cambiare rotta, non guardando al solo lato economico, Marsh sostenne l'esigenza di grandi rivoluzioni politiche e morali. La scienza dell'ecologia era ai primi passi e la filosofia ambientale iniziava ad allargare i suoi orizzonti; il primo a sostenere che la vita non umana avesse dei “dritti intrinseci” fu Edward Payson Evans, che partendo dalla critica al principio kantiano secondo il quale la violenza sugli animali fosse da considerarsi solo come un preludio alla violenza su altri uomini, dichiarò che qualsiasi tentativo di separare il genere umano dalla natura era “filosoficamente falso e moralmente pernicioso.”<sup>80</sup> Inoltre Evans accusò la cristianità degli scempi ambientali perché, quest'ultima, giustificava l'utilizzo della natura come bene strumentale. D'altra parte anche il filosofo tedesco Arthur Schopenhauer aveva già sollevato la

---

<sup>78</sup> G. P. Marsh, *Man and Nature. Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, 1864; trad. it. *L'uomo e la natura. Ossia la superficie terrestre modificata per opera dell'uomo*, Angeli, Milano 1993.

<sup>79</sup> Cfr. R. F. Nash, *The Right of Nature*, p. 38.

<sup>80</sup> Ivi, p. 32. Cit., riportata da Pagano in *Filosofia Ambientale*, p. 24.



questione individuando nelle radici del giudaismo la mancanza di diritto degli animali, “una rivoltante grossolanità e barbarie dell’occidente.”<sup>81</sup>

Nella seconda metà del XIX secolo fiorirono nuovi argomenti ambientalistici e si parlò di nuovo olismo, di nuovo organicismo e nuovo panteismo. Alfred North Whitehead, altro filosofo a cui Naess deve molto, sostenne che l’identità e lo scopo di ogni oggetto sorgesse dalla sua relazione con tutte le altre cose; mentre William Morton Wheeler, professore di entomologia a Harvard, chiamò “superorganismo” le colonie degli insetti sociali perché agivano come un unico essere vivente. Infine, per Albert Schweitzer, nobel per la pace nel 1953, la natura doveva essere lasciata intatta, anche il cristallo di ghiaccio non andava toccato, era lecito uccidere solo se strettamente necessario. Rachel Carson dedicò proprio a quest’ultimo il suo libro *Primavera silenziosa*; in apertura, infatti, si può leggere: “Ad Albert Schweitzer che disse: ‘L’uomo ha perduto la capacità di prevedere e prevenire. Andrà a finire che distruggerà la Terra.’”<sup>82</sup>

#### **4.1. Il pensiero ambientalista nel Novecento**

Nell’evoluzione del pensiero ambientalista sono presenti due linee in netta contrapposizione tra loro antropocentrica e biocentrica: la prima considera l’uomo come un essere di spicco all’interno della natura considerata come un semplice mezzo; la seconda, al contrario, riconosce alla Terra e a *tutti* i suoi abitanti un valore indipendente da quello utilitaristico.

Il biocentrismo ha registrato un incremento dei propri sostenitori soprattutto a causa dei grandi disastri ambientali che hanno segnato la fine del XIX e tutto il XX secolo (e che tuttora persistono). Proprio in reazione a questi avvenimenti sono nate, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, nuove teorie e movimenti di contestazione ambientalista; sull’onda delle lotte giovanili, del femminismo e del “potere nero” videro, dunque, la luce le prime associazioni in difesa dell’ambiente

---

<sup>81</sup> Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 58.

<sup>82</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, cit., p. 19.

come il *WWF* nel 1961, *Greenpeace* nel 1969, *Earthforce* nel 1977 e, in Italia, *Lega Ambiente* nel 1980.<sup>83</sup>

#### a) Conservazione e preservazione

L'urgenza di un sentimento protettivo nei confronti della natura derivò dalla presa di coscienza dei disastri ambientali cui l'uomo assisteva e di cui si riconosceva essere causa. Queste catastrofi erano ravvisabili in tutto il mondo, ma in particolar modo nel continente Americano dove una politica liberista si scontrava decisamente con una natura rigogliosa e in parte ancora vergine: “nel 1700, più di mezzo milione di acri della foresta della Nuova Inghilterra erano stati disboscati per l'allevamento e l'agricoltura ed un secolo dopo, nelle aree abitate, ben poco rimaneva della foresta originaria [...] nel 1880, solamente il 40 per cento della superficie del Massachusetts poteva essere classificata come zona boschiva.”<sup>84</sup> Fu per queste ragioni che il presidente degli Stati Uniti, Theodore Roosevelt, durante i primi anni del XX secolo decise di intervenire convocando a consiglio i maggiori esperti in materia. In quell'occasione Gifford Pinchot, nominato consulente ambientale della Casa Bianca, elaborò il concetto di “conservazione”. Il suo progetto si basava sull'istituzione delle *Forest Reserves*, chiamate oggi *National Forests*, che, a differenza dei *National Parks* dove la natura viene preservata (lasciata intatta), l'uomo poteva utilizzare, ma con criterio, le risorse naturali (gli alberi potevano essere abbattuti, le miniere sfruttate e le mandrie fatte pascolare). Pagano precisa che: “Se da un lato a Pinchot si deve riconoscere il fatto di essere riuscito a limitare l'abitudine allo sfruttamento sconsiderato tipico della frontiera, dall'altro lato la conservazione era più rivolta alla tutela dell'economia che non alla salvaguardia ambientale. La politica della conservazione tendeva (e tende) a massimizzare la produttività per il bene esclusivo degli uomini. Così, ad esempio, secondo il principio della conservazione

---

<sup>83</sup> Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 28.

<sup>84</sup> D. Worster, *Storia delle idee ecologiche*, pp. 98-99; cit. in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 30.

furono sterminati i predatori quali lupi, puma, coyote e orsi grigi allo scopo di salvaguardare gli erbivori a cui i cacciatori amavano sparare. Meno carnivori in libertà, più cervi e daini da uccidere per diletto: così la pensavano.”<sup>85</sup> Una politica di questo tipo portò ad un disequilibrio degli ecosistemi in cui fu introdotta, provocando un sovrannumero di erbivori che prima di morire di fame fecero razzia di tutto ciò che era commestibile, danneggiando gravemente anche i pascoli. “Conservazione” e “preservazione” sono, quindi, concetti ben distinti in quanto differiscono sia dall’atto pratico che nel principio di base. Mentre la preservazione vuole che si lasci la natura indisturbata (l’uomo non deve metterci mano), la conservazione considera i prodotti naturali come risorse da sfruttare secondo il principio della sostenibilità<sup>86</sup>.

## **b) Presa di coscienza ambientale e denuncia**

Durante la prima metà del XX secolo nacque un’idea rivoluzionaria, l’etica della terra (*land ethics*) di Aldo Leopold ispirata dal pensiero di un filosofo russo: Piotr Demianovich Ouspensky.<sup>87</sup> Leopold si laureò in silvicoltura alla Yale Forest School nel 1909 e, lo stesso anno, si arruolò nel corpo forestale statunitense. Una volta assegnato alle foreste dell’Arizona e del New Mexico divenne uno dei maggiori esperti dell’attuazione del principio di conservazione di Pinchot.

Leopold partecipò di persona allo sterminio dei predatori accennato nel paragrafo precedente, tuttavia arrivò un momento in cui non poté più evitare di porsi domande cocenti su quel comportamento crudele.<sup>88</sup> Così iniziò a studiare la natura prendendo spunto da Ouspensky; volle, secondo una sua celebre frase,

---

<sup>85</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., pp. 30-31.

<sup>86</sup> Cfr. Ivi, p. 31 Pagano in nota rimanda al suo *Conservare e preservare*, “Oltre”, n. 5, marzo 2001, pp. 22-27.

<sup>87</sup> Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 32.

<sup>88</sup> Aldo Leopold visse una sorta di dramma interiore dopo aver visto spegnersi “l’intenso fuoco verde” negli occhi di una lupa che aveva appena abbattuto. L’esperienza di tale episodio sarà riportata nel prossimo capitolo.

“pensare come una montagna”<sup>89</sup>, volle avere una visione più ampia che andasse oltre l’antropocentrismo. Rielaborò la filosofia del pensatore russo inserendo i nuovi principi ecologici come pilastri fondamentali della sua etica; ciò che teneva insieme il tutto, dunque, erano proprio i collegamenti alimentari ed energetici dell’ecologia. Nel capitolo “Etica della terra”<sup>90</sup> si trova la definizione di etica come il complesso di norme morali di comportamento cui l’uomo si rifà al fine di vivere in armonia all’interno della società; l’uomo applica quindi a sé stesso delle norme autolimitative in quanto parte di una comunità. Applicando questa convinzione ad una realtà più ampia, Leopold pensò che se l’uomo fosse stato in grado di riconoscere la propria posizione integrata all’interno delle comunità ecologiche, allora avrebbe dovuto necessariamente riconoscere anche i diritti della natura: “un’etica della terra non può certo impedire la modifica, la gestione e l’uso di queste “risorse” (terreno, corsi d’acqua, piante, animali ecc.), ma afferma il diritto che esse continuino a esistere e, almeno in certi luoghi particolari, possano conservare il loro stato naturale.”<sup>91</sup> Pagano ci informa che ciò che rese l’etica della terra così rivoluzionaria fu l’aver pensato ad un’etica che operasse a livello di specie o più ampiamente a congregazioni di specie, habitat e persino processi ecosistemici:

“[...] la maggior parte dei membri della comunità terrestre non ha valore economico. I fiori selvatici e i passeracei ne sono un esempio. [...] Eppure queste creature sono membri della comunità biotica e se, come credo, la stabilità di questa dipende dalla sua stessa integrità, essi hanno oggi diritto di continuare a esistere.”<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Cfr. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, 1949, p. 129.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 201-202.

<sup>91</sup> Cfr. Ivi; riportata in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 33.

<sup>92</sup> Cfr. Ivi; riportata in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., pp. 33-34.

Con l'etica della terra l'uomo diventava parte integrante della natura la quale assumeva un valore in sé e non solo un valore per l'essere umano, questo dedotto dalla semplice consapevolezza di essere tutti "compagni di viaggio": "in breve, un'etica terrestre modifica il ruolo dell'*Homo sapiens* da conquistatore della terra a semplice membro e cittadino della sua comunità."<sup>93</sup> Oltre agli scritti di Leopold altri due libri anticiparono i tempi su tali tematiche: *The Road to Survival* (la via verso la sopravvivenza) di William Vogt e *Our Plundered Planet* (il nostro pianeta saccheggiato) di Fairfield Osborn, entrambi del 1948, parlavano di sovrappopolazione e deforestazione. Ma stando a Pagano il vero e proprio libro "bomba", come fu definito da alcuni giornalisti americani, fu proprio *Silent Spring* di Rachel Carson del 1962, in quanto il terreno era ormai pronto per il divampare delle polemiche tra le grandi società produttrici di pesticidi e i primi movimenti ambientalisti.<sup>94</sup>

### c) Cristianesimo e orientalizzazione

Fino al 1960 la Chiesa Cattolica non aveva preso troppo sul serio chi rivendicava i diritti della natura, mantenendo una posizione tendenzialmente antropocentrica. Posti però di fronte a tematiche ambientali sempre più presenti all'interno del dibattito culturale del Novecento, furono numerosi i teologi che espressero la propria posizione in materia. Primo tra tutti fu il teologo americano Joseph Sittler che nel 1954 ricordò come San Francesco d'Assisi riconoscesse di fatto l'uguaglianza fra tutte le creature e che, non solo l'anima umana era oggetto della grazia divina, ma tutte le cose lo erano. L'errore da evitare, però, era quello di ricadere in un nuovo animismo. La natura, dunque, per la Chiesa Cattolica meritava considerazione e rispetto non in seguito ad un riconoscimento della posizione umana integrata nell'ecosistema ma in quanto, anch'essa, creata da Dio. L'uomo, che doveva in ogni caso dimostrarsi saggio e premuroso, rimaneva comunque amministratore della natura. Questa rilettura cristiana del rapporto tra

---

<sup>93</sup> Cfr. Ivi; cit., riportata in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, p. 34.

<sup>94</sup> Cfr., P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, pp. 34-35.

uomo e ambiente si può definire *antropocentrismo debole* in quanto, pur non differenziandosi dall'*antropocentrismo "puro"*, o *forte*, per quanto riguarda il riconoscimento di una posizione privilegiata dell'uomo all'interno dell'universo, se ne differenzia in parte, predicando rispetto per la natura. Nonostante gli sforzi della Chiesa, furono in molti ad individuare, proprio nelle radici giudaico-cristiane della cultura occidentale, l'origine dello sfruttamento della natura<sup>95</sup>.

Queste critiche portarono allo sviluppo di un nuovo interesse per le filosofie e per le religioni orientali come il taoismo, il buddhismo, lo shintoismo e l'induismo. Queste religioni sembravano fornire un'immagine maggiormente integrata dell'uomo all'interno della natura. In questo senso operavano anche gli sforzi per la riscoperta del pensiero degli indiani d'America; l'antropologo Stan Steiner spiegò così la loro filosofia:

“Nel Cerchio della Vita tutti gli esseri sono uguali. Tutti siamo Sorelle e Fratelli. La nostra vita è in comune con quella degli uccelli, degli orsi, degli insetti, delle piante, delle montagne, delle nuvole, delle stelle, del sole. Per essere in armonia con il mondo naturale si deve vivere nei cicli della vita.”<sup>96</sup>

La riscoperta di questi modi alternativi di concepire il rapporto uomo-mondo ebbe una larga diffusione a partire dagli anni '60 in tutto il mondo occidentale e influenzò i campi dell'arte, della letteratura, della musica e persino della scienza. Infine verso gli anni '80 l'inglese James Lovelock, chimico dell'atmosfera, ideò l'ipotesi Gaia rendendosi conto che il rapporto tra mondo inorganico e vita non era in realtà unidirezionale: “Userò la parola Gaia quale termine sintetico, come ‘emblema’ dell'ipotesi stessa che propongo: cioè che la biosfera sia un'entità auto-regolata, capace di mantenere vitale il nostro pianeta mediante il controllo

---

<sup>95</sup> Cfr. L. White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science, 10 marzo 1967, vol. 155, n. 3767.

<sup>96</sup> B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology, Living as if Nature Mattered*, p. 97; trad. it. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda*, a cura di G. Ricupero, edizioni gruppo Abele, Torino 1989, cit., p. 100; presente in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, pp. 38-39.

dell'ambiente chimico e fisico.”<sup>97</sup> Così Gaia, l'antico nome greco della Dea Terra, conosciuta anche come Gea o Rhea, entrò nell'uso comune di chi considerava il nostro pianeta come un'entità vivente.

## **4.2. Antropocentrismo, Biocentrismo e Ecologia profonda**

### **1. Antropocentrismo**

Per i sostenitori di questa posizione i concetti di “valore” e “diritto” sono legati inscindibilmente all'uomo, di conseguenza solo l'uomo ha valore in sé e solo l'uomo può attribuire valore alle cose.

#### **a) Antropocentrismo Forte**

Questo ramo dell'antropocentrismo accomuna tutte quelle filosofie che reputano il ruolo dell'uomo predominante all'interno della natura. Gli esseri umani avrebbero, quindi, tutto il diritto di disporre di quest'ultima a proprio piacimento, senza porsi il problema di quali potrebbero essere le conseguenze di tali azioni. Pagano ci informa che l'antropocentrismo forte viene anche detto “etica della frontiera” o “etica del cowboy” in quanto ricorda il comportamento tenuto dai pionieri del *Vecchio West*<sup>98</sup>. Gli antropocentristi forti hanno una fiducia smisurata nel potere umano, nelle tecnologie e, spesso, anche nel potere dell'economia di mercato nello smorzare quei disequilibri che nascono dalla competizione, perno delle moderne città industriali. Attualmente tali posizioni sono supportate da pochi sostenitori (anche se la prassi sociale rivelerebbe l'esatto contrario) in quanto numerose ricerche in campo scientifico-ecologico hanno dimostrato inconfutabilmente l'influenza del comportamento umano sugli equilibri naturali e

---

<sup>97</sup> J. Lovelock, *Gaia nuove idee sull'ecologia*, trad. it. a cura di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 7.

<sup>98</sup> Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 48: “Secondo questa visione, la vera regola è che ‘non c'è regola’, cioè: qualsiasi comportamento umano nei confronti della natura è lecito perché la Terra fornisce risorse illimitate all'uomo che può gestirle come vuole.”

la necessità di una presa di coscienza al fine di salvaguardare la vita in generale sul nostro pianeta.

## **b) Antropocentrismo Debole**

“Le posizioni conservazionista ed utilitaristica moderne credono sia giusto utilizzare saggiamente le risorse ambientali per salvaguardare la salute dell’uomo, per rendergli la vita più piacevole e per lasciare alle generazioni future le stesse possibilità di sviluppo che abbiamo noi oggi.”<sup>99</sup> Tra i maggiori sostenitori di questa tesi vi è il filosofo australiano John Passmore, il quale, pur ammettendo che l’uomo “dovrà mutare atteggiamento rispetto a molte importanti questioni”<sup>100</sup>, era convinto che non fosse necessaria una vera e propria rivoluzione del pensiero occidentale per arrivare alla formulazione di una moderna etica ambientale. Infatti Passmore ribadisce, come fa notare Pagano, che: “una cosa è raccomandare alle società occidentali maggiore prudenza nell’atteggiamento verso le nuove tecnologie, minore spreco delle risorse naturali, maggiore coscienza della loro dipendenza dalla biosfera; un’altra è avanzare l’ipotesi che solo ricercando una nuova etica, una nuova metafisica, una nuova religione e rinunciando all’approccio critico-analitico, orgoglio delle società occidentali, esse potranno risolvere i loro problemi ecologici.”<sup>101</sup> Dal punto di vista di Passmore l’etica è qualcosa che riguarda soltanto l’uomo; di conseguenza tutti gli esseri che non sono in grado di comunicare non possono far parte di una comunità morale. Il punto di vista secondo cui l’uomo sarebbe arbitro di ciò che è bene e di ciò che è male, nonché unico detentore di diritti, è comune a tutte le posizioni antropocentriche. Per Passmore, dunque, solo l’uomo è in grado di creare e quindi è solo l’uomo ad essere il perno centrale della natura.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 48.

<sup>100</sup> J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 19.

<sup>101</sup> Citato da P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., pp. 48-49.

<sup>102</sup> Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 51.



## 2. Biocentrismo

Se l'antropocentrismo, *forte* o *debole* che sia, riconosce sempre e comunque il ruolo centrale dell'uomo all'interno della natura, il punto comune di tutte le posizioni biocentriche è proprio il ritenere inadeguato qualunque tipo di antropocentrismo, sostenendo che la natura sia dotata di un *valore intrinseco* indipendente da quello che l'uomo possa attribuirle. All'interno delle posizioni biocentriche (o anti-anthropocentriche), una prima separazione riguarda le teorie individualistiche e quelle olistiche.

### a) Biocentrismo individualista

Tra le stesse posizioni biocentriche individualistiche possiamo fare una distinzione fra quelle, per così dire, "pure" (come l'"etica animale" di Peter Singer e i "diritti animali" di Tom Regan) e quelle che cercano di avvicinarsi alle posizioni olistiche (come il "principio di vita" di Kenneth E. Goodpaster e il "rispetto per la natura" di Paul W. Taylor).

Il filosofo australiano Peter Singer, autore dei fondamentali articoli per i diritti animali *Animal Liberation*<sup>103</sup> (Liberazione animale) e *All Animals Are Equal*<sup>104</sup> (Tutti gli animali sono uguali), ritenne fosse giunto il tempo di "estendere alle altre specie il principio di base dell'uguaglianza"<sup>105</sup>. L'uguaglianza rivendicata da Singer è un'uguaglianza che tende a salvaguardare la diversità: "il principio di base dell'uguaglianza [...] è l'uguaglianza della considerazione; e un'uguale considerazione per esseri differenti può portare a differenti trattamenti e differenti

---

<sup>103</sup> P. Singer, *Animal Liberation*, New York Review of Books, 20, 5 aprile 1973.

<sup>104</sup> P. Singer, *All Animals Are Equal*, in M. E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 1998, pp. 26-40; originariamente pubblicato su "Philosophic Exchange", vol. 1, n. 5, 1974, pp. 243-257.

<sup>105</sup> P. Singer, *All Animals Are Equal*, cit., p. 27; in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., pp. 54-55.

diritti.”<sup>106</sup> Nell’elaborare la sua etica Singer prende spunto dall’utilitarismo classico di Bentham per giungere ad un utilitarismo definibile come “utilitarismo delle preferenze”. Per capire cosa si intende con utilitarismo delle preferenze, Pagano, cita il libro “*Gli animali e la ricerca*” di Stefano Cagno il quale ci aiuta a capire come distinguere l’utilitarismo classico (utilitarismo della somma) dall’utilitarismo della preferenza<sup>107</sup>. All’atto pratico, dice Pagano, l’utilitarismo della somma rende possibili azioni molto negative (anche la morte) per uno o alcuni soggetti coinvolti qualora i vantaggi per la maggioranza fossero rilevanti, mentre nell’utilitarismo della preferenza questo non può succedere, in quanto, ad esempio, anche se l’azione di uccidere una persona portasse alla felicità e alla ricchezza di altre cento non sarebbe comunque moralmente accettabile. Gli animali superiori, avendo un sistema nervoso sufficiente per sentire dolore ed essendo in grado di avere delle preferenze, entrano di diritto nella comunità morale di Singer; gli animali inferiori e le piante sono degne di considerazione morale, tuttavia non ritenendo che siano in grado di avere delle preferenze, hanno minori diritti pur avendo un’uguale considerazione. Infine Singer giustifica la disobbedienza legale in nome della salvaguardia dell’integrità morale, egli sostiene, dunque, che la decisione di agire illegalmente dipende dalla grandezza del male e dalle conseguenze dell’azione: “Se è in nostro potere prevenire qualcosa di male senza

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 28; cit., presente in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, p. 55.

<sup>107</sup> S. Cagno, *Gli animali e la ricerca*, Franco Muzzio, Padova 1997, pp. 103.104. “Per scegliere tra due o più azioni alternative, dice, l’utilitarismo della somma procede attraverso una semplice somma algebrica delle conseguenze positive e delle conseguenze negative di ciascuna azione. Fatto ciò ne stila una graduatoria considerando come migliore quella azione che procura la massima felicità, o il massimo benessere, per il maggior numero dei soggetti coinvolti. Anche l’utilitarismo della preferenza procede considerando, una per una, le singole azioni positive e negative, ma nel successivo conteggio tiene conto del fatto che alcune azioni hanno un peso diverso per il soggetto coinvolto. Ad esempio il desiderio di sopravvivere ha un peso maggiore di qualsiasi altro desiderio e, in generale, le preferenze essenziali contano più delle preferenze futili.”, in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 55.

sacrificare qualcosa di comparabile importanza morale, è nostro dovere morale farlo.”<sup>108</sup>

Il filosofo americano Tom Regan si spinse oltre, sostenendo la necessità di riconoscere l'esistenza di veri e propri “*diritti animali*”, considerando l'utilitarismo un concetto facilmente confutabile e per di più tendente ad oscurare il vero problema ambientale. Per Regan non si possono aggirare gli ostacoli ed i problemi devono essere affrontati di petto per non cadere in tranelli logici. Gli animali hanno bisogno di veri diritti e non per gentile concessione umana, bensì perché hanno un valore intrinseco, un valore fine a sé stesso. Regan lo chiama “valore inerente”, valore che appartiene a chiunque sia in grado di rendersi conto se sta meglio o peggio a causa delle azioni altrui. Gli animali, quindi, non sono vivi e basta, essi sono depositari di una vita. Come il singolo uomo, anche il singolo animale possiede dei diritti perché ha un valore indipendente da qualsiasi valutazione, un proprio “valore inerente”: “i diritti sono più importanti dell'utilità e sono indipendenti da esse.”<sup>109</sup>

L'americano Kenneth E. Goodpaster sostenne, invece, che la semplice concezione dell'esistenza di individui degni o meno di considerazione morale fosse, di per sé, una discriminazione. Non hanno ragione d'esistere dei criteri come la razionalità, la capacità di provare dolore o la capacità di comunicare secondo i quali poter definire se un essere vivente sia degno o meno di avere diritti. Per questo pensatore americano l'unico criterio ammissibile è l'“essere vivi” e, quindi, l'unico principio a cui ha senso appellarsi è il “*principio di vita*”.

Secondo Paul W. Taylor, invece, tutte le ragioni per cui l'uomo si ritiene superiore agli altri esseri viventi sono da rintracciare nella sua prospettiva, essa è fonte di confusione concettuale: “Se la nostra società è arrivata a negare le differenze fra gli uomini in quanto non esistono prove scientifiche a sostegno, perché allora continuiamo a voler discriminare gli altri organismi quando la nostra

---

<sup>108</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, p. 57; cit., tratta da L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, p. 94.

<sup>109</sup> T. Regan, *I diritti degli animali*, Garzanti, Milano 1990, p. 206; in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 59.

base biologica, il DNA, è la stessa?”<sup>110</sup> Di conseguenza questa superiorità non è rivendicabile, è puro pregiudizio. Al contrario, una dottrina che sottolinei l'imparzialità delle specie apre la porta ad una ragionevole “*etica del rispetto*”.

## **b) Biocentrismo olistico**

La corrente biocentrica olistica nacque con il pensiero di Aldo Leopold e la sua “*etica della terra*”. Egli ha avuto il merito di tracciare una netta linea di demarcazione dalle teorie precedenti in quanto presenta una struttura deontologica, e quindi orientata verso i doveri, piuttosto che prudenziale o cautelativa, arrivando così a teorizzare una vera e propria “*etica del valore*”.

Il filosofo americano Holmes Rolston III, invece, impostò la sua ricerca su un'attenta analisi del rapporto tra organismi, specie, ed ecosistemi. Secondo questo pensatore il nodo centrale sta nel riconoscere un valore alla vita in sé, piuttosto che considerarla un bene strumentale al servizio dell'uomo; parla, dunque, di valore *biogenico* e non *antropogenico*. Il singolo individuo, esaminato come soggetto solitario, non ha alcuna possibilità di sopravvivenza e non è, quindi, portatore di alcun valore se estromesso dal proprio ecosistema: “solo con una visione più ampia del singolo, preso come ‘punto di esperienza’ nella rete di interconnessione tra i viventi, acquista un valore intrinseco *per sé*, promuove la propria realizzazione e al tempo stesso modifica l'ambiente attraverso la sua tecnica, il suo *know-how*.”<sup>111</sup> In questo senso è la specie a diventare oggetto morale in quanto determina il futuro dei singoli. Da un punto di vista evoluzionistico, infatti, più ampia è la variabilità genetica di una specie è più questa avrà la possibilità di sopravvivere nel tempo; in quest'ottica l'estinzione è da considerarsi come una sorta di *super-omicidio*, in quanto dopo che essa è avvenuta niente di quel tipo potrà vivere e morire. L'estinzione è un blocco del flusso vitale e quindi è da considerare come l'evento

---

<sup>110</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 63.

<sup>111</sup> Cfr. P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 71.

più distruttivo in assoluto.<sup>112</sup> Di un valore ancora maggiore alle specie sono portatori gli ecosistemi, i quali, grazie ad una costante pressione selettiva, permettono l'evoluzione della specie. Rolston, pur ammettendo che gli ecosistemi non sono a tutti gli effetti detentori di valore, ritiene che essi siano in ogni caso *produttori di valore* e che meritino perciò una considerazione morale da parte nostra: "Il sistema è una trasformazione di valore dove forma ed essere, processo e realtà, fatto e valore sono legati indissolubilmente. I valori intrinseco e strumentale fanno la spola avanti e indietro, parti-negli-interi e intero-nelle-parti, dettagli locali di valore inclusi in strutture globali, gemme nella loro incastonatura: una corporazione dove il valore non può rimanere da solo. Ogni bene è nella comunità."<sup>113</sup> L'*etica del valore* prende, dunque, in maggior considerazione il "valore sistemico" rispetto al "valore intrinseco".

### 3. Ecologia profonda

L'*Ecologia profonda* costituisce un ramo a sé stante nel panorama delle filosofie ambientali, contraddistinguendosi per l'ampia varietà dei temi trattati e per la consolidata tendenza all'attivismo dei suoi sostenitori.

Questa corrente, nata in Norvegia a partire dagli anni '40, si sviluppò grazie al pensiero di alcuni filosofi come Peter Zapffe, Sigmund Kvaloy e, principalmente, Arne Naess (a cui sarà dedicato il prossimo capitolo).

"In particolare i filosofi norvegesi sentirono la necessità di spostarsi dalle tesi tipicamente antropocentriche verso un nuovo concetto biocentrico che avvolgesse, come in un abbraccio, tutto il mondo, un concetto a volte definito "ecocentrico" per sottolineare l'integrazione armonica nella natura."<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Ibid. cit., p. 72.

<sup>113</sup> H. Rolston III, *Challenges in Environmental Ethics*, in M. E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 1998, p. 143; cit., in P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., pp. 75-76.

<sup>114</sup> P. Pagano, *Filosofia Ambientale*, cit., p. 77.

Arne Naess da molta importanza all'educazione ambientale per diffondere i principi dell'ecologia profonda e per combattere la tendenza della modernità a tenerci lontano dai reali valori della vita, così, oggi più che mai, è necessario ritrovare il giusto equilibrio:

“L'amante della natura si stende felice su una semplice panca nella campagna di tronchi, ascolta gli uccellini che cantano, apre una porta di legno scricchiolante per guardare i salmoni che saltano vispi nell'acqua del torrente. Alcune persone, invece, abboccano all'amo e ingoiano anche la lenza e la canna; costoro lavorano sempre di più, si stressano come pazzi nelle città per potersi permettere l'‘ultima’ novità’. Ormai logorati dallo stress, con un tempo libero ridotto quasi a zero, si lanciano nelle aree naturali per un breve respiro prima di precipitarsi di nuovo in città. La *friluftsliv* (letteralmente dal norvegese: vita all'aria aperta o, anche, vita naturale) è un tema abbastanza concreto, ma non può essere considerato a prescindere dalla metafisica. Perciò non bisogna tardare a rituffarsi nella filosofia. In natura niente si può capire se non passando attraverso l'esperienza diretta, ma questa ben presto conduce alla riflessione.”<sup>115</sup>

In Appendice (schema 1) riporto una classificazione delle idee filosofiche ambientali poste in ordine di antropocentrismo decrescente dall'alto al basso.

---

<sup>115</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 181; trad. it. cit., p. 231.

## **Parte II:**

### **L'Ecosaggezza di Arne Naess**

*“Old pond  
A frog jumps in  
The sound of water.”  
M. Basho.*

In questa seconda parte si entrerà nello specifico della particolarissima filosofia della vita di Arne Naess. Tenterò di esporre i principali temi della sua visione del mondo, proponendo l'ontologia ambientale neassiana come possibile soluzione alla crisi ambientale e soprattutto filosofica che attanaglia il nostro tempo.

## 1. Ecologia profonda ed ecologia superficiale: l'articolo del 1973

Nel 1973 usciva in stampa il fondamentale articolo *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, nel quale Arne Naess definiva i caratteri del movimento dell'ecologia profonda<sup>116</sup>.

Precedentemente a questo importante articolo, come abbiamo iniziato a vedere nel capitolo precedente, il terreno veniva preparato da alcune pubblicazioni, altrettanto importanti, che avrebbero influenzato culturalmente il dibattito filosofico sul tema ambientale. “L’etica della terra” di Aldo Leopold delineata in *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* uscito postumo nel 1949 ci parlava di conservazionismo e di “comunità biotica” mentre l’articolo di Lynn White, pubblicato su *Science*, riguardante le origini giudaico-cristiane del dominio come causa della crisi ambientale, ed alcuni dossier di tipo politico-scientifico, iniziarono a sensibilizzare l’opinione pubblica e il mondo accademico sul tema delle conseguenze del nostro sviluppo sull’ambiente e sul futuro dell’umanità.

All’inizio degli anni ’70 la riflessione sulle conseguenze della crisi ecologica e sul rapporto uomo-ambiente cominciava a fiorire e, conseguentemente, a prendere sempre più importanza. Con l’articolo del 1973 Arne Naess introduceva una terminologia ed una serie di principi che, negli’anni ’80, fecero scuola e andarono ad innervare un intero ramo dell’etica contemporanea: l’etica ambientale (*environmental ethics*, in ambito anglosassone è l’etichetta che comprende tutte le filosofie dell’ambiente e ne indica la disciplina accademica). A riprova dell’importanza di questo articolo sta la notorietà dello stesso autore nell’ambito della filosofia ambientale; infatti, è molto difficile non incappare nel nome del filosofo norvegese su questi temi.

Proprio nell’articolo del 1973, Naess traccia una prima macro-classificazione delle diverse inclinazioni allo studio dei problemi ambientali, introducendo due

---

<sup>116</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, “Inquiry”, 16, 1973, pp. 95-100; trad. it. *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, a cura di M. Tallacchini in *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 143-149. L’articolo lo si può leggere anche in G. Session, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995, pp.151-155.



categorie che diverranno molto celebri e fungeranno da strumento classificatorio inevitabile: “ecologia profonda” (*deep ecology*) ed “ecologia superficiale” (*shallow ecology*). L’ecologia superficiale viene definita come il “movimento” che “lotta contro l’inquinamento e l’esaurimento delle risorse”, il cui obiettivo centrale guarda alla “salute e alla ricchezza delle popolazioni dei paesi sviluppati”<sup>117</sup>. Naess non va oltre a questa definizione dato che se ne serve solamente per tracciare i confini generali dell’approccio ecologico più diffuso; la *deep ecology*, invece, se ne distinguerà proprio per un radicale rovesciamento di approccio. I principi che lo caratterizzano vengono esposti in sette punti che riporto di seguito:

1. *“Rifiuto dell’immagine uomo-nell’ambiente a favore di un’immagine di campo relazionale totale”*<sup>118</sup>. Con questa espressione Naess introduce il principio della relazione intrinseca, che dissolve ogni idea di oggetto separato e posto in un ambiente.
2. *“Egualitarismo biosferico – di principio”*<sup>119</sup>. Tutti gli esseri hanno uguale diritto a vivere e a realizzarsi, pur accettando che in natura esistano conflitti tra specie e tra individui, prassi ad uccidere e sfruttamenti inevitabili (non solo animali). In ogni caso, la restrizione della realizzazione e del diritto alla vita alla sola specie umana è un antropocentrismo ingiustificato che si ritorce contro l’uomo stesso essendo una fonte di alienazione.

---

<sup>117</sup> *“The Shallow Ecology movement: Fight against pollution and resource depletion. Central objective: the health and affluence of people in the developed countries.”*, A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 95.

<sup>118</sup> *“Rejection of the man-in-environment image in favour of the relational, total-field image.”* Ivi, p. 95.

<sup>119</sup> *“Biospherical egalitarianism – in principle.”* Ivi, p. 95.

3. *“Principio di diversità e simbiosi”*<sup>120</sup>. Principi fondamentali della scienza ecologica, aumentano la possibilità di sopravvivenza e la ricchezza delle forme di vita, sono valori in sé.
4. *“Posizione anticlassista”*<sup>121</sup>. Va applicata alla considerazione di ogni conflitto tra gruppi ed è necessaria per la potenzialità di realizzazione di ogni individuo. Esso è l’equivalente politico-culturale del principio di egualitarismo al punto 2, aggiunto ai principi di diversità e simbiosi al punto 3.
5. *“Lotta all’inquinamento e all’esaurimento delle risorse”*<sup>122</sup>. Questo è un punto in comune tra ecologia profonda e superficiale, ma se non si considerano i principi precedenti in un quadro d’insieme, e se si ritiene che quest’obiettivo possa essere isolato e che sia, da solo, in grado di fronteggiare la crisi ambientale, perseguendolo, si possono causare ulteriori danni, quali l’accrescimento delle differenze di classe (ad esempio tra paesi ricchi e paesi poveri) o la distruzione parziale degli ecosistemi dovuta all’inseguimento di misure tecnologiche per la riduzione dell’inquinamento. In generale questo principio è l’unico ad aver finora avuto sostegno politico, ma di per sé non intacca alcuna delle cause profonde della crisi.
6. *“Complessità, non complicazione”*<sup>123</sup>. Altro principio della scienza ecologica. La complessità rende l’idea di quanto sia vasta l’ignoranza umana riguardo gli ecosistemi, le loro interconnessioni e le conseguenze su

---

<sup>120</sup> *“Principles of diversity and of symbiosis.”* Ivi, p. 96.

<sup>121</sup> *“Anti-class posture.”* Ivi, p. 96.

<sup>122</sup> *“Fight against pollution and resource depletion.”* Ivi, p. 97.

<sup>123</sup> *“Complexity, not complication.”* Ivi, p. 97.

di essi delle attività antropiche. Qui si vuole iniziare ad introdurre un principio di cautela in favore di una tecnica leggera (*soft technique*) e l'abitudine ad ampliare il vaglio delle possibilità ancor prima di intervenire nei sistemi naturali.

7. “*Autonomia locale e decentralizzazione*”<sup>124</sup>. La vulnerabilità di una forma di vita è grossomodo proporzionale alla dipendenza da influenze distanti ed esterne rispetto alla regione nella quale essa ha raggiunto un equilibrio ecologico. Ridurre queste influenze significa rafforzare l'autosufficienza, ridurre i consumi di energia e risorse, ed aumentare la probabilità di risoluzione dei problemi locali che non perdono di considerazione lungo una catena decisionale (seppur democratica) fatta di troppi passaggi<sup>125</sup>.

In conclusione dell'articolo l'autore fa seguire una “coda” metodologica dove chiarisce alcuni termini e premesse. Anzitutto il rapporto tra i principi del movimento e quelli della scienza ecologica è di “ispirazione”, non di “deduzione”. Dopodiché fa notare che questi punti fondamentali sono “normativi”, derivano da un sistema di “priorità di valori”, ossia forniscono, non soltanto una descrizione, ma contemporaneamente una prescrizione etica<sup>126</sup>. Infine è necessario distinguere tra “ecologia” (scienza delimitata che fa uso di metodi scientifici) ed “ecofilosofia”

---

<sup>124</sup> “*Local autonomy and decentralization.*” Ivi, p. 98.

<sup>125</sup> Su questo ultimo punto la posizione di Naess non è, tuttavia, univoca. Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989, p. 208, trad. inglese a cura dell'allievo David Rothenberg dall'originale: *Okology, samfunn og livsstill*. La versione italiana s'intitola: A. Naess, *Ecosofia*, trad. it. di Elena Recchia a cura di Antonio Airoldi e Giovanni Salio, Red edizioni, Como 1994, cit. p. 267: “La formulazione di questi concetti in veste di slogan si presta a una loro utilizzazione all'interno del dibattito ambientale, ma oggi vi è anche una precisa consapevolezza dei limiti di tale formulazione. In molti casi le comunità locali si sono opposte a politiche ambientali corrette e hanno promosso un tipo di sviluppo disastroso. E i soggetti che dovrebbero realizzare le politiche nazionali e internazionali raccomandate in *World Conservation Strategy* (1980) sarebbero proprio autorità centrali dotate di poteri abbastanza forti.”

<sup>126</sup> Cfr. A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, pp. 98-100.

(il luogo più generale del dibattito sui problemi comuni all'ecologia ed alla filosofia)<sup>127</sup>. Quest'ultima comprende anche le diverse espressioni all'interno del movimento dell'ecologia profonda e, tra queste, l'ecofilosofia di Naess viene definita "ecosofia", una "filosofia dell'armonia o dell'equilibrio ecologico": "Filosofia come una saggezza nel senso di *sofia* è apertamente normativa, contiene sia norme, regole, postulati, dichiarazioni di priorità di valore, che ipotesi sullo stato di cose del nostro universo"<sup>128</sup>.

La distinzione introdotta da Naess prende le mosse dall'ecologia, o meglio, dall'influenza e dal ruolo che le conoscenze ecologiche giocano sulla nostra visione del mondo, sull'etica e sulla prassi<sup>129</sup>. L'*ecologia superficiale*, per Naess, non mette in discussione né i principi etici classici, né i concetti alla base dei modelli di sviluppo, né il ruolo umano nel mondo non umano. Il portatore di valore resta sempre l'uomo, ed in particolare l'uomo inserito nella società occidentale che, in quel determinato sistema economico-sociale, si trova a tamponare alcune problematiche ambientali che interferiscono con la vivibilità e lo sviluppo stesso, spesso già ad uno stadio avanzato di irreversibilità, ricorrendo, non di rado, ad interventi di carattere prettamente tecnico/tecnologico. Il riformismo tecnico non presuppone un cambiamento nei valori di base, ma semplicemente una

---

<sup>127</sup> Nell'articolo del 1973 Naess definisce l'ecofilosofia come un luogo generale di dibattito sia prescrittivo che descrittivo. In seguito userà il termine in senso solo descrittivo, proponendo l'ecosofia come il luogo dell'unione di fatti e valori: "Lo studio di questi problemi comuni sia all'ecologia sia alla filosofia sarà qui chiamato *ecofilosofia*. E' uno studio descrittivo, non prescrittivo, adatto a una ricerca di tipo accademico; esso infatti non opera una scelta tra differenti priorità fondamentali di valore, ma cerca semplicemente di esaminare dei problemi che si trovano al confine tra i domini ben circoscritti delle due discipline." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 36; trad. it., p. 41.

<sup>128</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 99.

<sup>129</sup> "Lo studio dell'ecologia prevede un approccio ed una metodologia che possono essere riassunti nella massima 'tutto dipende da tutto'. Questo approccio può essere applicato in modo calzante ai problemi affrontati dalla filosofia: la collocazione dell'umanità all'interno della natura e la ricerca di nuovi metodi per spiegare tale collocazione tramite l'utilizzo di sistemi e prospettive relazionali." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 36; trad. it., pp. 40-41.

modificazione delle procedure che adottiamo verso una maggiore efficienza. L'*ecologia profonda*, invece, sostiene che i nostri “valori, stili di vita, i nostri comportamenti, sono radicati in una visione del mondo che rimane implicita, influenzando tutto ciò che facciamo. Così non importa quanto modifichiamo tecnicamente le situazioni, e non importa come riformiamo i processi decisionali legali e morali, i risultati finali saranno comunque conformati a quella visione del mondo, in quanto essa condiziona la nostra percezione ed il nostro pensiero”<sup>130</sup>. Nell’articolo di Naess l’ecologia profonda è definita da alcune posizioni dirimenti: l’egualitarismo biosferico si esprime in una radicale teoria del diritto e del valore intrinseco, e il termine antropocentrismo assume l’accezione negativa di specismo. Con i lavori successivi a questo articolo Naess approfondirà criticamente queste posizioni<sup>131</sup> ed in particolare il termine antropocentrismo<sup>132</sup>. Successivamente l’autore definirà più nettamente la distinzione tra il movimento dell’ecologia profonda e la propria ecosofia, affidando i principi generali del movimento alla famosa “piattaforma” di otto punti, mentre la propria ecosofia prenderà una fisionomia rigorosa sotto il nome di *Ecosofia T*<sup>133</sup>. Nonostante questo articolo sia

---

<sup>130</sup> A. Drengson, *Editorial: Why Environmental Ethics is Not Enough*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989, p. 121.

<sup>131</sup> Cfr. A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995, pp. 222-224. Per maggiori informazioni sulla costellazione egualitarismo – teoria dei diritti – valore intrinseco.

<sup>132</sup> Salio, nella sua introduzione all’edizione italiana di *Ecology, Community and Lifestyle*, avvertendo il lettore della ricchezza del panorama ecofilosofico e dei limiti insiti all’attribuzione di specifiche etichette, afferma: “[...] si potrebbe sostenere che anche nel caso dell’ecologia profonda, soprattutto nella formulazione di Arne Naess come *Ecosophy T*, non esiste affatto una netta contrapposizione tra antropocentrismo e biocentrismo, ma piuttosto una ‘apertura’ e una sintesi, a mio parere molto armonica, che tiene conto di una molteplicità di aspetti e prospettive. [...]”. G. Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, cit. pp. 7-21.

<sup>133</sup> “T” sta per “*Tvergastein*”, che significa letteralmente in lingua norvegese “fra le pietre”. Naess, con questa parola, si riferisce alla sua casa in montagna, un piccolo rifugio collocato a quasi duemila metri di altezza sull’Hallingskarvet (famosa montagna che s’innalza nella Norvegia centrale ben visibile anche dal treno che collega Oslo a Bergen). E’ in onore di questo luogo che Naess ha denominato la sua particolare ecosofia “Ecosofia T”. Cfr. W. Fox, *Arne Naess: A Biographical Sketch*, “The Trumpeter”, vol. 9, n. 2, 1992.

effettivamente il primo lavoro di Naess su tematiche ecologiche, esso già ci fornisce un'idea dell'approccio di Naess e dei filosofi che si riconoscono nell'ecologia profonda, ovvero una critica a tutto campo del rapporto uomo-natura a partire dai principi dell'ecologia, la necessità di una visione del mondo che contempli questa relazione come intrinseca ai fini della piena realizzazione dell'uomo e di tutti gli esseri, la necessità di norme d'azione che guidino un cambiamento profondo della società.

## **2. L'approccio che contraddistingue la *Deep Ecology***

In *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, Naess parla di “movimenti”, riferendosi ad un insieme di contributi diversi che condividono un approccio (superficiale/profondo) e non, quindi, una teoria unica e definita. L'ecologia profonda è innanzitutto un *movimento* di carattere sociale:

L'“ecologia profonda” non è una filosofia in senso propriamente accademico, né è istituzionalizzata come una religione o un'ideologia. Piuttosto, ciò che accade è che nelle campagne e nelle azioni dirette persone differenti si incontrano. Esse formano una cerchia di amici che condividono lo stesso modo di vivere che altri possono chiamare “semplice”, ma che per loro è ricco e vario. Si trovano d'accordo su un'ampia gamma di contenuti politici, anche se sono di partiti politici diversi. Come in tutti i movimenti sociali, gli slogan e la retorica sono indispensabili per l'unità del gruppo. Insieme essi reagiscono alle stesse minacce in modo per lo più non violento. Probabilmente i sostenitori più influenti sono gli artisti e gli autori che non sviluppano le loro idee nei concetti propri dei filosofi di professione, ma li esprimono in opere d'arte o in poesia. Per queste ragioni preferisco il termine “movimento” a “filosofia”.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995, cit., p. 71. La trad. it. di questo passaggio è a cura di P. Vicentini, brillante studioso di etica ed ecologia, nonché di Naess. Per maggiori approfondimenti rimando al suo saggio *Unità e pluralismo del movimento dell'ecologia profonda*, versione pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).

Mentre l'ecologia superficiale ricomprende pensatori separati anche molto eterogenei tra loro, per l'ecologia profonda si può parlare di un vero e proprio movimento internazionale di ampio respiro, i cui esponenti si riuniscono sotto alcuni principi condivisi. L'approccio "profondo", ovvero il tentativo di scavare alla radice delle ragioni della crisi ecologica, dunque, è un primo tratto unificante. Paolo Vicentini, nel saggio citato nella nota 134, individua tre fondamentali modi di procedere "profondamente":

1. "Interrogazione profonda" (*deep questioning*). La *profondità* sta, in primo luogo, nelle domande che ci poniamo sulla nostra vita, sulla società, sul nostro rapporto con il mondo e con la natura. Devall e Sessions, due dei più importanti pensatori e collaboratori dell'ecologia profonda, riconducono questo atteggiamento alla "tradizione filosofica occidentale di Socrate"<sup>135</sup>. Naess stesso definisce questo interrogarsi profondamente "nel senso di problematizzare (*Problematizierung*)" "una presa in carico profondamente 'esistenziale'"<sup>136</sup>. Problematizzare profondamente significa porsi una catena analitica di domande del tipo "perché" e "come" sempre più profonda, fino a toccare tutti gli aspetti della società, le forme di dominio dell'uomo sulla natura e l'alienazione dell'uomo dalla natura. Non è detto

---

<sup>135</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, cit., p. 73. Gli statunitensi George Sessions, Bill Devall e l'australiano Warwick Fox possono essere considerati gli eredi che hanno più ampiamente accolto e sviluppato le teorie ecosofiche di Naess. Essi hanno largamente contribuito a diffondere e definire attivamente i caratteri dell'ecologia profonda. Tuttavia è fondamentale distinguere sempre tra il pensiero originale del filosofo norvegese e il peculiare pensiero sviluppato da altri aderenti al movimento, anche quando i loro studi e la loro interpretazione costituiscono la letteratura secondaria più importante per comprendere il pensiero di Naess. Per orientarsi meglio e famigliarizzare con questi importanti personaggi del panorama ecofilosofico consiglio di cfr. P. Vicentini, *I fraintendimenti dell'ecologia profonda nel quadro dell'etica ambientale contemporanea*, versione pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).

<sup>136</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 205.

che le risposte siano altrettanto rigorose e “profonde”, ma di certo la messa in discussione è ad ampio raggio e va oltre l’indagine sul singolo problema ambientale contingente.

Questo *problematizzare*, termine che per Vicentini sarebbe più corretto tradurre con l’inglese *questioning*, si muove in due direzioni opposte ma complementari. Da un lato esso produce, a livello teorico, una “profondità dei presupposti” (*deep of premises*) su cui basare i nostri tentativi di risolvere la crisi ambientale e, prima ancora, su cui fondare l’intera nostra visione del rapporto uomo-natura; mentre dall’altro porta, a livello pratico, a comprendere la “profondità del cambiamento” (*deep of change*) necessario sul piano sociale affinché a questa situazione sia posto rimedio. La *profondità dei presupposti* e la *profondità del cambiamento* sono due obiettivi fondamentali che Naess attribuisce al *profondo problematizzare* che caratterizza il movimento dell’ecologia profonda a partire dal suo stesso nome<sup>137</sup>.

2. “Premesse profonde” (*deep premisses*). Il filosofo australiano W. Fox ha espresso brevemente l’intuizione centrale dell’ecologia profonda: “Si tratta dell’idea che non possiamo operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell’esistenza: che non c’è alcuna biforcazione nella realtà fra l’uomo e i regni non umani [...], nel momento in cui percepiamo dei confini, la nostra consapevolezza ecologica profonda viene meno”<sup>138</sup>. Se si parte da una dichiarazione fattuale, e si procede problematizzando secondo l’atteggiamento ecologico profondo, le risposte alla domanda “perché” conterranno necessariamente dichiarazioni di valore e d’intenti. Tuttavia, approfondendo fino a scavare nelle nostre premesse, ad un certo punto “la

---

<sup>137</sup> Cfr. A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, cit., pp. 204-212.

<sup>138</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, cit., p. 75.



catena delle ragioni (*why-chain*) passa da normativa a descrittiva”<sup>139</sup>. In generale, con “premesse profonde”, Naess si riferisce ad una visione filosofica o religiosa, un’intuizione che contiene un valore, che sostiene l’idea fondamentale per cui ogni forma di vita ha valore intrinseco e lo stesso diritto a vivere e a realizzarsi, indipendentemente dall’utilità strumentale che può assumere in relazione a qualche fine umano<sup>140</sup>. Le premesse risiedono quindi in una visione generale del mondo, in ciò che Naess chiama *total view*. In questo senso l’ecologia profonda affonda le proprie radici nell’ontologia. L’intuizione centrale espressa da Fox è molto vicina alla visione del mondo di Naess e dei suoi più stretti collaboratori, ma un sostenitore dell’ecologia profonda non deve necessariamente condividerla per definirsi tale. Naess riconosce la legittimità di una pluralità di contributi diversi a sostegno dell’ecologia profonda che, in quanto movimento, comprende attivisti di ogni tipo, oltre a filosofi e teorici accademici<sup>141</sup>. Tuttavia, anche quando l’ecologia profonda è declinata in senso filosofico, come sistema normativo, derivato razionalmente da principi fondamentali, “ciò che è razionale all’interno della piramide derivazionale ecologia profonda non richiede unanimità nell’ontologia o nei fondamenti etici”<sup>142</sup>.

3. “Cambiamento profondo” (*deepness of changes*). Dalla problematizzazione o interrogazione del rapporto uomo-natura nella crisi ecologica deriva “la

---

<sup>139</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 206.

<sup>140</sup> Cfr. A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, “Environmental Ethics”, vol. 6, 1984, pp. 265-270.

<sup>141</sup> Si citano per esempio: G. Sessions, B. Devall, W. Fox, D. Rothenberg. Altri esponenti di spicco sono: J. Macy, J. Seed, D. LaChapelle, G. Snyder, P. Shepard, P. Fleming, F. Capra, D. Foreman, A. Drengson, M. Zimmermann, l’economista E. Schumacher, il biologo M. Soulè. L’appartenenza al movimento non implica un conformarsi in tutto e per tutto al pensiero ecosofico di Naess.

<sup>142</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, cit., p. 79.

necessità di un cambiamento sostanziale nelle strutture economiche, sociali ed ideologiche”<sup>143</sup>. Molti ecologisti, pur criticando la visione del mondo dominante nelle società contemporanee sviluppate ed in via di sviluppo, non sono pronti a mettere in discussione comportamenti ed interessi consolidati. Per Naess, invece, non è procrastinabile un riconoscimento della gravità della situazione: “La causa dei motivi che rendono la situazione così critica risiede nell’*aumento esponenziale, in parte o del tutto irreversibile, del degrado o della devastazione dell’ambiente, perpetrati attraverso metodi di produzione e di consumo ormai consolidati e a causa di una mancanza di politiche adeguate per contrastare l’aumento della popolazione umana*”<sup>144</sup>. Non si tratta soltanto di trovare una soluzione tecnica ai drammi dell’inquinamento, dell’esaurimento delle risorse ed ai cambiamenti climatici. Nel suo movimento critico profondo, nell’espandere il raggio della propria catena di interrogativi sullo stato della terra e della società, sul dominio dell’uomo sulla natura e sull’uomo stesso, il movimento dell’ecologia profonda si domanda quale sia l’influsso di tale devastazione sulla qualità della vita e sulla felicità umana, se sia accettabile pagare un prezzo tanto alto per godere, e desiderare di godere, del presente standard materiale di vita. Il problematizzare della *deep ecology*, dunque, va ad intrecciarsi con i temi dei movimenti per la pace e per la giustizia sociale, poiché la crisi ecologica è il segnale del protrarsi di una condizione insostenibile in un senso non soltanto ambientale<sup>145</sup>:

---

<sup>143</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 211.

<sup>144</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 23; trad. it. pp. 23-24.

<sup>145</sup> “L’obiettivo della sostenibilità ecologica è, comunque, soltanto uno degli obiettivi di una ‘società verde’[...]. Gli altri due sono gli obiettivi del movimento per la pace e quelli del movimento per la giustizia sociale (se ammettiamo per il termine ‘giustizia sociale’ un significato ampio che include l’eliminazione della fame e dell’oppressione umana su larga scala)”. A. Naess, *Politics and the Ecological Crisis. An Introductory Note*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 447.

“Quanto in basso dobbiamo cadere prima che ci sia un netto cambiamento di tendenza verso la diminuzione dell’insostenibilità ecologica? Potrebbe essere utile considerare alcuni scenari:

1 Nessun cambiamento sostanziale nelle politiche ecologiche e nell’entità della povertà (mondiale). Catastrofe ecologica dovuta agli effetti lentamente accumulati in un secolo di idiozia ecologica. La situazione drammatica porta all’introduzione forzata di nuove politiche ambientali radicali, forse attraverso l’uso, da parte degli stati ricchi, di mezzi non democratici e persino militari-dittatoriali.

2 Lo stesso scenario ambientale eccetto per un maggiore cambiamento nella situazione dei paesi poveri: una crescita economica considerevole sul modello occidentale. La quantità di persone che vive in maniera insostenibile quintuplica. Segue velocemente un tracollo, misure drastiche vengono prese per limitare il caos ed iniziare la decrescita dell’insostenibilità ambientale.

3 Molti scenari simili che si sviluppano in catastrofi e caos, politiche di controllo brutali applicate dai paesi ricchi. Finalmente un’inversione di rotta verso la sostenibilità, ma solo dopo enormi devastazioni ecologiche.

4 Illuminismo ecologico, una riduzione apprezzabile della qualità di vita, un’influenza crescente dell’atteggiamento ecologico profondo, lenta riduzione dell’insostenibilità complessiva, i cui effetti diventano una tendenza apprezzabile dall’anno 2101”<sup>146</sup>.

Fondamentale importanza assume la ferma volontà di perseguire questo cambiamento, l’attivismo pubblico, l’impegno politico e sociale: “La differenza decisiva tra l’ecologia superficiale e profonda, nella pratica, riguarda la volontà di mettere in discussione le linee politiche ed economiche in

---

<sup>146</sup> A. Naess, *Deep Ecology for the Twenty-Second Century*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 465; oppure in A. Naess, *Ecology of Wisdom*, a cura di A. Drengson e B. Devall, cit., p. 310.

pubblico. Questo mettere in discussione è sia ‘profondo’ che pubblico. Chiede ‘perché’ con insistenza e coerenza, senza dare nulla per scontato!”<sup>147</sup> .

### 3. Il diagramma a grembiule e la “piattaforma” dell’ecologia profonda

Alla base del movimento dell’ecologia profonda si trova, quindi, un pluralismo sistematico o fondativo di visioni generali della realtà. Nel “*diagramma a grembiule*” (*the apron diagram*), che riporto qui di seguito, Naess fornisce un’immagine dei livelli che strutturano l’ecologia profonda, e la relazione logica che sussiste tra loro:

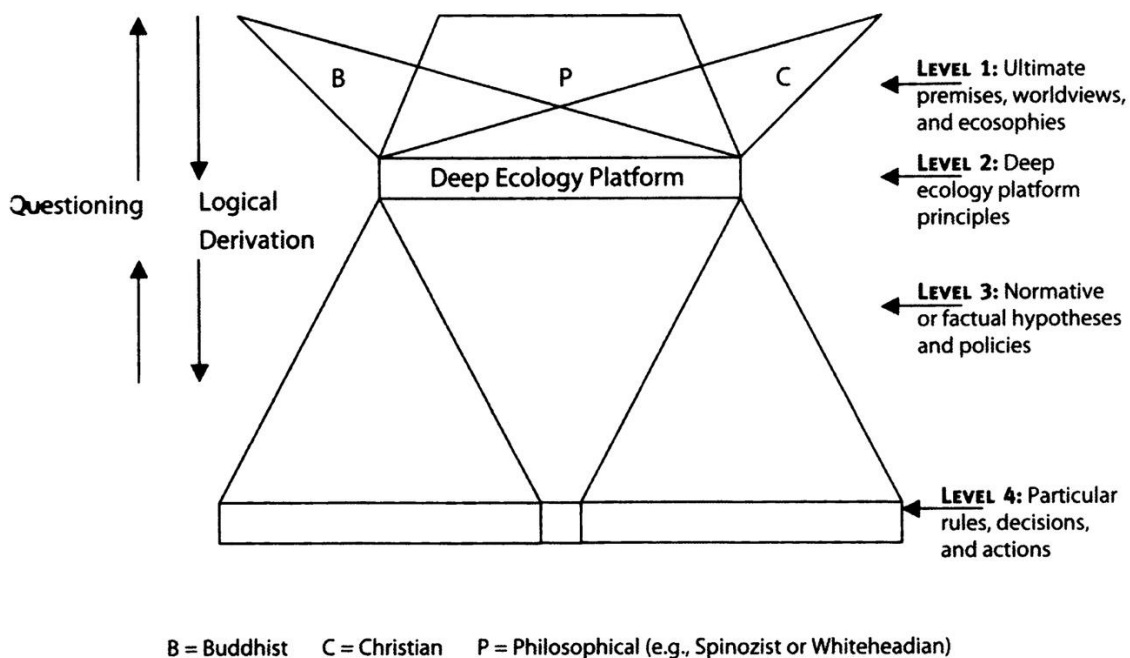
“La discussione è composta da quattro livelli: (1) le concezioni fondamentali filosofiche e religiose formulate; (2) la piattaforma dell’ecologia profonda; (3) le conseguenze più o meno generali derivate dalla piattaforma – le linee guida per gli stili di vita e per le politiche di ogni genere; (4) le norme correlate alle situazioni concrete e le decisioni databili, prese in quelle stesse situazioni”.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 75.

<sup>148</sup> A. Naess, *Introduzione all’ecologia*, trad. it. a cura di Luca Valera, Edizioni ETS, 2015, cit., pp. 40-41. Il diagramma a grembiule lo si può trovare inoltre in A. Naess, *The Apron Diagram*, in *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, a cura di A. Drengson, Y. Inoue, North Atlantic Books, 1995, pp. 10-12. Ritorna poi in altri luoghi, cfr. ad es. A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, cit., p. 77.

### ILLUSTRATION 1: THE APRON DIAGRAM



Al livello 1, le radici dei principi dell'ecologia profonda s'innestano “nella religione o nella filosofia”<sup>149</sup>, nelle assunzioni basilari che abbiamo sul mondo. Nello schema appena riportato sopra, Naess fornisce tre esempi di livello 1: “B” sta per Buddismo, “C” sta per Cristianesimo, “P” sta per Filosofia (*Philosophy*). Al centro, come si può notare, il diagramma si stringe: la strozzatura corrisponde al livello 2, il punto in cui diverse visioni generali del mondo convergono nella “piattaforma” dell'ecologia profonda.

La piattaforma viene elaborata da George Sessions e da Arne Naess nel 1984, evolvendo e ripensando i principi delineati nell'articolo del 1973<sup>150</sup>, al fine di chiarire sinteticamente quali siano le prospettive basilari che i sostenitori dell'ecologia profonda intrattengono in comune, dopo oltre un decennio di dibattito e contributi. Data la natura pluralista del movimento non è possibile darne

<sup>149</sup> A. Naess, *The Apron Diagram*, cit., p. 11.

<sup>150</sup> L'elenco dei principi delineato nel 1973 presentava ambiguità e confusione tra i livelli. Cfr. A. Naess, *The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., pp. 213- 221.

una definizione, ma è possibile trovare un elemento di unità. L'unità è data proprio dalla piattaforma, che, coerentemente, non è l'unica formulazione possibile, ma la più ampiamente diffusa e accettata. Riporto qui di seguito gli "otto punti"<sup>151</sup>:

1. La prosperità della vita umana e non umana sulla Terra ha un valore intrinseco. Il valore delle forme di vita non-umana è indipendente dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita sono anch'esse valori in sé stessi e contribuiscono alla prosperità della vita umana e non-umana sulla Terra.
3. Gli uomini non hanno il diritto di ridurre tale ricchezza e diversità, tranne che per soddisfare i loro bisogni *vitali*.
4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana. La prosperità della vita non-umana richiede tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza umana nei confronti del mondo non-umano è eccessiva, e la situazione sta peggiorando rapidamente.

---

<sup>151</sup> La piattaforma ha subito, come molti lavori di Naess, variazioni nel tempo. L'ultima formulazione risale al 2005: A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, Conterpoint, Berkeley 2008, pp. 105-119; trad. it. a cura di Luca Valera, *I fondamenti dell'ecologia profonda*, in *Introduzione all'ecologia*, pp. 39-53 (riporterò questa traduzione). Altre formulazioni e trattazioni si possono leggere in: A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*; A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, in *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, a cura di P. Reed, D. Rothenberg, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82; A. Naess, *Ecosofia*, cit., p. 31; B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda, Vivere come se la natura fosse importante*, cit., pp. 78-81; D. Rothenberg, *Is Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, 1993, cit., pp. 127-128.

6. Alla luce dei precedenti punti, le politiche devono essere modificate. I cambiamenti nelle politiche influenzano le strutture economiche, tecnologiche e ideologiche di base. La situazione risultante sarà profondamente differente da quella odierna e renderà possibile un'esperienza più gioiosa della connessione di tutte le cose.
7. Il cambiamento ideologico è principalmente quello di apprezzare la qualità della vita (abitare in condizione di valore intrinseco), piuttosto che cercare un tenore di vita sempre più alto. Ci sarà una consapevolezza profonda della differenza tra il grande e l'intenso.
8. Coloro i quali sottoscrivono i punti precedenti hanno l'obbligo di cercare di attuare direttamente o indirettamente i cambiamenti necessari.

Tutti i punti citati della piattaforma sono seguiti da alcuni commenti esplicativi. In particolare, dalle precisazioni di Naess<sup>152</sup>, si può ricavare che:

- “Il termine *vita* viene qui usato in una maniera comprensiva, non tecnica, con riferimento anche a ciò che i biologi classificano come il non-vivente: i fiumi (aree fluviali), i paesaggi, le culture, gli ecosistemi, la Terra come organismo vivente. Motti come ‘Lasciate vivere il fiume’ ne illustrano l'utilizzo più ampio, così comune in molte culture differenti. Solamente nelle nostre scuole occidentali il termine *vivente* viene associato alla scienza della biologia”<sup>153</sup>. Al termine “biosfera” viene preferito il termine “ecosfera”.
- “Le specie animali o vegetali cosiddette semplici, inferiori, o primitive, contribuiscono in maniera essenziale alla diversità e alla ricchezza della

---

<sup>152</sup> A. Naess, *I fondamenti dell'ecologia profonda*, in *Introduzione all'ecologia*, trad. it. Luca Valera, pp. 46-49.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 46.

vita. Hanno valore in sé e non sono dei meri passaggi verso le forme di vita cosiddette superiori o razionali. La complessità, alla quale ci riferiamo qui, è differente dalla complicazione. La vita urbana può essere ben più complessa della vita in un'ambiente naturale, senza essere più complessa nel senso di multiforme.[...] Il punto centrale è che la vita sulla Terra può essere ostacolata, nonostante la ricchezza sia salvaguardata.”<sup>154</sup>

- Il concetto di “bisogni vitali” è volutamente ambiguo per tener conto delle differenze geografiche, climatiche e socio-culturali delle popolazioni.
- La riduzione della popolazione umana è un tema delicato e di lungo periodo, ma le difficoltà non giustificano in alcun modo l'attuale noncuranza. Più si aspetta, più drastiche saranno le misure necessarie.
- “[...] Gli umani hanno modificato la Terra, e probabilmente continueranno a farlo. In questione ci sono la natura e l'entità di tale interferenza. La lotta per preservare e accrescere le aree selvatiche (o quasi selvatiche) deve continuare e deve concentrarsi sulla funzione ecologica generale di tali aree. Sono necessarie aree selvatiche molto vaste nella biosfera per l'ininterrotta speciazione di animali e vegetali<sup>155</sup>.
- “La crescita economica, per come è concepita e attuata oggi dagli stati industrializzati, è incompatibile con i punti dall'1 al 6. Gli economisti *green* devono essere consultati”<sup>156</sup>.
- “Alcuni economisti criticano il termine *qualità della vita* perché è ritenuto vago. Tuttavia, da un esame più attento, ciò che essi ritengono vago è effettivamente la natura non quantitativa del termine. Non è possibile quantificare adeguatamente ciò che è importante per la qualità della vita, [...], e non c'è neanche bisogno di farlo.”<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 47.

<sup>155</sup> Ivi, p. 48.

<sup>156</sup> Ivi, p. 48.

<sup>157</sup> Ivi, p. 49.



- “C’è molto spazio per opinioni differenti sulle priorità [...] Le differenze di opinioni non escludono una cooperazione energica: ‘La frontiera è estesa’.”<sup>158</sup>

La piattaforma non contiene norme etiche in senso stretto, ma indicazioni generali per la condivisione del movimento ambientalista. Questo, Naess, lo ribadisce in molti luoghi, distinguendo la piattaforma sia da una sintesi rappresentativa della “filosofia” dell’ecologia profonda (il cui luogo specifico è il livello 1 del diagramma e come tale non ammette il singolare di “filosofia”), sia da un “ricettario” di norme con il quale orientare le nostre scelte concrete in caso di conflitti ambientali (che piuttosto corrisponde ai livelli 3 e 4 dell’*apron diagram*). E’ importante ricordare che tra i diversi livelli del diagramma non sussiste una “relazione genetica”, ma una “relazione logica”<sup>159</sup>. Significa che dalle visioni generali del mondo che stanno alla base della riflessione ecologica profonda non è necessariamente derivata la “piattaforma”. Viceversa da diverse premesse fondamentali si possono trarre coerentemente le stesse conclusioni, “derivate” in senso debole<sup>160</sup>. Il compito non consiste nella derivazione di un

---

<sup>158</sup> Ivi, p. 49.

<sup>159</sup> A. Naess, *The Apron Diagram*, cit., p. 11. Naess definisce “relazione logica” una “relazione articolata verbalmente tra premesse e conclusioni” mentre per “relazione genetica” egli intende una relazione causale più o meno stretta: “influenza, motivazione, ispirazione e relazione causa/effetto.”

<sup>160</sup> Cfr. A. Naess, *I fondamenti dell’ecologia profonda*, in *Introduzione all’ecologia*, trad. it. Luca Valera, cit., p. 40: “Per come viene usato qui, il termine *derivato* può essere interpretato in molti modi. Se la validità di una norma o di un’ipotesi è giustificata in riferimento ad un insieme di assunzioni di tipo filosofico o religioso, la norma o l’ipotesi è in un certo senso derivata da queste stesse assunzioni. L’insieme acquisisce un carattere di premessa per alcune particolari conclusioni. Conclusioni molto simili o anche identiche, tuttavia, possono essere tratte da premesse divergenti, o persino incompatibili. Ciò spiega in una maniera molto naturale che la diversità di visione ad un livello più profondo può essere percepita da alcuni come sconcertante e rendere l’ecologia profonda troppo indeterminata da meritare un approfondimento analitico. Si dovrebbe evitare di cercare di individuare una concezione filosofica o religiosa definitiva tra i sostenitori del movimento dell’ecologia profonda: esiste una ricca varietà di visioni fondamentali compatibili con la piattaforma dell’ecologia profonda.”

sistema etico da assunzioni di principio; in primo luogo perché la piattaforma stessa non vuol essere un sistema etico, ed in secondo luogo, perché le premesse che costituiscono la visione totale del mondo contengono già anche il livello etico-normativo. Piuttosto, i passaggi di livello del diagramma a grembiule descrivono un movimento dal generale/fondamentale al particolare/contingente. Il diagramma è frutto della formazione analitica del filosofo norvegese, e serve a delineare in senso “derivazionale” un sistema di relazioni logiche tra premesse e conclusioni. L’unità del movimento dell’ecologia profonda, dunque, è data dalla piattaforma, anche se il movimento stesso è composto da diverse ecosofie, le quali, costituiscono una molteplicità di visioni della realtà. Esse portano premesse ecologiche profonde sul modo di intendere la natura, l’esperienza di essa e il ruolo dell’uomo nel mondo, derivate da visioni religiose o filosofiche fondamentali in parte inesprese. Esiste poi un’accezione più tecnica di ecosofia: “una visione del mondo o un sistema filosofico ispirato dalle condizioni di vita nell’ecosfera”<sup>161</sup> di cui Naess offre un importante tentativo di sistematizzazione nel testo fondamentale del suo pensiero ecosofico: *Ecology, Community and Lifestyle*. L’ecosofia, elaborata in senso filosofico-sistematico, è il cuore del pensiero originale di Naess, dove egli illustra al lettore come tradurre le premesse descrittive e prescrittive di ciascuno di noi in una cornice normativa che renda conto unitamente di un sistema di valori e di un’ontologia. Allo stesso tempo è una traccia aperta all’invito, per ognuno, a scavare nelle proprie motivazioni profonde e ad esprimere le proprie norme fondamentali in una Ecosofia X, Y o Z, la propria posizione profonda sul rapporto con il mondo naturale. L’ecosofia personale di Naess come si è detto si chiamerà Ecosofia T, da *Tvergastein*, personale rifugio dell’autore collocato nella montagna norvegese Hallingskarvet, che egli considera casa e padre<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 38; trad. it., p. 42.

<sup>162</sup> Per un maggiore approfondimento dei luoghi vissuti in prima persona da Naess consiglio di cfr. A. Naess, *An Example of a Place: Tvetgastein*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 45-64. Da queste pagine, più descrittive che filosofiche dei luoghi d’appartenenza di Naess, si può riscontrare il profondo senso d’appartenenza del filosofo alla sua terra in quanto l’amore per questi luoghi, e per la montagna in generale, è un elemento genealogico per il suo pensiero. Ad es. a p. 50, Naess descrive mirabilmente un tipico fiore delle sue zone la

#### 4. L'ecologia come saggezza e responsabilità

“La parola ‘ecosofia’ è composta dal prefisso *eco-*, presente in economia ed ecologia, e dal suffisso *-sofia*, presente in filosofia. Nella parola ‘filosofia’, *-sofia* indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose [...]. La *sofia* non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da *logos* (biologia, antropologia, geologia, ecc...), ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre *azioni*. E’ attraverso le azioni che le persone o le organizzazioni esplicitano la propria *sofia* (intelligenza o saggezza) o viceversa la sua mancanza. Il termine *sofia* suggerisce l’idea di conoscenza intima e di capacità di discernimento, anziché quella di un sapere impersonale e astratto. Etimologicamente, la parola ‘ecosofia’ è composta dai termini greci *oikos* e *sophia* (casa e saggezza). Come per ecologia, *eco-* ha un significato che travalica quello immediato di casa, famiglia e comunità. La traduzione più adeguata sarebbe ‘casa Terra’. Pertanto una ecosofia non è altro che una visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita nell’ecosfera”<sup>163</sup>.

L’ecosofia è una forma di saggezza (*wisdom*). La saggezza è un tipo di sapere non scientifico, che ha a che fare con l’unione di conoscenza e azione. Come Naess sottolinea in più momenti, “[...] la saggezza non è una teoria, ma un collegamento tra le visioni fondamentali della realtà e le decisioni nelle situazioni concrete che tutti affrontiamo”<sup>164</sup>. L’ecologia come saggezza scaturisce dai propri presupposti.

In primo luogo l’ecosofia riconosce la “gravità della situazione”. Nell’ecosofia il pensiero s’impegna su un problema perenne (la felicità, qui nei termini di

---

*Saxifraga oppositifolia* definendola “un eroe che potrebbe anche essere sopravvissuto all’era glaciale in Norvegia”.

<sup>163</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., pp. 37-38; trad. it. pp. 41-42.

<sup>164</sup> A. Naess, *In Praise of Books of the Big Outside*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 2, 2005, p.61.

realizzazione del potenziale umano e consapevolezza del posto dell'uomo nel mondo), dall'interno del suo contesto ideologico ed ecologico (le nostre condizioni di vita nella loro espressione più ampia). Di quel contesto la crisi contemporanea segna un carattere storico che lo spirito non può eludere<sup>165</sup>. La crisi ecologica ha un carattere largamente incontrollato ed è inscindibile dall'ideologia di produzione e consumo, la quale ha sostituito a "vita buona" come qualità della vita, il significato di crescente livello materiale di vita. Il degrado ambientale, quindi, non è disgiunto dalla negatività della condizione umana. Il riconoscimento di questa negatività chiama in causa un'azione in senso etico: "Le parole 'degrado' e 'devastazione' sono qui da intendere nel senso di un cambiamento in peggio, di una perdita di valore. Si presuppone quindi l'esistenza di una teoria etica, di un sistema che consenta di giudicare un cambiamento come negativo"<sup>166</sup>. Inoltre, "per la prima volta nella storia dell'umanità ci troviamo di fronte ad una scelta obbligata perché la nostra apatia nei confronti della produzione di cose e della situazione del genere umano ci ha messo con le spalle al muro"<sup>167</sup>. La chiamata all'azione non risponde ad un appello volontaristico di responsabilità nei confronti del pianeta. Essa scaturisce ben più a fondo, da una condizione esistenziale di povertà di significato di fronte ad un potenziale umano irrealizzato<sup>168</sup>, da un'urgenza del negativo che quando conosciuta profondamente reclama un'azione.

---

<sup>165</sup> Jonas, in *Il principio responsabilità*, ci ricorda che la vulnerabilità del mondo naturale ad opera della tecnica è ormai storica: "Si prenda ad esempio, quale prima e maggiore trasformazione del quadro tradizionale, la *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta, il cui brivido portò all'idea e alla nascita dell'ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose." H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

<sup>166</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p.23; trad. it. p. 24.

<sup>167</sup> Ivi, p. 23.

<sup>168</sup> G. Cuzzo nel suo recente libro, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2017, propone un'interessante analisi filosofica del "residuale", dello "scarto" che la nostra società, con il suo folle stile di vita, ci impone. Cuzzo analizza i rifiuti da un punto di vista insolito, ovvero come "potenziale umano

L'altro presupposto fondamentale alla base dell'ecosofia è la conoscenza che proviene dalla scienza ecologica. Naess la definisce come: “[...] lo studio scientifico interdisciplinare delle condizioni di vita di organismi interagenti l'uno con l'altro e con la realtà circostante, nei suoi elementi sia organici che inorganici”<sup>169</sup>. L'ecologia è un sapere scientifico-descrittivo, il cui apporto conoscitivo può riassumersi nella massima “*tutto dipende da tutto*”<sup>170</sup>. I principi ecologici di “diversità”, “complessità” e “simbiosi” vengono integrati da Naess nella sua Ecosofia T, trasformandosi in prescrizioni alla base del sistema etico-normativo. La relazionalità che ricaviamo dal sapere ecologico ci racconta di un sistema complesso di vaste dimensioni, del cui funzionamento e delle sue svariate connessioni conosciamo molto poco. Di certo, però, ragionare in termini di “sistemi vasti” e interrelati, fornisce una prospettiva relazionale su alcune questioni filosofiche di tipo metafisico (la collocazione dell'uomo nel mondo e nella natura) ed etico (le conseguenze imprevedibili delle nostre azioni) allargando il campo visivo al di là dell'ambito tradizionale dei rapporti nella società umana.

Anche le conoscenze ecologiche, quindi, chiamano in causa la nostra azione, sollevando interrogativi etici che attraversano e oltrepassano il principio di cautela derivante dall'insufficienza delle nostre conoscenze, affondando le proprie radici nella natura stessa della relazione e del nostro ruolo causale nel mondo, in particolare di fronte al negativo storico delle nostre azioni. E' proprio qui che entra in gioco la “saggezza”. L'ecologia, pur fornendo nuove conoscenze sulla natura interconnessa degli ecosistemi, una rinvigorita consapevolezza sul ruolo dell'uomo nella ecosfera e, dunque, fornendoci gli strumenti per riconoscere la perdita di valore conseguente alle nostre azioni dannose, come scienza non può derivare logicamente da sé stessa la risposta a questa chiamata all'azione. Diversità, complessità e simbiosi sono norme “prese in prestito all'ecologia”. Naess sottolinea più volte che: “l'Ecosofia T trae ispirazione dall'ecologia, ma

---

non totalmente espresso”, egli vede nei rifiuti una speranza di felicità disattesa, ma che può essere un nuovo punto da cui ripartire.

<sup>169</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 36; trad. it., p. 40.

<sup>170</sup> Ivi, p. 36; trad. it., p. 40.

non deriva semplicemente dall'ecologia né da nessun'altra scienza"<sup>171</sup>, rassicurandoci contro i pericoli dello scientismo (in questo caso "ecologismo")<sup>172</sup> o della caduta nella fallacia naturalistica<sup>173</sup>. E' la saggezza ad implicare una relazione tra la descrizione scientifica e l'etica della decisione e non la scienza stessa. Il luogo della saggezza è il luogo della responsabilità, tuttavia, il luogo della saggezza, quello che Naess chiama "l'essere umano maturo e integrato", fa derivare la responsabilità dalla conoscenza della situazione. Il cuore della saggezza è quindi l'azione. Non possiamo agire senza norme, che derivano da principi, che riflettono la nostra visione delle cose. La visione delle cose è per Naess una "visione totale" (*total view*). Essa poggia su molti elementi, parte di essi sono le conoscenze sugli ecosistemi che l'ecologia ci trasmette.

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 39; trad. it. p. 43.

<sup>172</sup> "Spesso, quando nel dibattito si indica una certa posizione con una parola terminante con 'ismo' si vuole intendere che essa generalizza *eccessivamente* i concetti appartenenti a una data scienza. Per esempio: sociologismo, storicismo, ecc... [...] Finché ci si attiene al concetto di natura oggi dominante invece di ispirarsi al concetto di *Natura* di Spinoza o ad altri concetti più ampi e profondi, il fatto di collocare l'ecologia tra le scienze naturali favorisce il movimento ecologico superficiale. Forse l'ecologia abbraccia molte cose, ma non dovrebbe mai essere considerata una scienza universale. [...] L'ecologismo è un'eccessiva universalizzazione o generalizzazione dei concetti e delle teorie ecologiche. [...] Il movimento dell'ecologia profonda è globale, e l'ecologismo pertanto costituisce sempre una minaccia [...], forse non nella ricerca filosofica consapevole, ma nelle generalizzazioni avanzate imprudentemente nella foga di un dibattito." Ivi, pp. 39-40; trad. it., pp. 44-45.

<sup>173</sup> P. Vicentini nel suo saggio *L'Ecosofia T di Arne Naess come Ecosofia dell'identificazione*, formato pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org), mette in luce la problematica, osservando che la "legge di Hume" o "principio della fallacia naturalistica", la quale provvede a tener ben separati i "fatti" (oggettivi) dai "valori" (soggettivi) sancendo l'impossibilità di dedurre i secondi dai primi e di trarre da un'asserzione descrittiva un'affermazione prescrittiva, discenda da una visione profondamente dualistica della realtà che le ha fatto acquistare lo statuto di "dogma" in campo etico. Per Vicentini, interprete di Naess, tutto ciò non è che il risultato del tentativo di eliminare dalla sfera dell'oggettività quello che non è quantificabile e misurabile e dell'aver confuso le nostre astrazioni con la realtà concreta. Ridotta a questo, come osserva Whitehead, "la natura è una cosa deprimente, senza suoni, senza odori e senza colori" A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1972, p. 68, riportato in A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p.51; trad. it., p. 59.

“L’obiettivo principale [...] è di sottolineare che ogni persona matura deve assumersi la responsabilità di elaborare la propria risposta ai problemi attuali dell’ambiente *secondo una prospettiva globale*.”<sup>174</sup>

## 5. La relazionalità

La descrizione del mondo naturale e della nostra relazione con esso offertaci dall’ecologia può essere riassunta, come già notato sopra, nella massima “tutto dipende da tutto”. Normalmente si considera la natura, l’ambiente circostante, come lo sfondo sul quale si sviluppa la vicenda umana, intendendolo come impersonale, dotato solamente di caratteri fisico-oggettivi studiati dalle scienze naturali, mentre il modo in cui gli uomini esperiscono la natura è inteso come soggettivo. Il valore che la natura può avere per un individuo, generalmente ma non necessariamente, limitato all’esperienza che ne fa in occasioni ricreative, è considerato del tutto personale. La realtà, a sua volta, è intesa come composta di enti oppure oggetti fisici, mentre l’impressione o la percezione di essi è considerata soggettiva. La tendenza è quella di oscillare all’interno di un dualismo radicale, tra accettate concezioni “oggettive” della natura, come materia organica e inorganica dotata di qualità primarie fisico-chimiche, e concezioni “soggettive” tollerate, ma prive di dignità conoscitiva, dove ciascun soggetto attribuisce a quegli oggetti naturali qualità e valore secondo la propria esperienza, al massimo materia di una descrizione poetica ed irrazionale.

L’aumento della nostra consapevolezza relazionale è una delle conseguenze filosofiche più importanti deducibili dalle conclusioni della ricerca ecologica. Infatti, per Naess:

“L’aspetto che più ci interessa della scienza ecologica è che essa si occupa in primo luogo delle relazioni tra le varie entità, considerando tali relazioni una componente essenziale rispetto a ciò che le entità sono in sé stesse. Le relazioni possono essere sia interne sia esterne.

---

<sup>174</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 163; trad. it., p. 207.

Esempio: quando un uccello mangia una zanzara, si trova in una relazione esterna rispetto alla zanzara, ma il fatto di mangiarla è una relazione interna rispetto all'ambiente. (All'inizio la zanzara è esterna all'uccello, ma entrambi sono collocati entro un ambiente).<sup>175</sup>

Il concetto di relazione interna o intrinseca viene introdotto da Naess nell'articolo del 1973:

“Una relazione tra due enti A e B è intrinseca quando la relazione appartiene alla definizione o alla costituzione fondamentale di A e di B, e tale per cui, tolta la relazione, A e B non sono più gli stessi enti.”<sup>176</sup>

La relazione esterna, invece, è il modo in cui la scienza naturale ed il senso comune sono portati a vedere le relazioni tra gli enti: una relazione tra due oggetti separati e sussistenti, che ontologicamente avviene in un secondo tempo rispetto al porsi degli oggetti. Il filosofo norvegese ha bisogno di difendere il concetto di relazione intrinseca, contro la comune accezione di relazione come esterna, e contro coloro che tendono ad utilizzare tale accezione a sostegno di un'ideologia che separa l'uomo e il sé dall'ambiente. L'idea comune della connessione estrinseca tra le cose, oltre che fra l'uomo e il suo ambiente, è ben radicata nella dicotomia tra soggetto e oggetto, e quindi nella separazione tra “cosa per me” e “cosa in sé”:

“I filosofi e gli scienziati hanno tentato di fornire descrizioni comprensibili delle cose in sé, descrizioni *assolutamente* indipendenti dalla loro percezione sensoriale o di altro tipo. A mio avviso, e penso di poterlo affermare con una certa sicurezza, tutti questi tentativi sono falliti, e l'errore sta proprio nel modo con cui è stata posta la questione. C'è una forte tradizione filosofica che parte da Newton per arrivare fino

---

<sup>175</sup> Ivi, cit., p. 36; trad. it., p. 40.

<sup>176</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 95.



a Kant e alla sua *Ding an sich*, la cosa in sé su cui non è possibile fare nessuna affermazione positiva. I nostri libri di testo, con incredibile superficialità, in genere si accontentano di un compromesso: la forma, il peso e altre qualità sono oggettive, mentre il colore e l'odore sono classificati come soggettivi.”<sup>177</sup>

La distinzione tra soggettivo e oggettivo è impronta della tradizione scientifico-filosofica occidentale, ma anche errore comune d'interpretazione della realtà. Per Naess:

“solo lo studio della metodologia può aiutare a comprendere la funzione dei modelli di pensiero della fisica. Questo ci risparmia molti e infruttuosi tentativi di distinguere tra le cose e la natura in sé (*an sich*) e la natura per me (*an mich*). La distinzione stessa può essere gradualmente eliminata.”<sup>178</sup>

“Il tentativo di descrivere il mondo sulla base di tali concezioni è destinato a fallire. Al massimo si potrà pervenire a un mondo spettrale, completamente inumano. Un parto della fantasia interessante, ma inutile come descrizione della realtà.”<sup>179</sup>

L'idea di enti separati e indipendenti, “l'immagine di uomo-nell'ambiente” va abbandonata in favore dell'immagine di “campo totale relazionale”. La relazionalità ecologica sostiene la rappresentazione del mondo come “relazioni continue di interdipendenza”.

“Il relazionismo ha un valore ecosofico, perché aiuta a scalzare la tendenza a vedere gli organismi o le persone come qualcosa che può essere isolato dal proprio ambiente. Parlare di interazioni tra gli

---

<sup>177</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 48; trad. it., p. 55.

<sup>178</sup> Ivi, cit., p. 49; trad. it., p. 57.

<sup>179</sup> Ivi, cit., p. 49; trad. it., p. 56.

organismi e l'ambiente dà origine ad associazioni sbagliate, perché *un organismo è un'interazione*. Gli organismi e l'ambiente non sono due cose: se un topo fosse collocato nel vuoto assoluto, non sarebbe più un topo. Gli organismi presuppongono un ambiente. Analogamente, una persona è parte della natura nella misura in cui rappresenta un nodo di raccordo all'interno del campo totale. Il processo di identificazione è un processo in cui le relazioni che definiscono il nodo si espandono fino a includere una parte sempre più grande del campo. Il 'sé' si sviluppa verso il 'Sé'.<sup>180</sup>

Non occorre essere specialisti della scienza ecologica per comprendere l'intrinseca relazionalità di ciò che esiste: la questione del nostro rapporto con l'ambiente diviene questione dell'ontologia, di "ciò che è" e della nostra visione del mondo.

## 6. L'esperienza spontanea

“Sono favorevole a ciò che definisco un concentrarsi sull'ontologia ambientale, su come facciamo esperienza del mondo, su come lo *vediamo*, su come possiamo condurre la gente a *vedere* le cose in modo differente.”<sup>181</sup>

“[...] dobbiamo avere la stessa irriverenza di Kierkegaard verso ogni forma di pensiero stabilito, ogni tipo di credenza stabilita, ogni tipo di atteggiamento stabilito; in ogni momento devi scegliere la tua vita, di nuovo e ancora, e ancora. ‘Al diavolo tutto’ – ricomincia, come se questo istante fosse il tuo primo ed ultimo.”<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Ivi, cit., p. 56; trad. it., pp. 65-66.

<sup>181</sup> A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, in “Capitalism, Nature, Socialism”, 8, 1997, p. 84; la trad. it. è di P. Vicentini in *L'Ecosofia T di Arne Naess come Ecosofia dell'identificazione*, p.20, versione pdf scaricabile su [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org),

<sup>182</sup> D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, cit., pp. 55-56.

Naess ci invita a riprendere fiducia nel nostro modo spontaneo di esperire il mondo, facendo della nostra vita un'esperienza diretta del reale e rigettando ogni forma di pensiero preconstituito. Perché un puro calcolo utilitaristico di costi-benefici applicato ad una foresta dev'essere una forma valutativa più reale e concreta rispetto al senso di appartenenza che la stessa foresta suscita in un individuo o in una comunità? Spesso l'ambientalismo, per esser preso sul serio, deve ricorrere ad argomenti di tipo utilitaristico assecondando così una certa mentalità dominante. Ogni accenno al "valore in sé" di un'entità naturale viene additato come soggettivo, frutto di un interesse puramente estetico:

“Nei dibattiti ambientali, esiste una tenace critica per la quale coloro che combattono per “salvare” un'entità naturale (un fiume, una foresta, un mare, un tipo di animale o di pianta, un paesaggio) esprimono principalmente sentimenti, gusti e avversioni soggettive. Si afferma che gli oggetti di tale critica sono la mancanza di un senso di oggettività, e, in ultima battuta, la mancanza di un adeguato riferimento alla *realtà così com'è nei fatti* e non solamente la realtà per come viene percepita.”<sup>183</sup>

Il confronto sul tema ambientale è importante perché rivela essenzialmente molte differenze nel modo di esperire ciò che è *reale*. Questo è il motivo principale per il quale Naess pone l'accento sull'ontologia per quanto riguarda le questioni fondamentali trattate dall'etica ambientale. Se una comunità o un amministratore deve decidere se costruire una strada nel cuore di una foresta (questo è un esempio che l'autore riporta spesso nei suoi scritti), la decisione da prendere si basa, in ultima istanza, sul valore di quella foresta, fondato sulla visione che il soggetto decisionale ha della realtà di quella foresta. Pensare che la foresta in questione sia solamente un obiettivo insieme di alberi e che un bilancio materiale dei costi e dei

---

<sup>183</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, "Inquiry", 28, 1985, p. 417; presente anche in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, p. 70; trad. it. di L. Valera in *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 55.

benefici sia un'adeguata rappresentazione del suo valore è irrealistico, ignora deliberatamente una serie di elementi esperiti, che vengono esclusi dalla rappresentazione cosiddetta oggettiva e razionale. A ben vedere, alla base di tale indebita discriminazione non sta più nemmeno l'interesse utilitaristico ed antropocentrico, ma piuttosto una consolidata ideologia che come un tarlo erode dall'interno.

“Si tratta di un tentativo di difendere l'idea che la nostra esperienza della natura, così spontanea, ricca e apparentemente contraddittoria, sia qualcosa di più di una serie di impressioni soggettive: queste formano il contenuto concreto del nostro mondo.”<sup>184</sup> L'esperienza diretta che abbiamo delle cose ha, e deve avere, dignità conoscitiva. La selezione dei cosiddetti dati “oggettivi” avviene in un secondo momento, è in qualche modo appresa e asseconda le categorie del pensiero astratto-concettuale. In ogni caso l'esperienza spontanea è fatta di un'immagine generale, immediata e ampia, come un'unità in cui il soggetto e gli oggetti sono connessi in maniera non separabile, se non, ovviamente, attraverso un'analisi astratta. Nell'esperienza spontanea gli enti sono relazionati come parte di una visione totale. La visione totale integra teorie, valori, emotività, qualità degli enti non solo primarie (struttura fisico-chimica) e sono tutti elementi che concorrono insieme a definire la nostra esperienza contingente in maniera solitamente implicita, immediata, lavorando in sottofondo. “Il pensiero gestaltico avvicina la poesia e la scienza, nel senso che descrizioni poetiche genuine – ossia, descrizioni di esperienze – sono assunte allo stesso livello della realtà ontologica fisica, chimica, geologica, ecologica, etc. Si assume il mondo esperito come *il* mondo, e il mondo esperito è un mondo di gestalt. Il *Lebenswelt* non s'identifica con alcun modello fisico o ecologico.”<sup>185</sup> *Gestalt* è il termine centrale

---

<sup>184</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 35; trad. it., p. 39.

<sup>185</sup> A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1, 2005, p. 122; trad. it., a cura di L. Valera in *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 176.

dell'ontologia di Naess, ciò che concettualizza la nostra esperienza spontanea del reale e spiega che cos'è il reale, in quanto unità strutturalmente integrata.<sup>186</sup>

## 7. Contenuti concreti e strutture astratte del reale

“Ogni cosa dipende da tutte le altre’. E’ uno slogan valido, ma non ci porta molto lontano se non riusciamo a capire *in che modo* le cose sono interdipendenti. E che tipo di cose? Forse dobbiamo allontanarci da un certo modo di concepire il loro *status*.”<sup>187</sup>

*Gestalt* è il concetto di totalità percettiva ordinata che Naess prende in prestito dalla *Gestaltpsychologie*. Nella teoria psicologica della *Gestalt* il termine assume il significato di: “Il tutto è più della somma delle sue parti, o la somma è correlata esternamente alle parti della somma. Una dimostrazione usuale consiste nel disegnare tre punti sulla lavagna. Se non sono sistemati in maniera troppo erratica, viene spontaneamente esperito (“visto”) un triangolo, e un triangolo è più di tre

---

<sup>186</sup> Naess mutua l'espressione “ontologia della *gestalt*” dalla *Gestaltpsychologie*, marcando il fatto che con *gestalt* intendiamo dire qualcosa sul reale, e non soltanto affermare un meccanismo percettivo-cognitivo. Anziché scienza dell'essere *gestalt ontology* è interrogazione riguardo a ciò che è. Per Naess l'ontologia marca il campo d'indagine, soprattutto come conoscenza del reale preliminare all'indagine etica. “Vorrei giustificare la mia idea per cui la realtà possiede qualità secondarie e terziarie. E che queste qualità ineriscono ad essa tanto indiscutibilmente quanto ogni altro tipo di qualità, se ne esistono altri. D'altra parte, vorrei evitare alcune insidie nelle quali il vescovo Berkeley è forse caduto. Vorrei evitare ciò che viene vagamente chiamato ‘idealismo dello spiritualismo’, in favore del realismo. Il pensiero gestaltico, combinato con il nominalismo, dà origine all'affermazione per cui il dualismo soggetto/oggetto è semplicemente una proiezione di stati di coscienza soggettivi sul mondo esterno. Ma la gioiosità, la vivacità, l'aspetto minaccioso, la demoralizzazione, la gravità, o la solennità di un albero sono proprietà dell'albero al pari dell'altezza, del peso, e della struttura chimica. Più precisamente, le proprietà si riferiscono a situazioni o stati del mondo (Natura), che hanno carattere gestaltico. L'albero chimico o fisico consiste in un'astrazione che si riferisce agli elementi, ossia a gestalt subordinate alla gestalt totale.” A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, trad. it., L. Valera in *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 175.

<sup>187</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 57; trad. it., p. 67.

punti.”<sup>188</sup> Tuttavia Naess si allontana dal significato tecnico sviluppato dalla Scuola di psicologia sperimentale di Berlino, pur mantenendone alcuni caratteri “filosofici” come la totalità percettiva.<sup>189</sup> Il filosofo norvegese parla di “ontologia della *gestalt*” per spiegare come, nella nostra esperienza spontanea della realtà, ciò che esperiamo è più o meno vasto e complesso e costituisca un’unità. Non si tratta semplicemente di un’associazione, una serie di esperienze separate in sequenza, ma di una relazione intrinseca tra gli enti che vengono esperiti in un’unità inclusiva e vasta. Al interno dell’analisi di Naess *gestalt*, in effetti, si può definire come “totalità complessiva”. Quest’unità costituisce il “contenuto concreto” dell’esperienza, che può essere analizzato estrapolandone la “struttura astratta”. Capire che cosa sia reale in ciò che esperiamo è l’obiettivo e, l’analisi del reale come contenuto concreto e struttura astratta risponde a questo compito. Per farlo, è necessario comprendere come gli enti siano in relazione e quale sia il loro *status* di enti. Nell’articolo *Il mondo dei contenuti concreti* tradotto in italiano nel libro di Luca Valera *Introduzione all’ecologia*, Naess esplica l’argomentazione alla base della sua ontologia. Il mondo, per come lo conosciamo, possiede proprietà legate ai sensi, alla conoscenza intellettuale e ai sentimenti e valori del mondo pratico. Nella teoria tradizionale che si afferma nel mondo scientifico durante il

---

<sup>188</sup> A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, “The trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989, p. 135; trad. it. di Luca Valera in *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 166.

<sup>189</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp.57-63, trad. it., pp. 67-75. In queste pagine il filosofo norvegese propone un interessante esempio di Gestalt musicale analizzando i tre movimenti: Allegro, Adagio e Allegro della *Sonata Patetica* di Beethoven: “Molte persone conoscono solo il secondo movimento. Questo in effetti costituisce un pezzo a sé, e l’esperienza di ciascuna nota sarà decisamente influenzata dall’intero movimento. Ma normalmente l’esperienza sarà diversa se le persone riescono a sentire l’intera sonata. I movimenti sono interi subordinati, *Gestalt subordinate* di una realtà musicale. All’interno del movimento poi ci sono gruppi di note che formano unità contrastanti. Abbiamo quindi un complesso insieme di Gestalt, ordinate secondo una vasta gerarchia. Possiamo parlare allora di Gestalt di ordine inferiore e superiore. Questa terminologia risulta molto più utile rispetto a una che privilegia i termini di intero e di olismo, perché rafforza la tendenza a mettere a fuoco le relazioni tra gli interi e le loro parti. In tal modo si favorisce l’emancipazione dalle tendenze fortemente atomistiche o meccanicistiche del pensiero analitico.” Cit., trad. it., p. 68.

secolo XVII, ma che a ben vedere risale fino a Protagora e perdura fino a Heisenberg, le proprietà sono anche dette qualità e si distinguono in tre tipi:

1. *Qualità primarie* (geometrico-meccaniche): dimensioni, forma, movimento. Erano considerate come facenti parte dei corpi fisici in quanto tali, insite ‘negli oggetti stessi’.
2. *Qualità secondarie*: colore, calore, gusto, etc. Erano considerate nient’altro che nomi indicanti le sensazioni sperimentate come conseguenza (non spiegata) di processi fisici e fisiologici nel mondo esterno, fisico. Cartesio e Galileo stabiliscono tale distinzione, a cui Newton dette poi un autorevole assenso nella sua *Ottica*.
3. *Qualità terziarie*: comprendono le qualità date da un complesso di percezioni, come la qualità di forza espressa da un potente accordo orchestrale associato all’impressione visiva di un toro che attacca, e qualità come doloroso, bello, minaccioso, patetico. Qualità come ‘aperto’ e ‘chiuso’, riferite a un paesaggio, si possono interpretare come terziarie. Tutte queste qualità hanno un carattere di Gestalt complessa più o meno accentuato.<sup>190</sup>

---

<sup>190</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 52; trad. it. cit., p. 60. Naess continua così: “La natura descritta dalla fisica atomica, per esempio, non è né chiara né scura. Attraverso questo tipo di concezione, si arriva a *separare la realtà umana dalla natura vera e propria*. Tutto l’interesse è concentrato sul nucleo della realtà che è reale, misurabile e scientifico. Le insondabili probabilità, frutto di puri calcoli, che indicano l’esistenza di ‘ondicole’ elementari [...] sono ritenute parte della ‘realtà di fatto’. [...] Il fatto che una sostituzione *così clamorosa* sia possibile nel nostro secolo è forse una conseguenza del crescente potere che le astrazioni esercitano su di noi in questa era tecnologica; almeno il 99% degli ‘esperti’ è stato educato a credere che tutto ciò che è bello e piacevole (o brutto e odioso) sia una creazione dell’uomo, e che la natura in sé stessa non sia niente. Ma *nessun uomo è un’isola!* Potremmo forse fare a meno della natura, all’interno di un’utopia tecnologica? [...] Se abbandoniamo la concezione per cui il nostro mondo ricco di sensazioni è una proiezione dell’uomo, dobbiamo cercare di ricondurre le qualità alla natura. E’ un compito problematico ma non impossibile.” Ivi, cit., trad. it., pp. 62-63.

Quando immergiamo la nostra mano destra, esposta precedentemente all'aria fredda, in una bacinella d'acqua capita di esclamare: "Calda!", oppure "Confortevole!". Successivamente immergiamo la nostra mano sinistra, che non è stata esposta, nella medesima bacinella, e si esclama: "Fredda!", oppure "Detestabile!". Com'è l'acqua? Calda o fredda? Confortevole o detestabile?

Per Naess esistono tradizionalmente due possibili risposte: l'acqua non è *né* calda *né* fredda, oppure l'acqua è *sia* calda e *sia* fredda. Nel primo caso ci troviamo di fronte alla concezione che Naess chiama "posizione *né-né* di Galileo<sup>191</sup> (*neither-nor*)", per la quale vanno distinte le cose-in-sé dalle cose in relazione. Secondo questa concezione l'acqua, così com'è, o in sé stessa, non è *né* calda *né* fredda. Si tratta di qualità *secondarie*. L'acqua ha solo qualità *primarie*<sup>192</sup>. La seconda concezione, invece, è definita la "posizione *sia-sia* di Protagora (*both-and*). Si riferisce con ciò all'interpretazione che Sesto Empirico fa di Protagora<sup>193</sup>, che può

---

<sup>191</sup> Naess considera Galileo come rappresentante della risposta *né-né*, a causa del suo ruolo cruciale nello sviluppo della fisica moderna.

<sup>192</sup> Cfr. *Il Saggiatore*, l'opera nella quale per la prima volta Galilei espone la teoria delle qualità primarie e secondarie degli oggetti: "Ma prima mi fa bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo *caldo*, del qual dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano dal vero, mentre vien creduto essere un vero accidente affezione e qualità che realmente risegga nella materia della quale noi sentiamo riscaldarci. Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata [...]. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che nomi puri, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diverse." G. Galilei, *Il Saggiatore*, cap. 48, a cura di O. Besomi e M. Helbing, Editrice Antenore, Roma-Padova, 2005, pp. 284-285.

<sup>193</sup> Riporto qui la nota 3 di Luca Valera in *Introduzione all'ecologia*, p. 56, dove si riporta il passaggio tratto da Sesto Empirico, *Delle Istituzioni Pirroniane. Libri tre*, trad. it. di S.



essere letta come: L'acqua ha in sé tutte le qualità, il soggetto sensibile, però, è in grado di esperirne un numero limitato. Quali di queste proprietà egli esperisca, dipende dallo stato dell'ente sensibile stesso. L'obiettivo di Naess è sostenere che:

“[...] la posizione di Galileo “né-né” porta all'assurdo. La posizione di Protagora è profondamente problematica, ma può essere salvata dall'assurdità se interpretata in maniera abbastanza libera. Sosterrò inoltre che è filosoficamente difendibile ritenere che il mondo in cui viviamo (*Lebenswelt*) abbia qualità secondarie e terziarie. Ciò che esperiamo nei riguardi di qualcosa, appartiene alla qualità del mondo, per come lo conosciamo. Ciò che non ha tali qualità è una struttura astratta.”<sup>194</sup>

La concezione per cui un ente non possiede alcuna qualità sensibile in sé (Galileo) va rifiutata perché presuppone necessariamente la distinzione tra cosa in sé e cosa esperita, e quindi tra soggetto e oggetto, trasformando le qualità percepite in una mera proiezione soggettiva. La separazione di una cosa da ciò con cui è in relazione, infatti, rimane un'operazione sostanzialmente arbitraria. Fino all'inizio del Novecento le concezioni meccanicistiche implicavano questa prospettiva. Nessuna qualità percepita è reale, soltanto il movimento molecolare dell'acqua si

---

Bissolati, Le Monnier, Firenze, 1870, pp. 59-60, continua come segue: “E dice: che la materia è discorrevole; e che continuando a scorrere, ella produce aggiunzioni in luogo degli staccamenti, trasmuta i sensi e li varia secondo le età e le altre costituzioni de' corpi. Dice pure che le ragioni di tutte le apparenze sottostanno nella materia; per cui la materia, quanto a sé, può essere tutte quante le cose che a tutti appariscono; e che gli uomini nella diversità dei tempi concepiscono diversamente secondo le varie loro condizioni: però, che sta in conformità di natura, si piglia dalla materia quelle cose che possono apparire a coloro i quali sono conformati a natura; e coloro che stanno contro natura, pigliano le apparenti a quelli che non istanno conformati a natura. C'è, insomma, una medesima ragione e per le età, e per il sonno, e per la veglia, e per ogni sorta di condizione. E quindi l'uomo, da sé, è criterio delle esistenze: ché quante cose appariscono, elleno esistono anche; e quante non compariscono a verun uomo, elle non sono neppure.” Cfr. anche l'interpretazione di Platone, in *Teeteto*, 152A.

<sup>194</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, p. 418; trad. it., a cura di L. Valera in *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 57.

può dire appartenga all'acqua fisica, e ad esso corrisponde una temperatura percepita che però varia con la percezione. Reali sono considerate solo le qualità primarie, come proprietà dell'acqua in sé. E l'acqua è supposta essere una cosa-in-sé, indipendente dal soggetto che la percepisce. La meccanica quantistica e la teoria della relatività generale mettono in crisi l'idea di cosa-in-sé, ma, come Naess osserva, non modificano molto l'opinione comune, che rimane legata alla percezione di oggetti separati ed auto-sussistenti. Per poter essere mantenuta, la prospettiva "né-né" deve pagare il prezzo di una difesa del dualismo soggetto-oggetto a tutti i costi, che per Naess conduce ad una resa teoretica o all'argomento della teoria della duplicazione<sup>195</sup>. Della teoria "sia-sia", invece, il filosofo

---

<sup>195</sup> Sulla resa teoretica, ribadendo che finora la filosofia si è sforzata di definire la *Ding-an-sich* a tutti i costi pur avendo appurato di non poterne dire assolutamente nulla, Naess accenna questa critica, già riportata precedentemente in nota 63: "I nostri libri di testo, con incredibile superficialità, in genere si accontentano di un compromesso: la forma, il peso e altre qualità sono oggettive, mentre il colore e l'odore sono classificati come soggettivi." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 48; trad. it., p. 55. La teoria della duplicazione, invece, viene spiegata come segue: "Supponiamo che si dica che tre persone indichino *lo stesso* albero, ma attribuiscono all'albero tre insiemi di qualità secondarie e terziarie completamente differenti. Come dovremmo comportarci con una tale contraddizione? Ad un livello superficiale, le contraddizioni vengono evitate da modi specifici di parlare: 'I tre *mi sembrano* così e così'. 'Sento che gli alberi sono così e così'. Si riconosce una mera diversità di esperienza cosciente; non sorge pertanto alcuna contraddizione a questo livello. Ecco come funziona: nella coscienza della persona, P1, esiste un'esperienza o un'immagine, E1, di un albero con alcune caratteristiche... In P2 c'è E2; in P3, E3, e così via. Le esperienze E1, E2 ed E3, e così via, sono tutte differenti. L'albero, nel mondo esterno, confrontando P1, P2, e P3, può essere *lo stesso*, e le sue proprietà sono quelle primarie, più adeguatamente descritte dalla fisica contemporanea. Di conseguenza, nell'esempio, otteniamo fino a quattro alberi: uno esterno e tre interni. Quando nessuno guarda l'albero, i tre interni spariscono e rimane quello esterno. Tale modo di evitare la contraddizione tra due o più osservatori dà origine alla famosa *duplicazione*: esiste un albero fuori, nel mondo esterno, e un albero dentro, nella mente dell'osservatore. A causa dello sviluppo della fisica, l'albero esterno è oggi concepito in una forma estremamente astratta, come una struttura senza alcuna somiglianza con gli alberi interni. Negli anni Novanta del 1800, l'albero esterno aveva ancora alcune proprietà percettive (*anshauliche*). Dai giorni di Einstein e di Heisenberg, queste sono *tutte* sparite. Tuttavia Bohr ha mostrato come tale scomparsa ci abbia riportato alla realtà dei raggruppamenti di laboratorio con le qualità secondarie. L'albero nella mente non ha più il chiaro carattere d'immagine o di copia, poiché l'albero esterno della fisica non ha somiglianze con quello interno. Inoltre, quello interno è *nella* mente in un *senso a-spaziale*. [...] Non si trova proprio nello spazio fisico. L'albero nella mente è personale per principio, appartenendo ad una specifica persona o animale; è *soggettivo*. L'albero fuori è *oggettivo*, presumibilmente indipendente *in toto* da qualsiasi

norvegese sostiene che pur essendo “ben lontana dall’essere intuitivamente ovvia, almeno nella *nostra* cultura”, “essa può essere difesa in modo efficace”<sup>196</sup>. Nel modo in cui la ripensa Naess, infatti, essa lascia aperta la possibilità che le qualità della natura non siano mere impressioni soggettive, ma facciano parte del mondo in quanto relazione. “L’acqua è sia calda che fredda” non è una contraddizione, ma la descrizione di due *gestalt*. Ritornando all’esempio dell’acqua nella bacinella, il contenuto dell’esperienza “si riferisce all’*acqua in relazione a* un insieme o raggruppamento completo di relata, dei quali i *più evidenti* sono la mano, l’acqua, il mezzo, e l’affermazione del soggetto: ‘Calda!’”<sup>197</sup>. La risposta “sia-sia”, in sintesi, viene riformulata da Naess in questo modo:

“[...] non esistono oggetti completamente separabili, e, quindi, non esiste un’acqua, o un mezzo, o un organismo separabile. Un contenuto concreto può essere solamente correlato uno-a-uno ad una struttura indivisibile, un *raggruppamento* di elementi. I *contenuti* concreti e le strutture astratte costituiscono la realtà per com’è nei fatti. E’ fuorviante chiamarla *reale* solo in quanto *percepita da un soggetto*.”<sup>198</sup>

La prospettiva “sia-sia” permette, dunque, di dare consistenza conoscitiva all’esperienza spontanea in una visione fondamentale della realtà priva della dicotomia soggetto-oggetto. “Quando è immersa nell’osservazione di una cosa concreta naturale, una persona non fa esperienza della relazione soggetto-oggetto. Una persona non ne fa nemmeno esperienza, quando è immersa nell’azione intensa, sia che sia in movimento, oppure no. Non esiste un ego epistemologico che riesce a comprendere un albero, o un avversario in battaglia, o una questione

---

ente percipiente, ed è una cosa in sé. Tutto ciò è abbastanza caotico. [...]” A. Naess, *The World of Concrete Contents*, trad. it. a cura di L. Valera in *Introduzione all’ecologia*, cit. pp. 60-61.

<sup>196</sup> Ivi, cit., da trad. it. p. 61.

<sup>197</sup> Ivi, cit., da trad. it. p. 58.

<sup>198</sup> Ivi, cit., da trad. it. p. 58.

di decisioni. Un albero fa sempre parte di un tutto, di una gestalt. Le analisi possono scoprire molti elementi strutturali, alcune volte una relazione dell'ego, altre no. La gestalt è una totalità, auto-contenuta e auto-sufficiente. Se la chiamiamo 'esperienza della gestalt', siamo facilmente fuorviati nella direzione soggettivistica."<sup>199</sup> L'albero come oggetto, l'albero che diciamo essere lo stesso albero per entrambe le persone che lo vedono, è un elemento definibile solo come struttura astratta, interpretata, più comunemente, come spazialità dell'albero. Ciò che viene esperito, invece, il contenuto concreto, sarà un pensiero, un'esclamazione, l'immagine complessa simile a "albero gioioso" o "albero scuro e minaccioso". La struttura astratta non ha una collocazione reale, è un "*ens rationis* e, come ogni teoria, inclusa quella della gravitazione, è una costruzione umana."<sup>200</sup>

"L'ontologia che vorrei difendere è tale per cui le proprietà primarie (in senso stretto) sono *entia rationis* che fanno parte di strutture astratte, ma non contenuti della realtà. La geometria del mondo non è *insita* nel mondo."<sup>201</sup>

Naess rovescia così il concetto di reale. Reale non è la struttura oggettiva della realtà, essa si rivela essere un utile astrazione. Reale è la realtà esperita, con le sue determinazioni complesse, le qualità "soggettive", i contenuti concreti come totalità gestaltica. All'interno della rete (*web*) di relazioni, non sono più separabili l'oggettivo e il soggettivo, e la ricerca di una sostanza immutabile e indipendente dal soggetto si rivela infruttuosa perché tale nucleo oggettivo non esiste:

"Tali relata, individualmente o collettivamente, non sono cose o enti in sé, nonostante l'esistenza di parole e di frasi che comportano la

---

<sup>199</sup> Ivi, cit., da trad. it. pp. 61-62.

<sup>200</sup> Cfr. Ivi, trad. it. p. 62.

<sup>201</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 57; cit., trad. it. p. 67.

possibilità di isolare ciascuno di essi. Le relazioni tra i relata sono interne.”<sup>202</sup>

La difficoltà di spiegare quest’idea ontologica senza ricorrere ai termini “oggettivo” e “soggettivo” ci rende la misura di quanto sia radicato il dualismo nel nostro bagaglio culturale e di quanto sia naturale la necessità comunicativa di separare, distinguere e definire<sup>203</sup>.

Spesso l’ecologia profonda subisce l’accusa di spiritualismo, soprattutto da parte dell’ecologia sociale di Murray Bookchin<sup>204</sup>. Quest’accusa può rivelarsi, per certi versi, pertinente rispetto ad alcuni pensatori aderenti al movimento dell’ecologia profonda che hanno preferito coltivare la divulgazione di argomenti volutamente spirituali a sostegno di esso; ma si rivela alquanto infondata se si considera il caso specifico di Naess. Il rifiuto dello spiritualismo o del misticismo naturale è netto nel nostro autore. Egli ammette che al livello 1, quello delle premesse profonde, alcuni sostenitori possono attribuire all’affermazione “tutto dipende da tutto” un grado più o meno elevato di misticismo. Ma, Naess, non accetta che gli enti scompaiano in un tutto indefinito: “Il singolo essere non dovrebbe mai perdersi completamente nella totalità.”<sup>205</sup> L’accento sull’interconnessione, nell’ottica del nostro filosofo, deve servire a rafforzare la

---

<sup>202</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, p. 419; cit., trad. it. p. 58.

<sup>203</sup> Cfr. Ivi, trad. it. p. 57.

<sup>204</sup> Riporto, solamente a titolo informativo, qualche informazione sull’acceso dibattito tra l’ecologia profonda e l’ecologia sociale. Di fatto l’ecologia sociale è una corrente di pensiero ecologista che sfugge alla distinzione tra ecologia profonda ed ecologia superficiale. Condivide certamente con l’ecologia profonda la critica all’ideologia di produzione e consumo e un cambiamento profondo delle condizioni sociali e materiali di vita. Tuttavia questa prospettiva diviene, per l’ecologia sociale, priorità centrale, mentre l’ecologia profonda, con le sue riflessioni etiche, metaetiche e ontologiche viene accusata di aver tendenze primitiviste, misantropiche e pseudo-religiose che trascurano i veri problemi relativi alla prassi, all’impegno politico, alle condizioni materiali e sociali delle popolazioni alla base della crisi ecologica. Per approfondire: M. Bookchin, *L’ecologia della libertà*, Eleuthera, Milano, 1986; A. Light, *Deep socialism? An interview with Arne Naess*, opera cit. precedentemente.

<sup>205</sup> Cfr. D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, pp. 94-95.

responsabilità e l'importanza di ciascuno degli elementi della relazione. Citando Gandhi egli scrive:

“Gandhi dice: ‘Credo nell’*advaita* (non-dualità). Credo nell’essenziale unità dell’uomo e, in realtà, di tutti i viventi. Di conseguenza credo che se un uomo guadagna in spiritualità, l’intero mondo ne guadagna con lui, e se un solo uomo fallisce, l’intero mondo fallisce a quel riguardo’. La citazione di Gandhi mi ricorda quanto io (e lui) crediamo nell’individuo.”<sup>206</sup>

Naess, inoltre, rimarca in più luoghi che la sua ontologia si muove sul terreno di un convinto realismo:

“La mia ontologia della *gestalt* è una sorta di realismo ontologico, in quanto abbiamo accesso diretto ai contenuti concreti della realtà nella nostra esperienza spontanea. Questi non sono mere apparenze né *phenomena*.”<sup>207</sup>

La relazione è reale. Quando si scava alla ricerca di ciò che è oggettivo, di ciò che è reale, si trova una rete complessa di relazioni interne, le quali sono oggettive in quanto indipendenti dal nostro arbitrio. Le qualità terziarie possono, dunque, essere considerate relazioni più complesse, ma appurato che la separazione di una cosa-in-sé è un’astrazione sempre arbitraria, non è più accettabile porre altrettanto arbitrariamente una cesura tra le relazioni reali e quelle “proiettate”, considerate irreali. Non è più accettabile affermare che le qualità primarie godano di uno *status* diverso da quelle secondarie e terziarie, che andranno considerate perlomeno allo stesso livello di realtà. L’apporto “soggettivo” non è ideale e irreale, ma viene considerato come uno tra i vari poli della relazione. L’ontologia di Naess può essere efficacemente inquadrata da questa considerazione:

---

<sup>206</sup> A. Naess, *The Deep Ecology ‘Eight Points’ Revisited*, cit., p. 215.

<sup>207</sup> A. Naess, *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, “The Trumpeter”, vol. 14, n. 4, 1997, cit., p. 2.

“Le ontologie dei filosofi sono convenzionalmente classificate come materialiste, idealiste, moniste, dualiste, etc. Solo se queste liste comprendono le cose-in-sé, le cose esistenti con la sola lunghezza e alcune altre “qualità primarie”, esiste un *chiaro* conflitto con l’ontologia della gestalt. Ciò che facciamo con l’ontologia della gestalt è, praticamente, insistere solamente su – e non solo suggerire – una differenza tra i contenuti del reale e delle strutture astratte del reale. Questa differenza è riconosciuta da molte ontologie. Esse sono paragonabili all’ontologia della gestalt, ma è propria di quest’ultima focalizzarsi sulla differenza. Ciò porta ad un rifiuto di una differenza troppo acuta tra ciò che chiamiamo “soggettivo” e ciò che chiamiamo “oggettivo”. Tale ontologia della gestalt è caratterizzata [...] da una reazione a quella che è ritenuta essere l’opinione di Cartesio, di Newton, e di altri. Il fiume *in sé* non può essere identificato con la sua chimica o la sua fisica, neanche con un’*x*, il fiume come *Ding an sich*. Ciò che fa l’ontologia della gestalt è ricordarci l’inevitabile complessità e unità del fiume, in quanto esperito spontaneamente, e quindi non rifiutare tutte le concezioni della vita quotidiana. Le altre ontologie possono desiderare di andare oltre il linguaggio ordinario. Questo non è l’approccio dell’ontologia della gestalt, ma è compatibile con essa.”<sup>208</sup>

Si può dire quindi che la realtà ha “carattere gestaltico”, costituita da quei contenuti concreti dell’esperienza che si propongono tutti assieme, come costellazione unitaria di enti indivisibili, integrati in relazione, dalla quale vengono estrapolate le strutture astratte.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, p. 125; cit. trad. it. p. 179.

<sup>209</sup> “Senza entrare in sottigliezze filosofiche, concludo che la nostra esperienza di vita non coincide con “le cose in sé” (*Ding an sich*, Kant), e neanche con “le cose per me” (*Ding an mich*). L’esperienza di vita è l’esperienza di gestalt, e una struttura concettuale viene adattata all’esperienza spontanea del contenuto della realtà.” A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, p. 136; cit. trad. it. p. 169.

## 8. Fatti e valori

“L’identificazione delle proprietà primarie con quelle degli oggetti stessi conducono ad una concezione di *natura senza nessuna delle qualità che esperiamo spontaneamente*. Non esiste una buona ragione per cui non dovremmo ritenere una tale oscura natura solo come una risorsa. Ogni appello a salvare parti della natura, basato sul riferimento alle qualità sensibili di ogni tipo, diventa senza significato. Ogni appello passionale che rivela sentimenti profondi, empatia, e persino identificazione con i fenomeni naturali, deve essere escluso in quanto irrilevante. La sfera dei fatti reali, meccanicisticamente interpretati, viene ristretta a quelli della fisica matematica.”<sup>210</sup>

A questo punto, dunque, risulta evidente come l’ontologia di Naess, nella quale le qualità secondarie e terziarie appartengono alla realtà tanto quanto le qualità primarie, riesca a rendere conto del valore della natura a partire dal modo in cui la vediamo: “*la divisione tra ‘fatti’ e ‘valori’ emerge dalle Gestalt solo attraverso l’attività del pensiero astratto*. E’ una distinzione utile, ma non quando l’obiettivo è descrivere il mondo immediato in cui viviamo, il mondo delle Gestalt, la realtà vivente, la sola realtà che conosciamo.”<sup>211</sup> Dallo stato ontologico delle qualità secondarie e terziarie come relazioni complesse, deriva la necessità di considerare come integrati molti elementi diversi nella descrizione della realtà: i dati materiali e spaziali, dunque, si mescolano ad elementi valutativi e ad elementi emotivi:

“Nella logica simbolica, la tenebrosità T di un albero è rappresentata dalla relazione simbolica T (A, B, C, D, ...), dove A potrebbe essere il luogo segnato su una mappa, B la collocazione dell’osservatore, C il suo stato emotivo, D la sua competenza linguistica. Il numero delle variabili è decisamente più alto rispetto a quelle che contraddistinguono

---

<sup>210</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, p. 420; cit., trad. it. p. 59.

<sup>211</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 60; cit., trad. it. p. 71.



l'altezza H (P, Q), dove P dà il numero delle unità di altezza e Q il tipo di unità di misura scelto. Tuttavia, né T né H saranno affette da soggettivismo se si è in grado di specificare l'esatto contesto in cui la qualità compare. La tenebrosità non è interna alla nostra coscienza più di quanto lo sia l'altezza.”<sup>212</sup>

La dicotomia tra fatti e valori, sta in piedi solo se consideriamo i “fatti” come l'equivalente di “descrizioni”, e i “valori” come “affermazioni di valore”, ovvero la proiezione intenzionale del soggetto portatore di valore. Il ragionamento di Naess, invece, modifica i presupposti della dicotomia:

“In un'analisi che inizia con i contenuti concreti, le dicotomie tra ‘è’ e ‘dovrebbe essere’, tra ‘fatti’ e ‘valori’ non appaiono assolutamente come le introdusse Hume, cioè come *affermazioni* di valori e di fatti. L'espressione che ha contenuti concreti è una frase che indica, non che dichiara. Espressioni del tipo: ‘L'oggetto x ha valore y’ riconduce immediatamente alla domanda: ‘Dato un oggetto x, come faccio io a *stabilire* che ha valore y?’ Se partiamo già con una designazione di contenuti concreti, per esempio ‘un pomodoro delizioso, rosso, da mangiare subito’ o ‘un pomodoro marcio, schifoso’, i termini valutativi sono presenti fin dall'inizio della nostra analisi. E non esiste nessun pomodoro ‘oggettivo’ da valutare indipendentemente!”<sup>213</sup>

Per Naess ogni tipo di relazione contribuisce a definire la realtà che tentiamo di conoscere. “Il concetto di ecosistema è usato per descrivere strutture astratte, e il movimento dell'ecologia profonda è in qualche modo interessato alle strutture astratte. Tuttavia, l'importanza delle considerazioni concernenti tali strutture astratte non deve essere sopravvalutata; come le carte geografiche, la loro funzione non è di aggiungersi al territorio (i contenuti), bensì di renderlo meglio visibile.”<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Ivi, p. 65; cit., trad. it. p. 78.

<sup>213</sup> Ivi, p. 67; cit., trad. it. p. 80.

<sup>214</sup> Ivi, p. 67; cit., trad. it. p. 81.

Per questo dalla conoscenza scientifica non è possibile derivare il valore: essa astrae, dalla nostra esperienza reale spontanea, le strutture “oggettive” del reale. Non è sufficiente la conoscenza ecologica per generare un sistema di priorità di valori che guidi la nostra azione, se consideriamo la conoscenza ecologica come un resoconto scientifico del mondo e della nostra relazione con esso, ben distinto dall’influsso ‘soggettivo’ che queste conoscenze hanno sui nostri sentimenti morali. Un conto sono i risultati della ricerca scientifica, un altro è la conoscenza del mondo ecologicamente informata <sup>215</sup>. Assumono, dunque, particolare considerazione, in Naess, le premesse valutative ed emotive, le quali sono già presenti nella realtà come la esperiamo. Esse sono propulsori per le nostre convinzioni e priorità di valore, che fanno, a pieno titolo, parte integrante della nostra visione del mondo.

Naess, per quanto riguarda il valore, distingue tre livelli: la relazione tra i valori e i nostri sentimenti spontanei, l’atto di dichiarazione del valore in cui crediamo, ed infine l’enunciazione di norme, motivate da sentimenti di fondo, ma aventi un chiaro valore cognitivo. I valori e le emozioni sono connessi tra loro a vari livelli ma anche alla nostra visione del mondo: “i giudizi di valore sono espressi di norma in base a sentimenti positivi o negativi, e non avrebbe senso richiederne la neutralità.”<sup>216</sup> Il luogo del valore rimane, quindi, ancora l’interno di una teoria ontologica della *gestalt*. Si fa evidente, dunque, la consistente influenza di Spinoza, il principale filosofo di riferimento per Naess:

“Spinoza distingue i gradi di realtà e di perfezione. Ciò che è perfetto è completo. L’integrazione della personalità presuppone che non agiamo mai come meri funzionari o specialisti, ma sempre come personalità integrali, consci delle nostre priorità valoriali, della necessità di manifestare tali priorità in azioni sociali dirette. La questione specifica

---

<sup>215</sup> Naess condanna l’uso sociale del termine “scientifico” perché viene generalmente utilizzato acriticamente come sinonimo di “oggettivo” o “vero”, con il fine di imbavagliare possibilità diverse del pensiero ed imporre il conformismo ad un’ideologia.

<sup>216</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 64; cit., trad. it. p. 76.

da imparare da Spinoza e da alcuni psicologi moderni è, comunque di integrare le stesse priorità valoriali nel mondo. Tendiamo a dire ‘il mondo dei fatti’, ma la separazione del valore dai fatti è, essa stessa, data da una sopravvalutazione di alcune tradizioni scientifiche, originatesi con Galileo. Queste tradizioni confondono la perfezione *strumentale* della visione del mondo meccanicistica con le sue proprietà, come filosofia omnicomprensiva. Spinoza è stato influenzato fortemente dai modelli meccanicistici della materia, senza tuttavia estenderli fino a coprire la “realtà”. La sua realtà non era né meccanica, né valorialmente neutra, né tantomeno vuota di valori. Tale frattura tra i due mondi – il mondo dei fatti e il mondo dei valori – può essere oltrepassata teoreticamente situando, come fa Spinoza, la gioia, e altri fenomeni cosiddetti soggettivi, all’interno di un campo totale unificato di realtà.”<sup>217</sup>

## 9. Due accezioni del termine “visione totale”

*Total view* è un termine centrale nella filosofia di Naess e compare già molto prima della fase ambientalista del suo pensiero, che possiamo datare dopo l’uscita in stampa dell’libro *Silent Spring* di R. Carson nel 1962. Se ne possono constatare due usi diversi: un primo senso generalista ed un secondo senso filosofico.

Nel primo senso la visione totale è sinonimo di “visione generale o globale del mondo”. La traduzione più efficace di *total view* è l’espressione tedesca *Welt-und-Lebensanschauungen*.<sup>218</sup> Essa è, per Naess, “un orientamento generale dalle applicazioni concrete”. E’ l’intuizione, l’assunto di base, per cui, in quanto

---

<sup>217</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, Berkeley 2008, pp. 127-128; trad. it. a cura di Luca Valera in *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 90. Spinoza e Gandhi sono i due grandi riferimenti filosofici di Naess. In particolare l’influenza dell’*Etica* di Spinoza è stata di notevole importanza per tutti i suoi scritti più significativi in ambito ecologico.

<sup>218</sup> Cfr. A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, cit., p. 231; trad. it. a cura di Luca Valera in *Introduzione all’ecologia*, cit. p. 138.

persone, non possiamo agire e prendere decisioni se non sulla base di una visione generale del mondo, la quale costituisce il complesso delle nostre premesse prescrittive e descrittive implicite:

“Che cos’è una visione totale? Qui parlo di ciò che potrebbe essere chiamato ‘un orientamento generale con applicazioni concrete’. L’orientamento generale includerà comportamenti fondamentali, e, al livello più importante della visione, le applicazioni saranno decisioni ad agire in un certo modo in situazioni concrete. Una visione totale *non* è una filosofia in un senso accademico. Qualsiasi articolazione verbale di una visione totale deve inevitabilmente essere frammentaria, ma deve includere la prassi.”<sup>219</sup>

La visione totale, in questo senso, è quell’insieme di intuizioni e premesse generali di carattere religioso o filosofico che si riscontra al livello 1 del diagramma a grembiule.<sup>220</sup> Il livello 1 accoglie i motivi profondi per i quali ci si può sentire a proprio agio con la piattaforma dell’ecologia profonda, ed essa può essere “interiorizzata” in quanto le si riconosce una derivazione (“una relazione logica tra premesse e conclusioni”) dal proprio modo di vedere il mondo e il rapporto dell’uomo con la natura. Per questo la rottura delle barriere tra pensiero razionale, descrizioni cosiddette “oggettive” del mondo, e sentimento morale, emozione e priorità di valore, ha conseguenze importanti per il pensiero ambientalista, il quale dovrebbe essere in grado, per Naess, di “*spostarsi dall’etica all’ontologia per poi ritornare all’etica.*”<sup>221</sup> Inserire i cosiddetti fenomeni soggettivi all’interno del campo unificato della realtà, significa riconoscere che essi appartengono al mondo, tanto quanto lo spazio e la materia, sia perché integrati nella nostra esperienza spontanea, sia perché essi, in quanto valutazioni

---

<sup>219</sup> Ivi, p. 234; trad. it. cit., p. 141.

<sup>220</sup> Cfr. paragrafo 3 di questa seconda parte.

<sup>221</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 67; cit., trad. it. cit., p. 80.

ed emozioni, non sono separabili dal modo complessivo in cui vediamo il mondo. Queste premesse ontologiche e valoriali sono generalmente implicite, inesprese o perlomeno presenti in maniera frammentaria. Un obiettivo importante, per Naess, è che chiunque si interessi di pensiero ecologico ne divenga consapevole. Esse vanno esplicitate e tenute insieme all'interno di una cornice "normativa", necessaria per rendere conto sia di un'ontologia che di un sistema di valori, allo stesso modo in cui essi sono intrecciati nella nostra esperienza spontanea.

Il secondo utilizzo del termine "visione totale" corrisponde ad "un sistema filosofico ampio e onnicomprensivo che integra un'ontologia, un'epistemologia, una logica, una semantica, un'etica e una filosofia della società."<sup>222</sup>

"La parola 'sistema' deriva dal greco *syn* (insieme) e *histèmi* (fondare, costruire). Sistematizzare significa raccogliere degli elementi in modo da formare un'unità coerente. L'obiettivo delle prossime pagine è quello di collegare insieme i vari particolari in modo da suggerire una visione complessiva del mondo. Le costellazioni, per esempio, sono collegate da nessi così intimi che le singole componenti non possono essere isolate senza dar luogo a una costellazione con caratteristiche molto diverse."<sup>223</sup>

La scelta del "sistema normativo", che esplicita le relazioni di derivazione tra le ipotesi, le valutazioni e le norme etiche, è in parte legata alla formazione filosofica di Naess<sup>224</sup>, al suo modo "naturale" di pensare in maniera sistematica, in termini di "modelli di relazioni logiche". Prova ne è il fatto che quando Naess pensa ad un modello eccellente di visione totale sistematizzata, egli pensa al sistema dell'etica di Spinoza. Spiegando che cos'è una *total view*, egli afferma:

---

<sup>222</sup> H. Glasser, *Naess's Deep Ecology Approach and Environmental Policy*, "Inquiry", vol. 39, n. 2, 1996, p. 158.

<sup>223</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 72; trad. it. cit., pp. 87-88.

<sup>224</sup> Naess, difatti, ha frequentato il circolo di Vienna tra il 1934 e il 1936. Cfr. il saggio introduttivo di Luca Valera, *Il pensiero di Arne Naess*, in *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 7.

“Il termine *premessa* è importante. La relazione delle premesse alla conclusione, per essere valida, deve essere logica, almeno in un senso ampio di tale parola molto ambigua. Per alcune ragioni e a partire da alcune motivazioni, gli storici non sono molto d'accordo, ma Spinoza sceglie un'esposizione della sua visione totale con un notevole accento sulla relazione premessa/conclusione – analoga ma non coincidente all'esposizione euclidea della geometria.”<sup>225</sup>

Dall'impostazione di Naess si può dedurre che la forma o il metodo con il quale esprimere un'ontologia scaturisce internamente alla stessa visione totale. Naess riconosce la validità di una ampia gamma possibile di linguaggi, tuttavia la scelta di un linguaggio, di una forma, non sembra essere solo una scelta stilistica arbitraria. Di conseguenza ogni verbalizzazione seleziona un contenuto concreto e lo descrive utilizzando una classe di oggetti o una categoria. Un sistema come quello spinoziano, un racconto mitologico oppure un dipinto esplicano “aspetti prevalenti” diversi dell'esperienza e della visione del mondo<sup>226</sup>. Da filosofo, Naess individua nella visione totale sistematica il modo più rigoroso e completo per rendere conto della propria visione totale, che altro non sarà che la sua Ecosofia T.

“La tendenza a vedere i fenomeni nel loro contesto, la sistematizzazione *così come noi l'abbiamo definita*, costituisce una caratteristica fondamentale del pensiero ecologico. Il motto: ‘Tutto dipende da tutto’

---

<sup>225</sup> A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, p. 234; trad. it.cit., p. 141.

<sup>226</sup> Cfr. A. Naess, *Creativity and Gestalt Thinking*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, pp. 192-194. Naess dimostra apprezzamento per il pensiero poetico e artistico, affermando che l'ontologia della *gestalt* riesce a mettere insieme la scienza e la poesia (ovvero i due linguaggi comunemente considerati “oggettivo” e “soggettivo” per eccellenza). Inoltre dimostra interesse per il pensiero mitologico, e in generale per le forme espressive che allontanano il rischio di appiattimento funzionale del linguaggio sugli elementi “oggettivi” (*a rock is a rock!*) e di inaridimento della ricchezza di possibilità dell'esperienza spontanea. Cfr. anche A. Naess, *Mountains and Mythology*, “The Trumpeter”, vol. 12, n. 4, 1995, pp.1-3.

esprime la necessità di elaborare visioni del mondo globali, dove in linea di principio tutto è rilevante ai fini di qualsiasi scelta.”<sup>227</sup>

La stessa visione totale, il campo relazionale nel quale gli elementi della realtà sono indissolubilmente interconnessi, suggerisce la necessità del pensiero sistematico, che scaturisce così dal suo oggetto. Tuttavia non c'è nulla di assoluto né dogmatico e Naess rimane un convinto pluralista e possibilista:

“Incoraggiare la sistematizzazione non significa incoraggiare il dogmatismo, la tendenza a proclamare la verità assoluta ed eterna del proprio sistema. Un sistema è un insieme strutturato di affermazioni che hanno tutte un carattere provvisorio e sperimentale. Un sistema filosofico che tenga conto di tutta la realtà è concepito per esprimere tutte le premesse *fondamentali* (*o basilari*) del pensiero e dell'azione e ispirare possibilmente qualche applicazione concreta. [...] Un sistema non può contemplare punto per punto *tutte* le decisioni possibili.”<sup>228</sup>

Si deve tener presente quanto detto, quando si considera che l'Ecosofia T si presenta come un sistema dalla forma ipotetico-deduttiva; in esso le ipotesi rappresentano enunciati descrittivi, le nostre ipotesi (H) sullo stato di cose del mondo, mentre da queste ipotesi vengono derivate le norme etiche (N!) che annunciano le nostre priorità di valore alla base delle decisioni concrete. Il sistema elaborato da Naess avrà, dunque, una sua necessità interna data dalla tracciabilità a ritroso della derivazione logica e dall'attenzione alla testabilità empirica, ma non avrà alcuna pretesa assolutistica. Infine, l'importanza dell'ontologia per la saggezza ecologica è sia formale che sostanziale. Formale perché il luogo del valore è quello della visione totale, il valore è nella realtà. Il valore fa parte della nostra conoscenza del mondo, quando per conoscenza non si intende la conoscenza scientifica in senso stretto, bensì la conoscenza come saggezza. Il valore condivide

---

<sup>227</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 72; trad. it. cit., p. 88.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 73; cit., trad. it. p. 88.

con le ipotesi descrittive del mondo lo stesso piano di realtà e la sua derivazione sistemica è lontana da una mera dichiarazione soggettiva. L'importanza sostanziale dell'ontologia ambientale risiede, invece, nell'accento sulla differenza tra pensiero atomistico e pensiero gestaltico. Le norme etiche dell'Ecosofia T sono perciò altro dal dovere deontologico.<sup>229</sup> Esse sorgono quasi naturalmente da un mutamento di visione della realtà in senso relazionale, in risposta agli interrogativi sulla qualità della vita dell'uomo, gravemente compromessa dagli stili di vita che hanno prodotto l'attuale crisi ecologica.

Quanto detto può essere sufficiente per inquadrare in modo generale la concezione del filosofo norvegese. Essendo l'idea filosofica di visione totale un tema di riflessione ben precedente alla fase di pensiero ecosofica di Naess, seppur essenziale per lo sviluppo del suo sistema filosofico, preferisco lasciare aperta, per futuri approfondimenti, l'analisi analitica di questa sua fase "pre-ecologia", in quanto il materiale in mio possesso non mi permette di spingermi oltre. In ogni caso, l'articolazione delle tematiche di Naess è ben più scrupolosa e complessa di quanto sia emerso attraverso l'analisi che precede. Passiamo, dunque, all'etica dell'autorealizzazione.

## 10. Valore intrinseco e biocentrismo

“La visione atomistica aiuta a valutare i boschi nei termini di prezzi di mercato, di parti estrinseche e di turismo. ‘Un albero è un albero. Quanti ne devi vedere?’, vedi ‘come un turista’, presumibilmente. Il disapprendimento ad assumere l'esperienza spontanea di gestalt sovraordinate rende seriamente la vita sempre meno ricca, riducendola a una massa di dettagli esternamente connessi. Più le persone si sono adattate alla concezione del supermercato, più dannoso è il fascino della

---

<sup>229</sup> “Deontologia: Termine filosofico con cui J. Bentham (1748-1832) chiamò la sua dottrina utilitaristica dei doveri (*Deontology* è anche il titolo di una delle sue opere). Il termine è entrato in uso per indicare il complesso delle norme di comportamento che disciplinano l'esercizio di una professione.” Definizione tratta da: Enciclopedie online Treccani.



correttezza dell'opinione della maggioranza. Sembra che, ad esempio, il concetto di ecosistema, e le sue corrispondenti esperienze gestaltiche, [...], non siano ancora state 'interiorizzate' [...]. Così, il mare di Barents, uno dei più ricchi ecosistemi del mondo, è stato trattato in un modo limitato come una risorsa di pesce commercializzabile. Se una delle specie è vicina all'estinzione, possiamo concentrarci su altre, una per volta. Il risultato è uno dei più grandi disastri del secolo.”<sup>230</sup>

Abbandonare la prospettiva atomistica o perlomeno attenuare il dualismo soggetto/oggetto e l'idea di mondo come collezione di oggetti separati, in favore di una prospettiva gestaltica, riconsegnando dignità conoscitiva all'esperienza spontanea e dignità ontologica ai contenuti concreti di tale esperienza, ha, per il nostro filosofo, conseguenze notevoli sulla visione della realtà, e soprattutto sull'etica, dato che l'esperienza spontanea è anche esperienza spontanea del valore. Come non abbiamo nessuna difficoltà ad esperirci immediatamente come valori in noi stessi, esperiamo il valore in molte altre cose al di fuori di noi: banalmente, attribuiamo valore intrinseco alle persone a noi più vicine, oppure facciamo fare esercizio fisico al nostro cane, anche sotto la pioggia, per la sua gioia ed il suo bene, non certo per il nostro. L'attribuzione di valore agli altri è ben espressa dalla massima kantiana per cui gli esseri umani vanno trattati come fini in sé stessi e non come mezzi.<sup>231</sup> Tuttavia, per Naess, la limitazione di attribuzione di valore intrinseco ai soli esseri umani è ingiustificata, o meglio, non si giustifica se non all'interno di un pensiero discriminante e atomistico. Il valore intrinseco deriva dalla natura interconnessa di tutte le cose e dall'abbandono dell'idea ontologica della *Ding-an-sich*. Al pari dell'ontologia della *gestalt*, anche

---

<sup>230</sup> A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, p. 136; cit., trad. it. p. 170.

<sup>231</sup> Cfr. A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rice*, in *The Norwegian roots of Deep Ecology Wisdom in the open air*, a cura di P. Reed, D. Rothenberg, cit., pp. 70-71. Naess cita qui la seconda formulazione kantiana dell'imperativo categorico come la si trova nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

quest'idea di valore intrinseco non è immediata e, dal punto di vista metaetico, persiste una resistenza ben radicata di cui Naess è cosciente:

“C'è un argomento filosofico importante in opposizione al parlare di protezione delle entità naturali per il loro valore in sé (*for their own sake*). Non c'è sempre, in qualsiasi tipo di valutazione, un soggetto umano che proietta il valore su di un oggetto? Di conseguenza non si può dire che tutto ciò che facciamo, lo facciamo sostanzialmente per noi? (*for our own sake?*).”<sup>232</sup>

L'argomento dell'uomo come portatore di valore non è oggetto di confutazione da parte di Naess. La sua validità, tuttavia, la si può sostenere solo se esso non si traduce in un argomento per l'impossibilità assoluta di riconoscere un valore agli altri. E' evidente come la concezione per la quale è l'uomo ad attribuire, in senso stretto, valore a tutto ciò che è al di fuori di lui, e che, dunque, senza di lui il valore non esisterebbe, poggi necessariamente, sul dualismo tra soggetto e oggetto. Le teorie del valore che presuppongono il soggetto umano come unico soggetto morale, fonte di ogni significato e detentore supremo del valore, fanno derivare la propria pretesa di oggettività, la propria ricerca di un valore universale, dalla separazione tra fatti “oggettivi” neutri dal punto di vista valoriale, e valori “soggettivi”. In questo modo, però, la teoria del valore diventa necessariamente una teoria del valore soggettivo, perché, seguendo il ragionamento, il valore non potrebbe in alcun modo appartenere al reale. E' proprio questa, paradossalmente, la linea che conduce al rischio di relativismo e di nichilismo morale. A tale nichilismo Naess oppone l'idea che esistano “norme valide” regolative del nostro comportamento, le quali certamente vengono elaborate da un soggetto, ma sulla base di un'esperienza del valore che ha un suo grado di realtà e validità<sup>233</sup>. Una delle norme fondamentali è appunto il valore intrinseco della vita, come viene affermato dal primo principio della piattaforma dell'ecologia profonda:

---

<sup>232</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 72.

<sup>233</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

“La prosperità della vita umana e non umana sulla Terra ha un valore intrinseco. Il valore delle forme di vita non-umana è indipendente dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.”<sup>234</sup>

Affermare il valore intrinseco della natura, degli esseri viventi, del pianeta stesso, di *Gaia* come l'ha chiamato J. Lovelock, significa opporsi all'idea per cui l'uomo possa legittimamente attribuire alla vita non umana un valore strumentale.<sup>235</sup> Nel campo relazionale totale, l'orizzonte ontologico è quello dello scioglimento dell'essenza immutabile ed eterna e, dunque, la relazione intesa come relazione intrinseca determina l'identità come un'irriducibile elemento relazionale. Se l'identità di A è fatta dalla relazione intrinseca e reciproca con B (e con C, D, E, ecc. in un campo totale di relazioni), non è possibile stabilire l'esistenza di essenze separate e indipendenti. Di conseguenza non si dovrebbe neppure stabilire una gerarchia di essenze. Ne deriva necessariamente l'impossibilità di rintracciare una base ontologica per stabilire quali enti hanno valore in sé e quali avrebbero soltanto valore strumentale. L'egualitarismo biosferico, già come veniva esposto nell'articolo del 1973<sup>236</sup>, non solo esclude

---

<sup>234</sup> Riporto il primo punto della piattaforma dell'ecologia profonda. Vedi il capitolo 3 di questa seconda parte.

<sup>235</sup> Come già riportato al paragrafo 3 di questa seconda parte, il concetto di “vita”, per come lo utilizza Naess, ha un senso molto ampio. Egli non distingue in nessun luogo tra viventi e non viventi. Cfr. A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement*, in *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, p. 112; cit., trad. it. a cura di L. Valera in *Introduzione all'ecologia*, p. 46; Cfr. inoltre: A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 224: “Il concetto intuitivo di ‘vita’ (o di ‘essere vivente’) a volte comprende un fiume, un paesaggio, un'area selvatica, una montagna, un deserto artico. Tale intuizione ha poco a che fare con la biologia o la neurofisiologia.”

<sup>236</sup> “*Egualitarismo biosferico – di principio*. La clausola ‘di principio’ viene inserita perché ogni prassi realistica implica necessariamente alcune attività di uccisione, sfruttamento e soppressione. L'ecologista sul campo acquisisce un profondo rispetto, persino una venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli ottiene una comprensione dall'interno, il tipo di comprensione che altri riservano ai compagni umani e ad una porzione ristretta di forme di vita. All'ecologista sul campo, *l'eguale diritto a vivere e realizzarsi* è un assioma di valore intuitivamente chiaro e valido. La sua limitazione agli esseri umani è un antropocentrismo dagli effetti nefasti sulla stessa qualità della vita umana. Tale

l'opposizione tra categorie che detengono valore e categorie prive di valore intrinseco; esso sottrae senso alla possibilità di stabilire gerarchie tra valori intrinseci:

“E' semplicemente impossibile vivere e muoversi in alcune aree di montagna senza calpestare miriadi di piante, tuttavia io sostengo che è giustificabile vivere in queste aree. Quando mi comporto in questo modo, sono in grado contemporaneamente di ammirare queste piante e riconoscere il loro diritto a vivere e realizzarsi alla pari del mio, né più né meno. Una formulazione migliore è dire che gli esseri viventi hanno il diritto (o valore intrinseco o inerente, o valore in sé) a vivere e realizzarsi, e questo diritto è *lo stesso* per tutti. Se parliamo di differenze di diritti o di valore, non stiamo parlando degli stessi diritti o dello stesso valore che intendo. Non ha senso parlare di *gradi* di valore intrinseco o inerente quando si parla del diritto degli individui di vivere e realizzarsi pienamente.”<sup>237</sup>

Il rifiuto dell'antropocentrismo, di una posizione etica che individui l'uomo come origine o apice del valore, diviene perciò un altro elemento essenziale per l'ecosofia, che può essere definita “biocentrica, in un senso ampio di *bios*”<sup>238</sup>. L'egualitarismo di Naess si allontana dalle formulazioni di “armonia” ed “equilibrio” tipiche del primo movimento ecologico (di fine anni '60). La precisazione “*di principio*” riguardo all'egualitarismo, da un lato previene estremismi insostenibili (non è possibile eliminare, in modo assoluto, ogni forma di sfruttamento ed uccisione) che in fondo conducono a posizioni misantropiche

---

qualità della vita dipende in parte dal piacere profondo e dalla soddisfazione che riceviamo dall'intima relazione con altre forme di vita. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di stabilire dei ruoli padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da sé stesso.” A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., pp. 95-96.

<sup>237</sup> A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 223.

<sup>238</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 74.

prive di senso. Dall'altro, la clausola, riconosce l'inevitabilità dei conflitti di interesse e di valore. La crisi ecologica, in buona sostanza, può essere ricondotta proprio ad un insieme più o meno vasto di conflitti di valore, conflitti che vengono comunemente affrontati attraverso l'applicazione di un'idea antropocentrica e gerarchica del valore stesso, ossia mettendo acriticamente al primo posto qualsiasi interesse umano. I conflitti di valore ci costringono a scegliere ed agire in difesa di determinati bisogni, interessi, obiettivi, desideri, piuttosto che altri. Il valore intrinseco di tutti i viventi/non-viventi e l'egualitarismo biosferico hanno, dunque, bisogno della saggezza (*sophia*), la capacità di scegliere ed agire in base alle premesse profonde, per essere una guida nell'azione concreta, e di un ampliamento delle nostre stesse premesse, per dare alla saggezza riferimenti sempre più consapevoli per la decisione. Per Naess l'antropocentrismo, inteso come specismo (paragonabile ad una forma di razzismo), va scosso nei suoi fondamenti per meglio orientarsi verso una direzione che definisca un'etica che regoli il rapporto tra l'uomo e le altre specie, o l'ecosistema nel suo insieme:

“La cosa piuttosto semplice che sto provando a comunicare è che un'etica che tenti di regolare le differenze con esseri non umani, è di un livello di complessità paragonabile a quello di un'etica che si occupi del nostro comportamento verso gruppi o persone diversi con i quali interagiamo.”<sup>239</sup>

L'accusa, quindi, di propugnare un “biocentrismo anti-antropocentrico” (ovvero, solo l'ecosistema ha valore, l'uomo è insignificante di fronte agli interessi della natura), o uno “spiritualismo mistico” (le nostre azioni devono rispettare l'armonia naturale e fondersi con essa), è acritica se non si considera come il ruolo dell'individuo e dell'essere umano rimanga centrale in Naess, anzi, la responsabilità dell'individuo integrato e maturo aumenta mano a mano che il campo relazionale (potenzialmente infinito) si allarga:

---

<sup>239</sup> A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 223.

“Si dice che il movimento ecologico profondo, con le sue ecosofie, invece di essere antropocentrico sia biocentrico o ecocentrico, ed è una questione pertinente. Ma nell’ecosofia T, è di importanza decisiva l’ipotesi che una compiuta maturità umana conduca inevitabilmente a un livello elevato di identificazione positiva con le forme viventi e comporti quindi un bisogno profondo di proteggerle e di godere della loro presenza. Il valore intrinseco che attribuiamo a noi stessi viene attribuito anche alle varie forme viventi e al loro sistema onnicomprensivo, la Terra, nel suo sviluppo. Un conflitto fra biocentrismo e antropocentrismo non è quindi inevitabile. Dipende dal grado di maturità dell’uomo.”<sup>240</sup>

L’uomo conserva una responsabilità biologica e culturale<sup>241</sup>, tuttavia la responsabilità, all’interno del campo relazionale, non è un *dovere* verso il prossimo, bensì diviene garanzia del *proprio* stesso benessere. L’occuparsi dei propri bisogni e dei propri interessi, nell’ottica di Naess dunque, corrisponde a prendere in considerazione e rispettare i bisogni e gli interessi dell’altro:

“All’inizio degli anni Sessanta Rachel Carson ha esortato a opporsi all’avvelenamento della natura utilizzando forme di espressione sia scientifiche che ‘mitiche’. La Carson sentiva che l’umanità non ha il *diritto* di devastare la natura e trovava ingiustificabile che noi, ‘semplici

---

<sup>240</sup> A. Naess, *Dall’ecologia all’ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in *Physis: Abitare la terra*, a cura di M. Ceruti, E. Laszlo, Feltrinelli, 1989, cit., p. 460.

<sup>241</sup> “L’umanità è l’unica specie sulla Terra a possedere la capacità intellettuale di decidere di autolimitare la propria popolazione e di vivere in un equilibrio stabile e dinamico con le altre forme di vita. Gli esseri umani sono in grado di percepire e di salvaguardare la diversità che li circonda. La nostra eredità biologica ci permette di trarre gioia da questa complessa varietà di forme di vita. [...] Il mondo è ormai dominato da una cultura di tipo prevalentemente tecnico-industriale che porta ad abusare di tutti i contesti naturali, profanando le condizioni di vita delle generazioni future. Noi, membri responsabili di questa cultura, abbiamo iniziato lentamente ma fermamente a chiederci se davvero vogliamo sostenere fino in fondo questo ruolo peculiare e sinistro che abbiamo scelto nel passato. La nostra risposta, quasi all’unanimità, è stata negativa.” A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 23; cit., trad. it. pp. 23.

gocce nel fiume della vita', ci permettessimo di agire indiscriminatamente nei confronti della 'creazione divina'. Noi non siamo esterni al resto della natura, e pertanto non possiamo trattarla a nostro piacimento senza cambiare anche noi stessi. Dobbiamo cominciare a capire che è a noi stessi che ci riferiamo quando diciamo 'cambiare solo la natura esterna'. Noi facciamo intimamente parte dell'ecosfera, così come facciamo parte della società. Ma l'espressione 'gocce nel fiume della vita' può essere fuorviante se viene intesa nel senso che le gocce perdono in tal modo la loro individualità. E' un equilibrio difficile da mantenere: da una parte abbiamo l'oceano delle visioni organiche e mistiche, dall'altra l'abisso dell'individualismo atomistico."<sup>242</sup>

Per queste ragioni il posizionamento netto dell'ecosofia all'interno di una distinzione tra teoria antropocentrica e biocentrismo non è univoco. In merito al tema del valore si può comunque affermare che l'egualitarismo e l'ecocentrismo non siano in alcuna maniera incompatibili con l'unicità dell'uomo, e non annullino il ruolo attivo dell'individuo.

## **11. Il Sé ecologico**

Su cosa si basa, dunque, il valore intrinseco di tutti i viventi? Non sono nell'interesse di Naess argomenti dimostrativi in favore dell'adozione di criteri quali l'autopoiesi<sup>243</sup> degli organismi, del fine o scopo dei viventi, o della sensibilità in relazione al livello di complessità e di sviluppo del sistema nervoso. Il valore

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 165; cit., trad. it. p. 210.

<sup>243</sup> In biologia, la capacità di riprodurre sé stessi che caratterizza i sistemi viventi in quanto dotati di un particolare tipo di organizzazione, i cui elementi sono collegati tra loro mediante una rete di processi di produzione, atta a ricostruire gli elementi stessi e, soprattutto, a conservare invariata l'organizzazione del sistema (spec. di fronte a mutamenti che possono intervenire nello spazio fisico in cui esso opera). Più in generale, il termine è riferito a ogni sistema la cui organizzazione si riproduce in forma invariata e in modo essenzialmente indipendente dalle modificazioni dello spazio fisico in cui esso opera. Cfr. Enciclopedie online Treccani.

intrinseco viene definito come “eguale diritto a vivere e fiorire” (*equal right to live and flourish*). Affermare ciò come assioma nella piattaforma equivale ad affermare che ogni cosa esistente ha il diritto di esistere in quanto esiste, e tale assioma è soprattutto funzionale a comprendere l’inconsistenza di ogni argomento in favore della posizione antropocentrica utilitarista: non è giustificabile, da parte dell’uomo, l’attribuzione arbitraria di questo diritto soltanto a sé stesso, alla propria specie o ad una selezione di viventi che includa alcuni e ne escluda altri. Il punto, quindi, non è negare l’origine umana del giudizio di valore, ma l’equazione per cui se l’uomo è portatore di valore, allora nulla nella natura può aver valore indipendentemente dall’uomo stesso, questo ci fa cadere nel semplicistico errore di far coincidere il valore utilitaristico con il valore in quanto tale<sup>244</sup>. Naess, tuttavia, non tenta nemmeno di elaborare una teoria del diritto perché il valore non è inteso come l’origine di un’obbligazione morale che stabilisca l’imperativo di riconoscere i diritti altrui. Piuttosto il valore è considerato come la fonte di una volontà di proteggere ciò che ci circonda perché fa parte di noi, della nostra vita. Anziché la fondazione di un dovere morale, per Naess è necessario tornare a riflettere su cos’è il mondo per noi, ed in base a tale esperienza del mondo elaborare delle norme etiche fondamentali:

---

<sup>244</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp. 176-177; cit., trad. it. p. 225: “La riflessione filosofica ci convince che solo gli esseri umani formulano giudizi di valore su questo pianeta. I giudizi di valore, come le teorie sulla gravitazione, sono formulati da esseri umani con il linguaggio umano e non da zanzare nel linguaggio delle zanzare. Noi possiamo parlare della gravitazione o della sua assenza, sia che ci troviamo all’interno di un campo gravitazionale sia che ce ne troviamo al di fuori. Le leggi di Newton sono state elaborate da Newton perché servissero agli uomini, ma le pietre cadrebbero anche senza di noi. La nostra conclusione è semplicissima: il solo fatto che siano *esseri umani* a dire: ‘Questo ha valore’ non significa necessariamente affermare: ‘Questo è utile agli esseri umani’. E’ sbagliato pensare che i valori concepiti dagli uomini siano tali *solo* per gli esseri umani.” Cfr. anche A. Naess, *Spinoza and Ecology*, in ‘*Philosophia*’, vol. 7, n. 1, 1977, pp. 49-50; cit., trad. it. a cura di Luca Valera in *Introduzione all’ecologia*, p. 131: “Se qualcuno insistesse sull’utilizzare il termine “diritti”, si potrebbe dire che ogni essere ha il diritto di fare ciò che è nella sua potenza. Consiste in un “diritto” a esprimere la propria natura tanto chiaramente ed ampiamente, quanto le condizioni naturali lo permettono. [...] I diritti, come parte di un ordine morale separato del mondo morale, sono una finzione.”



“Non sono molto interessato all’etica o alla morale. Sono interessato a come esperiamo il mondo [...] L’etica deriva dal modo in cui esperisci il mondo. Se hai tale esperienza del mondo, allora eviterai di uccidere. Se dai forma articolata alla tua esperienza allora essa può essere una filosofia o una religione.”<sup>245</sup>

Ed ancora:

“Il modo più efficace di difendere oggi il valore intrinseco, a mio modo di vedere, è di prendere seriamente il pensiero gestaltico. ‘Gli oggetti’ verranno quindi definiti in termini di *gestalt*, piuttosto che in termini di mucchi di cose con relazioni esterne e dominati da campi di forza. Questo mette a repentaglio il dualismo soggetto-oggetto essenziale al soggettivismo del valore.”<sup>246</sup>

Il valore intrinseco di tutto ciò che esiste, perciò, appartiene all’esperienza spontanea del mondo, come “corrispondente ad una massima kantiana ampiamente generalizzata.”<sup>247</sup> In altri luoghi Naess parla esplicitamente di “intuizione” del valore intrinseco:

“Dovremo ammettere che il valore in sé è qualcosa che si mostra nell’intuizione. Attribuiamo valore intrinseco a noi stessi e a coloro che ci sono vicini, e la validità di ulteriori forme di identificazione è contestabile, e di fatto è contestata da molti.”<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> A. Naess in W. Fox, *On the Interpretation of Naess’s Central Term Self-Realization, “The Trumpeter”*, vol. 7, n. 2, 1990, cit., p. 99.

<sup>246</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in M. Tobias, *Deep Ecology. An Antology*, Avant Books, San Diego, 1985, cit., p. 268.

<sup>247</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 73.

<sup>248</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 266. Naess non manca di far notare come la crescente pretesa di dimostrazioni di tipo matematico abbia azzerato la dignità gnoseologica e antropologica dell’intuizione. L’intuizione, nel quadro di pensiero di Naess, viene in qualche misura rivalutata dal processo d’identificazione.

Tale intuizione risiede nel fondamentale processo d'identificazione. L'identificazione appartiene all'esperienza spontanea, tuttavia, Naess ci avverte:

“In questo non c'è nulla di eccessivamente romantico o poetico. Dato il nostro corredo biologico, ciascuno di noi ha la capacità di identificarsi con altri esseri viventi. In più, date le basi fisiologiche, psicologiche e sociali della percezione ed appercezione gestaltiche, gli esseri umani hanno la capacità di esperire le intime relazioni tra la biosfera e l'ecosfera.”<sup>249</sup>

Sulla natura del processo di identificazione Naess non scioglie tutte le ambiguità ma illustra il concetto soprattutto attraverso esempi di identificazione spontanea:

“L'identificazione spontanea è più ovvia quando reagiamo al dolore delle persone che amiamo. Non è che osserviamo tale dolore e dopo averci riflettuto decidiamo che è male. Ciò che succede veramente è difficile da descrivere; è compito della fenomenologia filosofica tentare di farlo.”<sup>250</sup>

Warwick Fox descrive l'identificazione come un processo di stampo psicologico-cosmologico al modo di Spinoza. Con tale processo, secondo Fox, “si cerca di fornire un argomento convincente all'idea che tutti gli enti sono parte del dispiegarsi di un unico processo. Lo si fa nella convinzione che quando le persone raggiungono un grado profondo di comprensione di questo processo, esse raramente possono poi ritrarsi dall'identificazione con gli altri enti.”<sup>251</sup> Naess,

---

<sup>249</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 73.

<sup>250</sup> *Ivi*, cit., p. 73.

<sup>251</sup> W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term Self-Realization*, cit., p. 99.

però, rifiuta l'idea che l'identificazione sia un processo puramente psicologico.<sup>252</sup> Esso, oltre a risiedere nella natura umana, risiede nella relazione, nella realtà come totalità relazionale; tanto che il processo di identificazione, lo sviluppo della consapevolezza e della capacità di riconoscere come gli altri facciano parte di noi, e di come noi siamo, a nostra volta, in ciò che ci sta attorno, ha maggiore attinenza col reale rispetto all'opposto processo di separazione, di "alienazione", che trasforma i *relata* in *entia rationis* di natura indipendente:

“Nel movimento ecologico superficiale, l'identificazione intensa e profonda è descritta e spiegata psicologicamente. Nel movimento profondo, invece, viene perlomeno presa seriamente in considerazione questa (teoria) filosofica: la realtà consiste di totalità che siamo noi a spezzare, piuttosto che di oggetti isolati che noi mettiamo in connessione. In altre parole: non esiste, in senso stretto, un processo causale primordiale d'identificazione, piuttosto un'alienazione (originaria) ampiamente inconscia, che viene superata nell'esperienza dell'identità. Ad alcuni filosofi 'ambientalisti' tale pensiero pare irrazionale, persino 'immondizia'. Questo è dovuto, per quanto ne so, ad un concetto molto ristretto di 'irrazionale'.”<sup>253</sup>

L'identificazione è fondamentalmente un processo di “ampliamento” del sé radicato nella relazione. Per comprendere che cosa avvenga nel processo di

---

<sup>252</sup> Cfr. il saggio di P. Vicentini, *I fraintendimenti dell'ecologia profonda nel quadro dell'etica ambientale contemporanea*, in particolare il paragrafo 11, *L'ecologia transpersonale di Fox*, formato pdf scaricabile su [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).

<sup>253</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 262. Il concetto di alienazione è importante alla pari del concetto di identificazione, di cui costituisce il termine contrario. Naess precisa all'interno dello stesso scritto a pp. 269-270: “Gli usi diversi del termine alienazione (*Entfremdung*) hanno una storia interessante e complicata, a partire dall'era di Rousseau. Rousseau stesso ci offre delle considerazioni interessanti su come le condizioni sociali, attraverso il processo di alienazione, trasformino l'*amour de soi* in *amour propre*. Io lo spiegherei in questo modo: il processo di maturazione viene ostacolato e l'amore di sé s'irrigidisce in egoismo anziché ammorbidirsi ed ampliarsi nell'autorealizzazione.”

identificazione è necessario partire da un'adeguata fenomenologia del "sé". Il sé può avere significati diversi, che Naess specifica in tre possibili modi:

- "ego": è lo stadio più alienato, più separato;
- "sé" (con la lettera minuscola) o sé sociale: si concepisce come indipendente e chiuso in sé stesso;
- "Sé" (con la lettera maiuscola) o Sé ecologico: "noto nella storia della filosofia sotto vari nomi, il 'sé universale', l' 'assoluto', l' 'atman', eccetera."<sup>254</sup>

L'ampliamento del sé è un processo fondamentale in quanto ha a che fare con la realizzazione del potenziale dell'individuo. Naess, qui, richiama la riflessione di William James, nei cui studi sull'identità psicologica evidenzia come il sé sia un concetto non definito una volta per tutte ma si muove ben al di fuori della persona.<sup>255</sup> L'io non si può far coincidere col proprio corpo, né con la mente, né con l'unione di mente e corpo:

"Il corpo è la parte più intima del *sé materiale* in ognuno di noi, e certe parti del corpo sembrano essere più intimamente nostre di altre. Poi vengono i vestiti, [...] subito dopo, la nostra famiglia più stretta è parte

---

<sup>254</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 85; cit., trad. it. pp. 104.

<sup>255</sup> Naess cita *The Principles of Psychology* (1890) di W. James come un utile contributo allo studio del sé. Questo, comunque, non fa di Naess un funzionalista in psicologia e non implica nemmeno che l'ecosofia affondi le proprie radici nella teoria psicologica di James. Naess rimane estraneo a qualsiasi dibattito sulla validità delle teorie psicologiche sull'identità, pur conoscendo a fondo la psicanalisi attraverso esperienze personali dirette (durante la permanenza a Vienna, Naess, collaborò per circa quattordici mesi con Edward Hitschmann, collega di Freud). Erich Fromm è un altro importante psicologo cui Naess fa spesso riferimento. Lo studio psicologico del sé è visto come un utile strumento ai fini della precisazione del concetto, ma il filosofo norvegese mantiene sempre un atteggiamento di apertura nei confronti dei diversi approcci al concetto: "Molte migliaia di anni di pensiero filosofico, psicologico e psicosociale non ci hanno lasciato una qualsiasi concezione adeguata dell'io, dell'ego, o del sé." A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, p. 83; cit., trad. it. a cura di Luca Valera in *Introduzione all'ecologia*, p. 107.

di noi. Nostro padre, nostra madre, nostra moglie e i nostri bambini, sono sangue del nostro sangue. Se fanno qualcosa di male, la vergogna ricade su di noi. Se vengono offesi, prontamente esplode la nostra rabbia come se ci trovassimo noi al loro posto. Poi c'è la nostra *casa*. I suoi ambienti (*scenes*, scenografie) sono parte della nostra vita; i suoi dettagli suscitano in noi i più teneri sentimenti di affetto.”<sup>256</sup>

L'idea che sta alla base di ciò, è che abbiamo a che fare con qualcosa di cangiante, mutevole (*shifting*) o fluttuante, che comprende non solo la mutevolezza della persona ma anche quella di molti enti di varia natura. L'idea di Naess è che “il sé è tanto ampio (*comprehensive*) quanto la totalità delle nostre identificazioni”<sup>257</sup>, identificazioni esperite tramite l'esperienza spontanea del mondo. Naess ci dice che i confini del proprio sé sono soggetti a due processi, due opposte dinamiche: un processo di identificazione che amplia (*ever-widening identification*) e un processo di alienazione che restringe (*ever-narrowing alienation*). Il processo di ampliamento del proprio sé corrisponde ad un'identificazione a raggio e profondità sempre maggiori, che ci porta a sentire spontaneamente gli interessi di altri esseri e ad identificarli con i nostri. L'identificazione, dunque, non è priva di un certo tono emozionale. Proprio su questo tono Naess pone l'accento sull'emozione, rivalutandola come un elemento non discernibile dall'esperienza del reale e dai processi decisionali. L'identificazione a cui fa riferimento il nostro filosofo non si compie soltanto nei confronti di esseri che possono ricambiare, o con esseri senzienti con i quali sia possibile una forma di interazione reciproca. Essa è un processo del sé, attivato da paesaggi, luoghi, insetti, e quindi da una vasta gamma di enti eterogenei. Quando questo processo d'identificazione tende ad espandersi, il sé si allarga da ego a quello che Naess chiama “Sé ecologico”:

---

<sup>256</sup> William James in A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 260.

<sup>257</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 261.

“Introduco tentativamente, forse per la prima volta, il concetto di *Sé ecologico*. Si può dire che siamo nella – e della – natura, fin dalla nostra origine. La società e le relazioni umane sono importanti, ma il nostro sé è molto più ricco nelle sue relazioni costitutive. Tali relazioni non sono solo quelle che abbiamo con gli altri umani e con la comunità umana [...], ma anche quelle che abbiamo con altri esseri viventi.”<sup>258</sup>

La totalità, il “mondo” nel senso più ampio, diviene quindi non più un’idea astratta o mistica, ma un’unità esperienziale. Attraverso l’identificazione divengono reali, concrete ed empiriche unità di ordine sempre più elevato, “passando attraverso cerchie di amici, comunità locali, tribù, compatrioti, razze, l’umanità, la vita ed infine, così come viene articolata da religioni e filosofie, l’unità con la totalità suprema, il mondo nel suo senso più ampio e profondo.”<sup>259</sup>

L’etica ecologica, dunque, si fonda sui termini fondamentali di sé e relazione e non sulla selezione di alcuni soggetti morali. La relazione smette di essere esterna nel momento in cui riconosciamo che una molteplicità di relazioni e assieme una miriade di “enti” al di fuori di noi, in realtà, ci appartengono e ci costituiscono intimamente, in maniera intrinseca, tanto che non potremmo dire di essere noi stessi allo stesso modo, se anche una sola di queste relazioni ci venisse a mancare:

“Se diciamo che qualcuno oggi non è se stesso (o se stessa), possiamo riferirci a un gran numero di differenti *relazioni* alle altre persone, alle cose materiali, e, certamente, a quello che chiamiamo il suo ambiente, la casa, il giardino, il vicinato. Quando James dice che questi *relata appartengono* al sé, intende, naturalmente, non tanto che il sé ha mangiato la casa, l’ambiente, e così via. Tale interpretazione testimonia che il sé è sempre indentificato con il corpo. Non significa neanche che un’*immagine* della casa, *all’interno* della coscienza della persona, appartiene al sé. Quando qualcuno dice che una parte del paesaggio del

---

<sup>258</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 82; cit., trad. it. p. 106.

<sup>259</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 263.

fiume è parte di lui (o di lei), cogliamo intuitivamente, in maniera rozza, ciò a cui la persona si riferisce. Tuttavia è naturalmente difficile chiarire il significato nella terminologia filosofica o psicologica.”<sup>260</sup>

La linea di demarcazione tra soggetto e oggetto, e tra enti diversi, può mantenere la propria rigidità solo al prezzo di farsi astratta e lontana dal mondo vivente e vissuto. E' evidente come tale processo di relazione del sé con la realtà non risieda nella coscienza come proiezione di valore o processo soggettivo. Esso ha a che fare con la costituzione reale del sé, dell'io e della natura degli enti in generale. Per Naess esso si fonda su argomenti metafisici, che possono essere anche molto diversi, infatti, egli cita Gandhi, il Buddhismo, Spinoza. Ad un livello così generale di visione della realtà diverse “visioni totali” sono possibili, alcune più in sintonia di altre con la nostra esperienza spontanea del reale.<sup>261</sup>

Se un polo fondamentale dell'ecosofia è la relazione, l'altro è, dunque, il sé. “Unità nella diversità!” è una delle massime che ricorrono spesso negli scritti di Naess. Il Sé ecologico, è esperienza di quest'unità nella diversità, è esperienza di unità sempre più ampie nella ricchezza esuberante di diverse relazioni vitali. Il Sé ecologico è un ampliamento del sé in direzione non arbitraria; in sostanza non decidiamo di dedicarci alla difesa della natura o alla conservazione delle specie a rischio da un momento all'altro, senza motivo e per dovere. L'ampliamento del sé segue, necessariamente, il tracciato delle linee interne alla costellazione delle nostre relazioni costitutive, e quindi si può sostenere che corrisponda alla massima realizzazione, alla massima espansione vitale del nostro proprio potenziale. La domanda etica sul rapporto con la natura sfocia, quindi, nella domanda più ampia

---

<sup>260</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 89; cit., trad. it. pp. 113-114.

<sup>261</sup> “L'universo è il mio universo, on quello del mio ego, ma quello del Sé più grande che abbiamo in comune. Questa è metafisica, ma attraverso la ricerca filosofica essa può svilupparsi in direzione della chiarezza e della responsabilità cognitiva. Dalla norma fondamentale ‘Autorealizzazione!’ unita a delle ipotesi sullo stato del mondo, posso derivare un insieme di principi per le politiche verdi.” A. Naess, in P. Reed, D. Rothenberg, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, cit., p. 69.

sul fine fondamentale dell'individuo, in fin dei conti nella più comune domanda sulla felicità. Per Naess, dunque, la norma etica fondamentale diviene l'“Autorealizzazione!”, *Self-realization!*<sup>262</sup>

L'autorealizzazione è espressione d'individualismo se la s'intende come “realizzazione dell'ego”. Quando Naess cita Gandhi riguardo a questo tema, egli ci avverte di prestare attenzione a come interpretiamo il “sé”:

“[Gandhi:] ‘Ciò che voglio raggiungere – ciò per cui ho combattuto e mi sono consumato per raggiungere in questi trent'anni – è l'auto-realizzazione, vedere Dio faccia a faccia, conseguire il *Moksha* (Liberazione). Vivo, muovo e ho il mio essere all'inseguimento di quel fine. Tutto ciò che faccio, per mezzo del parlare e dello scrivere, e tutte le mie avventure in campo politico, sono indirizzate a questo scopo.’

Ciò suona come individualistico, per la coscienza occidentale – si tratta di un fraintendimento comune. Se il sé di cui Gandhi sta parlando fosse l'ego o il sé “ristretto” (*jiva*) dell'interesse egocentrico (l'“auto-centramento”), perché allora adoperarsi per i poveri? Per lui si deve realizzare il Sé supremo o universale – l'*Atman*. Sembra che, paradossalmente, egli tenti di raggiungere l'auto-realizzazione tramite *azioni altruiste*, ossia mediante la riduzione del dominio del sé ristretto, o dell'ego. Attraverso il Sé allargato, ogni essere vivente è connesso intimamente, e da tale intimità segue la capacità d'*identificazione*, e, come sua conseguenza naturale, la pratica della non violenza.”<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Anche se il termine italiano *autorealizzazione* traduce bene l'inglese *Self-realization*, persiste nella nostra lingua la tendenza ad assecondare un'interpretazione soggettivistica e individualistica, sottolineando l'idea di causa tutta interna all'atto di realizzazione. Questo è dovuto all'uso comune della parola “*auto*”. Il termine originale norvegese *Selv-realisering*, oltre a mantenere l'accento sul “sé” della persona ha l'ulteriore vantaggio di indicare processualità. La sua costruzione designa una condizione attiva, non un luogo da raggiungere.

<sup>263</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 90; cit., trad. it. pp. 114-115.



Nella mentalità politica e sociale che domina il mondo occidentalizzato, infatti, il termine “autorealizzazione” non è libero da un’impronta utilitarista, che mette l’accento solo sulla massimizzazione del proprio interesse e sulla competitività con gli interessi degli altri. Tale concezione, ampiamente riscontrabile in ogni luogo della nostra società, non solo separa il concetto di realizzazione dal concetto di felicità, ma innesca meccanismi altamente dannosi dal punto di vista ecologico:

“Nell’ambiente nel quale sono cresciuto, ho sentito affermare che ciò che è importante nella vita è arrivare ad *essere* qualcuno – superare gli altri in qualcosa, essere vincitori in una gara di abilità. Ciò che rende tale concezione del significato e del fine della vita particolarmente dannoso oggi è l’immensa competizione economica internazionale. Il libero mercato, forse, sì, ma la legge di domanda e offerta di “beni e servizi” separati, divisibili e indipendenti dai bisogni, non deve avere il primato sulle altre aree della nostra vita.”<sup>264</sup>

L’autorealizzazione di cui parla Naess, invece, vede aumentare la compatibilità tra i nostri interessi e quelli di ciò che ci circonda, nel momento in cui realizziamo il nostro potenziale in un processo di maturazione e “integrazione” del sé. Come si può intuire Naess sviluppa questo concetto di realizzazione in riferimento esplicito al sistema dell’etica di Spinoza.

Lo sforzo di realizzare le proprie potenzialità ha a che fare con lo sforzo vitale di autoconservazione. Autodistruttivo, infatti, è ogni atteggiamento di repressione o passività delle proprie inclinazioni e del proprio potenziale, ogni riduzione del proprio potere (inteso come potenzialità e libertà). Come Naess ripete costantemente, quando ci percepiamo in termini di ego ci sottovalutiamo, sottovalutiamo la ricchezza e la grandezza del nostro sé:

---

<sup>264</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 91; cit., trad. it. p. 116.

“Si dice che una persona rispetta se stessa quando agisce in modo egoistico e quando sviluppa in sé le caratteristiche del ‘vincente’: in questi casi io sarei spinto invece a pensare che una persona si sottovaluti. La nostra personalità non è così angusta come si pensa. I motivi di gioia si spingono più in profondità e più lontano. Non dobbiamo coltivare il nostro io e fare di noi dei vincenti per realizzare le nostre potenzialità. E neppure dobbiamo ignorare o sopprimere l’io, al fine di ampliare e approfondire il sé e metterlo in contatto con il Sé.”<sup>265</sup>

Il processo di realizzazione inteso come “realizzazione delle potenzialità intrinseche” ha a che fare con la natura umana, con il sé dell’individuo, e molto poco con sentimenti egoistici. Essendo il concetto di interesse assimilabile al concetto spinoziano di virtù, questo permette di rendere conto anche dell’interesse che investe le altre specie non umane, perché anch’esse tendono alla realizzazione di un potenziale inerente. La più potente espressione di questo processo è, per Naess, l’autoconservazione come nell’espressione spinoziana *conatus in suo esse perseverare*.<sup>266</sup> L’espressione di Spinoza non indica una mera lotta per la sopravvivenza, ma piuttosto lo sforzo derivante da impulso naturale (*conatus*) di “aumentare il livello di attuazione della propria natura o essenza”. Tale sforzo “non è diverso dallo slancio verso livelli più elevati di libertà.”<sup>267</sup> L’autoconservazione va perciò a scapito degli altri solo se ciò che tende ad autoconservarsi è l’ego, il sé nella sua dimensione più ristretta e alienata. Nel momento in cui cominciamo a riconoscere il sé come allargato e composto di relazioni conoscitive sempre più ampie, anche l’aumento di realizzazione del nostro potenziale ne beneficia e va a coincidere sempre più con il parallelo aumento d’identificazione con ciò che ci

---

<sup>265</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 86; cit., trad. it. pp. 106.

<sup>266</sup> Il riferimento è alla parte terza dell’Etica, Proposizione VI e VII. Cfr. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, trad. it. R. Cantoni, M. Brunelli, UTET, Torino 2008, p. 197.

<sup>267</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 263.

circonda. La realizzazione degli interessi dell'altro diviene parte della realizzazione del nostro proprio interesse. L'aumento di autorealizzazione coincide con l'aumento di identificazione, l'espansione del cerchio di cose che consideriamo essenziali per noi diviene espansione di noi, della nostra natura, del nostro essere, della nostra esistenza.

L'autorealizzazione è inoltre strettamente connessa con sentimenti positivi, con la gioia, con la felicità dal punto di vista emozionale. Anche questa caratteristica imprescindibile della *Self-realization* viene tratta dall'etica di Spinoza:

“La relazione della gioia e del dolore con l'autorealizzazione è concepita in modi diversi all'interno di diversi [sistemi] filosofici. La nostra struttura argomentativa si serve delle teorie spinoziane, affermando che sussiste una relazione interna tra la gioia (*laetitia*) e l'aumento di potere di realizzazione, e tra il dolore (*tristitia*) e la diminuzione di potere di realizzazione (*potentia*). Non si prova gioia *a causa* della realizzazione di un potenziale, ma [la gioia] è parte del processo stesso della realizzazione.”<sup>268</sup>

La *laetitia* ha in Spinoza questa definizione:

“La Letizia è il passaggio dell'uomo da una minore ad una maggiore perfezione.”<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> A. Naess, *Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves*, originalmente pubblicato su “Inquiry”, vol. 22, 1979, cit., p. 233. Lo si può trovare anche su “The trumpeter”, vol.22, n. 1, 2006.

<sup>269</sup> Cfr. Parte terza, “Definizioni degli affetti”, Def. II. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., p. 248.

Essa non è la conseguenza di una perfezione raggiunta, ma fa tutt'uno con il "passaggio", coincide con il processo, come Spinoza precisa nella *Spiegazione*<sup>270</sup> della definizione III che riguarda la *tristitia* definita come:

"La Tristezza è il passaggio dell'uomo da una maggiore ad una minore perfezione."<sup>271</sup>

Naess riprende e approfondisce la definizione spinoziana, interpretando il concetto di "perfezione" come "integrità" o "totalità".<sup>272</sup> La gioia coincide quindi con il processo con il quale il sé tende alla sua completezza e maturità. Il fatto che la *laetitia* non sia un'emozione soggettiva, ma intrattenga una relazione interna con l'accrescimento del grado di perfezione, è di fondamentale importanza. La gioia diviene una qualità oggettiva, separabile dal processo di realizzazione solamente in maniera intellettuale o astraendola:

"Per Spinoza la relazione tra la gioia e l'incremento di perfezione è *intrinseca*. Le due, ossia, possono essere separate solo concettualmente, e non in pratica. Tale visione realista della gioia suggerisce che la gioiosità, come il colore, è inerente a forma parte degli oggetti, ma, naturalmente, cambia con il medium, e deve essere definita nei termini d'interazione con gli organismi. La gioia è collegata intrinsecamente alla crescita in molte cose: perfezione, potenza e virtù, libertà e razionalità, azione, il grado per cui siamo causa delle nostre azioni, e il grado per cui le nostre azioni sono comprensibili con riferimento a noi stessi."<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> "Dico passaggio. Infatti la Letizia non è la perfezione stessa. [...] Ne possiamo dire che la Tristezza consista nella privazione di una perfezione maggiore; infatti la privazione non è nulla; invece l'affetto della Tristezza è un atto, il quale perciò non può essere altro che l'atto del passare ad una minor perfezione, cioè l'atto dal quale la potenza di agire dell'uomo viene diminuita o ostacolata. [...]" Ivi, p. 248.

<sup>271</sup> Ivi, p. 248.

<sup>272</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, p. 128; cit., trad. it. p. 91.

<sup>273</sup> Ivi, p. 128; cit., trad. it. p. 91.

In particolare l'aumento di perfezione avviene attraverso un aumento di potere. Il potere (*potentia*) è inteso come la possibilità, la capacità di realizzare ciò a cui tendiamo. La *potentia*, in Spinoza, è strettamente connessa con l'attività (lo stato attivo opposto alla passività, al patire): la capacità di essere causa di sé stessi.<sup>274</sup> Perciò, nei termini di Naess, la maturazione e la realizzazione sempre più completa del potenziale dell'individuo è un processo intrinsecamente connesso con la presenza della gioia:

---

<sup>274</sup> Cfr. Parte terza, definizione II dell'*Etica*: "Dico che noi agiamo quando in noi o fuori di noi accade qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura, in noi o fuori di noi, deriva qualcosa che per mezzo di essa sola può esser capito in modo chiaro e distinto. Al contrario dico che patiamo quando in noi accade qualcosa, o quando dalla nostra natura deriva qualcosa di cui noi siamo soltanto una causa parziale." B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., p. 189. Naess in *Freedom, Self, and Activeness, According to Spinoza*, presente in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, p. 274, commenta così: "La locuzione *essere attivi* è cruciale perché secondo Spinoza alcune emozioni sono forme di azione (*agere*), ma raramente sono azioni in un senso qualsiasi dell'uso *standard* della parola 'azione'. Sarebbe a dire, agiamo quando noi siamo causa e non causati. Il 'noi' qui viene identificato con il 'sé', 'i nostri sé'. La relazione alla 'sostanza' è tale per cui non possiamo essere assolutamente attivi. Siamo intrinsecamente legati alle altre cose, alle *res particulares*. Ma anche se noi stessi non possiamo essere causa assoluta e totale di un'azione, possiamo essere causa adeguata per i nostri interessi." Per quanto riguarda, invece, la costellazione di gioia-perfezione-azione in Spinoza cfr. A. Naess, *Spinoza and Ecology*, "Philosophia", vol. 7, n. 1, 1977, pp. 45-54; cit., trad. it. a cura di Luca Valera in *Introduzione all'ecologia*, pp. 128-129: "Perfezione non è un termine introdotto nell'*Etica* per mezzo di una definizione separata, ed è qualcosa che ammette dei gradi. 'La letizia [gioia] è [...] una passione per la quale la mente *passa ad una perfezione maggiore*' (B. Spinoza, *Etica*, Parte terza, Scolio alla Proposizione 11). Qualunque sia la sua connotazione, la 'perfezione maggiore' non può essere separata, nella denotazione, da più 'potente'. Si paragoni a: 'La letizia [gioia] è un affetto dal quale la potenza d'agire del corpo [e dunque anche della mente] è accresciuta o assecondata' (ivi, Parte quarta, Dimostrazione della Proposizione 41). La relazione all'azione, e quindi alla comprensione, è intrinseca. 'Quanto maggiore è la perfezione che una cosa possiede, tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva' (ivi, Parte quinta, Proposizione 40), In breve, 'maggiormente perfetto di' non può essere, nella denotazione, separato da un numero di altre relazioni fondamentali. L'applicazione del termine alla Natura o a Dio è chiaramente paritetica all'applicazione dei termini 'amore', 'razionalità', 'mente': non può, ossia, essere assunta in alcun senso preciso, conosciuto a partire dai fenomeni *nella* Natura."

“Le condizioni dell’ampliamento del sé vengono esperite in maniera positiva e sono fondamentalmente gioiose. [...] L’ampliamento del sé implica l’ampliamento di prospettive, della profondità delle esperienze, ed il raggiungimento di livelli più elevati di attività (nel senso di Spinoza, non nel senso di essere impegnati a fare). La gioia e l’attività rafforzano l’appello all’autorealizzazione più che all’altruismo. Lo stato di alienazione non è gioioso, ed è spesso connesso con il sentirsi minacciati e rimpiccioliti. I ‘diritti’ degli altri esseri viventi vengono percepiti come se minacciassero i *nostri* interessi.”<sup>275</sup>

Quando la presenza della gioia è assente non si può nemmeno parlare di processo di perfezionamento e realizzazione di sé: “In assenza di gioia, non c’è alcun incremento di potere, di libertà o di autodeterminazione.”<sup>276</sup> La gioia, inoltre, non è sempre *hilaritas*. Ciò a cui Naess si riferisce è uno stato di soddisfazione di sé, uno stato in cui stiamo in pace dimorando in noi stessi (quella che Spinoza chiama *acquiescentia in se ipso*):

“La mancanza di auto-accettazione (*acquiescentia in se ipso*) giustifica gran parte della passività mostrata da una parte importante della gente nei conflitti ambientali. Molte persone sono dalla parte giusta, ma poche prendono posizione nei dibattiti pubblici e dichiarano come, quali privati cittadini, si sentono in merito all’inquinamento nei loro quartieri. Non hanno abbastanza autostima, rispetto per i loro sentimenti, o fiducia nella loro importanza. Tuttavia non devono combattere loro stessi per i cambiamenti; è solo necessario che affermino i loro sentimenti e le loro posizioni in pubblico. Una piccola minoranza successivamente combatterà con gioia – supportata da quella parte considerevole di persone.”<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 264.

<sup>276</sup> Ivi, p. 129.

<sup>277</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, p. 127; cit., trad. it. pp. 89-90.

Il riconoscimento del valore intrinseco di ciò che ci circonda, del diritto a “vivere e realizzarsi pienamente”, dà vita ad una costellazione esistenziale che mette insieme la nostra propria realizzazione, la cura per ciò che ci circonda, e la ricerca della felicità.<sup>278</sup> C’è una forte relazione, dunque, tra l’identificazione, il pensare e l’agire in termini di totalità sempre più ampie, ed il senso di appartenenza a qualcosa, il sentirsi nel posto giusto ed il calmo risiedere in sé stessi. Questa relazione profonda con la natura diviene necessariamente relazione profonda con il proprio sé. Questo è suggerito da molte altre personalità che hanno avuto esperienze spontanee e unificanti con la Natura, come, ad esempio, Konrad Lorenz, etologo premio Nobel che Naess cita spesso:

“E mentre ancora seguivo con lo sguardo le oche che volavano basse sull’acqua e scomparivano alla prossima curva del fiume, fui improvvisamente colto da quel senso di meraviglia per le cose note e familiari che è all’origine della filosofia. Provai in me un profondo stupore per la possibilità di una tale domestichezza con un uccello libero e selvatico, e la constatazione di questo fatto mi rese stranamente felice, come se con ciò si fosse potuto un poco riparare alla cacciata dall’Eden.”<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Cfr. A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, pp. 94-96; cit., trad. it. pp. 120-121. La felicità è, dunque, da intendere in stretta correlazione con la realizzazione della propria natura, piuttosto che come luogo o obiettivo da raggiungere: “La realizzazione del soddisfacimento [...] delle potenzialità di ciascuno è correlata *internamente* con la felicità, ma non in un modo tale per cui, *cercando* la felicità, ci si realizza. Questo è un punto chiaro, per inciso, nella filosofia di John Stuart Mill. Non bisogna ricercare strenuamente la felicità. E’ una cattiva strada, anche se si assume, come fa Mill, la felicità come obiettivo ultimo, o fondamentale, nella vita. Penso che cercare l’auto-realizzazione sia una strada migliore. Ossia, sviluppare le proprie capacità – per utilizzare una parola abbastanza pericolosa, dato che il termine *capacità* viene facilmente interpretato nella direzione della competizione interpersonale, non intrapersonale.”

<sup>279</sup> K. Lorenz, *L’anello di Re Salomone*, trad. it. di L. Schwarz, Adelphi, Milano 1967, p. 14.

Oppure Fritjof Capra, fisico e saggista austriaco vicino alle posizioni dell'ecologia profonda:

“In un pomeriggio di fine estate, seduto in riva all’oceano, osservavo il moto delle onde e sentivo il ritmo del mio respiro, quando all’improvviso ebbi la consapevolezza che tutto intorno a me prendeva parte a una gigantesca danza cosmica. Essendo un fisico, sapevo che la sabbia, le rocce, l’acqua e l’aria che mi circondavano erano composte da molecole e da atomi in vibrazione, e che questi a loro volta erano costituiti da particelle che interagivano tra loro creando e distruggendo altre particelle. Sapevo anche che l’atmosfera della Terra era continuamente bombardata da una pioggia di ‘raggi cosmici’, particelle di alta energia sottoposte a urti molteplici quando penetrano nell’atmosfera. Tutto questo mi era noto dalle mie ricerche nella fisica delle alte energie, ma fino a quel momento ne avevo avuto esperienza solo attraverso grafici, diagrammi e teorie matematiche. Seduto su quella spiaggia, le mie esperienze precedenti presero vita; ‘vidi’ scendere dallo spazio esterno cascate di energia, nelle quali si creavano e si distruggevano particelle con ritmi pulsanti; ‘vidi’ gli atomi degli elementi e quelli del mio corpo partecipare a quella danza cosmica di energia; percepii il suo ritmo e ne ‘sentii’ la musica; e in quel momento *seppi* che questa era la danza di Siva, il Dio dei Danzatori adorato dagli Indù.”<sup>280</sup>

Ma anche Lara Bettoni, nel suo piccolo, rivela di aver avuto una tale esperienza:

“Ricordo quando, seduta sul gradino fuori casa, al limite del giardino nuovamente verdeggiante al timido affacciarsi della primavera bosniaca, guardavo il sole calare dietro la collina, mentre pian piano ritraeva i suoi raggi dorati dalle *ulice* (strade) della città, dai ripidi

---

<sup>280</sup> F. Capra, *Il Tao della fisica*, trad. it. a cura di Giovanni Salio (traduttore anche del testo fondamentale di A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*), pp. 11-12.



pendii delle alture circostanti e filtrava attraverso le punte dei minareti e i rami dell'albero di fronte a me, adornati di tenere foglie chiare. [...] Osservando dall'alto la Sarajevo distesa ai miei piedi sentivo in qualche modo di appartenerele e di essere riuscita ad intessere un legame reciproco con il suo vivace spirito di piccola capitale balcanica: compresi anche la natura di quel legame, di una relazione speciale, spontanea e involontaria che ci coglie impreparati e impossibilitati a rifiutarla, che ci sconvolge, ci attira in un vortice, ci disorienta per poi ricondurci nel 'nostro' mondo, inevitabilmente arricchiti e determinati. [...] Quel tramonto, mentre il sole lentamente si spegneva oltre le sommità, fu la mia illuminazione, la mia rinascita, il mio ricongiungimento con me stessa.”<sup>281</sup>

## 12. L'azione bella

Il processo di ampliamento del sé in direzione del Sé ecologico, in sostanza, non è altro che il divenire persone più complete e realizzate nella nostra natura. Naess chiama la consapevolezza di tale stato “consapevolezza della persona matura e integrata”:

“Considero quindi un'ipotesi verificabile empiricamente l'idea che il raggiungimento di una maturità umana solida e a tutto tondo conduca *all'identificazione con tutte le forme di vita*, in un senso di 'vita' ampio, che includa anche il riconoscimento del valore intrinseco di queste forme. Il processo di maturazione qui viene concepito in maniera differente dall'apprendimento di nuove abilità. [Tale concezione] abbraccia la realizzazione di diversi tipi di capacità inerenti alla natura umana. Queste capacità non sono necessariamente collegate in relazione all'aumento della propria idoneità biologica.”<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> L. Bettoni, *PFAS, l'acqua nemica*, cit. pp. 15-16.

<sup>282</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 74.

Il livello di maturazione della persona permette di conciliare assieme saggezza, conoscenza e decisioni nelle situazioni concrete (la capacità di agire secondo norme valide), che Naess interpreta in termini di pensiero gestaltico. Da questa commistione scaturisce l'azione morale. Tuttavia agire moralmente, agire con saggezza in relazione a norme, non corrisponde ad agire in conformità ad un dovere morale.

Per spiegare il suo concetto di azione morale Naess recupera la distinzione tra azione "morale" (*moral act*) e azione "bella" (*beautiful act*) da Kant.<sup>283</sup> Le azioni morali sono motivate dal rispetto incondizionato alle leggi morali, al dovere ed altre motivazioni sono di poco conto. Le azioni belle, invece, sono rette cioè morali in quanto scaturiscono da un'inclinazione spontanea. Essa non è né morale né immorale, o meglio, se per morale intendiamo l'atto che scaturisce in risposta al dovere morale, l'azione bella non è propriamente morale. Per Naess un punto importante è "che nelle questioni ambientali dovremmo forse tentare in prima battuta di influenzare la gente nella direzione delle belle azioni".<sup>284</sup>

Per il nostro filosofo l'azione morale quasi sempre comporta conflitti interiori; il dovere morale spesso viene compiuto con sacrificio di sé o, nella migliore delle ipotesi, con la soddisfazione di aver resistito alla tentazione di fare altrimenti. Per lo più, la capacità di agire secondo dovere morale nonostante la propria inclinazione (che potrebbe essere anche opposta al dovere) viene addirittura considerata una sorta di prova suprema della moralità. Invece: "Quando agiamo in una bella maniera, non viene implicato alcun conflitto o sentimento. Soprattutto, è una caratteristica delle belle azioni 'mostrare felicità e far sembrare di essere compiuta senza un lavoro faticoso'. Tra l'altro, Kant accarezza l'idea che le donne agiscano in una bella maniera più spesso degli uomini, con compassione

---

<sup>283</sup> Kant introduce la distinzione fra "azione bella" e "azione morale" in uno scritto del periodo "pre-critico", *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759: I. Kant, *Saggi di talune considerazioni sull'ottimismo*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari 1923 (ed. ampliata a cura di A. Pupi, Bari, 1982).

<sup>284</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 93; cit., trad. it. p. 118.

e bontà d'animo. La moralità dell'uomo ha la forma della nobiltà, non della bellezza, ma la nobiltà è 'estremamente rara'.<sup>285</sup> Questa è una differenza decisiva per l'etica di Naess in quanto, nella sua ottica, *agire per inclinazione è superiore ad agire per dovere*.<sup>286</sup> Per il filosofo norvegese la superiorità morale dell'azione bella è dovuta al processo d'identificazione che produce naturalmente l'interiorizzazione della norma derivante dalla nostra spontanea visione e senso d'appartenenza al mondo. La norma, dunque, non è più un dovere esterno, ma un'inclinazione, una tendenza, una regola che ci diamo perché percepiamo spontaneamente la sua importanza per noi stessi:

“La storia di crudeltà inflitte nel nome della morale mi ha convinto del fatto che l'incremento d'identificazione potrebbe ottenere ciò che la moralizzazione non è riuscita a produrre: azioni belle.”<sup>287</sup>

Il senso del dovere, invece, “generalmente non è molto forte, e, dato che un'analisi consapevole è spesso richiesta [non scaturendo naturalmente dalla nostra inclinazione, va tradotta razionalmente con uno sforzo di volontà tramite l'analisi della situazione], le vie per evitare fastidi mediante la discussione sono considerevoli. ‘*Sembra* che ora il mio dovere sia di fare così e così, ma un'attenta analisi mostra che non devo realmente fare così e così’.”<sup>288</sup>

L'appello ad adottare un diverso comportamento nei confronti dell'ambiente può avvenire in tre diverse modalità: ponendo l'enfasi sull'utilità o vantaggio di un'azione ecologicamente positiva; sull'obbligo morale; sull'inclinazione personale. Ovviamente per Naess è la terza modalità ad essere la più efficace.

---

<sup>285</sup> A. Naess, *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, pp. 134-135; trad. it. cit., *Introduzione all' ecologia*, p. 99.

<sup>286</sup> Ivi, p. 136; cit., trad. it. p. 100.

<sup>287</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 264.

<sup>288</sup> A. Naess, *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, p. 136; cit., trad. it. pp. 100-101.

L'aumento della saggezza e un'esperienza ampliata che dia maggior valore alla natura sono, dunque, una sorta di garanzia della moralità dell'azione:

“Sfortunatamente, la moralizzazione estesa all'interno dell'ambientalismo ha dato al pubblico la falsa impressione che chiediamo loro in primo luogo di sacrificarsi, di mostrare maggior responsabilità, più interesse, morali migliori. Per come la vedo, abbiamo bisogno dell'immensa varietà di risorse di gioia, dischiuse mediante un'accresciuta sensibilità verso la ricchezza e la diversità della vita e dei paesaggi della natura selvaggia. Tutti quanti possiamo contribuirvi individualmente, ma è anche una questione di politiche, locali e globali. Parte della gioia si origina dalla coscienza della nostra relazione intima a qualcosa più grande del nostro ego [...].”<sup>289</sup>

“Più riusciamo a comprendere il legame che ci unisce agli altri esseri, più ci identifichiamo con loro, e più ci muoveremo con attenzione. In questo modo diventeremo anche capaci di godere del benessere degli altri e di soffrire quando una disgrazia li colpisce. Noi cerchiamo il meglio per noi stessi, ma attraverso l'espansione del sé ciò che è meglio per noi è anche meglio per gli altri. La distinzione tra ciò che è nostro e ciò che non lo è sopravvive solo nella grammatica, non nei sentimenti.”<sup>290</sup>

Un altro aspetto fondamentale dell'azione bella è la sua capacità di trascendere il dualismo tra altruismo ed egoismo. Anche questo carattere deriva dal processo di identificazione. Pensare in termini di ampliamento del sé, infatti, sottrae rigidità alla separazione *ego-alter*. La cura dell'altro non implica più il sacrificio di sé, come nella nozione di altruismo, la quale difficilmente riesce a superare la

---

<sup>289</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 93; cit., trad. it. p. 118.

<sup>290</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 175; cit., trad. it. p. 223.

dicotomia. Spesso l'altruismo è un comandamento del dovere.<sup>291</sup> Il dovere morale appartiene quindi ad una costellazione concettuale che allaccia strettamente altruismo e alienazione, mentre nella costellazione inclinazione-azione bella-identificazione (il superamento della dicotomia *ego-alter*) conduce naturalmente ad un'azione morale, perché bella e spontanea, residente nella natura umana più matura e realizzata:

“Un figlio alienato, si comporterà nel modo che viene richiesto ad un figlio nei confronti dei propri genitori, ma come prestazione di un dovere morale e come un fardello, non spontaneamente, con gioia.”<sup>292</sup>

Mentre:

“Considero la condivisione e la cura gioiose come un processo naturale della crescita negli esseri umani.”<sup>293</sup>

L'azione bella come azione morale è conseguenza di un'idea di moralità e di valore che vengono esperiti spontaneamente nella realtà, tanto maggiormente quanto ampio diviene il processo d'identificazione. Questo è comprensibile soltanto se pensiamo alla realtà in termini di unità gestaltiche, in termini di totalità, e non più di separazione di enti, di oggetti dal valore neutrale. Per questo la “comunità biotica” di Aldo Leopold non è soltanto l'oggetto di un'osservazione scientifico-descrittiva di relazioni ecosistemiche, ma assume un ruolo sia descrittivo che prescrittivo per l'esperienza umana.<sup>294</sup> La realtà gestaltica, che

---

<sup>291</sup> “L'altruismo implica che l'*ego* sacrifichi il suo interesse in favore dell'altro, dell'*alter*. La motivazione è in primo luogo quella del dovere: si dice che *dobbiamo* amare gli altri in maniera tanto intensa quanto amiamo noi stessi.” A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 92; cit., trad. it. p. 117.

<sup>292</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 262.

<sup>293</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, cit., p. 82.

<sup>294</sup> “In *The Is/Ought Dichotomy and Environmental Ethics* (D. H. Bennett, *The Is/Ought Dichotomy and Environmental Ethics*, testo presentato presso l'Australasian Association

mette in luce la relazione interna tra tutte le cose, non è estranea alla riflessione morale, che ha bisogno di più conoscenza per divenire inclinazione. La dicotomia tra fatti e valori non è più netta ed assoluta. L'azione bella chiude perciò il cerchio della riflessione sull'etica e riporta il piano del pensiero alla sua radice, alla visione del mondo, l'ontologia:

“Parlando in maniera accademica, ciò che suggerisco è la supremazia dell'ontologia e del realismo ambientale sull'etica ambientale, come un mezzo per rafforzare il movimento ecologico negli anni a venire. Se la realtà viene esperita dal Sé ecologico, il nostro comportamento seguirà *naturalmente* e in bella maniera le norme di una rigorosa etica ambientale.”<sup>295</sup>

In questa concezione dell'ecosofia non viene negato l'uso di espressioni di dovere, né il dovere morale in quanto tale; la sua forma è quella della norma valida e non quella di un valore universale. Il motivo di ciò risiede nell'idea che il dovere morale, preso di per sé, privo di un processo di identificazione, non può essere risolutivo in etica. Dove si radica questo dovere? Perché sono tenuto moralmente a non modificare in maniera dannosa l'ecosistema? E, dunque, cosa rende valida la massima fondamentale di Aldo Leopold: “Una cosa è giusta quando tende alla conservazione dell'integrità, della stabilità e della bellezza della comunità biotica.

---

of Philosophy Conference, Canberra 1984), David Bennett afferma che John Passmore e Aldo Leopold 'sono d'accordo sul fatto ecologico fondamentale, ma differiscono su come valutare tale fatto. Passmore assume un significato ristretto di senso dell'obbligazione e mantiene la dicotomia fatto/valore. Leopold accetta la comunità come un'affermazione sia descrittiva che prescrittiva'. Forse il punto di vista di Leopold può essere spiegato a partire dalla designazione di contenuti concreti di diverso tipo, capaci di esprimere ciò che Leopold intuisce ed esperisce come comunità. I termini delle designazioni includeranno inevitabilmente valutazioni. Potrebbero non esserci, dunque, parlando in maniera esclusiva, fatti sui quali accordano o valori sui quali sono in disaccordo.” A. Naess, *The World of Concrete Contents*, p. 78; cit., trad. it. p. 64.

<sup>295</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 93; cit., trad. it. p. 118.

E' sbagliata quando tende altrimenti.”<sup>296</sup> Seguendo l'interpretazione di Naess, si potrebbe rispondere che tale massima si radichi nell'idea che la comunità biotica detenga un valore intrinseco, sottraendo all'uomo la possibilità morale di disporre arbitrariamente di tutto ciò che esiste, sulla scorta di un concetto utilitarista del valore.<sup>297</sup> Questo avviene attraverso l'identificazione in quanto non si accetta di disporre arbitrariamente di una persona che si ama dal momento in cui ci si identifica con lei, proiettando, dunque, su di lei la stessa dignità e lo stesso diritto a vivere e a realizzarsi che attribuiamo spontaneamente a noi stessi. Lo stesso può valere per la nostra casa, alcuni luoghi, altre specie, il mondo. L'aspetto più interessante di tutto questo sta nel fatto che la norma che sprona a comportarsi in maniera morale è quella della nostra stessa autorealizzazione. Si tratta di fare propri i nostri interessi veri e profondi, di capire la nostra natura, ed avere la fiducia per affermarla attivamente. La conoscenza e la cura di sé coincidono in maniera cosmologica con la conoscenza e la cura dell'altro:

---

<sup>296</sup> A. Leopold, *The Land Ethic*, in *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., pp. 224-225.

<sup>297</sup> Vorrei riportare qui l'esperienza che “sconvolse” Aldo Leopold per evidenziare quanto sia importante il fenomeno dell'identificazione per l'etica ambientale: “Stavamo mangiando su una sporgenza rocciosa, ai cui piedi un torrente turbolento piegava a gomito. Vedemmo quello che pensavamo fosse una cerva guardare, immersa fino al torace nell'acqua bianca spumosa. Quando si arrampicò sulla sponda dalla nostra parte e scosse la coda ci accorgemmo del nostro errore: era un lupo. Un'altra mezza dozzina, evidentemente piccoli già cresciuti, balzò dal folto dei salici, radunandosi per dare il benvenuto, scodinzolando e litigando giocosamente. Insomma, un vero e proprio mucchio di lupi si agitava e ruzzolava allo scoperto proprio sotto il nostro masso. A quei tempi non avevamo mai sentito che qualcuno si lasciasse sfuggire l'occasione di uccidere un lupo. In un attimo stavamo scaricando piombo sul branco, con più eccitazione che precisione. Raggiungemmo l'animale agonizzante, che era una lupa, in tempo per vedere un feroce fuoco verde spegnersi nei suoi occhi. Mi resi conto allora, e non l'ho mai dimenticato, che c'era qualcosa di nuovo per me in quegli occhi, qualcosa che solo lei e la montagna sapevano. A quel tempo ero giovane e mi prudeva il dito sul grilletto; pensavo che meno lupi significasse più cervi, e quindi niente lupi equivalesse al paradiso dei cacciatori. Ma quando vidi spegnersi quel fuoco verde, sentii che né la lupa, né la montagna dividevano quel punto di vista. Forse è proprio questo che significa il detto di Thoreau: ‘La salvezza del mondo si trova nella natura selvaggia’. Forse questo è il significato nascosto dell'ululato del lupo, che le montagne conoscono da molto tempo, ma che gli uomini raramente percepiscono.” A. Leopold, *Thinking Like a Mountain*, in *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., pp. 129-130.

“Così la norma ‘realizzazione del Sé’ riassume un insieme unitario di ipotesi di natura sociale, psicologica e ontologica: una maggiore maturità della personalità umana garantisce un *comportamento bello*. Questo si basa sulle caratteristiche della natura umana. Non dobbiamo affatto reprimerci: dobbiamo anzi sviluppare il nostro Sé. Le azioni belle sono naturali e per definizione non sono forzate dal rispetto di una legge morale estranea ad una personalità umana matura. Lo sviluppo della maturità attiva una parte sempre più grande della personalità, in relazione a una parte sempre più grande del nostro contesto. Il risultato è di farci agire come individui che si sentono *parte integrante del tutto*. Questo comportamento è percepito allora come più significativo e desiderabile, anche se a volte può comportare sofferenza.”<sup>298</sup>

### 13. L’etica come sistema normativo

A detta di Naess l’etica ecologica ha bisogno di “una metodologia che colleghi in maniera continua giudizi basilari di valore e di premesse imperative con decisioni concrete nelle situazioni di interferenza e non interferenza con la natura”<sup>299</sup>, soprattutto da parte degli esperti ambientali, i quali, assieme alla discussione di questioni ecologiche da una prospettiva scientifica, avrebbero anche il dovere di enunciare esplicitamente la propria “filosofia normativa della vita, discutendo dei problemi ambientali all’interno della cornice di riferimento spaziale e temporale più ampia possibile.”<sup>300</sup>

Tale articolazione filosofica è l’ecosofia come sistema normativo. L’Ecosofia T di Naess sistematizza le premesse profonde (per premesse egli intende l’apparato di priorità di valore e di ipotesi sul mondo che informa la nostra visione totale e le nostre inclinazioni all’azione) e le posizioni essenziali della visione totale

---

<sup>298</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 86; cit., trad. it. pp. 105-106.

<sup>299</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 77.

<sup>300</sup> *Ivi*, cit., p. 77.



ecosofica. L'Ecosofia T si presenta come un "modello di relazioni logiche" di forma piramidale; è un modello in quanto suggerisce una forma di sistematizzazione per una qualsiasi ecosofia. Naess sottolinea insistentemente che in tale modello di relazioni logiche è necessario tenere presente che la sistematizzazione completa di un'ecosofia non è possibile, per le stesse ragioni logiche che impediscono la formulazione completa di una visione totale: "si tratterebbe di una Gestalt senza alcuno sfondo, il che sarebbe assurdo."<sup>301</sup> La costruzione di tale sistema, perciò, procederà inevitabilmente attraverso la selezione di alcune relazioni che si ritengono prioritarie. Tale selezione, dunque, conserva un grado ineliminabile di arbitrarietà, data la vastità del campo relazionale totale. In corrispondenza di tale arbitrarietà, l'atteggiamento più adeguato nella formulazione di norme generali comporta il mantenimento di un qualche grado di "vaghezza ed ambiguità". I due aggettivi, però, non hanno un'accezione negativa. L'uso vago di un termine è, per Naess, in grado di contemplare la molteplicità di direzioni nelle quali tale termine può potenzialmente precisarsi. Il suggerimento di Naess è quello di precisare i termini nella maniera più euristicamente conveniente o adeguata in relazione all'interlocutore. Questo vale in particolar modo per i termini che compongono l'esposizione di una visione totale, intrinsecamente ampi e generali. Il sistema dell'Ecosofia T è, dunque, un sistema normativo composto da norme e ipotesi. All'apice si trova la norma fondamentale: "N1: Autorealizzazione!". La lettura dall'alto verso il basso spiega i passaggi da norme molto generali e teoriche, a norme più specifiche (precise) e concrete. Tali passaggi sono del genere della derivazione logica, come nel diagramma a grembiule, e non implicano aumento o diminuzione di priorità di valore. La lettura dal basso verso l'alto, invece, offre un'interpretazione di "derivazione storica o genealogica", a partire dalle molteplici situazioni concrete e particolari fino alle poche norme generali.

Il sistema viene quindi ad edificarsi alla maniera di una struttura ipotetico-deduttiva, con la particolarità di mettere insieme enunciati descrittivi e prescrittivi,

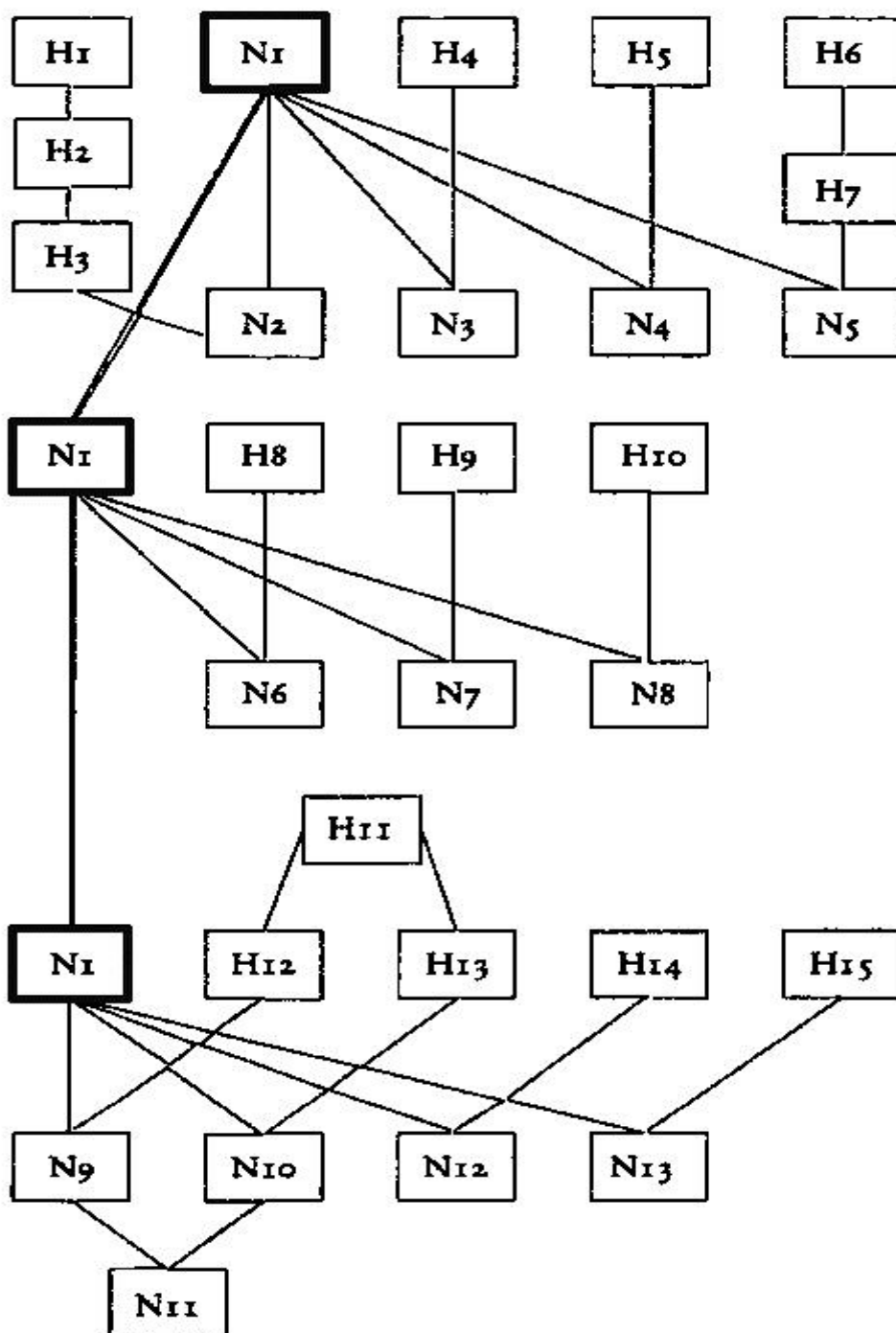
---

<sup>301</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 196; cit., trad. it. p. 250.

ipotesi e norme. Le norme (N1, N2, N3, ...) vengono scritte nella forma imperativa, con un punto esclamativo, ad esempio: “Non inquinare!”, ed hanno valore prescrittivo. Le ipotesi (H1, H2, H3, ...) sono invece enunciati descrittivi, ipotesi sullo stato delle cose, ed hanno un ruolo prevalentemente sintetico, apportando contenuti concreti e conoscenze empiriche al sistema. Riguardo il sistema di norme ed ipotesi, Naess, fa tre considerazioni:

1. Un sistema normativo, ad esempio un’etica, non consiste soltanto di norme.
2. Le norme sono generalmente derivate da altre norme unite ad ipotesi. Raramente possono essere derivate soltanto dalle altre norme.
3. L’esistenza di almeno un’ipotesi tra le premesse della derivazione di una norma, stabilisce il *carattere ipotetico* delle norme derivate. I cambiamenti nelle ipotesi usate come premesse modificano le norme stesse. La *validità* [delle norme] dipende dalla validità di assunti di carattere non normativo: postulati, teorie, osservazioni.

Le norme non possono mai essere intese come assolute. Per un’idea generale del sistema, riporto di seguito le norme e le ipotesi dell’Ecosofia T, le quali vanno lette in una successione di derivazione logica, come illustrato dal diagramma elaborato dallo stesso Naess:



302

<sup>302</sup> Diagramma tratto da A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 209; cit., trad. it. p. 268.

*“Formulazione delle norme ed ipotesi fondamentali”<sup>303</sup>:*

N1: Realizzazione del Sé!

H1: Più alto è il livello raggiunto da qualcuno nella realizzazione del Sé, più ampia e profonda è l’identificazione con gli altri.

H2: Più è alto il livello raggiunto da qualcuno nella realizzazione del Sé, più la possibilità di potenziare tale processo ulteriormente dipende dalla realizzazione del Sé da parte degli altri.

H3: La completa realizzazione del Sé per ciascuno dipende da quella di tutti gli altri.

N2: Realizzazione del Sé per tutti gli esseri viventi!

*“Norme e ipotesi che traggono origine dall’ecologia”<sup>304</sup>:*

H4: La diversità della vita aumenta le potenzialità di realizzazione del Sé.

N3: Diversità della vita!

H5: La complessità della vita aumenta le potenzialità di realizzazione del Sé.

N4: Complessità!

H6: Le risorse per la vita della Terra sono limitate.

H7: La simbiosi massimizza le potenzialità per la realizzazione del Sé in condizioni di risorse limitate.

N5: Simbiosi!

*“La derivazione delle norme di una comunità locale”<sup>305</sup>:*

H8: L’autosufficienza e la cooperazione a livello locale favoriscono l’incremento della realizzazione del Sé.

H9: L’autonomia locale aumenta le possibilità di mantenere l’autosufficienza locale.

H10: La centralizzazione diminuisce l’autosufficienza e l’autonomia locali.

---

<sup>303</sup> Ivi, p. 197; cit., trad. it. p. 252. (Da pp. 252 a 269 è possibile leggere una spiegazione dettagliata di commento alle singole enunciazioni del sistema).

<sup>304</sup> Ivi, p. 199; cit., trad. it. p. 255.

<sup>305</sup> Ivi, p. 206; cit., trad. it. p. 264.

N6: Autosufficienza e cooperazione a livello locale!

N7: Autonomia locale!

N8: No alla centralizzazione!

“*Condizioni minime e giustizia: classi sociali e sfruttamento*”<sup>306</sup>:

H11: La realizzazione del Sé richiede la realizzazione di tutte le potenzialità.

H12: Lo sfruttamento riduce o annienta tali potenzialità.

N9: No allo sfruttamento!

H13: L’oppressione riduce le potenzialità.

N10: No all’oppressione!

N11: Tutti hanno uguale diritto alla realizzazione del Sé!

H14: La società classista nega l’uguaglianza del diritto alla realizzazione del Sé.

N12: No alla divisione in classi!

H15: L’autodeterminazione favorisce la realizzazione del Sé.

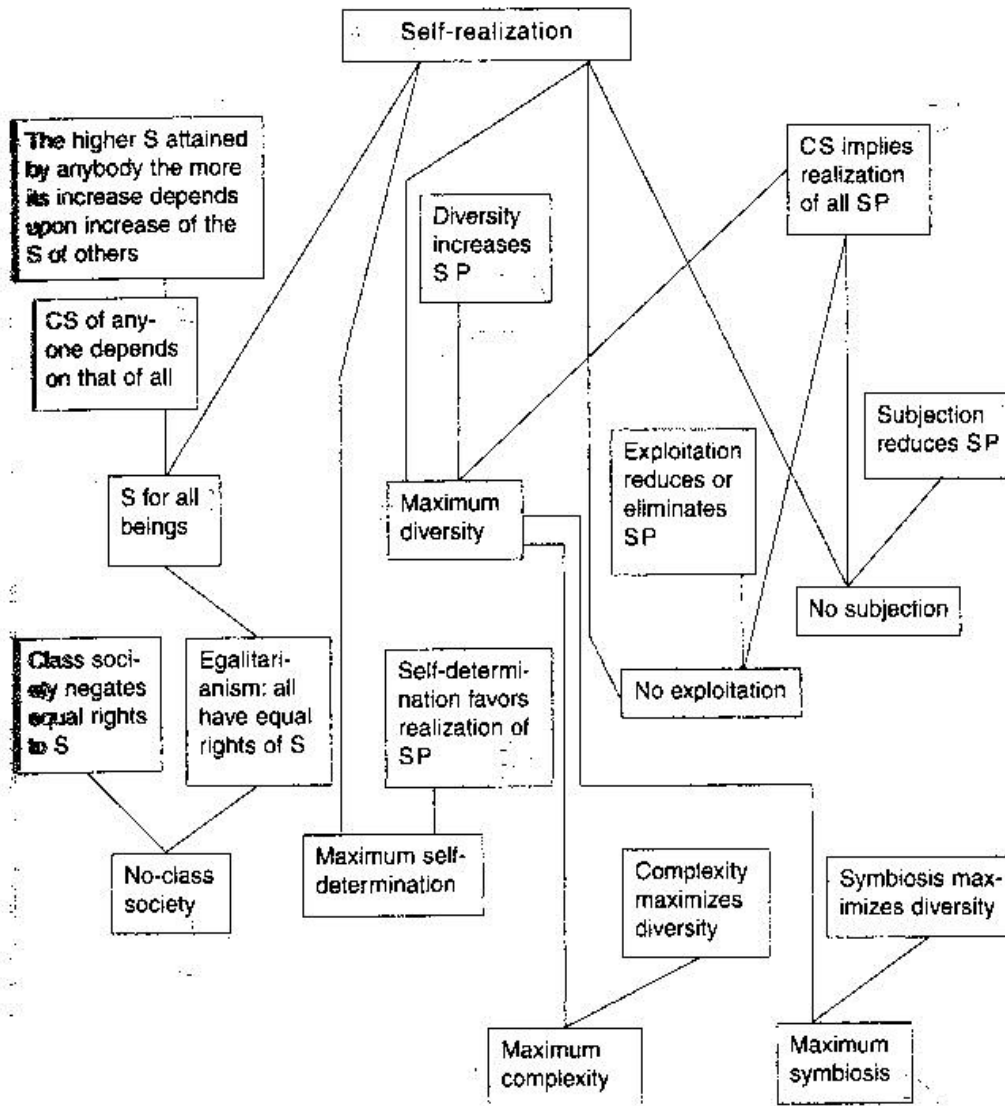
N13: Autodeterminazione!

Un'altra possibile sintesi grafica dell'Ecosofia T, è riportata in A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995, p. 81; presente anche nel libro di Luca Valera, *Introduzione all'ecologia*, p. 71.

---

<sup>306</sup> Ivi, p. 207; cit., trad. it. p. 266.

# Ecosophy T



S = Self-realization  
 C = Complete  
 P = Potential  
 SP = Self-realization potentials

E' necessario tener presente che si sta trattando di un'*ecosofia*, non di un'*ecologia*, e che perciò la dimensione pratica è altrettanto importante di quella teorica; per questo anche i temi politici, sociali e tecnologici sono molto importanti per Naess. Uno dei dati più interessanti di tale sistema normativo è proprio ciò che il filosofo norvegese considera la norma fondamentale, quella tanto potente e ricca nelle sue implicazioni, da far discendere da sé stessa tutte le altre norme possibili:

la realizzazione del Sé. La forza del suo pensiero ecosofico sta proprio in questa intuizione:

“La cura richiesta scaturisce naturalmente qualora il sé sia allargato e approfondito, cosicché la protezione della natura selvaggia sia percepita come una protezione di noi stessi.”<sup>307</sup>

Le risposte alla crisi ecologica e culturale dell'uomo contemporaneo, la risposta all'alienazione e la conseguente richiesta di agire in modo ecologicamente responsabile, affondano, tutte, le proprie radici nel modo di vedere il mondo e sé stessi: il proprio Sé non è qualcosa di fisso e definito, esso si allarga e si identifica nelle sue relazioni, realizzando in questo modo la sua natura più vera nella cura di ciò che lo circonda. Per queste ragioni, ritengo assieme a Naess, che la crisi ambientale sia prima di tutto un problema filosofico e non solo di natura materiale e tecnica.

---

<sup>307</sup> A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, p. 93; cit., trad. it. p. 118.

## Conclusione

La crisi ambientale è il risultato di un rapporto di dominio acritico dell'uomo sul mondo naturale e si esprime in modelli di produzione e consumo di difficile estirpazione, in quanto, ampiamente auto-sussistenti e inseriti in un sistema ormai impersonale ed autoalimentante. Inquinamento, cementificazione, antropizzazione, riscaldamento globale, distruzione della biodiversità, ingiustizia sociale, angoscia, insoddisfazione, impoverimento esistenziale, perdita dei luoghi naturali e restrizione dell'accesso all'esperienza del mondo naturale sono solo alcuni degli effetti negativi che l'umanità sta interiorizzando in un'epoca votata alla tecnica come la nostra. L'urgenza di un cambiamento radicale, dunque, si fa sempre più pressante. Tuttavia nessuna legge, regola o dovere morale, nessun appello al cambiamento dei nostri stili di vita o alla decrescita può rivelarsi risolutivo se il cambio di paradigma non investe un mutamento nella *visione del mondo* e del *rapporto Uomo-Natura*. La crisi ecologica dev'essere un'occasione per riflettere ulteriormente sui meccanismi dell'alienazione e dell'infelicità umana, dev'essere, come sostiene Naess, l'opportunità per “un nuovo rinascimento”.

L'etica non può fare a meno dell'ontologia. L'ontologia naessiana è qui intesa come indagine della natura propria del reale e dell'essere, che informa la nostra considerazione morale del rapporto uomo-mondo. La negatività della crisi ecologica sorge nel solco di una cattiva visione del mondo, che viviseziona l'esistenza in dicotomie, nel dualismo di un soggetto che pensa di poter disporre di oggetti esterni esclusivamente a proprio vantaggio. Curare questa forma di ignoranza vorrebbe dire iniziare a curare concretamente anche il mondo perché solo in una visione profonda dell'interconnessione intrinseca di tutte le cose si può tentare di intraprendere una nuova rotta che conduca gioiosamente alla felicità.

L'ecosofia di Naess è prima di tutto “ontologia ambientale” perché traduce la relazionalità (quale dato filosoficamente più significativo tra i risultati della scienza ecologica) nell'idea filosofica di “ontologia della *gestalt*”, ossia in un mondo contenente una molteplicità di totalità, potenzialmente infinite. In una tale concezione ogni cosa, animata o inanimata, è degna di considerazione, di attribuzione di un valore intrinseco, questo per il semplice fatto di occupare un



posto nella vita e nell'esistenza di tutto ciò con cui è in relazione. Questa ontologia sottrae all'individuo la possibilità di cercare il proprio bene in una condizione di prepotenza e indipendenza rispetto al mondo "oggettivo", generando, invece, un sentimento di identificazione e compassione con l'altro (non solamente umano, l'altro è, qui, da intendere in modo ampio). La propria realizzazione, la propria affermazione, allora, diviene liberazione dal desiderio di possesso e rifiuto di un rapporto di domino, mentre lasciar essere e prendersi cura del benessere altrui diventa la cifra dell'ampliamento della propria libertà e della propria identità.

Un'ontologia non dualistica, che lascia sfumare la distinzione tra soggetto e oggetto, può rendere conto di un'etica non più del dovere, ma dell'interiorizzazione del valore che si esprime nella spontaneità dell'*azione bella*. L'azione non è più morale in relazione ad un'idea di bene da rispettare, ma è morale quando è saggia. Il bene è tanto plurale quanto lo sono le relazioni tra gli enti. Quanto più siamo in grado di riconoscere l'altro in noi e di prendercene cura, tanto più ci libereremo dal *patire* che tende a rinchiudere e rimpicciolire il nostro *Sé* nella contrapposizione. In definitiva non possiamo realizzare la nostra natura più profonda se in questa realizzazione non portiamo con noi il realizzarsi di tutto ciò che ci circonda. Il presupposto per la felicità, dunque, è il conseguimento di una coscienza ampliata che tenga conto della totalità e non solo della *res cogitans*.

Per concludere vorrei riportare l'intero discorso che il capo indiano Seattle fece al Presidente degli Stati Uniti Franklin Pierce nell'1854, in quanto ritengo che le sue parole possano spiegare meglio di tante analisi filosofico accademiche cosa stiamo rischiando di compromettere con il nostro duro approccio utilitaristico-razionale:

“Come potete comperare o vendere il cielo, il calore della terra? L'idea per noi è strana. Se non possediamo la freschezza dell'aria, lo scintillio dell'acqua, come possiamo comperarli? Ogni parte di questa terra è sacra per il mio popolo. Ogni ago di pino che brilla, ogni spiaggia sabbiosa, ogni vapore nelle scure foreste, ogni radura e ronzio d'insetto è sacro nella memoria e nell'esperienza del mio popolo. La linfa che scorre attraverso gli alberi porta i ricordi degli uomini. Noi siamo parte

della terra ed essa è parte di noi. I fiori profumati sono i nostri fratelli, il cervo, il cavallo, la grande aquila, questi sono tutti nostri fratelli. Le cime rocciose, il verde dei prati, il corpo caldo del cavallo e l'uomo appartengono tutti alla stessa famiglia. Quest'acqua scintillante che scorre nei torrenti e nei fiumi non è solamente acqua, per noi è qualcosa di immensamente significativo: è il sangue dei nostri padri. I fiumi sono nostri fratelli, e ci dissetano. I fiumi sostengono le nostre canoe e sfamano i nostri figli. Se noi vi vendessimo la nostra terra, voi dovrete ricordare ed insegnare ai vostri figli che i fiumi sono nostri fratelli, e anche vostri; e voi dovrete d'ora in poi dare ai fiumi la stessa gentilezza che dovrete dare ad ogni fratello. Sappiamo che l'uomo bianco non comprende i nostri costumi. Per lui una parte di terra è uguale all'altra, perché è come uno straniero che arriva di notte e alloggia nel posto che più gli conviene. La terra non è sua sorella, anzi è sua nemica e quando l'ha conquistata va oltre, più lontano. Tratta sua madre, la terra, e suo padre, il cielo, come se fossero semplicemente delle cose da acquistare, un prendere e vendere come si fa con i montoni o le pietre preziose. Il suo appetito divorerà tutta la terra ed a lui non resterà che il deserto. Non c'è nessun posto tranquillo nelle città dell'uomo bianco. Non c'è nessun posto per udire il dispiegarsi delle foglie in primavera, o il fruscio delle ali di un insetto. Ma forse è perché io sono un selvaggio e non posso capire. Il baccano sembra insultare le orecchie. E quale interesse può avere l'uomo a vivere senza ascoltare il rumore delle capre che succhiano l'erba o il chiacchierio delle rane, la notte, attorno ad uno stagno? Io sono un pellerossa e non capisco. L'indiano preferisce il soffice suono del vento che vibra sulla superficie dello stagno, e preferisce l'odore del vento bagnato dalla pioggia mattutina, o profumato dal pino pieno di pigne. L'aria è preziosa per il pellerossa, giacché tutte le cose respirano con la stessa aria: le bestie, gli alberi, gli uomini tutti respirano la stessa aria. L'uomo bianco non sembra far caso all'aria che respira. Come un uomo che impiega parecchi giorni a morire resta insensibile alle punture. Ma se noi vi vendessimo la nostra terra, vi dovrete ricordare che l'aria è preziosa per noi, che l'aria condivide il suo spirito con ogni vita che sostiene. Il

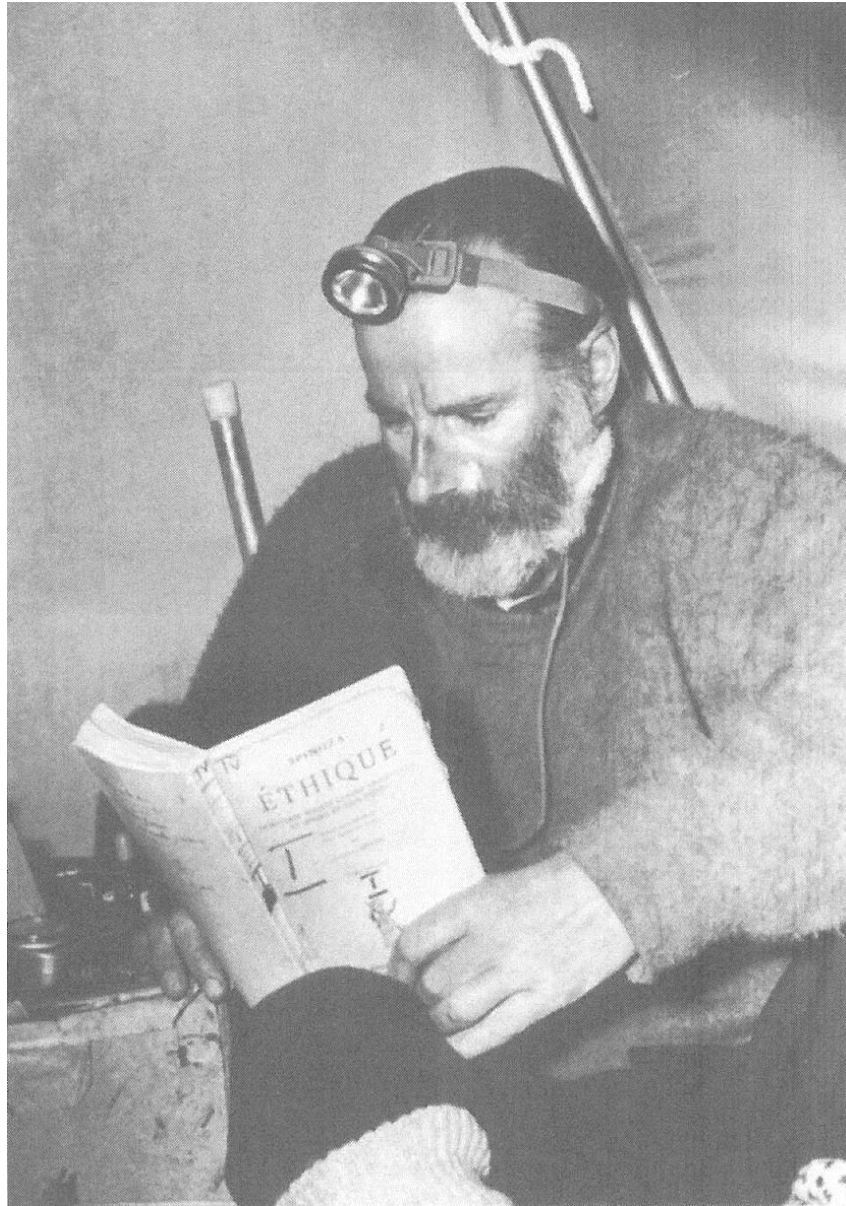
vento che ha dato il primo alito al Nostro Grande Padre è lo stesso che ha raccolto il suo ultimo respiro. E se noi vi vendessimo le nostre terre voi dovrete guardarle in modo diverso, tenerle per sacre e considerarle un posto in cui anche l'uomo bianco possa andare a gustare il vento reso dolce dai fiori del prato. Considereremo l'offerta di acquistare le nostre terre. Ma se decidiamo di accettare la proposta io porrò una condizione: l'uomo bianco dovrà rispettare gli animali che vivono su questa terra come se fossero suoi fratelli. Che cos'è l'uomo senza gli animali? Se tutti gli animali se ne andassero, l'uomo morirebbe per la grande solitudine dello spirito. Poiché ciò che accade alle bestie prima o poi accade anche all'uomo. Tutte le cose sono legate tra loro. Dovrete insegnare ai vostri figli che il suolo che essi calpestano è fatto dalle ceneri dei nostri padri. Affinché i vostri figli rispettino questa terra, dite loro che essa è arricchita dalle vite della nostra gente. Insegnate ai vostri figli quello che noi abbiamo insegnato ai nostri: la terra è la madre di tutti noi. Tutto ciò che di buono arriva dalla terra arriva anche ai figli della terra. Se gli uomini sputano sulla terra, sputano su se stessi. Noi almeno sappiamo questo: la terra non appartiene all'uomo, bensì è l'uomo che appartiene alla terra. Questo noi lo sappiamo. Tutte le cose sono legate fra loro come il sangue che unisce i membri della stessa famiglia. Tutte le cose sono legate fra loro. Tutto ciò che si fa per la terra lo si fa per i suoi figli. Non è l'uomo che ha tessuto le trame della vita: egli ne è soltanto un filo. Tutto ciò che egli fa alla trama lo fa a se stesso. C'è una cosa che noi sappiamo e che forse l'uomo bianco scoprirà presto: il nostro Dio è lo stesso vostro Dio. Potete pensare ora che il vostro "lui" come voi desiderate possedere la nostra terra; ma non è possibile. Egli è il Dio dell'uomo e la sua compassione è uguale per tutti: tanto per l'uomo bianco quanto per l'uomo rosso. Questa terra per lui è preziosa, e danneggiare la terra è disprezzare il suo Creatore. Anche l'uomo bianco passerà. Ma nella vostra discesa brillerete luminosamente, infuocati dalla forza di Dio che vi ha portati in questa terra e per qualche scopo speciale vi ha dato il dominio su questa terra e sopra l'uomo rosso. Questo destino è un mistero per noi, poiché non capiamo quando i bufali vengono completamente massacrati, i cavalli

selvaggi addomesticati, gli angoli segreti della foresta appesantiti con l'odore di molti uomini e la vista delle colline in fiore rovinata dai fili del telegrafo. Dov'è finito il bosco? E' scomparso. Dov'è finita l'aquila? E' scomparsa. E' la fine della vita e l'inizio della sopravvivenza.”<sup>308</sup>

---

<sup>308</sup> Questo è il famoso discorso pronunciato dal Capo indiano Seathl, meglio conosciuto come Capo Seattle, durante l'assemblea tribale del 1854, in preparazione dei trattati fra il governo federale e le tribù indiane dell'Oregon e dello stato di Washington, in cui le autorità federali promettevano una riserva, rendite e servizi in cambio di cessioni di terra. Il Capo Seattle parlò sempre nella sua lingua nativa Duvamish e il Dott. Smith, che prese nota del suo discorso, insistè molto nel dire che il suo inglese era inadeguato per rendere nella traduzione la bellezza del pensiero e dell'immaginazione di Seattle. Questo discorso è riportato in molte pubblicazioni riguardanti l'ecologia o le popolazioni native. Questa traduzione è stata pubblicata sul periodico *Paramita quaderni di Buddismo per la pratica e per il dialogo* n. 42 nel aprile-giugno 1992, con il titolo *Questa terra è sacra*.

## Appendice



Arne Dekke Eide Naess (Oslo, 27 gennaio 1912 – Oslo, 12 gennaio 2009) studiò filosofia, astronomia e matematica all'università di Oslo, dove si laureò nel 1933 conseguendo il dottorato nel 1936; seguì inoltre dei corsi alla Sorbona e all'università di Vienna. Prima di aver compiuto i suoi 25 anni partecipò alle riunioni del Circolo di Vienna dove “fu accolto come una nuova cometa nel firmamento filosofico.”<sup>309</sup> Durante la sua permanenza nella città austriaca

---

<sup>309</sup> Warwick Fox, *Arne Naess: A Biographical Sketch*, cit., p. 1.

collaborò con Edward Hirschmann, collega di Freud per circa quattordici mesi. Nel 1937-38 studiò teoria dell'apprendimento a Berkely con il professor E. C. Tolman. A soli 27 anni ottenne la cattedra di filosofia presso l'università di Oslo, posizione che occupò fino al 1969 quando decise di “vivere piuttosto che funzionare”<sup>310</sup>. L'enciclopedia filosofica del 1967, alla voce “filosofia scandinava”, recitava:

“Ad oggi il contesto filosofico in Norvegia è determinato dal pensiero di un filosofo originale e conosciuto a livello internazionale, [...] Arne Naess [...], capostipite del gruppo di Oslo. [...] Se è corretto affermare che la filosofia norvegese ha avuto un periodo morto, è ugualmente esatto sostenere che, in prima battuta grazie a Arne Naess, la filosofia norvegese si trova oggi nel bel mezzo di un periodo di vitalità e di crescita.”<sup>311</sup>

Durante gli anni accademici le sue indagini riguardarono argomenti di storia della filosofia, in particolare autori come Kierkegaard, Carnap, Wittgenstein, Heidegger e Sartre, filosofia della scienza, filosofia del linguaggio e della comunicazione, semantica empirica, logica, scetticismo e filosofia politica. Secondo Warwick Fox il lavoro e la persona di Arne Naess contribuì a creare “un nuovo clima che non influenzò solo la filosofia e la ricerca sociale ma un campo ben più ampio.”<sup>312</sup> Tra il 1949 e il 1950 fu il leader scientifico di un progetto dell'UNESCO sviluppato per esaminare la natura delle controversie ideologiche tra Oriente ed Occidente. Nel 1958 fondò *Inquiry*, una rivista filosofica e di scienze sociali di cui rimase editore sino al 1975. Dopo il 1969, anno in cui Naess si ritirò dalla carriera accademica, iniziò a sviluppare la sua filosofia pluralista verso

---

<sup>310</sup> Ivi, cit., p. 1: “live rather than to function”.

<sup>311</sup> J. Hartnack, *Scandinavian philosophy*, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, 1967, vol. 7, p. 301; cit., presente in L. Valera, *Introduzione all'ecologia*, p. 8.

<sup>312</sup> Warwick Fox, *Arne Naess: A Biographical Sketch*, cit., p. 3.

tematiche ecofilosofiche ed ambientaliste, approfondendo il pensiero di Spinoza e Gandhi. Questo fu il periodo dove pose le basi della sua Ecologia profonda pubblicando il celebre articolo del 1973 *The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary* su *Inquiry*, e nel 1976 *Ecology, Community and Lifestyle* opera nella quale sottolineò l'importanza della responsabilità individuale e dell'attivismo nella soluzione della crisi ambientale globale.

Naess, infatti, non si limitò alla sola produzione teorica: fu direttore per diversi anni del gruppo norvegese di Greenpeace ed esponente del Partito Verde, partecipando direttamente a proteste nonviolente in difesa dell'ambiente<sup>313</sup>. Fu anche un notevole sportivo e alpinista. Il 21 luglio del 1950 realizzò la prima ascesa del Tirich Mir (7708 m) la cima più alta della catena dell'Hindu Kush in Pakistan, assieme ai compagni Per Kvernberg, Henry Berg e Tony Streater; prese inoltre parte a diverse spedizioni sull'Himalaya.

“Tutti coloro che conoscono Naess possono testimoniare che è una persona straordinariamente energica [...] Discussioni con Naess sono sempre scandite da momenti di attività fisica – sciate o arrampicate su roccia in Norvegia per esempio, trekking e tennis in Australia.”<sup>314</sup>

Per quanto riguarda la bibliografia di Naess nel 1997 fu avviato lo “SWAN Project”, acronimo di “Selected Works of Arne Naess”, che si proponeva di “portare lo spettro completo delle opere accademiche più importanti di Naess al

---

<sup>313</sup> Warwick Fox in *Toward a Transpersonal Ecology Developing New Foundation for Environmentalism*, p. 91 ci informa che Ron Eyerman in un documento intitolato “*Intellectuals and Popular Movements: The Alta Confrontation in Norway*” descrive un episodio di protesta nella quale fu coinvolto anche Naess il 14 gennaio 1981 dove: “circa 1000 persone tra cui un significativo numero di professori, avvocati e scienziati, si sono incatenati tra di loro nel tentativo di evitare la costruzione di un impianto elettrico e di una diga nel profondo nord della Norvegia. Rimasero incatenati per le successive 24 ore per poi essere liberati dalle loro catene e portati via con la forza da 600 poliziotti in quella che fu la più grande azione di polizia nella storia della Norvegia.”

<sup>314</sup> W. Fox, *Arne Naess: A Biographical Sketch*, cit., p. 2.

pubblico inglese.”<sup>315</sup> Il risultato di tale lavoro furono 10 libri raccolti in 9 volumi, per un totale di circa 3000 pagine<sup>316</sup>. Infine numerosissime furono anche le lezioni “svoltesi in innumerevoli luoghi, la maggior parte dei quali meravigliosi e preferibilmente vicino a montagne o deserti: (alcuni di questi: Berkeley, Santa Cruz, Vancouver, Melbourne, Reykjavik, Hangzhou, Helsinki, Tromso, Pechino, Hong Kong, Chengdu, Varsavia, Bali, Gerusalemme, ...)”<sup>317</sup>.

A riprova della considerazione internazionale di Arne Naess si possono citare i numerosi premi conferiti alla sua persona come: il Premio Sonning nel 1977, il Premio Nansen per la promozione della scienza nel 1983, il Premio Mahatma Gandhi per la pace e la non-violenza nel 1994, il Premio dell’Accademia Svedese nel 1996, il Premio del Consiglio Nordico per la Natura e l’Ambiente nel 2002 e il premio Peer Gynt per il suo contributo alla diffusione della cultura norvegese nel mondo nel 2004. Nel 2002 sia il Club Alpino Norvegese che l’Associazione Turistica Norvegese lo proclamarono membro onorario.

Infine nel 2006 Arne Naess recitò una parte in *Loop*, film documentario diretto da Sjur Paulsen e presentato nel maggio del 2007 al 55<sup>o</sup> TrentoFilmFestival aggiudicandosi una delle tre Genziane d’Argento, quella dedicata alla miglior produzione televisiva.

---

<sup>315</sup> H. Glasser, *Selected Works of Arne Naess: SWAN Introduction*, “The Trumpeter”, vol. 14, n. 3, 1997.

<sup>316</sup> The SWAN Contents: Volume I: Science as Behaviour; Volume II: Interpretation and Preciseness: A Contribution to the Theory of Communicative Action; Volume III: Scepticism; Volume IV: Which World Is the Real World; Volume V: The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise; Volume VI: Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha; Volume VII: Communication and Argument Freedom, Emotion, and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza’s Ethics; Volume VIII: Selected Papers: 1936-1996; Volume IX: Stones Philosopher: Dialogues with Arne Naess.

<sup>317</sup> W. Fox, *Arne Naess: A Biographical Sketch*, cit., p. 3.



Schema 1:

1° livello	2° livello	3° livello		principio	teorico di spicco	rapporto nei confronti della natura
Antropocentriche - valore strumentale di ogni vivente e valore intrinseco della sola specie umana	Forti	Della frontiera (o del cow-boy)		nessuna regola		comportamento umano privo di vincoli
	non rivolte alla natura	Scialuppa di Salvataggio		ognuno per sé	Hardin	la crisi ecologica deriva da problemi nei rapporti uomo con uomo
		Navetta Spaziale		uguaglianza tra i popoli		
		Ecologia sociale		parità sociale	Bookchin	
	Deboli (Sostenibilità)	Conservazione (saggia amministrazione)	etica teologica o del dono divino ed etica laica	responsabilità per la natura	Pinchot	tutela della natura affinché l'uomo possa godere dei suoi beni materiali
Protezione				valore trasformativo		tutela della natura affinché l'uomo possa godere anche dei suoi beni ideali
Antropocentrico-critiche (Ecocentrismo)		Ecosofie, Ecologia profonda		egalitarismo biosferico	Naess	Autorealizzazione di tutti gli esseri, umani e non umani
Biocentriche o Anti-antropocentriche - valore intrinseco della natura	Individualistiche	Liberazione animale		utilitarismo	Singer	tutela dei singoli esseri viventi
		Diritti animali		valore inerente	Regan	
		Principio di vita		sacralità della vita	Goodpaster	
		Rispetto per la natura		rispetto	Taylor	
	Olistiche	Etica del valore		valore sistemico	Rolston III	tutela degli insiemi: specie, comunità, ecosistemi
		Etica della terra		olismo per davvero	Leopold, Callicott	

## Bibliografia

- Anders G., *L'uomo è antiquato I Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Aristotele, *Politica*, Universale Laterza, Bari 1993.
- Baricalla V., *Leibniz e l'universo dei viventi*, Edizioni ETS, Pisa 1995.
- Battaglia L., *Etica e diritti degli animali*, Universale Laterza, Bari 1997.
- Bettoni L., *PFAS L'acqua nemica. Etnografia di un disastro tra percezioni, pratiche e vulnerabilità sociale nella "zona rossa" (Lonigo, Vicenza)*, a.a. 2016-2017, Università Ca' Foscari Venezia, Relatore prof. Gianluca Ligi.
- Bookchin M., *L'ecologia della libertà*, Eleuthera, Milano 1986.
- Cagno S., *Gli animali e la ricerca*, Muzzio, Padova 1997.
- Capra F., *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1975.
- Carson R., *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 2016, trad. it. di C. A. Gastecchi, [1962].
- Carson R., *The Edge of the Sea*, Mariner Books, 1955.
- Carson R., *The Sea Around Us*, Oxford University Press, 1951.
- Carson R., *Under the Sea Wind: A Naturalist's Picture of Ocean Life*, Simon & Schuster, 1941.
- Ceruti M., Laszlo E., *Physis: Abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1989.
- Cuozzo G., *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti & Vitali, Bergamo 2013.
- Cuozzo G., *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2017.
- Devall B., Sessions G., *Deep Ecology, Living as if Nature Mattered*, Gibbs M. Smith, Inc. Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985.
- Devicenti C., *Valutazione della presenza di contaminanti perfluoroalchilici in alimenti destinati al consumo umano*, Università Alma Mater Studiorum, Bologna 2014, Relatore prof. Giampietro Pagliuca.
- Dick P. K., *Ubik*, Fanucci, Varese 2018 [1969].

- Drengson A., *Why Environmental Ethics is Not Enough*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989.
- Drengson A., Y. Inoue, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Antology*, North Atlantic Books, Berkeley 1995.
- Fontana G. L., Bressan G., *Trissino nel Novecento*, Il poligrafo, Padova 2009.
- Fox W., *Arne Naess: A Biographical Sketch*, “The Trumpeter”, vol. 9, n. 2, 1992.
- Fox W., *On the Interpretation of Naess’s Central Term Self- Realization*, “The Trumpeter”, vol. 7, n 2, 1990.
- Galilei G., *Il Saggiatore*, Antenore, Roma-Padova 2005.
- Glasser H., *Naess’s Deep Ecology Approach and Environmental Policy*, “Inquiry”, vol. 39, n. 2, 1996.
- Glasser H., *Selected Works of Arne Naess: SWAN Introduction*, “The Trumpeter”, vol. 14, n. 3, 1997.
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009 [1979].
- Kant I., *Saggi precritici*, Laterza, Bari 1923.
- La Sacra Bibbia, EDB, Bologna 2009 a cura della Conferenza Episcopale Italiana (CEI).
- Leopold A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York 1949; trad. it. di G. Arca e M. Maglietti, Red edizioni, Como 1997.
- Light A., *Deep Socialism? An Interview With Arne Naess*, “Capitalism, Nature, Socialism”, 8, 1997.
- Locatelli C., *Il mondo classico e l’idea di natura vivente*, Edizioni ETS, Pisa 1998.
- Lorenz K., *L’anello di re Salomone*, Adelphi, Milano 1967.
- Lovelock J., *Gaia, nuove idee sull’ecologia*, trad. it. V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Marsh G. P., *Man and Nature. Or, Physical Geography as Modified by Human Action, 1864*; in italiano: *L’uomo e la natura. Ossia la superficie terrestre modificata per opera dell’uomo*, Angeli, Milano 1993.
- Naess A., *A Defence of the Deep Ecology Movement*, “Environmental Ethics”, vol. 6, 1984.

Naess A., *An Example of a Place: Tvetgastein*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008.

Naess A., *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008; trad. it. *Una azione bella: La sua funzione nella crisi ecologica*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Naess A., *Creativity and Gestalt Thinking*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008.

Naess A., *Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in M. Ceruti, E. Laszlo, *Physis: Abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1989.

Naess A., *Deep Ecology for the Twenty-Second Century*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.

Naess A., *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.

Naess A., *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008.

Naess A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989; trad. it. di Elena Recchia *Ecosofia, ecologia e stili di vita*, Red edizioni, Como 1994 a cura di Antonio Airoidi e Giovanni Salio.

Naess A., *Ecosophy and Gestalt Ontology*, "The Trumpeter", vol. 6, n. 4, 1989, trad. it. *Ecosofia e Ontologia della Gestalt*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Naess A., *Equality, Sameness and Rights*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.

Naess A., *Freedom, Self, and Activeness, According to Spinoza*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008.

Naess A., *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 14, n. 4, 1997.

- Naess A., *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in M. Tobias, *Deep Ecology. An Antology*, Avant Books, San Diego 1985.
- Naess A., *In Praise of Books of the Big Outside*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 2, 2005.
- Naess A., *Intrinsic Value, Will the Defenders of Nature Please Rice*, in P. Reed, D. Rothenberg, *Wisdom in Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993.
- Naess A., *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *L'arroganza dell'antiumanesimo?*, in , in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *Mountains and Mythology*, “The Trumpeter”, vol. 12, n. 4, 1995.
- Naess A., *Politics and the Ecological Crisis. An Introductory Note*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.
- Naess A., *Reflections on Gestalt Ontology*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1 2005, trad. it. *Riflessioni sull'ontologia della Gestalt*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008; trad. it. *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *Spinoza and Ecology*, “Philosophia”, vol. 7, n. 1, 1997; trad. it. *Spinoza e l'ecologia*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008; trad. it. *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Naess A., *The Apron Diagram*, in A. Drengson, Y. Inoue, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Antology*, North Atlantic Books, Berkeley 1995.
- Naess A., *The Basics of the Deep Ecology Movement*, A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint,

Berkeley 2008; trad. it. *I fondamenti dell'ecologia profonda*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Naess A., *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.

Naess A., *The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.

Naess A., *The Place of Joy in a World of Fact*, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008; trad. it. *Il posto della gioia in un mondo di fatti*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Naess A., *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, "Inquiry", 16, 1973.

Naess A., *The World of Concrete Contents*, "Inquiry" 28, 1985, in A. Naess, *Ecology of Wisdom. Writting by Arne Naess*, a cura di A. Drengson, B. Devall, Counterpoint, Berkeley 2008; trad. it. *Il mondo dei contenuti concreti*, in A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, Edizioni ETS, Pisa 2015.

Nash R. F., *The Right of Nature*, The University of Winsconsin Press, Madison, Winsconsin 1989.

Oswald J., *The cry of Nature, or an Appeal to Mercy and Justice, on behalf of the Persecuted Animals*, Aaron V. Garrett (Ed.), Thoemmers Press, Boston University 2000, [1791].

Pagano P., *Conservare e Preservare*, "Oltre" n. 5, marzo 2001.

Pagano P., *Filosofia Ambientale*, Mattioli 1885, Fidenza 2006.

Passmore J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991.

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2014.

Reed P., Rothenberg D., *Wisdom in Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993.

Regan T., *I diritti degli animali*, Garzanti, Milano 1990.

Rolston III H., *Challenge in Environmental Ethics*, in M. E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, Nwe Jersey 1998 (originariamente pubblicato su "Philosophic Exchange", vol. 2, n. 2, 1980).

- Rothenberg D., *Is Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, 1993.
- Schiller F., *I Masnadieri*, Einaudi, Torino 1969.
- Sessions G., *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambhala, Boston 1995.
- Sesto Empirico, *Delle istituzioni Pirroniane*, Libri tre, Firenze 1870.
- Singer P., *All Animals Are Equal*, in M. E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 1998 (originariamente pubblicato su "Philosophic Exchange", vol. 1, n. 5, 1974).
- Singer P., *Animal Liberation*, New York Review of Books, 20, 5 aprile, 1973.
- Talacchini M., *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Tobias M., *Deep Ecology. An Antology*, Avant Books, San Diego 1985.
- Valera L., *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*, in Ripensare la 'natura'. Figure e problemi, vol. 2, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- Vicentini P., *I fraintendimenti dell'ecologia profonda nel quadro dell'etica ambientale contemporanea*, formato pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).
- Vicentini P., *L'Ecosofia T di Arne Naess come Ecosofia dell'identificazione*, formato pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).
- Vicentini P., *Unità e pluralismo del movimento dell'ecologia profonda*, formato pdf scaricabile da [www.filosofiat.org](http://www.filosofiat.org).
- White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science, 10 marzo 1967.
- Whitehead A. N., *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1927.
- Worster D., *Storia delle idee ecologiche*, trad. it. di E. Gunella, Il Mulino, Bologna 1994.

