

Murray Bookchin
L'ecologia della libertà



elèuthera

Titolo originale: *The Ecology of Freedom*
The Emergence and Dissolution of Hierarchy
Traduzione dall'inglese di Amedeo Bertolo e Rossella Di Leo

© 1982 Murray Bookchin
© 1988, 2017 elèuthera

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

AVVERTENZA

Nelle pagine web di elèuthera, alla sezione «materiali»
della «scheda libro», è possibile scaricare la bibliografia completa
di questo volume

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione all'edizione italiana	7
Ringraziamenti	19
INTRODUZIONE	25
CAPITOLO PRIMO Il concetto di ecologia sociale	47
CAPITOLO SECONDO La società organica	87
CAPITOLO TERZO L'emergere della gerarchia	115
CAPITOLO QUARTO Epistemologie del dominio	155

CAPITOLO QUINTO Il retaggio del dominio	199
CAPITOLO SESTO La giustizia: imparziale ed esatta	229
CAPITOLO SETTIMO Il retaggio della libertà	267
CAPITOLO OTTAVO Dai santi ai mercanti	303
CAPITOLO NONO Due immagini della tecnologia	343
CAPITOLO DECIMO La matrice sociale della tecnologia	373
CAPITOLO UNDICESIMO Le ambiguità della libertà	413
CAPITOLO DODICESIMO Una società ecologica	483
EPILOGO	531

Prefazione all'edizione italiana

Non è più possibile, oggi, considerare i problemi ecologici poco importanti, marginali, «borghesi». I dati sull'incremento planetario della temperatura dovuto al crescente tasso di anidride carbonica nell'atmosfera (il cosiddetto effetto serra), la scoperta di immensi buchi nello strato di ozono, un fenomeno attribuito al larghissimo uso di clorofluorocarburi che consente l'ingresso di letali radiazioni ultraviolette, e l'inquinamento massiccio degli oceani, dell'aria, dell'acqua potabile e del cibo, la diffusa deforestazione causata dalle piogge acide e dai tagli insensati, la disseminazione di materiale radioattivo lungo la catena alimentare... tutto ciò ha dato all'ecologia un'importanza che non ha mai avuto in passato. La società attuale sta danneggiando il pianeta a livelli tali da superare le sue capacità di auto-risarcimento. Ci stiamo sempre più avvicinando al momento in cui il pianeta non sarà più in grado di mantenere la specie umana e le complesse forme non umane di vita che si sono sviluppate in miliardi di anni di evoluzione organica.

Ora, di fronte a questo scenario catastrofico, c'è il rischio (a giudicare dalle tendenze in atto in Nord America e in alcuni paesi

dell'Europa occidentale) che ci si volga a curare i *sintomi* anziché le cause, che la gente ecologicamente impegnata cerchi soluzioni cosmetiche anziché risposte durevoli. Certo, la crescita dei movimenti verdi un po' in tutto il mondo, compreso il Terzo Mondo, testimonia dell'esistenza di un nuovo impulso a occuparsi correttamente del disastro ecologico. Ma ciò che appare sempre più chiaro è che non basta certo dare un «impulso». Per quanto sia importante fermare la costruzione di centrali nucleari, di autostrade, di grandi agglomerati urbani o bandire l'uso di sostanze chimiche micidiali in agricoltura e nell'industria alimentare, bisogna rendersi conto che le forze che conducono la società verso la distruzione planetaria hanno le loro radici in un'economia mercantile da «crescere-o-morire», in un modo di produzione che *deve* espandersi in quanto sistema concorrenziale. Quello che è in ballo non è una semplice questione di «moralità», di «psicologia», di «ingordigia». Dato un mondo concorrenziale in cui ognuno è ridotto a compratore o venditore e in cui ogni impresa deve espandersi in un contesto economico di cane-mangia-cane, la crescita illimitata è inevitabile. Essa acquisisce l'inesorabilità di una legge fisica che funziona indipendentemente dalle intenzioni individuali, dalle propensioni psicologiche, dalle considerazioni etiche.

Attribuire tutta la colpa dei nostri problemi ecologici alla tecnologia o alla «mentalità tecnologica» e all'aumento demografico (per prendere due degli argomenti che più spesso emergono nei mass media) è come prendersela, per un'ammaccatura, con la porta che abbiamo colpito o con il cemento su cui siamo caduti. La tecnologia – anche quella «cattiva» come ad esempio i reattori nucleari – *amplifica* problemi esistenti; di per sé non li produce. La crescita della popolazione è un problema relativo, se pur lo è. I demografi da molto tempo sanno che normalmente quello che fa impennare le statistiche sono la povertà materiale e lo sfacelo culturale, non le migliorate condizioni di vita. A dire il vero, non si sa ancora bene quanta gente potrebbe vivere decentemente sul pianeta senza produrre sconvolgimenti ecologici. Gli Stati Uniti, nell'ultima metà del diciannovesimo secolo, hanno spazzato via quaranta milioni di bisonti, hanno ster-

minato specie come il piccione viaggiatore i cui stormi oscuravano il cielo, hanno distrutto vaste aree di foresta originaria ed eroso ottima terra coltivabile per una superficie pari a quella di un grande paese europeo... e tutto questo danno lo hanno fatto con una popolazione di meno di cento milioni e con una tecnologia piuttosto arretrata per i nostri standard attuali. Insomma, ben altri fattori che non la tecnologia e la pressione demografica erano all'opera quando si dispiegò questo grande dramma di spoliazione. La piaga che affliggeva il continente americano era più devastante di un'invasione di locuste. Era un ordine sociale che si dovrebbe chiamare senza tante cerimonie per quello che era ed è: capitalismo, nella sua versione privata a Ovest e nella sua forma burocratica a Est. Eufemismi come «società tecnologica» o «società industriale», così diffusi nella letteratura ecologica contemporanea, tendono a mascherare con espressioni metaforiche la brutale realtà di una società predatoria. Tendono a distogliere la nostra attenzione dalla natura sfruttatrice di un'economia strutturata sulla competizione anziché sui bisogni degli esseri umani e della vita non umana. Così, la tecnologia e l'industria vengono rappresentate come i protagonisti malvagi di questo dramma, al posto del mercato e dell'illimitata accumulazione di capitale, al posto cioè di un sistema di accumulazione, di «crescita», che alla fine si mangerà l'intera biosfera, se gli si consentirà di sopravvivere abbastanza a lungo.

Agli enormi problemi sistemici creati da questo ordine sociale si devono aggiungere gli enormi problemi sistemici creati da una mentalità che cominciò a svilupparsi assai prima della nascita del capitalismo e che in esso è stata completamente assorbita. Mi riferisco alla mentalità strutturata attorno alla gerarchia e al dominio, in cui il dominio dell'uomo sull'uomo ha dato origine al concetto che dominare la natura fosse «destino», anzi necessità dell'umanità. Ora, il fatto che nel pensiero ecologico abbia cominciato a filtrare l'idea che questa concezione del «destino» umano sia pernicioso è certo confortante. Tuttavia non si è ancora compreso chiaramente come questa concezione sia sorta, perché persista e come possa essere eliminata. E invece si devono esplorare le origini della gerarchia e del dominio, se si

vuole trovare un rimedio allo sconquasso ecologico. Il fatto che la gerarchia in tutte le sue forme – dominio dell’anziano sul giovane, dell’uomo sulla donna, dell’uomo sull’uomo in forma di subordinazione di classe, di casta, di etnia o di una qualsiasi delle altre possibili stratificazioni di *status* sociale – non sia stata identificata come un ambito di dominio assai più ampio del solo dominio di classe appare come una delle carenze cruciali del pensiero radicale*. Nessuna liberazione sarà mai completa, nessun tentativo di creare un’armonia tra gli esseri umani e tra l’umanità e la natura potrà mai avere successo, finché non saranno state sradicate tutte le gerarchie e non solo le classi, tutte le forme di dominio e non solo lo sfruttamento economico.

Queste idee costituiscono il nucleo essenziale della mia concezione di *ecologia sociale* e di questo libro, *L’ecologia della libertà*. Ho accuratamente sottolineato l’uso che faccio del termine «sociale», quando mi occupo di questioni ecologiche, per introdurre un altro concetto fondamentale: nessuno dei principali problemi ecologici che ci troviamo oggi ad affrontare può essere risolto senza un profondo mutamento sociale. È questa un’idea le cui implicazioni non sono ancora state pienamente assimilate dal movimento ecologico. Portata alle sue logiche conclusioni significa che non si può pensare di trasformare la società presente un po’ alla volta, con piccoli cambiamenti. Per lo più, questi piccoli cambiamenti non sono altro che colpi di freno che possono solo sperare di ridurre la folle velocità con cui la biosfera viene distrutta. Certo, dobbiamo guadagnare quanto più tempo possiamo, in questa corsa contro il biocidio. E dobbiamo fare tutto il possibile per non farci superare. Ciò nonostante, il biocidio proseguirà, a meno che non si convinca la gente che è necessa-

* Il termine americano *radical* non ha un preciso corrispondente in italiano. Di volta in volta potrebbe tradursi con radicale, progressista, estremista (non necessariamente di sinistra), rivoluzionario o anche democratico (secondo l’uso che ne è stato fatto in Italia soprattutto negli anni Settanta, tipo Psichiatria democratica). Più generalmente con *radical* si indica un atteggiamento di critica profonda (radicale, appunto) all’esistente. Noi abbiamo preferito tradurre, quasi sempre, con «radicale» che conserva un po’ della polivalenza americana [N.d.T.].

rio un mutamento radicale e non ci si organizzi a tale scopo. Si deve accettare il fatto che l'attuale società capitalista debba essere rimpiazzata da quella che io chiamo «società ecologica», cioè da una società che implichi i radicali mutamenti sociali indispensabili per eliminare gli abusi ecologici.

Anche sulla natura di tale società ecologica si deve approfonditamente riflettere e dibattere. Alcune conclusioni in merito sono quasi ovvie. Una società ecologica, se deve eliminare il concetto stesso di dominio sulla natura, deve essere non gerarchica e senza classi. A questo proposito, non si può non riandare ai fondamenti dell'ecoanarchismo di un Kropotkin e ai grandi ideali illuministi di ragione, libertà e forza emancipatrice dell'istruzione portati avanti da un Errico Malatesta e un Camillo Berneri. Meglio, gli ideali umanisti che guidarono i pensatori anarchici di un tempo devono essere nel loro complesso recuperati e fatti progredire nella forma di un umanesimo ecologico che incarni una nuova razionalità, una nuova scienza, una nuova tecnologia: tutti temi che ho sviluppato nell'undicesimo capitolo di questo libro.

Il motivo per cui ho sottolineato gli ideali illuministi libertari non è semplicemente riconducibile ai miei gusti, alle mie predilezioni ideologiche. Si tratta, in realtà, di ideali che non possono non essere presi in attenta considerazione da qualunque individuo impegnato ecologicamente. Oggi, in tutto il mondo, si offrono inquietanti alternative ai movimenti ecologici. Da un lato si va diffondendo, soprattutto in Nord America, ma anche in Europa, una sorta di malattia spirituale, un atteggiamento *anti*-illuminista che, in nome del «ritorno alla natura», evoca atavici irrazionalismi, misticismi, religiosità dichiaratamente «pagane». Culti delle «divinità femminili», «tradizioni paleolitiche» (o, secondo i gusti, «neolitiche»), rituali «ecologici» (insomma tutta una sorta di ecologia vudù, auto-definitasi «ecologia profonda», che quanto a primitivismo fa il pari con l'economia vudù dell'amministrazione Reagan) vanno prendendo piede di qua e di là dell'Atlantico in nome di una «nuova spiritualità». Questo revival di primitivismo non è per nulla un fenomeno innocuo: spesso è

permeato da un perfido neo-malthusianesimo che sostanzialmente si prefigge di lasciar morire di fame i poveri, in special modo le vittime delle carestie nel Terzo Mondo, allo scopo di «ridurre la popolazione». La natura, ci si dice, deve essere lasciata libera di «seguire il suo corso». La fame e la carestia non sono causate, ci si dice, dall'agribusiness, dal saccheggio delle grandi imprese, dalle rivalità imperiali, dalle guerre civili nazionalistiche; piuttosto, traggono origine dalla «sovrappopolazione». In questo modo i problemi ecologici vengono completamente svuotati del loro contenuto sociale e ridotti alla mitica interazione delle «forze naturali», spesso con accenti razzistici che puzzano di fascismo.

Dall'altro lato, è in via di costruzione un mito tecnocratico secondo il quale la scienza e l'ingegneria risolverebbero tutti i mali ecologici. Come nelle utopie di H.G. Wells, ci si chiede di credere che c'è bisogno di una nuova élite per pianificare la soluzione della crisi ecologica. Fantasie del genere sono implicite nella concezione della terra come di un'astronave (secondo la grottesca metafora di Richard Buckminster Fuller), che può essere manipolata dall'ingegneria genetica, dall'ingegneria nucleare, dall'ingegneria elettronica, dall'ingegneria politica (tanto per dare un nome altisonante alla burocrazia). Ci si parla dell'esigenza di una maggiore centralizzazione dello Stato, che sfocerebbe nella creazione di megaStati, in raggelante parallelo con le imprese multinazionali. E come la mitologia è diventata assai popolare tra gli ecomistici, tra i sostenitori di un primitivismo in versione ecologica, così la teoria sistemica ha raggiunto una grande popolarità tra gli ecotecnocrati, tra i fautori del futurismo in versione ecologica.

In entrambi i casi, gli ideali libertari dell'Illuminismo – la sua valorizzazione della libertà, dell'istruzione, dell'autonomia individuale – sono negati dalla simmetrica pretesa di respingerci verso un «passato» a quattro zampe, oscuro, mistificato e sinistro, oppure di catapultarci come missili in un «futuro» radioso, ma altrettanto mistificante e sinistro.

L'ecologia sociale, così come la presento in questo libro, lancia un messaggio che non è primitivista né tecnocratico. Essa cerca di defi-

nire il posto dell'umanità *nella* natura – posto singolare, posto straordinario – senza ricadere in un mondo di cavernicoli anti-tecnologici, da un lato, e senza volare via dal pianeta con fantascientifiche astronavi e stazioni orbitali, dall'altro. L'umanità, sostengo, è *parte* della natura anche se *differisce* profondamente dalla vita non umana per la capacità che ha di pensare concettualmente e di comunicare simbolicamente. La natura, a sua volta, non è semplicemente una scena panoramica da guardare passivamente attraverso una finestra; essa è l'insieme dell'evoluzione, l'evoluzione nella sua totalità, proprio come l'individuo è la sua intera biografia, non una semplice somma di dati numerici che misurano il suo peso, la sua altezza e magari la sua «intelligenza» e via di seguito. Gli esseri umani non sono soltanto una delle tante forme di vita, una forma meramente specializzata per occupare una delle tante nicchie ecologiche nel mondo naturale. Sono esseri che, per lo meno potenzialmente, potrebbero rendere l'evoluzione biotica auto-cosciente e consapevolmente auto-direzionata. Con questo non voglio dire che mai l'umanità arriverà ad avere una conoscenza sufficiente delle complessità del mondo naturale tale da poter prendere il «timone» dell'evoluzione naturale e dirigerla del tutto a sua volontà. Anzi, le mie riflessioni sulla spontaneità nel primo capitolo di questo libro mirano proprio a suggerire la prudenza negli interventi sul mondo naturale, a sostenere che si deve modificare con grande cautela. Ma, come ho argomentato in *Thinking Ecologically*, quello che veramente ci fa unici, singolari nello schema ecologico delle cose è che possiamo intervenire in natura con un grado di auto-coscienza e di flessibilità sconosciuto a tutte le altre specie.

Che poi noi lo si faccia in modo creativo o distruttivo costituisce forse il più grave problema che dobbiamo affrontare in ogni riflessione sulla nostra interazione con la natura. Se la nostra potenzialità umana di dare auto-direzionalità consapevole alla natura è enorme, dobbiamo però ricordarci che ancora oggi siamo meno che umani. La nostra è tuttora una specie *divisa*, divisa antagonisticamente per età, genere, classe, reddito, etnia eccetera, e non una specie unita.

Parlare di «umanità» in termini zoologici come fanno di questi tempi tanti ecologisti, e dunque trattare la gente come una mera specie e non come un insieme di esseri *sociali* che, lungi dal vivere in una primeva landa selvatica, vivono in complesse creazioni istituzionali, è un'ingenua assurdità. Un'umanità «illuminata», giunta a rendersi conto delle sue piene potenzialità in una società ecologicamente armoniosa, è solo una speranza e non certo una realtà esistente, un «dover essere» e non un «essere». Anzi, finché non avremo creato una società ecologica, la nostra capacità di ucciderci e di devastare il pianeta farà di noi, come sta già facendo, una specie meno evoluta di altre. Non riuscire a vedere che il problema di attingere la nostra piena umanità è un problema *sociale* che dipende da fondamentali mutamenti istituzionali e culturali significa ridurre l'ecologia radicale a zoologia e rendere chimerico qualsiasi tentativo di realizzare una società ecologica.

Com'è possibile conseguire quelle trasformazioni sociali di grande portata che propongo? Non credo che esse possano avvenire tramite l'apparato statale, vale a dire in un sistema parlamentare, sostituendo un partito con un altro (per quanto altamente ispirato possa essere apparso quest'ultimo durante il suo precedente periodo eroico e formativo). La mia esperienza con il movimento verde tedesco mi ha chiarito (ammesso che su ciò avessi bisogno di chiarimenti) che il parlamentarismo è moralmente dannoso nel migliore dei casi e del tutto corrotto nel peggiore. La rappresentanza dei verdi al Bundestag ha confermato i miei peggiori timori: la sua maggioranza «realista» si è dichiarata favorevole alla partecipazione della Germania occidentale alla NATO e ha elaborato una forma di «ecocapitalismo» (contraddizione in termini) incompatibile con qualunque approccio ecologico radicale.

Ed è altrettanto importante il fatto che il parlamentarismo invariabilmente mina la partecipazione popolare alla «politica» nel significato che a questa parola fu attribuito tanti secoli fa. Per gli antichi Ateniesi, *politica* significava la gestione della *polis*, cioè della città, da parte dei suoi cittadini in assemblee faccia-a-faccia e non tramite bu-

rocrazie e cosiddetti rappresentanti. È vero che cittadini ateniesi erano solo i maschi e che queste assemblee, oltre alle donne, escludevano anche gli stranieri e gli schiavi. È vero, anche, che c'erano cittadini facoltosi che disponevano di risorse materiali e godevano di privilegi negati ai cittadini poveri. Ma è anche vero che l'antica società mediterranea non era ancora arrivata, oltre duemila anni fa, al suo pieno compimento, non era ancora giunta alla «sua verità», per dirla con Hegel.

La libertà di partecipazione alla vita politica del cittadino non poggiava sulla tecnologia; poggiava sul lavoro di schiavi e di donne, oltre che sul suo. Aristotele non aveva problemi ad ammettere che quando i telai avessero potuto tessere da soli i Greci non avrebbero più avuto bisogno di schiavi, né (aggiungo io) di sfruttare il lavoro altrui per avere tempo libero per sé. Oggi le macchine *possono* fare quello che diceva Aristotele... *e molto di più*. Possiamo finalmente fruire del tempo libero necessario a sviluppare noi stessi e un ambito genuinamente partecipativo della vita pubblica senza mettere in pericolo il mondo naturale e senza sfruttare il lavoro altrui. L'ecologia radicale non può essere indifferente alla realtà materiale della vita umana, non può essere indifferente alle relazioni sociali né a quelle economiche. Il delicato equilibrio esistente tra l'uso della tecnologia a fini di libertà e il suo uso a fini distruttivi per il pianeta è materia di giudizio *sociale*, ma un giudizio che viene insensatamente offuscato quando ecologisti *sui generis* denunciano la tecnologia come un male irrecuperabile o la esaltano come una virtù indiscutibile. È curioso, mistici e tecnocrati hanno un'importante caratteristica in comune: né gli uni né gli altri sanno esaminare a fondo una questione o seguirne la logica al di là delle più elementari e semplicistiche premesse.

Una nuova politica dovrebbe, secondo me, implicare la creazione di una sfera pubblica «di base» estremamente partecipativa, a livello di città, di paese, di villaggio, di quartiere. Il capitalismo certamente ha prodotto tanta distruzione dei legami comunitari quanta devastazione del mondo naturale. In entrambi i casi, ci troviamo di fronte

alla semplificazione delle relazioni umane e non umane, alla loro riduzione alle più elementari forme interattive e comunitarie. Ma laddove esistono ancora legami comunitari e laddove, anche nelle più grandi città, possono nascere interessi comuni, questi devono essere coltivati e sviluppati. Ho studiato questo tipo di politica comunale (e lo ripeto: intendo politica nel senso ellenico, non nel suo significato attuale che designo come statualità) nel mio *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. Per quanto possa apparire discutibile in Europa (ma meno, ritengo, negli Stati Uniti), credo alla possibilità di una confederazione di libere municipalità come contropotere di base che si opponga alla crescente centralizzazione del potere da parte dello Stato-nazione. Su questo terreno, vorrei far notare, una politica *ecologica* è non solo possibile in molti casi, ma anche coerente con l'ecologia concepita come studio delle comunità, sia umane sia non umane. Una società ecologica presuppone quelle forme partecipative, di base, comunitarie che tale politica si prefigge di realizzare nel futuro. L'ecologia non è nulla se non si occupa del modo in cui le forme di vita interagiscono tra loro per costruire comunità e per evolversi come comunità.

L'ecologia della libertà è stata definita da alcuni recensori come il mio *magnum opus*. Suppongo che con ciò si volesse dire che si tratta della mia «opera definitiva», dell'opera che esprime compiutamente la mia concezione dell'ecologia sociale. Negli anni che sono trascorsi da quando il libro è stato pubblicato, ho invece imparato che finché uno è vivo non esiste un'opera «definitiva». Anche se ci sono poche cose che vorrei cambiare in questo libro (vi sono perfino alcune formulazioni scivolte nella letteratura ecologica corrente, senza neppure un riferimento all'autore, che ora mi appaiono malfatte e incomplete), ci sono però molte cose che vorrei aggiungere.

In questa sede voglio precisare che l'importanza da me attribuita all'«unità nella diversità» non si basa più essenzialmente sul fatto che la diversità è una funzione della stabilità ecologica. Quella posizione era comprensibile una generazione fa, quando era necessaria a una manciata di ecologisti angloamericani per opporsi alla monocoltura

e per sottolineare il fatto che solo diversificando la coltivazione era possibile eliminare l'uso di pesticidi dannosi. Con il tempo, il concetto di diversità come funzione della stabilità ecologica è diventato un consolidato principio ecologico e non semplicemente uno stragemma agricolo. Con unità nella diversità non intendevo neppure significare che la diversità è *in sé* necessariamente buona; anzi, anche quando scrissi *L'ecologia della libertà*, il mio accento era posto non tanto sulla «stabilità» quanto sulla pienezza *individuale* radicata nella pienezza *sociale*, sull'ideale classico, cioè, della persona completa in una società completa.

Oggi accentuerei piuttosto un concetto più originale: la differenziazione (o, se si preferisce, la diversità) *apre nuovi sentieri evolutivi* che costituiscono la base nascente della *libertà*. Ritengo che l'evoluzione debba essere considerata come un fenomeno partecipativo, non come darwinistica «selezione naturale» di una singola specie sulla base della sua «idoneità» alla sopravvivenza. Gli animali e le persone si evolvono in comunità, non da «solisti». Quella del solista è la tipica immagine dell'individuo isolato evocata dalla tradizione dell'empirismo angloamericano, in particolare di Hobbes e Locke. E invece le forme di vita non si evolvono singolarmente, bensì in seno a comunità nelle quali le specie interagiscono tra loro nel corso della propria evoluzione. Man mano che cresce la complessità degli ecosistemi e delle specie, varie forme di vita sono portate a compiere fiocchi rudimenti di scelta, specialmente se sviluppano sistemi nervosi complessi. Successivamente, grazie al crescente numero di sentieri evolutivi che si aprono con la differenziazione delle forme di vita e degli ecosistemi (preferirei usare il termine «ecocomunità», per evitare il richiamo alla teoria sistemica) e alla più ampia flessibilità di comportamento resa possibile da sistemi nervosi più evoluti, gli animali cominciano a partecipare alla propria evoluzione. Essi non sono quegli esseri puramente passivi, «selezionati» da forze naturali esterne, che la maggior parte dei darwinisti ha ipotizzato. Per me, dunque, unità nella diversità significa che la natura non è semplicemente un «regno della necessità», come direbbe Marx, ma un regno

di libertà *nascente e potenziale* che potrebbe trovare la sua piena espressione in una società ecologica creata da esseri umani pienamente realizzati.

Queste poche righe danno appena un'idea di quanto cerco di sviluppare in *Thinking Ecologically* e negli altri saggi filosofici che ho scritto dopo la pubblicazione di *L'ecologia della libertà*. Esse hanno lo scopo di indicare sommariamente, in questa sede, quella che ritengo una rettifica importante. Le mie riflessioni sulle società organiche, nel secondo capitolo, e sulla sensibilità da esse sviluppata non devono essere prese come espressione di un nostalgico desiderio di ritorno alla vita tribale e all'animismo tradizionale. L'era tribale se ne è andata per sempre, è nel passato... e lì dovrebbe restare. Il risorgere del «soprannaturale» nel mondo angloamericano – in forma di culto delle divinità femminili, magia, misticismo, nuove versioni del cristianesimo, per non parlare della consueta infatuazione americana per il buddismo e il taoismo – è secondo me regressivo. Per quanto tali culti, religioni o pratiche siano stati in passato fonti di resistenza alle tendenze anti-ecologiche (i mistici conservano spesso concezioni organiche del mondo, di fronte al prevalere del positivismo in campo filosofico), siamo ormai andati ben oltre il messaggio che il mistico e il soprannaturale avevano da offrirci. Oggi quel revival anti-illuminista tende a operare nel senso del quietismo, della riconciliazione, a fronte di serie differenze che sono oggettive e non solo soggettive; tende a distoglierci da un naturalismo che esclude ogni bisogno di credere nel magico e nel soprannaturale, «immanente» o «trascendentale» che sia; tende a minare i migliori ideali di ragione e di mutamento sociale razionale.

Burlington, Vermont, agosto 1988

Ringraziamenti

Questo libro esprime una posizione tutta sua e delinea una teoria dell'ecologia sociale svincolata dal sapere convenzionale dei nostri giorni. È però vero che tutti stiamo sulle spalle di altri, se non altro per i problemi che hanno sollevato e che ci vediamo costretti a risolvere. Da questo punto di vista, devo molto ai lavori di Max Weber, Max Horkheimer, Theodor Adorno e Karl Polanyi, che hanno tutti anticipato con grande acume quei problemi di dominio e di crisi della ragione, della scienza e della tecnica che oggi ci assillano. Ho cercato di risolvere questi problemi seguendo i percorsi intellettuali aperti dai pensatori anarchici del diciannovesimo secolo, e in particolare il mutualismo naturale e sociale di Kropotkin. Non condivido il suo federalismo basato sul contratto e sullo scambio e reputo un po' semplicistica la sua estensione del concetto di socialità agli organismi non umani (che personalmente interpreto come «mutualismo simbiotico»). Tuttavia, Kropotkin è eccezionale per l'importanza attribuita alla necessità di una riconciliazione tra umanità e natura e per il ruolo assegnato al mutuo appoggio nell'evoluzione naturale e sociale, per il suo odio verso la gerarchia e per la sua visione di una nuova tecno-

logia basata su una decentralizzazione a misura umana. Sono inoltre convinto che tale ecologia sociale libertaria possa evitare le ideologie dualistiche e neo-kantiane come lo strutturalismo e le molte teorie della comunicazione, un dualismo oggi molto in voga. Comprendere lo sviluppo del dominio, della tecnica, della scienza e della soggettività – quest'ultima tanto nella storia naturale quanto in quella umana – vuol dire ritrovare i fili connettivi necessari a ricomporre la scissione tra natura umana e non umana.

Il mio debito intellettuale verso Dorothy Lee e Paul Radin, per quanto concerne l'antropologia, è enorme, e benedico il momento in cui mi sono imbattuto nel lavoro di Erwin A. Gutkind e nelle riflessioni utopiche di Martin Buber. Ho trovato *Organismo e libertà* di Hans Jonas una fonte continua di ispirazione nel campo della filosofia della natura, oltre che un libro scritto con rara grazia stilistica. Per il resto mi sono basato su una tradizione culturale così vasta che non avrebbe senso appesantire il lettore con una sfilza di nomi; questa tradizione si appalesa del resto in tutto il libro e non è quindi necessario darne conto dettagliatamente.

Sono in debito anche con Michael Riordan, che è stato ben più di un premuroso curatore e di un comprensivo editore. La sua meticolosa lettura di questo libro, i suoi quesiti acuti e intelligenti, la sua critica rigorosa e la sua pretesa di concisione e chiarezza hanno reso questo libro più accessibile al lettore angloamericano di quanto io non fossi incline a fare. Per converso, da una prospettiva europea, devo ringraziare il mio caro amico Karl-Ludwig Schibel che, nel leggere i capitoli iniziali ai suoi studenti dell'Università di Francoforte, è riuscito a far emergere una serie di interrogativi sofisticati che mi hanno obbligato a prendere in esame questioni che avrei normalmente ignorato. Anche Richard Merrill è stata una fonte incessante di dati e indicazioni bibliografiche da cui ho derivato il materiale scientifico dell'Epilogo. Avere avuto a disposizione un biologo così capace e stimolante oltre che un privilegio è stato un piacere intellettuale. Ho inoltre avuto la fortuna di avere consulenti editoriali estremamente sensibili, in particolare Naomi Steinfeld,

che ha dimostrato una notevole comprensione per le mie idee e le mie intenzioni.

Scrivendo *L'ecologia della libertà* ho avuto il sostegno di un gran numero di persone, alcune delle quali desidero qui citare con stima. I miei ringraziamenti vanno ad Amedeo Bertolo, Gina Blumenfeld, Debbie Bookchin, Joseph Bookchin, Robert Cassidy, Dan Chodorkoff, John Clark, Jane Coleman, Rossella Di Leo, David e Shirley Eisen, Dimitri Roussopoulos, e i miei colleghi del Ramapo College del New Jersey e dell'Institute for Social Ecology del Vermont. Non avrei potuto cominciare a scrivere questo libro, all'inizio degli anni Settanta, senza una sovvenzione da parte della Rabinowitz Foundation, né avrei potuto completarlo un decennio dopo senza l'anno sabbatico concessomi dal Ramapo College.

È stato un libro difficile che si è preso tutta una vita. Così, non posso fare a meno di chiudere questi ringraziamenti con un'osservazione del mio utopista preferito (a parte le sue carenze nel campo delle relazioni uomo/donna), William Morris:

Gli uomini combattono e perdono le loro battaglie. Accade però che le cose per le quali hanno combattuto si avverino nonostante la loro sconfitta; e tuttavia quello che si avvera non è ciò che loro intendevano, e altri uomini dovranno lottare per la stessa cosa, chiamandola con un altro nome.

Possiamo quindi concludere che la lezione che l'uomo deriva dallo studio sia della natura sia della propria storia è la presenza costante di una duplice tendenza: verso un maggiore sviluppo della socialità da un lato e verso una crescente intensità della vita dall'altro. Questa duplice tendenza è una caratteristica propria della vita in generale. È sempre presente e fa parte della vita come suo attributo, qualunque forma essa possa assumere sul nostro pianeta o altrove. E questa non è un'affermazione metafisica sulla «universalità della legge morale» o una mera supposizione. Senza la continua crescita della socialità e, di conseguenza, dell'intensità e varietà delle sensazioni, la vita è impossibile.

Pëtr Kropotkin, *L'etica*

Stiamo dimenticando l'arte del dono. La violazione del principio di scambio ha qualcosa di insensato e inammissibile, talvolta anche i bambini guardano con sospetto il donatore come se il dono fosse solo un trucco per vendergli spazzole o saponi. Al suo posto abbiamo la carità, la beneficenza amministrata, il lenimento pianificato da spalmare sulle ferite visibili della società. In questo modo non c'è più spazio per gli impulsi umani, il dono è necessariamente accompagnato dall'umiliazione tramite la sua distribuzione, la sua equa assegnazione, in breve trattando il destinatario come un oggetto.

Theodor Adorno, *Minima moralia*

Che l'ontologia fosse la base dell'etica era il principio originario della filosofia. Il divorzio delle due, che è il divorzio tra i campi dell'«oggettivo» e del «soggettivo», è il fato della modernità. La loro riunione può essere effettuata, ammesso che lo possa, solo a partire dal polo «oggettivo», vale a dire attraverso una revisione dell'idea di natura, nel senso non tanto di accettare la natura quanto di farci natura. Dalla direzione immanente della sua evoluzione complessiva si può ricavare un destino per l'uomo tale per cui l'individuo, nell'atto di realizzarsi, realizzerebbe allo stesso tempo qualcosa di universale. Ne deriverebbe un principio etico fondato in ultima istanza non sull'autonomia dell'io, né sui bisogni della comunità, ma sulla natura oggettiva delle cose.

Hans Jonas, *Organismo e libertà*

L'ecologia della libertà

Questo libro è dedicato a Bea Bookchin

Introduzione

Questo libro è stato scritto per soddisfare l'esigenza di un'ecologia sociale coerentemente radicale, ovvero un'ecologia della libertà. La riflessione è andata maturando nella mia mente fin dal 1952, quando per la prima volta divenni acutamente consapevole di quella nascente crisi ambientale che avrebbe assunto proporzioni colossali una generazione più tardi. Proprio in quell'anno pubblicai un lungo saggio, *The Problem of Chemicals in Food*, che successivamente fu ripubblicato in tedesco con il titolo *Lebensgefährliche Lebensmittel*¹. Grazie alla mia precedente formazione intellettuale marxista, il saggio non prendeva in esame solo l'inquinamento ambientale, ma anche le sue profonde origini sociali. Le questioni ambientali si erano andate sviluppando nella mia mente come questioni sociali e i problemi dell'ecologia naturale erano divenuti problemi di ecologia sociale, un'espressione poco usata all'epoca. Da quel momento in avanti non avrei più abbandonato il soggetto, le cui dimensioni si sarebbero anzi dilatate e approfondite enormemente.

Sin dai primi anni Sessanta, il mio punto di vista poteva essere schematicamente così formulato: il concetto di dominio dell'uomo

sulla natura deriva dal concetto di dominio dell'uomo sull'uomo*. Si trattava, per me, di un capovolgimento di concetti dalle vaste implicazioni. I numerosi articoli e libri che ho pubblicato dopo di allora, a cominciare da *Our Synthetic Environment* del 1963 e continuando fino a *Toward an Ecological Society* del 1980², sono stati in gran parte esplorazioni di questo tema fondamentale. Passando da una premessa all'altra, diveniva chiaro che nel mio lavoro si andava formando un progetto estremamente coerente: la necessità di spiegare l'emergere della gerarchia sociale e del dominio e di identificare i mezzi, la sensibilità e le pratiche che avrebbero potuto consentire la nascita di una società ecologica realmente armoniosa. Il mio *Post-Scarcity Anarchism* del 1971³ è stato un lavoro pionieristico in questa direzione.

Composto da saggi che datano a partire dal 1964, parla più di gerarchia che di classe, più di dominio che di sfruttamento, più di istituzioni liberatorie che di semplice abolizione dello Stato, più di libertà che di giustizia e più di piacere che di felicità. Per me, questo spostamento di accento non era solo retorica contro culturale; esso segnava il mio completo distacco dalle ortodossie socialiste di ogni tipo nelle quali mi ero precedentemente riconosciuto. Prefiguravo, invece, una nuova forma di ecologia sociale libertaria o, se preferite, quello che Victor Ferkiss ha appropiamente chiamato «ecoanarchismo».

Sino agli anni Sessanta, parole come «gerarchia» e «dominio» erano raramente usate. La sinistra radicale tradizionale, soprattutto quella marxista, parlava ancora quasi esclusivamente in termini di classe, analisi di classe e coscienza di classe; il suo concetto di oppres-

* L'autore dice *domination of human by human*, cioè dominio dell'umano sull'umano. In tutto il volume si esplicita una precisa e significativa scelta lessicale per cui al termine *man* (uomo) viene riservato il solo significato di maschio umano, mentre per l'uomo come specie vengono usati termini quali «umano», «essere umano», «umanità». Nella traduzione abbiamo cercato di conservare questa distinzione ogniqualvolta non stridesse troppo al nostro orecchio, come nel caso di frasi consacrate dall'uso, del tipo per l'appunto «dominio dell'uomo sull'uomo» [N.d.T.].

sione era essenzialmente limitato allo sfruttamento *materiale*, alla miseria e alle inique fatiche del lavoratore. Similmente, gli anarchici ortodossi focalizzavano la propria attenzione soprattutto sullo Stato, fonte onnipresente di coercizione sociale⁵. Proprio come l'emergere della proprietà privata è divenuto, nell'ortodossia marxista, il «peccato originale» della società, così nell'ortodossia anarchica la comparsa dello Stato è assurta a «peccato originale» della società. Perfino la controcultura degli anni Sessanta evitava l'uso del termine «gerarchia», preferendo «contestare l'Autorità», senza tuttavia esplorarne la genesi e le relazioni con la natura.

In quegli anni mi concentravi anche sul come una società veramente libera, basata su principi ecologici, potesse mediare il rapporto tra umanità e natura. Il risultato fu che cominciai a indagare sullo sviluppo di una nuova tecnologia a misura d'uomo, una tecnologia basata, tra l'altro, su piccoli impianti a energia solare ed eolica, su un'agricoltura organica e sull'utilizzo di «risorse naturali» locali da parte di comunità decentrate. Da questa prospettiva ne derivò ben presto un'altra: la necessità della democrazia diretta, del decentramento urbano, di un alto grado di auto-determinazione basata su forme comunitarie di vita sociale; in breve, la Comune non autoritaria delle comuni.

Via via che, nel corso degli anni, andavo pubblicando queste mie idee, soprattutto nel decennio che va dai primi anni Sessanta ai primi anni Settanta, ciò che cominciai a preoccuparmi fu la quantità di gente che tendeva a scomporne l'unità, la coerenza, il significato radicale. Concetti come decentramento e scala umana, ad esempio, venivano prontamente adottati senza alcun riferimento alle tecniche di energia solare ed eolica e alle pratiche bioagricole che ne costituiscono le fondamenta. Ogni segmento faceva parte a sé stante e svaniva la filosofia che li unificava in un insieme integrato. La decentralizzazione è entrata nella pianificazione urbana come mero stratagemma di progettazione comunitaria, mentre la tecnologia alternativa è diventata un'angusta disciplina confinata alle accademie e a una nuova razza di tecnocrati. E ogni concetto è stato scisso da un'analisi critica della società, ossia da una teoria radicale dell'ecologia sociale.

Mi divenne chiaro che era l'*unità* di questa concezione e non le singole parti di essa che le imprimevano una spinta radicale. Per quanto la società sia decentralizzata, usi energia solare ed eolica, abbia un'agricoltura biologica o riduca l'inquinamento, nessuna di queste misure in se stessa, o anche in limitata combinazione con le altre, ne fa una società ecologica; né azioni frammentarie, per quanto benintenzionate, possono anche parzialmente risolvere problemi che hanno raggiunto un carattere universale, globale e catastrofico. Semmai, le «soluzioni» parziali, al pari dei cosmetici, servono solo a nascondere la natura profonda della crisi ecologica, sviando così l'attenzione pubblica e le analisi teoriche da una corretta comprensione della vastità e della portata dei cambiamenti necessari.

Tuttavia, organizzata in un insieme coerente e sostenuta da una pratica conseguentemente radicale, questa concezione sfida lo *status quo* in modo globale: l'unico modo commisurato alla natura della crisi. Ed è esattamente questa *sintesi* di idee che ho cercato di raggiungere in *L'ecologia della libertà*, una sintesi le cui radici dovevano essere rintracciate nella storia, nello sviluppo delle relazioni sociali, delle istituzioni sociali, delle varie tecnologie e sensibilità, delle strutture politiche. Solo in questo modo potevo sperare di dare, con un senso di genesi, di contrapposizione e insieme di continuità, un significato reale alla mia concezione. Il pensiero utopico costruttivo derivabile da questa mia sintesi avrebbe così potuto basarsi sulla realtà dell'esperienza umana. Ciò che *dovrebbe* essere poteva diventare ciò che *deve* essere, se l'umanità e la complessità biologica sulla quale poggia vogliono sopravvivere; mutamento e ricostruzione potevano scaturire dai problemi esistenti piuttosto che da pii desideri e da vaghe fantasticherie.

L'uso che faccio della parola «gerarchia» nel sottotitolo di questo lavoro ha un significato provocatorio. C'è una netta esigenza teorica di contrapporre questo termine a quelli, d'uso assai più corrente, di «classe» e «Stato»; un uso poco accurato di questi ultimi può infatti produrre una pericolosa semplificazione della realtà sociale. Usare le parole «gerarchia», «classe» e «Stato» in maniera intercambiabile, co-

me fanno molti pensatori sociali, è insidioso: così facendo, si potrebbe facilmente occultare, in nome di una società «senza classi» o «libertaria», l'esistenza di relazioni gerarchiche e di una sensibilità gerarchica che, anche in assenza di sfruttamento economico e coercizione politica, servirebbe a perpetuare l'illibertà.

Per gerarchia intendo i sistemi culturali tradizionali e psicologici di comando/obbedienza, e non solamente quei sistemi politici ed economici ai quali, in maniera più appropriata, vengono riferiti i termini classe e Stato. In questo senso, la gerarchia e il dominio potrebbero facilmente continuare a esistere in una società «senza classi» o «senza Stato». Mi riferisco al dominio del vecchio sul giovane, dell'uomo sulla donna, di un gruppo etnico su un altro, dei burocrati (che si pretendono portavoce dei «superiori interessi sociali») sulle «masse», della città sulla campagna, e in un senso psicologico più sottile, della mente sul corpo, di una piatta razionalità strumentale sullo spirito, della società e della tecnologia sulla natura. In effetti, oggi esistono società senza classi ma gerarchiche (e sono esistite, seppure in maniera meno evidente, anche in passato), e tuttavia le persone che vi vivono non godono della libertà né esercitano alcun controllo sulle proprie vite.

Marx, le cui opere hanno notevolmente contribuito a questa obnubilazione concettuale, ci dà una definizione abbastanza precisa di classe. Egli ebbe certo il vantaggio di sviluppare la sua teoria sulla società classista all'interno di un contesto economico rigidamente oggettivo. Il fatto che quella teoria abbia avuto un grande successo può ben riflettere il grado di supremazia che nella nostra era viene accordato alle questioni economiche su tutti gli altri aspetti della vita sociale. C'è infatti una certa eleganza e grandiosità nel concetto che «la storia delle società sinora esistite è stata la storia della lotta di classe»⁵. Detta alla buona: la classe dominante è uno strato sociale privilegiato che possiede o controlla i mezzi di produzione e sfrutta una più ampia massa di persone, la classe dominata, che fa funzionare queste forze produttive. I rapporti di classe sono essenzialmente rapporti di produzione basati sulla proprietà della terra, degli strumenti, delle

macchine e quindi del prodotto. Lo sfruttamento, a sua volta, consiste nell'utilizzare il lavoro altrui per provvedere ai propri bisogni materiali, al lusso e allo svago, all'accumulazione e alle innovazioni tecnologico-produttive. È questo il nocciolo della definizione di classe, e con essa del famoso metodo marxiano dell'«analisi di classe» come autentica rivelazione delle basi materiali degli interessi economici, delle ideologie e della cultura.

La gerarchia, pur includendo la definizione marxiana di classe e dando perfino origine, storicamente, alla società classista, va oltre questo significato limitato, ascritto a una forma di stratificazione eminentemente economica. Dire questo, tuttavia, non chiarisce il significato di gerarchia e dubito che la parola possa essere racchiusa in una definizione formale. Storicamente ed esistenzialmente la vedo come un complesso sistema di comando/obbedienza nel quale le élite godono di vari gradi di controllo sui propri subordinati, senza necessariamente sfruttarli. Queste élite possono essere assolutamente prive di ogni forma di ricchezza materiale; ne possono essere addirittura spogliate, come l'élite dei «guardiani» di Platone, ad esempio, che era socialmente potente ma materialmente povera. La gerarchia non è solamente una condizione sociale, è anche un modo della coscienza, un tipo di sensibilità verso i fenomeni, a ogni livello di esperienza sociale e personale.

Le società preletterate, o società organiche, come le chiamo io, sono esistite in forma abbastanza integrata e unificata, basata sui legami di parentela, i gruppi d'età e la divisione sessuale del lavoro⁶. Il loro alto senso di unità interna e la loro prospettiva egualitaria non riguardava solo i rapporti tra gli esseri umani ma anche il loro rapporto con la natura. Nelle culture preletterate, le persone non si vedevano come «i signori del creato» (prendendo in prestito una frase utilizzata dai millenaristi cristiani), bensì come una parte del mondo naturale. Non erano né al di sopra né al di sotto della natura, ma *dentro* essa.

Nelle società organiche le differenze tra gli individui, i gruppi d'età, i sessi, e tra l'umanità e la naturale molteplicità dei fenomeni

viventi e non viventi, erano viste, per usare la superba frase di Hegel, come «unità di differenze» o «unità nella diversità»⁷ e non come gerarchie. La loro visione del mondo era nettamente ecologica e da questa visione essi quasi inconsapevolmente derivavano un corpo di valori che influenzava il loro comportamento verso gli individui della propria comunità e l'universo della vita. Come sosterrò nelle pagine seguenti, l'ecologia non conosce né «re degli animali» né «umili creature», tutti termini che derivano dalla nostra mentalità gerarchica. Si occupa invece di ecosistemi all'interno dei quali le cose viventi sono interdipendenti e giocano ruoli complementari nel perpetuare la stabilità dell'ordine naturale.

Gradualmente, le società organiche cominciarono a sviluppare forme meno tradizionali di differenziazione e stratificazione. La loro unità originaria cominciò a frantumarsi. La sfera socio-politica o «civile» della vita prese a espandersi, attribuendo un'importanza sempre maggiore agli anziani e ai maschi della comunità, che ora reclamavano questa sfera come parte di loro spettanza nella divisione del lavoro tribale. La supremazia maschile sulle donne e sui bambini è originariamente emersa come il risultato delle funzioni sociali del maschio nella comunità, funzioni che non erano affatto esclusivamente economiche come i teorici marxiani vorrebbero farci credere. L'arte maschile di manipolare le donne non sarebbe apparsa che più tardi.

Sino a questa fase della storia o della preistoria, gli anziani e i maschi raramente avevano esercitato ruoli sociali dominanti per il semplice fatto che la loro sfera civile non era molto importante per la comunità. In effetti, la sfera civile era notevolmente controbilanciata dall'enorme rilevanza della sfera domestica femminile. Nelle società organiche primitive, le responsabilità legate alla casa e alla procreazione erano molto più importanti della politica e delle questioni militari. La società primitiva era profondamente diversa dalla società contemporanea nel suo assetto strutturale e nei ruoli giocati dai differenti membri della comunità.

Eppure anche quando emerse la gerarchia, non c'erano ancora classi economiche o strutture statuali, e nessuno era materialmente

sfruttato in modo sistematico. Alcuni strati, come gli anziani, gli sciamani e infine gli uomini in generale, cominciarono a reclamare privilegi per se stessi, più sotto forma di prestigio, di riconoscimento sociale che di vantaggi materiali. La natura di questi privilegi, se si possono così chiamare, richiede una discussione più sofisticata di quella sinora avuta, e io ho cercato di esaminarli attentamente e in maniera dettagliata. Solo più tardi cominceranno ad apparire le classi economiche e lo sfruttamento economico, cui farà seguito, infine, lo Stato con il suo possente armamentario burocratico e militare.

La dissoluzione delle società organiche in società gerarchiche, classiste e politiche avvenne in maniera irregolare e fluttuante, procedendo e regredendo per lunghi periodi di tempo. Lo si può vedere, in particolare, nella relazione uomo/donna, soprattutto in rapporto ai valori che sono stati associati ai vari ruoli sociali. Ad esempio, nonostante gli antropologi abbiano lungamente assegnato agli uomini un eccessivo grado di preminenza sociale nelle culture della caccia altamente sviluppate, una preminenza di cui non avevano probabilmente goduto nelle precedenti bande di raccoglitori, con il sopravvento dell'orticoltura, un'attività principalmente svolta dalle donne, si rettificò l'eventuale squilibrio instauratosi tra i sessi. L'«aggressivo» maschio-cacciatore e la «passiva» femmina-raccoglitrice sono immagini caricaturali che gli antropologi maschi hanno in passato imposto ai loro soggetti aborigeni «selvaggi».

È certo, tuttavia, che tensioni e alterne fortune di *valori* devono avere ribollito in questa società primordiale di cacciatori-raccoglitori. Negare l'esistenza stessa di quelle tensioni attitudinali latenti che sicuramente devono esserci state tra il maschio-cacciatore, che doveva uccidere per procacciarsi il cibo e più tardi fare la guerra contro i propri simili, e la femmina-raccoglitrice, che doveva andare in cerca del cibo e più tardi coltivarlo, renderebbe molto difficile spiegare come mai siano emersi il patriarcato e la sua visione aggressiva del mondo.

Nonostante le trasformazioni da me addotte siano tecnologiche e parzialmente economiche, come sembrano implicare termini quali «raccoglitori», «cacciatori», «coltivatori», non dobbiamo da ciò de-

durre che tali cambiamenti siano stati direttamente responsabili dei mutamenti nella condizione dei due sessi. Dato il modesto livello di differenziazione gerarchica emerso in questo primo periodo di vita sociale, anche in comunità patricentriche, le donne non erano ancora indegnamente subordinate agli uomini, né i giovani spietatamente soggiogati dagli anziani. In effetti, la comparsa di un sistema sociale graduato che conferiva privilegi a uno strato su un altro, in particolare all'anziano sul giovane, era a suo modo una forma di compensazione che spesso rifletteva le forme egualitarie della società organica più che le forme autoritarie delle società successive.

Quando il numero delle comunità dedite all'orticoltura cominciò a moltiplicarsi fino al punto che la terra coltivabile divenne relativamente scarsa e la guerra sempre più comune, i giovani guerrieri cominciarono a godere di una preminenza socio-politica che ne fece i *big men* della comunità, portandoli a condividere il potere civile con gli anziani e gli sciamani. Le tradizioni, le religioni e le sensibilità matricentriche coesistero lungamente con quelle patricentriche; in tal modo, gli aspetti più duri del patriarcato furono spesso assenti in questo periodo di transizione. Il precedente egualitarismo della società organica permeava ancora la vita sociale e svanì solo lentamente, lasciando tracce anche molto tempo dopo che la società di classe aveva stretto nella sua morsa sensibilità e valori popolari.

Lo Stato, le classi economiche e il sistematico sfruttamento delle persone assoggettate furono il risultato di un processo molto più lungo e complesso di quanto i pensatori radicali abbiano compreso in passato. Quelle che credevano fossero le origini della società politica e classista erano invece il *culmine* di un processo di trasformazione della società in forme gerarchiche ben più antico e riccamente articolato. Le divisioni all'interno della società organica attribuirono sempre più la supremazia all'anziano sul giovane, all'uomo sulla donna, allo sciamano, e più tardi alla corporazione dei sacerdoti, sulla società secolare, a una classe su un'altra e alle strutture dello Stato sulla società in generale. Non insisterò mai abbastanza, per il lettore imbevuto del sapere convenzionale della nostra era, sul fatto che la so-

cietà composta da bande, famiglie, clan, tribù, federazioni tribali, villaggi e comunità abbia di molto preceduto la formazione dello Stato. Lo Stato, con i suoi funzionari, le sue burocrazie e il suo esercito, emerge molto tardi nell'evoluzione sociale umana, spesso ben oltre la soglia della storia. E rimane in forte conflitto con le coesistenti strutture sociali come le corporazioni, le associazioni di vicinato, le associazioni popolari, le cooperative, le adunanze cittadine e una gran varietà di assemblee municipali.

Questa organizzazione gerarchica della diversità non si esaurisce peraltro con lo strutturare la società «civile» in un sistema istituzionalizzato di comando/obbedienza. Con il tempo, la gerarchia comincia a invadere settori meno tangibili della vita, attribuendo una supremazia all'attività mentale sul lavoro fisico, all'esperienza intellettuale sulla sensualità, al «principio di realtà» sul «principio di piacere». E alla fine il giudizio, la morale e lo spirito sono pervasi da un ineffabile autoritarismo che finisce con il prendere il sopravvento sul linguaggio e sulle più rudimentali forme di simbolizzazione. Il modo di percepire la diversità sociale e naturale passa da una sensibilità che vede i diversi fenomeni come unità nella diversità a una mentalità gerarchica che incasella anche i più insignificanti fenomeni in piramidi reciprocamente antagoniste erette attorno ai concetti di «inferiore» e «superiore». E ciò che era nato con un certo tipo di sensibilità si evolve poi in concreto fatto sociale. Così, lo sforzo per restaurare il principio ecologico dell'unità nella diversità diventa uno sforzo sociale vero e proprio, uno sforzo rivoluzionario che deve riordinare la sensibilità per riordinare il mondo reale.

Una mentalità gerarchica alimenta la rinuncia ai piaceri della vita. Giustifica la fatica, la colpa e il sacrificio per gli «inferiori» e il piacere e l'indulgente soddisfazione di ogni capriccio per i loro «superiori». La storia oggettiva della struttura sociale viene interiorizzata come storia soggettiva della struttura psichica. Per quanto odioso possa essere il mio punto di vista per i moderni freudiani, non è la disciplina del *lavoro*, ma la disciplina del *dominio* che esige la repressione della natura interna. Una repressione che si proietta sulla natura esterna vista

come mero oggetto di regolamentazione prima e di sfruttamento poi. Questa mentalità ha permeato la nostra psiche individuale in forma cumulativa fino ai nostri giorni, grazie non solo al capitalismo ma a tutta la lunga storia della società gerarchica fin dal suo inizio. Se non esploreremo questa storia, che vive attivamente in noi come le prime fasi della nostra vita individuale, non ci libereremo mai dalla sua morsa. Potremo eliminare l'ingiustizia sociale ma non raggiungeremo la libertà sociale. Potremo eliminare le classi e lo sfruttamento, ma non ci saremo liberati dalle pastoie della gerarchia e del dominio. Potremo esorcizzare lo spirito del profitto e dell'accumulazione dalle nostre menti, ma saremo sempre oppressi da un ricorrente senso di colpa e di sacrificio e dalla sottile convinzione della «viziosità» dei sensi.

Un'altra serie di distinzioni viene fatta in questo volume: la distinzione tra morale ed etica e tra giustizia e libertà. La morale, nel senso in cui uso questo termine, denota modelli coscienti di comportamento che non sono stati ancora sottoposti a un'analisi del tutto razionale da parte della comunità. Ho evitato di usare la parola «costume» al posto di «morale» perché i criteri morali per giudicare il comportamento contengono già una *sorta* di spiegazione e non possono essere ridotti ai riflessi sociali condizionati che chiamiamo normalmente costume. I comandamenti mosaici, ad esempio, al pari di quelli di altre religioni mondiali, erano giustificati su base teologica; erano le sacrosante parole di Geova, che noi oggi possiamo ragionevolmente mettere in discussione proprio perché non sono basate sulla ragione. L'etica, al contrario, vuole le analisi razionali e, come l'«imperativo morale» di Kant, deve essere giustificata da procedimenti intellettuali e non dalla semplice fede. Per cui, la morale si situa tra il costume irriflesso e i criteri etici razionali di giusto e sbagliato. Senza fare questa distinzione, sarebbe difficile spiegare sia le sempre più numerose pretese etiche avanzate dallo Stato nei confronti dei suoi cittadini, volte soprattutto a erodere i codici morali arcaici che sostenevano il totale controllo del patriarca sulla sua famiglia, sia gli ostacoli che tale autorità ha frapposto al cammino verso società politicamente più estese come la *polis* ateniese.

La distinzione tra giustizia e libertà, tra eguaglianza formale e eguaglianza sostanziale, è ancor più essenziale e ricorre continuamente in tutto il libro. Questa distinzione è stata raramente analizzata perfino dai pensatori radicali, che spesso riecheggiavano lo storico grido degli oppressi che invocava giustizia più che libertà. Peggio ancora, i due termini sono stati usati come equivalenti (cosa che non sono affatto). Il giovane Proudhon e più tardi Marx compresero giustamente che la vera libertà presuppone un'eguaglianza basata sul riconoscimento dell'ineguaglianza: l'ineguaglianza delle capacità e dei bisogni, delle competenze e delle responsabilità. Una pura eguaglianza formale, che ricompensa ognuno «in modo giusto» secondo il suo contributo alla società e che vede ognuno «eguale davanti alla legge» e «con eguali opportunità», occulta in maniera lampante il fatto che il giovane e il vecchio, il debole e il malato, l'individuo con poche e quello con molte responsabilità, per non parlare del ricco e del povero nella società contemporanea, non godono affatto di una vera eguaglianza in una società guidata dal principio di equivalenza. In realtà, termini come «ricompensa», «bisogni», «opportunità» e «proprietà» (per quanto posseduta comunitariamente o gestita collettivamente) richiedono un'analisi attenta almeno quanto il termine «legge». Sfortunatamente, la tradizione rivoluzionaria non ha sviluppato a fondo queste tematiche. Il socialismo, in quasi tutte le sue forme, ha finito con il ridursi a rivendicazione di «giustizia economica», riaffermando così il principio di equivalenza come un emendamento economico al principio di equivalenza giuridico e politico stabilito dalla borghesia. Mi sono posto l'obiettivo di chiarire in maniera definitiva queste distinzioni, mostrando come si sia inizialmente generata questa confusione e come possa essere eliminata, così da non gravare più sul futuro. Una terza contrapposizione che ho cercato di sviluppare in questo volume è la distinzione tra felicità e piacere. La felicità, come viene qui definita, è la pura soddisfazione del *bisogno*, dei nostri bisogni di sopravvivenza, come quello di cibo, di un riparo, di vestiti e di sicurezza materiale, ovvero i nostri bisogni in quanto organismi animali. Il piacere, al contrario, è la soddisfazione dei

nostri *desideri*, dei nostri «sogni» intellettuali, estetici, sensuali e ludici. La domanda sociale di felicità, che così spesso sembra liberatoria, tende a presentarsi in modi che squalificano sottilmente o reprimono la domanda di piacere. In molte ideologie radicali possiamo trovare prove di questo sviluppo regressivo che giustifica la fatica e il bisogno a spese del lavoro creativo e della gioia sensuale. Il fatto che queste ideologie denuncino la richiesta di appagamento dei sensi come «individualismo borghese» o «libertinismo» non merita alcun commento. Eppure, sono convinto che è proprio in questa domanda utopica di piacere che l'umanità comincia ad avere la sua più fulgida visione emancipatrice. Trasferendo questa domanda nell'ambito *sociale*, piuttosto che confinandola in un edonismo privato, l'umanità comincia a trascendere il campo della giustizia, anche in una società senza classi, ed entra nel campo della libertà: uno spazio concepito come la piena realizzazione delle potenzialità umane nella loro forma più creativa.

Se mi si chiedesse di identificare la contrapposizione fondamentale che permea questo libro, direi che è l'apparente conflitto tra il «regno della necessità» e il «regno della libertà». Concettualmente, questo conflitto risale alla *Politica* di Aristotele. Esso comprende il «cieco» mondo «naturale», o natura esterna, e il mondo razionale «umano», o natura interna che la società deve dominare per creare le condizioni materiali della libertà: il tempo libero che permette all'uomo di sviluppare le sue potenzialità e le sue capacità. Questo dramma rievoca il conflitto tra natura e società, tra uomo e donna, tra corpo e mente che permea l'immagine occidentale di «civiltà». Esso fa da puntello a quasi tutte le descrizioni razionaliste della storia; ideologicamente è stato usato per giustificare il dominio praticamente in tutti gli aspetti della vita. E, ironia della sorte, ha raggiunto la sua apoteosi in vari socialismi, particolarmente in quelli di Owen, di Saint-Simon e, nella sua forma più sofisticata, di Marx. L'immagine marxiana del «selvaggio che lotta con la natura» non è tanto espressione della presunzione illuminista quanto dell'arroganza vittoriana. Come osservano Adorno e Horkheimer, la donna non ha parte in

questo conflitto che avviene strettamente tra l'uomo e la natura. Da Aristotele a Marx, questa scissione è considerata inevitabile: lo scarto tra necessità e libertà può essere ridotto dai progressi tecnologici che danno all'uomo un crescente predominio sulla natura, ma non potrà mai essere cancellato. Ciò che, negli anni successivi, lasciò perplessi alcuni dei marxisti più sofisticati fu come si potesse reprimere e disciplinare la natura esterna senza reprimere e disciplinare la natura interna: come si può mettere il giogo alla natura «naturale» senza soggiogare la natura «umana»?

Il mio tentativo di sciogliere questo enigma ha implicato la necessità di affrontare il mito vittoriano del «selvaggio», di indagare sulla natura esterna e sulle sue relazioni con la natura interna, di dare significato al mondo della necessità (la natura) in rapporto alla capacità che ha il mondo della libertà (la società) di colonizzarlo e liberarlo. La mia strategia è consistita nel riesaminare l'evoluzione e il significato della tecnologia sotto una nuova luce ecologica. Ho cercato di accertare quando e come il lavoro ha cessato di essere attraente e gioioso, tramutandosi in gravosa fatica. Mi sono quindi spinto verso una drastica riconsiderazione della natura e della struttura della tecnica, del lavoro e dei rapporti metabolici tra umanità e natura.

Desidero qui sottolineare come la mia visione della natura sia legata a un concetto poco ortodosso di natura. Come hanno fatto rilevare Adorno e Horkheimer, la ragione un tempo veniva percepita come un tratto immanente della realtà, come il principio organizzatore e motivante del mondo. Essa era vista come una forza intrinseca, come il *logos* che dava significato e coerenza alla realtà a ogni livello esistenziale. Il mondo moderno ha abbandonato questa concezione, riducendo la ragione alla razionalizzazione, cioè a una mera tecnica volta a conseguire fini pratici. Si è così trasformato il *logos* in semplice logica. Questo libro cerca di recuperare il concetto di ragione mondiale immanente, liberandolo però da quei bardamenti arcaici, quasi teologici, che lo rendono indifendibile agli occhi di una società più consapevole e secolare. A mio avviso, la ragione esiste in natura come facoltà di auto-organizzarsi della sostanza; è la latente sog-

gettività dei livelli organici e inorganici della realtà che rivela una tendenza immanente verso la consapevolezza. Nell'umanità, questa soggettività si rivela come auto-coscienza. Io non pretendo che il mio approccio sia unico nel suo genere; la stessa comunità scientifica ha prodotto una vasta letteratura in merito, che sostiene l'esistenza nella natura di un *logos* intrinseco. Quello che ho qui cercato di fare è di formulare le mie speculazioni sulla ragione in termini nettamente storici ed ecologici, scevri da quelle inclinazioni teologiche e mistiche che hanno così spesso inficiato le formulazioni filosofiche di una natura razionale. Negli ultimi capitoli, cercherò di esplorare anche l'interfaccia tra filosofia della natura e pensiero sociale libertario.

Sono stato altresì costretto a recuperare l'*autentica* tradizione utopica, in particolare quella di Rabelais, Charles Fourier e Morris, tra le macerie di una futurologia che l'occultava. La futurologia, esemplificata dai lavori di Herman Kahn, si limita a estrapolare da un odioso presente un ancor più odioso futuro, annullando così la dimensione creativa e immaginifica del futuro. Al contrario, la tradizione utopica cerca di compenetrare la necessità con la libertà, il lavoro con il gioco, e perfino la fatica con l'ingegnosità e la giocosità. La mia contrapposizione tra utopismo e futurismo costituisce la base necessaria alla ricostruzione creativa e liberatoria di una società ecologica e a dare un senso all'uomo in quanto natura divenuta auto-cosciente.

Questo libro si apre con un mito scandinavo che narra come gli dèi debbano pagare una penale per la conquista della natura, e termina con un progetto sociale teso a rimuovere questa penale. Gli esseri umani diverranno quegli dèi che la loro immaginazione ha creato, ma dèi *dentro* la natura e non *sopra* la natura, non entità «sopranaturali». Il titolo di questo volume, *L'ecologia della libertà*, intende esprimere la *riconciliazione* tra natura e società umana in una nuova sensibilità e in una nuova società ecologica: una riarmonizzazione tra natura e umanità attraverso una riarmonizzazione dell'uomo con l'uomo.

Questo volume è pervaso da una tensione dialettica: nel corso del-

la trattazione mi occupo spesso di potenzialità che storicamente devono ancora divenire attuali. Necessità espositive mi obbligano spesso a trattare una certa condizione sociale ancora in forma embrionale come se avesse già raggiunto il suo pieno sviluppo. Il mio modo di procedere è guidato dall'esigenza di mettere pienamente in evidenza un concetto, di chiarire completamente il suo significato e le sue implicazioni.

Ad esempio, nel descrivere il ruolo storico avuto dagli anziani nella formazione della gerarchia, alcuni lettori potrebbero supporre che io sia convinto che la gerarchia sia esistita fin dagli inizi della società umana. Il ruolo rilevante che gli anziani erano destinati ad avere nelle gerarchie in formazione si intreccia con il ruolo più modesto da essi avuto nei primi tempi dell'evoluzione sociale, quando in effetti esercitavano una relativamente scarsa influenza sociale. In questo contesto, mi trovo nella necessità di chiarire in che modo gli anziani abbiano costituito i primi «germi» della gerarchia. La gerontocrazia è probabilmente stata la prima forma di gerarchia mai esistita nella società. Tuttavia, per il mio modo di presentare le cose, alcuni lettori potrebbero presumere che il dominio dell'anziano sul giovane sia esistito in epoche della società umana in cui, in realtà, un tale dominio non esisteva. Nondimeno, quell'insicurezza che si accompagna all'età esisteva quasi certamente tra gli anziani, e questi finirono con l'utilizzare qualsiasi mezzo a loro disposizione per prevalere sui giovani e ottenerne il rispetto.

Gli stessi problemi espositivi sorgono quando mi occupo del ruolo dello sciamano nell'evoluzione delle prime gerarchie, del ruolo maschile nei confronti della donna e così via. Il lettore dovrebbe tenere a mente che ogni «fatto» risolutamente attestato e apparentemente completo è in effetti il risultato di un processo complesso, non un dato che appare all'improvviso in una comunità o in una società. Una buona parte della tensione dialettica che pervade questo libro deriva dal fatto che mi occupo di *processi* e non di schemi belli e pronti che si succedono in maniera rassicurante e solenne, come le categorie in un testo di logica tradizionale.

Inizialmente, le élite potenzialmente gerarchiche si evolvono gra-

datamente e ogni fase della loro evoluzione sfuma in quella successiva, finché non emergono i primi consistenti germogli della gerarchia che giungeranno infine a maturazione. La loro crescita è irregolare e alterna. Gli anziani e gli sciamani si appoggiano dapprima l'un l'altro per poi entrare in lizza tra loro per i privilegi sociali, molti dei quali rappresentano solo il tentativo di raggiungere quella sicurezza personale conferita, in certa misura, dall'influenza. Entrambi i gruppi si alleano poi con una casta emergente di giovani guerrieri, dando origine a una comunità semi-politica e a uno Stato incipiente. Solo allora i loro privilegi e i loro poteri vengono generalizzati in istituzioni che cercano di esercitare il comando sull'intera società. In certi periodi, la crescita della gerarchia può subire un arresto e perfino «regredire» a una maggiore parità tra i gruppi d'età o tra i sessi. A meno che il dominio non si sia affermato dall'esterno grazie a una conquista, l'emergere della gerarchia non è stata una rivoluzione improvvisa nelle vicende umane, ma un processo lungo e complesso. In ultimo, vorrei sottolineare come questo libro sia strutturato intorno alla contrapposizione tra le società non gerarchiche preletterate – la loro visione del mondo, la loro tecnica e le loro forme di pensiero – e le «civiltà» basate sulla gerarchia e il dominio. Ognuno dei temi toccati nel secondo capitolo verrà ripreso nei capitoli successivi ed esplorato in modo sempre più dettagliato così da chiarire quei mutamenti radicali che la «civiltà» ha introdotto nella condizione umana. Quello che spesso manca alla nostra vita di tutti i giorni e alla nostra sensibilità sociale è proprio il senso di quelle spaccature e di quelle lente e sfumate trasformazioni che hanno permesso alla nostra società di svilupparsi in contrasto, spesso in brutale antagonismo, con le culture preindustriali e preletterate. Viviamo così totalmente immersi nel nostro presente che questo assorbe tutta la nostra sensibilità e quindi la nostra stessa capacità di pensare forme sociali alternative. Per questo continuerò a tornare sulla sensibilità preletterata, cui accenno nel secondo capitolo, per indagare sulla sua contrapposizione con le istituzioni, le tecniche e le forme di pensiero successive, tipiche della società gerarchica.

Questo libro non marcia al rullo dei tamburi delle categorie logiche, né le sue tesi si succedono in un'imponente parata di ere storiche nettamente delineate. Non ho scritto una storia di eventi, ognuno dei quali segue l'altro secondo i dettami di una cronologia fissa. L'antropologia, la storia, le ideologie e perfino i sistemi filosofici e razionali concorrono a formare questo libro, con digressioni ed *excursus* che a mio avviso gettano luce sul grande movimento dell'evoluzione umana e naturale. Il lettore più impaziente vorrà forse saltare pagine e passaggi che trova troppo discorsivi o digressivi. Ma questo libro si focalizza su alcune idee generali che si sviluppano secondo l'andamento logico erratico e occasionale proprio al pensiero organico piuttosto che secondo modalità strettamente analitiche. Mi auguro che il lettore vorrà «crescere» assieme al libro, sperimentarlo e comprenderlo, certamente in maniera critica e interrogativa, ma con una sensibilità empatica per quel vitale sviluppo della libertà che vi è descritto e per la dialettica del conflitto tra umanità e dominio che vi si esplora.

Una volta pronunciati i *mea culpa* riguardo a taluni problemi espositivi, voglio energicamente affermare la convinzione che questo approccio dialettico dinamico è più vicino alla verità di quanto non lo sia il procedere gerarchico proprio dell'approccio analitico, ritenuto più chiarificatore e perciò privilegiato dai logici accademici. Quando ci rivolgiamo ai millenni trascorsi, il nostro pensiero e le nostre analisi del passato sono pesantemente condizionati dal lungo sviluppo storico che ovviamente mancava ai primi uomini. Siamo inclini a proiettare sul passato quel vasto insieme di relazioni sociali, istituzioni politiche, concetti economici, precetti morali e quel *corpus* formidabile di idee personali e sociali che gli uomini vissuti migliaia di anni fa dovevano ancora creare e concettualizzare. Ciò che per noi è attualità pienamente realizzata, per loro era potenzialità non ancora formata. Essi pensavano in termini fondamentalmente diversi dai nostri. Ciò che oggi noi diamo per scontato come parte della «condizione umana», per loro era semplicemente inconcepibile. A nostra volta, noi siamo virtualmente incapaci di comprendere un gran numero di fenomeni naturali che erano invece parte integrante delle loro vite. La stes-

sa struttura del nostro linguaggio cospira contro la capacità di comprendere la loro prospettiva. Indubbiamente molte delle «verità» credute dai popoli preletterati erano patentemente false, un'affermazione facile da fare oggi. Ma sosterrò a spada tratta l'idea che il loro modo di vedere le cose, in particolare così com'era applicato alle relazioni tra le loro comunità e il mondo naturale, aveva una validità di fondo che è molto importante riconoscere. Analizzando la loro sensibilità ecologica, cercherò di mostrare come e perché si sia deteriorata. Cosa ancor più importante, intendo determinare quanto si possa recuperare di quella prospettiva, integrandola nella nostra. Non sorgerà alcuna contraddizione dalla confluenza della loro sensibilità ecologica con la nostra, prevalentemente analitica, a patto che tale confluenza trascenda entrambe le sensibilità in un nuovo modo di pensare e di sperimentare. Né noi possiamo ritornare al loro «primitivismo» concettuale, né loro avrebbero potuto afferrare le nostre «sostificazioni» analitiche. Ma forse *possiamo* conseguire un modo di pensare e sperimentare che comporti una rispiritualizzazione quasi animistica dei fenomeni, animati e inanimati, senza abbandonare la capacità di penetrazione che ci hanno dato la scienza e il ragionamento analitico.

La fusione tra una prospettiva organica e dinamica e una di tipo analitico è stata l'obiettivo tradizionale della filosofia occidentale dai presocratici fino a Hegel, una filosofia che è sempre stata ben più di un semplice metodo per affrontare la realtà. Essa è anche stata ciò che i filosofi chiamano *ontologia*, cioè una descrizione della realtà concepita non come pura materia, ma come sostanza attiva, auto-organizzante, tesa all'auto-coscienza. La tradizione ha fatto di questa prospettiva ontologica il contesto all'interno del quale pensiero e materia, soggetto e oggetto, mente e natura si riconciliano a un nuovo livello spirituale. Ritengo che questa visione dinamica dei fenomeni come processo sia intrinsecamente ecologica, e sono veramente stupito dell'incapacità mostrata da tanti pensatori di impronta dialettica di cogliere la notevole compatibilità esistente tra la prospettiva dialettica e quella ecologica.

La mia visione della realtà come di un processo può anche apparir-

re inconsistente a quei lettori che negano l'esistenza di un senso nello sviluppo naturale e il valore in esso dell'umanità. Il fatto che io veda un «progresso» nell'evoluzione organica e sociale sarà senza dubbio visto con scetticismo da una generazione che ha erroneamente identificato il «progresso» con una crescita materiale illimitata. Quanto a me, non faccio questa identificazione. Forse il mio problema, se così lo si può chiamare, è di tipo generazionale. Vagheggio ancora di un tempo che ha cercato di illuminare il corso degli eventi, di interpretarli, di dare loro significato. «Coerenza» è la mia parola preferita; ed essa guida risolutamente tutto ciò che scrivo o dico. Inoltre, questo libro non irradia quel pessimismo così comune alla letteratura ambientalista. Se, come credo, il passato ha avuto un senso, sono convinto che anche il futuro lo possa avere. Se non possiamo essere certi che la condizione umana progredirà, abbiamo però l'opportunità di scegliere tra la libertà utopica e l'olocausto sociale. Qui sta il carattere messianico di questo libro, un carattere messianico filosofico e ancestrale che ammetto senza imbarazzo.

Il «principio speranza», come lo chiama Ernst Bloch, è dentro tutto ciò che mi sta veramente a cuore: da qui il mio odio per una futurologia così compromessa con il presente che annulla lo stesso futuro negando qualsiasi fatto nuovo che non sia un'extrapolazione della società esistente.

Ho cercato di evitare di scrivere un libro che premastichi tutto ciò che concerne gli argomenti sollevati nelle pagine seguenti. Non vorrei scodellare questi pensieri come pappette predigerite a un lettore passivo. La tensione dialettica cui do maggior valore è quella tra il lettore di un libro e lo scrittore: i suggerimenti, le proposte, i pensieri non ben definiti e lo stimolo che spingono il lettore e la lettrice a pensare da sé. In un'era così fluida sarebbe arrogante presentare analisi e ricette definite; al contrario, il senso di responsabilità impone, credo, un lavoro serio che stimoli il pensiero dialettico ed ecologico. Per un lavoro così «semplice», così «chiaro», così non partecipato – in una parola, così *elitario* – da non richiedere alcun emendamento e alcuna modifica, il lettore dovrà rivolgersi altrove.

Questo libro non è un programma ideologico, è uno stimolo a pensare: un insieme coerente di concetti che il lettore dovrà completare in proprio con la sua mente.

Note all'Introduzione

1. Lewis Herber (pseud.), *The Problem of Chemicals in Food*, «Contemporary Issues», vol. 3, n. 12, 1952, pp. 206-241; Lewis Herber (pseud.), Gotz Ohly, *Lebensgefährliche Lebensmittel*, Hans George Müller Verlag, München, 1955.
2. Lewis Herber (pseud.), *Our Synthetic Environment*, Alfred A. Knopf, New York, 1963, poi ripubblicato con il vero nome dell'autore da Harper & Row nel 1974; Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1981.
3. Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press, Palo Alto, 1970.
4. Quando, qui e nelle pagine seguenti, uso il termine «ortodosso» non mi riferisco ai principali teorici rivoluzionari del diciannovesimo secolo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin), bensì ai loro seguaci, che hanno spesso cristallizzato in rigide dottrine settarie il loro pensiero in continua evoluzione. Come mi ha detto in una conversazione privata l'anarchico canadese David Spanner, «se Bakunin e Kropotkin avessero dedicato all'interpretazione di Proudhon tutto il tempo che gli dedicano molti libertari contemporanei... dubito che *Dio e lo Stato* di Bakunin o *Il mutuo appoggio* di Kropotkin sarebbero mai stati scritti».
5. La citazione sulla lotta di classe è presa da Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscow, 1968, p. 108 [*Manifesto del Partito Comunista*].
6. Nel timore che la rilevanza da me data all'integrazione e alla comunità nelle società organiche possa essere fraintesa, vorrei qui chiarire che con il termine «società organica» non intendo una società concepita come un organismo, una concezione che a mio parere rimanda a concetti corporativi e totalitari della vita sociale. Per lo più utilizzo questo termine per denotare una società formatasi spontaneamente, non coercitiva ed egualitaria, una società «naturale» nel senso specifico che emerge dall'innato bisogno umano di associazione, di interdipendenza e di mutuo appoggio. Inoltre, occasionalmente, uso il termine in un senso più lato per descrivere quelle società riccamente articolate che hanno promosso la socialità umana, la libera espressione e il controllo popolare. A evitare fraintendimenti, ho riservato il termine «società ecologica» per definire quella visione utopica che prospetto nella parte conclusiva del volume.
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, The Humanities Press, New York, 1955, p. 24 [*Lezioni sulla storia della filosofia*].