

FILOSOFIA E SOCIETÀ

a cura di Lido Chiusano

Volume XI

Nuova Serie:
VOLUME III

Gaeta 1994

INDICE

Emanuele Rivero, <i>La cultura occidentale</i>	Pag. 7
Franco Bozzi, <i>Il modello dell'antica polis nel pensiero politico della modernizzazione</i>	» 29
Pietro M. Toesca, <i>La cultura come movimento utopico</i>	» 55
Gianfranco La Grassa, <i>Postfordismo e nuova fase policentrica del capitalismo</i>	» 71
Annaemi Montalto, <i>Materialismo, utilitarismo e riformismo nel pensiero di d'Holbach</i>	» 83
Giuseppe Tortora, « <i>Primum vivere, deinde philosophari</i> ». <i>Kierkegaard e Schopenhauer su Hegel</i>	» 95
Francesco Berti, <i>Filosofia della natura ed etica della libertà nel pensiero ecologista di Murray Bookchin</i>	» 113
Clementina Gily Reda, <i>Filosofia e società: con Remo Cantoni verso una nuova morale</i>	» 135
Giovanni Silvestre, <i>La "rosa di Gerico": Spinoza nella luce della filosofia di Rensi</i>	» 157
Stefano Angeloni, Pietro Castaldo, Carlo Tamassia, Orlando Todisco, <i>Recensioni</i>	» 167

Filosofia della natura ed etica della libertà nel pensiero ecologista di Murray Bookchin

a) *La natura come libertà in potenza.*

Da dove deriva l'immagine che noi abbiamo della natura? Rispondere a questa domanda apparentemente banale significa, secondo Murray Bookchin¹, scoprire il modo nel quale si è formato il pregiudizio che da secoli circonda il mondo naturale. Secondo il pensatore americano, infatti, «il modo in cui ci poniamo di fronte al mondo naturale è profondamente condizionato dal modo in cui vediamo il mondo sociale. In gran parte il primo deriva dal secondo e serve, a sua volta, a rafforzare l'ideologia sociale. Tutte le società estendono alla natura la propria percezione di sé»².

Con queste parole Bookchin riconosce che ogni immagine che abbia come oggetto la natura è direttamente deducibile dall'immaginario sociale, cioè dall'universo simbolico di rappresentazione della società che l'uomo costruisce prendendo in analisi le relazioni sociali tra gli uomini del suo tempo.

Una società tribale, per esempio, si rappresenterà dunque la natura come un insieme di «universi tribali, fondati su legami di parentela»³; invece,

¹ MURRAY BOOKCHIN, newyorkese, figlio di populisti russi emigrati negli Stati Uniti all'inizio del '900, è *Director Emeritus* dell'Istituto di Ecologia Sociale del Vermont, da lui stesso fondato. Anarchico ed ecologista, è stato una delle voci più ascoltate della controcultura americana negli anni '60 ed uno dei pionieri del movimento verde, che ha preso le mosse in buona parte dalle sue originali intuizioni del problema ambientale; egli, infatti, è stato uno dei primi ad interessarsi dei problemi ecologici in chiave non meramente ambientalista, e proprio per la sua interpretazione eminentemente sociale della crisi ecologica ha chiamato la corrente di pensiero e di azione che a lui fa capo *ecologia sociale*. Tra i suoi libri più importanti, tradotti in moltissime lingue: *Post Scarcity Anarchism*, San Francisco, 1971, tr. it.: *L'anarchismo nell'età dell'abbondanza*, Milano 1980; *The Limits of the City*, New York, 1974, tr. it.: *I limiti della città*, Milano 1975; *The Spanish Anarchism: the Heroic Years (1868-1936)*, New York 1977; *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, 1982, tr. it.: *L'ecologia della libertà*, Milano, 1984; *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal 1990, tr. it.: *Filosofia dell'ecologia sociale: saggi sul naturalismo dialettico*, Palermo 1993.

² ID., *Freedom and Necessity in Nature: a Problem in Ecological Ethics*, in "Alternatives", vol. 13, n. 4, 1986; tr. it.: *Libertà e necessità nel mondo naturale*, in "Volontà" XLI, n. 2/3 1987, pp. 7-37, p. 20.

³ Ivi, p. 20.

una società feudale vedrà la natura come un insieme di «universi feudali, che si fondano su una rigida gerarchia di diritti e doveri e la rafforzano»⁴.

È bene subito sottolineare la peculiarità che il concetto di gerarchia assume nel pensiero di Bookchin. Egli dichiara, infatti, che in esso conferiscono «i sistemi culturali tradizionali e psicologici di comando e obbedienza e non solamente quei sistemi politici ed economici ai quali, in maniera più appropriata, vengono riferiti i termini classe e Stato»⁵. Con piena coerenza, pertanto, può trarre, al riguardo, la seguente conclusione: «In questo senso, la gerarchia e il dominio potrebbero facilmente continuare ad esistere in una società “senza classi” o “senza Stato”»⁶.

Ogni immagine della natura riflette dunque, in gran parte, la struttura sociale in cui quella stessa immagine viene contestualizzata.

Ma, secondo Bookchin, vi è qualcosa di più importante ancora: infatti, le pur diverse prospettive di pensiero maturate in occidente in sede filosofica, scientifica, sociale e religiosa, sono riconducibili, in ultima istanza, a un identico giudizio, o meglio, al medesimo pregiudizio: quelle varieguate scuole, invero, considerano la natura come il «duro regno della necessità»⁷.

Questa immagine stereotipica, che accomuna filosofi e pensatori apparentemente lontanissimi tra loro, è una diretta conseguenza, secondo il pensatore statunitense, dello sviluppo storico intrapreso dall'umanità, la quale si è evoluta da forme di convivenza cooperative ed egualitarie (quelle che Bookchin definisce *società organiche*), verso forme sociali sempre più gerarchiche ed autoritarie.

La strutturazione della società intorno al principio del dominio⁸, ha

⁴ *Ibidem*.

⁵ ID., *The Ecology of Freedom*, Palo Alto 1982, tr. it.: *L'ecologia della libertà*, Milano 1988 (seconda edizione), p. 25.

⁶ *Ibidem*.

⁷ ID., *Libertà e necessità*, cit., p. 8.

⁸ Il termine dominio viene usato da Bookchin come sinonimo di gerarchia. In questo lavoro sarà rispettata l'intenzione dell'Autore. Va però rilevato, a riguardo, che la confusione spesso fatta dai pensatori anarchici tra termini quali potere, autorità, dominio ha contribuito non poco a ingenerare confusioni sui loro programmi. Un brillante tentativo di dare ordine concettuale a tale problema è stato compiuto alcuni anni fa da Amedeo Bertolo, significativo esponente dell'anarchismo italiano. Distinguendo tra potere, autorità e dominio, egli definiva il primo come «la funzione sociale regolativa, l'insieme dei processi con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare» (*Potere, autorità, dominio*, in "Volontà", XXXVII, n. 2, 1983, pp. 51-79, p. 67); definiva quindi la seconda come l'asimmetria di relazioni funzionali derivanti dalla «asimmetria di capacità e di facoltà decisionali tipici di una complessa divisione sociale del lavoro in funzioni e ruoli differenziati» (ivi, p. 65); infine, definiva il terzo come il monopolio del potere da parte di un settore privilegiato della società (una casta, un partito, una

permesso l'allontanamento dell'uomo dalla natura (della "natura prima" dalla "natura seconda", per usare le parole di Bookchin), e su tale frattura si è costituito quel pregiudizio dualistico che caratterizza larga parte del pensiero occidentale: quello che contrappone come termini antitetici cultura e natura, uomo e donna, libertà e necessità, lavoro intellettuale e lavoro manuale, città e campagna, *élites* dirigenti e base, Stato e società; pregiudizio dualistico che esaspera la contrapposizione, assegnando valore positivo al primo termine di ogni coppia antitetica e negativo al secondo.

Secondo il nostro Autore, alla base di questo modo di pensare tipicamente occidentale (ma Bookchin non risparmia severe critiche anche alle filosofie orientali, pur esse generatrici e giustificatrici di sistemi sociali dispotici) «sta una generalizzata epistemologia del dominio che classifica la differenza in quanto tale (l'altro in tutte le sue forme) in un insieme o piramide di rapporti antagonistici strutturati intorno all'obbedienza e al comando»⁹.

Infatti, secondo Bookchin, «che l'altro possa essere visto come parte di un tutto, per quanto più o meno differenziato, esula dalla comprensione della mentalità moderna, governata da un flusso di esperienze che conosce solo la divisione intesa come conflitto o dissoluzione. In effetti il mondo reale è diviso antagonisticamente, e qui sta il suo difetto»¹⁰.

La struttura gerarchica della società, di ogni società storicamente data, è dunque la radice ultima da cui si irradiano modi di pensare antagonistici ed autoritari; il dominio dell'uomo sull'uomo determina e legittima il dominio dell'uomo sulla natura; l'universo simbolico umano strutturato intorno al principio del dominio determina l'universo materiale in cui si svolgono le relazioni autoritarie tra gli uomini e, reciprocamente, viene da questo determinato.

Ecco perché, sotto questa particolare luce, possiamo leggere la storia dell'uomo come storia dell'inveramento del principio del dominio; e la storia del pensiero umano può essere vista come la storia che ha prodotto e giustificato la visione gerarchicamente manichea dell'uomo e della natura.

lobby economica, lo Stato nel suo insieme, etc.). In una società libertaria, secondo Bertolo (ma questa idea è condivisa anche da Bookchin e da gran parte degli anarchici contemporanei), verrebbe a mancare il dominio, mentre continuerebbero a persistere, essendo ineliminabili, il potere e l'autorità. Per ulteriori specificazioni, rimando al saggio citato.

⁹ BOOKCHIN, *Libertà e necessità*, cit., p.13.

¹⁰ *Ibidem*.

Bookchin annota che la concezione riduzionistica della natura giunge al suo più pieno sviluppo con la nascita del pensiero scientifico moderno, da una parte, nonché con lo sviluppo della società mercantile e della economia capitalistica, dall'altra. E lo sviluppo di tale concezione è ora tanto esteso, da intendere la natura come puro *oggetto d'uso*: «Come osservava Marx, che in quanto storico dell'economia celebrò il trionfo del capitalismo con lo stesso vigore con cui lo condannò in quanto critico sociale "la grande forza civilizzante del capitale [risiede nel fatto che] produce uno stadio della civiltà a paragone del quale tutti gli stadi anteriori appaiono come semplici sviluppi locali dell'umanità e come idolatria della natura. Per la prima volta la natura diventa un puro oggetto del genere umano, una pura faccenda di utilità"»¹¹.

Se è vero che il liberalismo e il capitalismo hanno dunque contribuito, secondo Bookchin, a darci della natura una immagine deformata e a fare di essa un terreno di saccheggio e di conquista, a questo progetto ha pure contribuito in maniera determinante il pensiero socialista, e in particolar modo il "socialismo scientifico" di Karl Marx e Friedrich Engels; questi pensatori, infatti, influenzati in misura notevolissima dal positivismo e dall'industrialismo della seconda metà del diciannovesimo secolo, videro certamente di buon occhio la distruzione della natura che il capitalismo e gli stati cominciavano ad attuare, convinti come erano che il dominio dell'uomo sulla natura fosse una *conditio sine qua non* per lo sviluppo e il progresso materiale dell'umanità nel suo insieme e per il soddisfacimento dei bisogni delle classi oppresse e indigenti.

Da questo punto di vista, Bookchin accomuna nella sua critica sia il pensiero liberale sia quello socialista, in quanto entrambe queste teorie hanno spiegato il passaggio dell'umanità da uno stato di "barbarie" ad uno di "civiltà" con ragioni principalmente connesse allo sviluppo tecnologico, ed in particolare con lo sviluppo di tecniche agricole avanzate, con la formazione di un sempre più consistente surplus materiale e con il rapido incremento demografico che si verificò all'inizio dell'età neolitica; in altre parole, il passaggio dall'età primitiva a quella civilizzata fu spiegato facendo ricorso all'immagine di una natura "avara", che costringeva l'umanità ad una economia di

¹¹ ID., *L'ecologia della libertà*, cit., p. 209. I passi citati di Karl Marx sono tratti dai *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf), 1857-58, tr. it.: *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Torino 1976.

sussistenza; il dominio dell'uomo sull'uomo sarebbe stato il prezzo necessario per affrancarsi dalla miseria e dalla povertà, il presupposto necessario per il raggiungimento di nuove e superiori forme di civiltà.

Il pensatore americano, invece, analizzando le trasformazioni sociali e politiche connesse al periodo neolitico, arriva alla conclusione opposta: il dominio dell'uomo sulla natura è conseguenza, e non causa, di quello dell'uomo sull'uomo. Infatti: «non è l'esigenza di surplus di ricchezza materiale che produce le gerarchie e le classi dominanti; al contrario, sono le gerarchie e le classi dominanti che producono grandi surplus di ricchezza materiale»¹².

La tecnica, in sostanza, non spiega fino in fondo le trasformazioni sociali che si sono verificate nel corso della storia, né, a giudizio di Bookchin, possiamo adottare il modello marxiano struttura/sovrastuttura per comprendere le differenze istituzionali che intercorrono tra società diverse; questo criterio interpretativo, del resto, era stato già ampiamente criticato dall'antropologo libertario Pierre Clastres, il quale, indagando sull'origine dello Stato e delle società gerarchiche, giungeva a conclusioni per certi versi molto simili a quelle di Bookchin: «In altre parole, e per quanto concerne le società primitive, il cambiamento al livello di quella che i marxisti chiamano l'infrastruttura economica, non determina affatto, come suo riflesso e corollario, la sua sovrastuttura politica, perché questa appare indipendente dalla sua base materiale. Il continente americano illustra chiaramente l'autonomia rispettiva dell'economia e della società. Gruppi di cacciatori-pescatori-raccoglitori, nomadi o non, presentano le medesime caratteristiche socio-politiche che i loro vicini agricoltori sedentari: "infrastrutture" diverse, "sovrastutture" identiche. Inversamente, le società centro-americane imperiali, statuali, dipendevano da una agricoltura che, più intensiva che altrove, restava nondimeno, quanto al suo livello tecnico, molto simile all'agricoltura delle tribù "selvagge" della Foresta Tropicale: identica "infrastruttura", "sovrastutture" differenti, poiché nell'un caso si tratta di società senza Stato, nell'altra di Stati nel vero senso della parola. Non il mutamento economico, ma l'organizzazione politica, è, dunque, il fattore decisivo. La vera rivoluzione nella protostoria dell'umanità, non è quella del neolitico, poiché questa può benissimo lasciare intatta l'antica organizzazione so-

¹² BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 360.

ziale, bensì la rivoluzione politica: quell'apparizione misteriosa, irreversibile, mortale per le società primitive, a cui diamo il nome Stato»¹³.

Il marxismo, dunque, con la sua visione prettamente economicistica, è rimasto ancorato al medesimo pregiudizio, nei riguardi della natura, che ha caratterizzato, sin dal suo sorgere, il pensiero liberale. Infatti, come ha acutamente osservato John Clark, teorico dell'ecologia sociale e collaboratore di Bookchin, «l'immagine data da Marx della relazione tra umanità e natura resta quella della proprietà trasmessaci quando il dio giudeo cristiano conferì ad Adamo il dominio della terra. Ma Marx desidera rimanere più fedele ai desideri di Geova di quanto la civiltà abbia fatto sinora. Egli promette che quando sulla terra la proprietà privata sarà abolita "la terra cesserà di essere oggetto di mercanteggiamenti e attraverso il libero lavoro e il libero godimento tornerà ad essere vera *proprietà personale* dell'uomo"»¹⁴.

Che la "repressione" della natura in senso lato sia stata e sia tuttora un concetto condiviso dalla quasi totalità dei più importanti pensatori, collocati sul versante del progressismo come su quello del conservatorismo, è dimostrato da una analisi attenta delle loro posizioni dottrinali.

Freud, ad esempio, sostenne che la civiltà era fondata sulla repressione della sessualità – "natura interna" dell'uomo – e sulla sua sublimazione: «È vero che l'essere umano, come ogni essere vivente, è governato alla nascita dal "principio del piacere", ma è anche vero che, dinanzi agli ostacoli frapposti dalla realtà alle sue soddisfazioni istintuali, cioè sotto la spinta del "principio della realtà", l'uomo impara a rinunciare al piacere e ad adattarsi socialmente»¹⁵.

È facile intuire, dunque, da questi pochi esempi, come il pensiero occidentale nella sua quasi totalità, accettando il pregiudizio di una natura intesa

¹³ PIERRE CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Parigi 1974; tr. it.: *La società contro lo stato*, Farigliano, 1977, pp. 148-49.

¹⁴ JOHN CLARK, *La natura è una femmina da dominare, parola di Marx*, in "Volontà", XXXXI, n. 2/3, 1987, pp. 39-54, p. 43. Il passo citato di Karl Marx è tratto da *Oekonomisch-philosophische Manuskrifte aus dem Jahre, 1844*; tr. it.: *Manoscritti economicofilosofici del 1844*, Torino 1980.

¹⁵ SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur (Il disagio della civiltà)*, 1929, citato in LUIGI DE MARCHI, *Wilhelm Reich: biografia di un'idea*, Varese 1970, p. 253. A questo proposito, è interessante ricordare le tesi di Wilhelm Reich, che da discepolo di Freud divenne uno dei suoi più acuti critici; egli giunse a sostenere, in netto contrasto con l'ex maestro, che la repressione sessuale era il fondamento non della civiltà in quanto tale, ma di ogni tipo di società fondata su rapporti e istituzioni autoritarie. La liberazione sessuale sarebbe diventata imprescindibile, invece, per la costruzione di una società libertaria.

come sede della non libertà, ne abbia promosso e approvato il dominio da parte dell'uomo.

Murray Bookchin, al contrario, ritiene che il mondo naturale – la natura prima – non sia altro che il luogo della libertà in potenza; il pensatore americano si chiede infatti «se davvero la volontà e la libertà umana sono tanto eccezionali, indipendenti nella loro unicità, oppure non abbiano anch'esse una loro storia evolutiva, nell'ambito della natura»¹⁶.

La tradizione filosofica d'ispirazione meccanicistica è stata quella che, secondo Bookchin, ha deformato maggiormente la nostra idea di natura: «Il pregiudizio che nutriamo verso l'idea di una complicità tra le forme di vita in evoluzione e le forze ambientali che le selezionano, affonda le radici nel meccanicismo newtoniano, che continua ad influenzare, anche ai nostri giorni, la teoria dell'evoluzione. La materia inerte e le operazioni meccaniche ipotizzate da Newton e dai pensatori illuministi, trovano corrispondenza nell'immagine contemporanea che considera fundamentalmente inerti tutte le forme di vita non umane. Le forme di vita non umane sono ancora considerate poco più che semplici macchine»¹⁷.

Questo meccanicismo ha influenzato moltissimo anche Darwin, il quale «non organizzò una teoria della evoluzione. Diede un senso in termini evolucionistici alla *Origine delle Specie*, ma per i suoi seguaci le specie continuarono ad essere qualcosa a mezza via tra macchine inorganiche e meccanismi funzionanti organicamente. Non meno significative sono le origini empiriche dello stesso lavoro di Darwin, profondamente radicato nell'atomismo lockiano, del quale era impregnata tutta la scienza inglese del diciannovesimo secolo»¹⁸.

Uno degli errori fondamentali di Darwin consisterebbe nel dare «conto delle origini delle specie secondo una prospettiva isolata: spiega come una singola specie nasce, si evolve, si adatta sopravvive, si trasforma»¹⁹.

Così facendo, però, egli non comprende la *realtà contestuale* in cui questo processo si sviluppa. E tale *realtà contestuale* mostra, invece, come l'evoluzione non sia stata e non sia solo delle specie, bensì delle ecomunità:

¹⁶ BOOKCHIN, *Libertà e necessità*, cit., p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

«In questo modo le specie partecipano in modo vitale alla loro stessa evoluzione, come esseri attivi e perciò appaiono pienamente consapevoli della libertà autodirettiva di cui cominciano a godere in seno ai processi naturali»²⁰. Sulla base di questo ragionamento, ritiene di poter dimostrare come «la volontà e la ragione non sono qualcosa di a sé stante. Nascono dalle sempre maggiori possibilità di scelta che sono offerte dalla complessità, dalle vie alternative aperte dalla crescita di ecomunità complesse, e dallo sviluppo di sistemi neurologici sempre più complessi»²¹.

La natura e la cultura, la prima e la seconda natura, sono in sostanza legate da un *logos* intrinseco ai processi evolutivi che, muovendo dalle forme di vita monocellulari, arriva sino all'uomo.

Ed è proprio quanto non può essere né compreso né, quindi, analizzato dalla scienza fondata su principi meccanicisti, perché essa prende in considerazione la parte, ma dimentica di dare un senso e una spiegazione al tutto²².

Quello di Darwin e dei suoi successori è stato un errore filosofico più – e prima ancora – che scientifico. Per liberarsi da ogni tipo di approccio semplicisticamente induttivo o deduttivo è necessario, secondo il pensatore anarchico, recuperare e rileggere con occhi nuovi due tradizioni di pensiero: quella aristotelica, che privilegia un modo di pensare dialettico su ogni tipo di visione schematica; quella hegeliana, che permea l'approccio dialettico con una visione organicista, atta a comprendere non solo la logica delle parti ma anche il *telos* del tutto. Il nuovo tipo di pensiero che ne nasce, pertanto: «è strutturato intorno alla eduazione, non alla deduzione. Se la deduzione consiste nella

²⁰ Ivi, p. 19.

²¹ *Ibidem*.

²² In questa critica alla scienza emergono chiaramente le suggestioni che ha esercitato la Scuola di Francoforte sulla formazione filosofica di Bookchin. In particolare, secondo Marcuse, la filosofia della fisica contemporanea «sospende il giudizio su ciò che la realtà può essere, o considera la questione stessa priva di significato e senza risposta. Assunta a principio metodologico, questa sospensione ha una doppia conseguenza: a) rafforza il trasferimento dell'impegno teoretico dal metafisico "Che cosa è...?" (*ti esti*) al funzionale "Come...?"; b) diffonde una certezza pratica (per quanto niente affatto assoluta) che nel suo agire con la materia essa è libera, con tranquilla coscienza da impegni di qualsivoglia sostanza, al di fuori del contesto operativo. In altre parole, da un punto di vista teorico, la trasformazione dell'uomo e della natura non ha altri limiti oggettivi che quelli offerti dalla fattualità bruta della materia, dalla resistenza non ancora domata che essa oppone alla conoscenza e al controllo» (HERBERT MARCUSE, *One-Dimensional Man: Studies in The Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964; tr. it.: *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967, p. 165).

serie di passi inferenziali del tipo "se...allora"... l'eduazione rende pienamente manifeste e articolate le possibilità latenti dei fenomeni. È chiaro, dunque, che l'eduazione implica un processo per fasi, nel quale il "se" non è una premessa puramente ipotetica, ma piuttosto una potenzialità. I "passi" nel processo logico non sono semplici inferenze, ma piuttosto stadi di sviluppo. La coerenza, lungi dall'essere un canone logico imposto, fondato sulle classiche leggi dell'identità, della contraddizione, e sul "medio escluso", è quel processo immanente che chiamiamo appropriamente auto-sviluppo»²³.

La nuova dialettica, genuinamente ecologica, deve però compiere una operazione di sostanziale modifica della filosofia dialettica classica, «introducendo il concetto di evoluzione, non soltanto quello di derivazione logica e di eduazione»²⁴, e, inoltre, deve sbarazzarsi di ogni teleologia che possa culminare in un Assoluto, come invece accade nella filosofia hegeliana.

Epurata di ogni istanza metafisica, la teoria della conoscenza bookchiniana giunge così ad individuare il proprio obiettivo prioritario nella attualizzazione di ciò che è implicito, o meglio, di ciò che è in potenza. Così: «dando una priorità decisamente storica alla natura come fondamento del processo intellettuale, l'ecologia dialettica ci obbliga a riformulare termini hegeliani come reale e attuale»²⁵.

La celebre frase di Hegel contenuta nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: «Was vernunftig ist, ist was wirklich; und was wirklich ist, das ist wernunftig» è stata tradotta, a giudizio di Bookchin erroneamente, in «tutto ciò che è reale è razionale; e tutto ciò che è razionale è reale». L'errore consisterebbe nell'aver tradotto l'aggettivo tedesco "wirklich" con il termine *reale*, quando invece esso, in lingua tedesca significa anche *attuale*. La traduzione corretta della frase risulterebbe, dunque, la seguente: "Tutto ciò che è razionale è attuale; e tutto ciò che è attuale è razionale". In tal modo, il termine "attualità" conserva più o meno il significato che, a giudizio di Bookchin, Hegel intendeva dargli: «quello di realizzazione razionale del potenziale, distinta dal reale inteso come esistenziale»²⁶. Così formulata, dun-

²³ BOOKCHIN, *Thinking ecologically*, in "Our generation", vol. 18, n. 2, 1987; tr. it.: *Non sottovalutiamo la specie umana*, in "Volontà", XXXI, n. 2/3, 1987, pp. 125-76, pp. 152-3.

²⁴ Ivi, p. 155.

²⁵ Ivi, p. 156.

²⁶ Ivi, p. 159.

que, la proposizione hegeliana porrebbe l'accento sul cambiamento in modo assai più deciso di quanto in precedenza fosse lecito supporre²⁷.

A questo punto, dobbiamo rilevare come la dialettica evolutiva sia per Bookchin l'unico strumento atto a comprendere il processo che dalla natura conduce alla cultura, dal semplice al complesso, in uno sviluppo incessante dove alla crescita continua di differenziazioni all'interno delle ecomunità, delle specie e dei loro *habitat* corrisponde la continua espansione delle possibilità di scelta che tali ecomunità e tali specie si trovano ad avere grazie alla storia evolutiva; l'evoluzione è, perciò, quel processo storico – anche la natura ha una storia – che si manifesta in sempre maggiori possibilità di scelta, dunque di libertà: non solo, quindi, esiste un *logos* il quale lega in un *continuum* il mondo naturale e quello umano, ma, inoltre, nel processo descritto si viene progressivamente affermando – al crescere delle differenze e delle possibilità – un *telos* preciso: il fine a cui tende la natura è la libertà.

Arrivati a questa conclusione, non possiamo esimerci dal notare come quello che in Hegel era principio trascendente – lo Spirito – si fa in Bookchin principio immanente alla storia evolutiva della natura – la libertà –, della quale l'uomo rappresenta il culmine evolutivo.

Non prenderemo in esame tutte le "prove" scientifiche riportate da Bookchin per suffragare questa suggestiva tesi, nel suo libro fondamentale *L'ecologia della libertà* e in altri innumerevoli saggi; in questo contesto, preferiamo limitare la nostra analisi alla dimensione prettamente filosofica del pensiero bookchiniano.

Inoltre, ci sembra molto più interessante analizzare l'immagine delle strutture naturali sulla cui descrizione il filosofo americano si dilunga in numerosi passi delle sue principali opere, immagine che è intimamente legata a quella concezione della natura come libertà in potenza che ci siamo sforzati sino a questo punto di descrivere.

Se è vero, infatti, che uno dei principali bersagli della critica bookchiniana è il pregiudizio che vede nella natura il regno della necessità, un altro dei più serrati attacchi che l'ecologia sociale si sforza di portare ai dogmi

²⁷ È utile ricordare che uno dei punti più criticati dalla sinistra hegeliana fu proprio questo. La frase di Hegel «tutto ciò che è reale è razionale; e tutto ciò che è razionale è reale» fu interpretata dai discepoli di sinistra del grande filosofo tedesco come un tentativo di giustificare lo Stato feudale e militarista prussiano.

del pensiero contemporaneo ha come oggetto l'identificazione della natura come ambito della lotta spietata e della sopraffazione tra le specie, dove la vittoria arride al più forte e la sconfitta, intesa come estinzione o morte, al più debole.

Muovendo dalle intuizioni formulate circa un secolo prima da Pëtr Kropotkin, il quale, in aperta polemica con Darwin e soprattutto con i suoi seguaci e discepoli, sostenne che nella evoluzione naturale il peso della cooperazione, del mutuo appoggio, dell'auto-organizzazione era stato prevalente rispetto a quello della gerarchia e della competizione, Bookchin giunge alla conclusione che «gli ecosistemi non possono essere descritti e spiegati in termini gerarchici. Si può discutere a lungo se le comunità animali-vegetali presentino entro le specie individui "dominanti" e "sottomessi", ma disporre gerarchicamente le specie tra di loro all'interno di un ecosistema è antropomorfismo dei più grossolani»²⁸.

Invece, egli osserva ancora: «se ammettiamo che ogni ecosistema può essere anche visto come una catena alimentare possiamo pensarla come un nesso circolare, che comprende, allacciandole, specie diverse»²⁹.

Alle medesime conclusioni, anche se in un'ottica deterministica e positivista dettate dalla moda culturale dell'epoca, era giunto, nel suo lavoro pionieristico *Il mutuo appoggio*, l'anarchico Kropotkin, che, dopo aver preso in esame una infinita serie di casi di solidarietà e di associazione tra diverse specie, aveva asserito: «la vita in società è l'arma più potente nella lotta per la vita, presa nel senso più largo del termine... la vita in comune rende i più deboli insetti, i più deboli mammiferi, capaci di lottare e di proteggersi contro i più terribili carnivori e contro gli uccelli rapaci; essa favorisce la longevità; essa rende le diverse specie capaci di allevare la loro prole con un minimo di perdita di energia... dunque, pur ammettendo pienamente che la forza, la sveltezza, i colori protettori, la furberia, la resistenza alla fame e alla sete, ricordati dal Darwin e dal Wallace, siano tante qualità che favoriscono l'individuo e le specie in certe circostanze, noi affermiamo che la socievolezza rappresenta un grande vantaggio in tutte le condizioni di lotta per la vita»³⁰.

²⁸ BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 56.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ PETR KROPOTKIN, *The mutual aid*, Londra 1905; tr. it.: *Il mutuo appoggio*, Milano 1925, p. 73.

Questa particolare visione della natura si avvale oggi, come ricorda lo stesso Bookchin, di una «ricca letteratura che ci rivela l'enorme, primaria importanza assunta dal mutualismo simbiotico per l'equilibrio ecologico e per l'evoluzione organica»³¹.

Un autorevole esponente di questa corrente di pensiero è senza dubbio Henri Laborit, uno dei massimi biologi viventi. Anch'egli, rifacendosi esplicitamente alle tesi di Kropotkin, ne avalla in un certo senso le conclusioni, affermando che l'intera struttura dell'universo, dalla più piccola unità cellulare sino al macrocosmo, è fondata su livelli di auto-organizzazione, di interrelazione e di simbiosi reciproca tra le parti, via via crescenti e, rispetto alla teoria evolutiva, arriva a sostenere che «la lotta competitiva ha forse contribuito all'evoluzione di ciascuna specie allorché il livello di organizzazione che essa rappresentava era stato raggiunto, ma per arrivarci è stato necessario il mutuo appoggio»³².

b) Lo sviluppo del processo evolutivo: dalla libertà in potenza alla libertà autocosciente.

Abbiamo potuto constatare come per Bookchin la natura sia il regno della libertà in potenza, il luogo in cui la storia della natura si compie attraverso una graduale evoluzione, nella quale si manifesta il passaggio dal semplice al complesso, dalle strutture quasi indifferenziate a quelle altamente differenziate, dalle comunità animali alle società umane³³.

Ma qual è, con più precisione, il ruolo e la funzione dell'uomo all'interno del mondo naturale? La dialettica evolutiva permette, secondo il pensatore americano, di cogliere questo particolare passaggio; il passaggio dalla natura alla cultura non è altro che l'attualizzazione di ciò che è implicito nel potenziale: «Ciò che è implicito viene ad esistere, passa indubbiamente attra-

³¹ BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 57.

³² HENRI LABORIT, *Dieu ne joue aux dés*, Parigi 1987; tr. it.: *Dio non gioca a dadi*, Milano 1988, p. 147.

³³ La differenza tra comunità e società consiste, secondo Bookchin, nel fatto che le società sono «comunità istituzionalizzate, altamente e spesso rigidamente strutturate per quanto concerne i mezzi materiali di vita, secondo forme palesi di responsabilità, di associazione e di relazioni personali. Se tutte le società sono necessariamente comunità, molte comunità invece non sono società. Si possono trovare elementi sociali embrionali nelle comunità animali, ma solo gli esseri umani formano società vere e proprie, cioè comunità istituzionalizzate» (BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 61).

verso un cambiamento, eppure rimane uno e il medesimo... La pianta, ad esempio, non perde se stessa nel corso di un semplice, indefinito cambiamento. Il seme produce molto, laddove inizialmente non v'era nulla da vedere, ma tutto ciò che viene prodotto, quando non è ancora sviluppato è ugualmente celato e idealmente contenuto in se medesimo. Il principio di questa proiezione nell'esistenza consiste nel fatto che il seme non può restare semplicemente implicito, ma è costretto allo sviluppo, giacché gli è propria la contraddizione di essere soltanto implicitamente e tuttavia di non desiderare di essere in quel modo»³⁴.

Così come il seme, nella metafora hegeliana, è in un certo senso costretto a farsi pianta, allo stesso modo la natura, secondo Bookchin, volge, seguendo il *logos* evolutivo, verso l'umanità e la cultura. L'uomo rappresenta il *telos* della natura, dove l'auto-identità embrionale e la soggettività, prima latenti, si attualizzano, diventando pienamente coscienti di sé.

L'uomo, dunque, culmine del processo evolutivo, si differenzia dalla natura, pur rimanendone indubbiamente un prodotto, per il suo alto grado di autoriflessività, che lo differenzia *qualitativamente* da ogni altra specie animale o vegetale.

Possiamo qui notare come Bookchin rimanga saldamente ancorato – anche se in maniera critica – a quella concezione umanistica e antropocentrica, tipicamente occidentale, che riserva all'umanità una posizione privilegiata nei confronti del mondo naturale, a differenza dei pensatori di altre correnti del movimento ecologista, soprattutto americano (mi riferisco, in particolare, ai teorici della cosiddetta *deep ecology*, che teorizzano, invece, una "biuguaglianza" di tutte le specie vegetali e animali, compreso l'uomo e, così facendo, negano a quest'ultimo ogni posizione di centralità nella natura, parificando i diritti di piante, animali e specie umane).

Se da un lato, dunque, Bookchin polemizza con la concezione dualistica del pensiero filosofico e scientifico occidentale, che fa perno su una contrapposizione radicale tra cultura e natura, come abbiamo osservato nel primo paragrafo; d'altro lato, egli critica in modo ancor più deciso quella parte del movimento ecologista che, partendo da una concezione filosofica ritenuta da Bookchin "riduzionista", proclama l'uguaglianza di tutti gli esseri che

³⁴ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*), 1817, citato in BOOKCHIN, *Non sottovalutiamo*, cit., p. 158.

popolano l'universo, riconoscendo – con pari titolo e pari intensità – il diritto alla vita di ciascuno di loro, si tratti di una zanzara portatrice di malaria o di un bambino della Somalia. Il “biocentrismo” di queste teorie, incapaci di cogliere ogni differenza, viene condito di forti venature mistiche e irrazionali e alimentato di suggestioni religiose a base di taoismo, buddhismo, e simili; l'antiumanismo, il fanatismo, l'intolleranza dei teorici della *deep ecology* si esprime pubblicamente e politicamente in prese di posizione tali, che Bookchin non esita a qualificare “fasciste”.

L'incapacità – palese in questa prospettiva dottrinale – di comprendere: come il dominio dell'uomo sulla natura derivi da quello dell'uomo sull'uomo; come i problemi ecologici abbiano origini sociali e culturali; infine, come la storia dell'evoluzione naturale sia un processo di differenziazione qualitativa che fa dell'uomo un essere unico e forse irripetibile nel cosmo, si esprime chiaramente, secondo Bookchin, nell'immaginario antiumanistico dei leaders della *deep ecology*, i quali si fanno promotori della immagine «di una razionalità caduta, che ha il proprio corrispettivo nell'immagine cristiana di una natura caduta. Come l'acquisizione della conoscenza da parte di Adamo ed Eva, la capacità di pensare diviene il “peccato originale” dell'umanità»³⁵.

Non possono dunque destare sorpresa certe prese di posizione politiche degli esponenti di punta della *deep ecology*, come quelle di David Foreman, leader del gruppo “Earth first”, il quale, in una intervista di alcuni anni or sono al giornale *Kick it over*, sosteneva, a proposito dei problemi della fame in Etiopia: «Quando dico che la cosa peggiore che potremmo fare in Etiopia è quella di fornire aiuti (e che la cosa migliore sarebbe quella di lasciare che la natura trovi il suo equilibrio, che la gente muoia di fame) mi si risponde che sarebbe mostruoso. Ma l'alternativa è quella di andare laggiù a salvare bambini mezzi morti, che non avranno mai una vita piena. Il loro sviluppo si arresterà. E tra dieci anni le persone che soffriranno e moriranno saranno il doppio di quelle di oggi. Allo stesso modo, lasciare che gli Usa facciano da valvola di sfogo per i problemi dell'America latina non risolve nulla. Significa soltanto aggravare la situazione delle risorse di cui disponiamo nel nostro paese. Significa accelerare la distruzione della nostra natura, aumentare il tasso di inquinamento delle acque e dell'aria, senza ri-

³⁵ BOOKCHIN, *Non sottovalutiamo*, cit., p. 147.

solvere i problemi dell'America latina»³⁶.

La radicale critica dell'ecologia sociale alla parte del movimento ecologista più fanatica e antiumanista muove da un umanesimo di matrice culturale occidentale che, però, presenta delle caratteristiche peculiari per il ruolo che assegna all'umanità nei confronti del mondo naturale.

L'umanità, la quale, come già abbiamo visto, altro non è, per Bookchin, se non la prima natura resa autoriflessiva, proprio in virtù di questa caratteristica autocoscienza, che la storia evolutiva le ha attribuito, si vede assegnare dalla natura stessa un ruolo fondamentale: quello di essere la sua coscienza morale, la custode, la garante, la guida dell'evoluzione naturale: «I casi sono due: o l'umanità esercita nella biosfera un ruolo di agente morale, in grado quanto meno di attuare nel mondo naturale la prospettiva di una democrazia biosferica tramite la gestione ecologica della natura, oppure essa è tutto con l'intero mondo della vita e si dissolve semplicemente in esso»³⁷.

Questo ruolo, che, nelle società organiche, esisteva solo a livello inconscio, è stato successivamente, con lo sviluppo delle civiltà storiche fondate sul dominio sull'uomo e sulla natura, completamente disatteso; fino al punto da far nascere oggi il dilemma: o viene riconosciuta dall'uomo la sua funzione morale all'interno della storia evolutiva oppure l'umanità, a causa della distruzione del pianeta operata dal capitalismo e dal sistema politico degli Stati, grazie alla continua e sistematica semplificazione delle diversità ecosistemiche, imboccherà definitivamente la via verso la catastrofe.

A questo punto, risulta chiara la volontà dell'ecologia sociale di «fondare un'etica ecologica della libertà, che fornisca all'impresa umana una direttiva obiettiva»³⁸.

L'etica bookchiniana si fonda sulla libertà, che, a sua volta, trova nella natura le sue sicure radici: «La libertà diventa essa stessa un fine: come autoriflessione, come auto-gestione e, ancor più esaltante, come processo creativo e attivo, che, con il suo orizzonte in perenne espansione e la sua crescente ricchezza di diversità, resista agli imperativi moralistici di una definizione rigida e allo sproloquio di tendenze temporalmente condizionate»³⁹.

³⁶ David Foreman, in "Kick it over", n. 17, p. 8, citato in BOOKCHIN, *Non sottovalutiamo*, cit., p. 145.

³⁷ Ivi, p. 173.

³⁸ ID., *Libertà e necessità*, cit., p. 35.

³⁹ Ivi, p. 21.

La libertà diventa, dunque, il metro di misura di azioni e comportamenti, il luogo di azione dell'etica. Un luogo, però, dai confini non chiaramente circoscritti: «Così la libertà sfugge ad una definizione precisa, come sfugge ad una finalità definitiva. È in continuo divenire, supera inevitabilmente ciò che era in passato e si evolve in ciò che sarà in futuro»⁴⁰.

L'oggettività dell'etica ecologica sta tutta nella sua derivazione da un ordine reale – la natura – che esprime un fine altrettanto reale – la libertà –. L'etica ecologica è la estrinsecazione cosciente della morale latente nella storia evolutiva. Possiamo qui notare come Bookchin si rifaccia alla tradizione "giusnaturalistica" dell'anarchismo, tradizione che ha avuto proprio nel già menzionato Kropotkin uno dei suoi massimi esponenti; e sembra corretto osservare – come un interprete acuto ha fatto per suo conto – che essa implica «una metaetica cognitivista, la convinzione cioè che i valori siano oggettivi e quindi conoscibili, che la morale sia data e non fondata, scoperta e non inventata. La variante cognitivista più ovvia è il naturalismo, la convinzione cioè che i valori siano conoscibili mediante l'osservazione dei fatti naturali»⁴¹.

Anche per Kropotkin, come per Bookchin, la morale doveva essere ricavata dalla natura: «La nozione del bene e del male, i ragionamenti sul bene supremo, sono improntati sulla base della natura stessa»⁴². Il problema dell'etica ha sempre assunto un ruolo centrale nell'ambito della teoria anarchica; ed anche la soluzione datane da Bookchin, sulle orme di Kropotkin, solleva seri interrogativi.

c) Il Senso e la storia: alla ricerca di un fondamento.

Dopo aver preso descrittivamente in considerazione i punti fondamentali della teoria dell'ecologia sociale dal punto di vista della sua filosofia della natura, segnaleremo ora quelle che, a nostro giudizio, si presentano come le principali incongruenze della dottrina bookchiniana, e i punti che, più degli altri, si prestano ad una lettura critica, eventualmente anche ad un tentativo confutatorio.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ MASSIMO LA TORRE, *Anarchismo e giusnaturalismo*, in "Volontà", XXXIV, n. 4, 1990, pp. 105-22, p. 114.

⁴² KROPOTKIN, *Ethics*, New York 1925; tr. it.: *L'Etica*, Catania 1972, p. 14.

Rispetto alla filosofia della natura, il punto della analisi bookchiniana che sembra maggiormente bisognoso di revisione è costituito dalla tesi del fondamento oggettivo dell'etica ecologica.

Questo fondamento andrebbe rinvenuto, come già abbiamo osservato in precedenza, nella natura o, meglio, nella storia naturale che si svilupperebbe secondo un *logos* e un *telos* suoi propri; questo approccio, che possiamo definire giusnaturalistico in quanto afferma che i valori e le norme di regolazione della società devono ispirarsi e conformarsi alla natura, si rifà alle formulazioni di Kropotkin e a tutto quel filone di pensiero anarchico che a lui fa capo e che è giunto sino a noi attraverso successive riformulazioni, come quella di Laborit. Si cerca, da parte di questi pensatori, di dare alla libertà un fondamento oggettivo, di fare dell'anarchia un principio universale che deve essere accettato in quanto esprime la logica ineluttabile della natura; non accettare il *telos* della natura, non diventarne gli agenti morali, non favorire coscientemente quel processo evolutivo che va verso la libertà, porterà l'uomo, secondo Bookchin, alla catastrofe. Il capitalismo e gli Stati, il principio del dominio e le gerarchie vanno distrutti in quanto *innaturali*, in quanto cioè contrastano lo sviluppo "necessario" della natura verso la libertà, dell'uomo verso l'anarchia, poiché semplificano, immiseriscono, spogliano la natura e gli ecosistemi, distruggono le specie e i loro *habitat*, privano gli uomini della loro naturale propensione ad autogestirsi, ad autoregolamentarsi, creando mastodontici organismi burocratici del tutto impersonali, elevano astrattamente a principio universale un concetto, quello di giustizia, che presuppone una uguaglianza formale di tutti gli individui, quando invece gli individui sono naturalmente diversi, portatori di bisogni differenti e dotati di capacità diseguali; la spogliazione della natura diventa una metafora della desertificazione dello spirito umano operata da queste istituzioni.

Ma la ricerca di un fondamento oggettivo per la morale e la disciplina sociale è una operazione compatibile coi presupposti teorici dell'anarchismo?

Noi nutriamo qualche dubbio in merito, ed ora cercheremo di spiegarne il motivo.

Errico Malatesta, uno dei pensatori anarchici di maggior ingegno e dalle pronunciate capacità speculative, così scrisse a proposito delle pretese scientifiche di Kropotkin, in uno dei suoi scritti più moderni, che anticipa in una certa misura alcune delle tesi sostenute posteriormente da Popper riguardo al rapporto tra etica e scienza: «Kropotkin era uno spirito eminentemente

sistematico e voleva spiegare tutto con uno stesso principio e tutto ridurre ad unità e lo faceva spesso, secondo me, a scapito della logica. Perciò egli appoggiava sulla scienza le sue aspirazioni sociali, le quali non erano, secondo lui, che delle deduzioni rigorosamente scientifiche»⁴³.

Invece, secondo Malatesta, la scienza «è la raccolta e la sistemazione di ciò che si sa, o si crede di sapere: dice il fatto e cerca di scoprire la legge del fatto, cioè le condizioni nelle quali il fatto necessariamente avviene e si ripete... Essa è uguale per tutti e serve indifferentemente per il bene o per il male, per la liberazione come per l'oppressione... L'anarchia invece è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, che potrà realizzarsi o non realizzarsi secondo la volontà umana»⁴⁴.

Kropotkin aveva sostenuto che: «L'anarchia è una concezione dell'universo basata sulla interpretazione meccanica dei fenomeni che abbraccia tutta la natura, non esclusa la vita della società»⁴⁵, e ancora che: «Poiché l'uomo è una parte della natura, poiché la sua vita personale e sociale è pure un fenomeno della natura – allo stesso modo della crescita di un fiore, o dell'evoluzione della vita nelle società delle formiche e delle api – non vi è nessuna ragione perché passando dal fiore all'uomo e da un villaggio di castori ad una città umana, noi dobbiamo abbandonare il metodo che ci aveva servito così bene fino allora per cercarne un altro nell'arsenale della metafisica»⁴⁶.

Anche se Bookchin respinge fermamente l'impostazione meccanicista e positivista del Kropotkin, egli ricade, a mio avviso, nel medesimo errore: l'ontologizzazione dell'etica; per Kropotkin, infatti, era la "scienza anarchica" lo strumento che permetteva di cogliere il *logos* intrinseco alla natura, per Bookchin, invece, tale strumento è la filosofia dialettica; cambiano, come si vede, le modalità di investigazione del fenomeno-natura: non mutano, però, i risultati; infatti la volontà umana, per Bookchin così come per Kropotkin, deve inchinarsi alla logica immanente della natura, pena la distruzione dell'umanità.

⁴³ ERICO MALATESTA, *Pietro Kropotkin: ricordi e critiche di un vecchio amico*, in "Studi Sociali", Buenos Aires, 15 Aprile 1931, ora in *Pensiero e volontà, Scritti*, Vol. III, Carrara 1975, p. 372.

⁴⁴ ID., *Commento all'articolo: "Scienza e Anarchia" di Nino Napolitano*, in "Pensiero e Volontà", n.8, Roma 1 Luglio 1925, ora in *Pensiero e volontà*, cit., p. 175.

⁴⁵ KROPOTKIN, *Modern Science and Anarchism*, Londra 1912; tr. it.: *La Scienza moderna e l'anarchia*, Ginevra 1913, p. 49.

⁴⁶ Ivi, p. 52.

Se per Kropotkin possiamo parlare di determinismo diretto – in quanto l'evoluzione umana porterà necessariamente all'anarchia –, per Bookchin si può parlare di determinismo indiretto in quanto, una volta riconosciuto il *telos* della natura, l'uomo deve necessariamente adattarvisi.

Sicuramente l'analisi di Bookchin è molto più smaliziata e complessa di quella di Kropotkin, ma, nondimeno, anche in lui, la contraddizione è palese; infatti: se, da un lato, il pensatore americano afferma che «la libertà sfugge ad una definizione precisa, come sfugge ad una finalità definitiva»⁴⁷; dall'altro, tuttavia, afferma altrettanto chiaramente che «il mutualismo, l'auto-organizzazione, la libertà e la soggettività – sottese dai principi ecologici di unità nella diversità, di spontaneità, di relazioni non-gerarchiche – sono perciò fini in sé. A parte le responsabilità ecologiche che questi fini attribuiscono alla nostra specie in quanto voce auto-riflessiva della natura, essi letteralmente ci definiscono. La natura non esiste per il nostro uso, essa semplicemente legittima ecologicamente noi e la nostra unicità. Come il concetto di "essere", questi principi dell'ecologia sociale non hanno bisogno di spiegazioni, solo di verifiche. Sono elementi di una *ontologia* etica, non regole d'un gioco che possono essere cambiate per adaguarsi alle esigenze personali»⁴⁸.

La teleologia hegeliana culminante nello spirito Assoluto – che Bookchin, a più riprese, si preoccupa di respingere –, si ripropone, sotto mentite spoglie, nella immanentizzazione non solo di una logica ma anche di un fine – la libertà –, che, in quanto data, non può essere discussa ma solo accettata. Come lo *Spirito Assoluto* di Hegel, anche la libertà di Bookchin è già incarnata nella natura: essa necessita solo di un accurato disvelamento.

In questo contesto si può ben capire il catastrofismo di Bookchin; l'umanità è posta di fronte ad una scelta radicale: scegliere l'irrazionalità dello Stato e del Capitale (dunque la catastrofe) oppure la razionalità della libertà emergente dalla natura (cioè l'anarchia). Questo inchinarsi dell'uomo di fronte ad un *logos* esterno a sé conduce molto lontano rispetto ad uno dei presupposti fondamentali dell'anarchismo, quello dell'autonomia, inteso nel senso originario greco di *auto-nomos*, della capacità, cioè, di darsi norme e valori *ex nihilo*.

⁴⁷ BOOKCHIN, *Libertà e necessità*, cit., p. 21.

⁴⁸ ID., *L'ecologia della libertà*, cit., pp. 532-33.

Massimo La Torre rileva giustamente che l'anarchismo «pone al vertice della sua scala di valori il principio per cui l'uomo è padrone di se stesso e della sua vita di relazioni, per cui l'uomo è *autonomo*, nel senso che egli non osserva regole che non siano da esso coscientemente e volontariamente riconosciute e anzi *prodotte*»⁴⁹, e conclude correttamente: «l'anarchismo, inteso come dottrina dell'*autonomia* della vita morale e giuridica, individuale e sociale, dell'essere umano, per cui è l'uomo che deve darsi le sue regole, la sua società e il suo diritto, non è giusnaturalista, bensì (per quanto possa sembrare a prima vista paradossale) giuspositivista»⁵⁰. In sostanza, rifacendoci ad Amedeo Bertolo, possiamo osservare che, nella prospettiva dell'anarchismo «le norme non sono il semplice riflesso di necessità naturali, ma creazione di necessità arbitrarie. Cioè, la produzione di norme è necessaria, perchè "scritta" nella natura umana (nella paradossale libertà dell'uomo che gli "impone" di autodeterminarsi) ma non sono necessari i singoli contenuti delle norme stesse. L'uomo deve produrre norme ma può produrre le norme che vuole»⁵¹.

Certamente con queste asserzioni non si vuole affermare che l'uomo può costruire una società facendo *tabula rasa* del passato e della storia; significa solo che l'unica norma imposta dalla natura all'uomo è quella di produrre norme, poiché «i due elementi che per interazione determinano in misura varia ma sempre ampia il comportamento animale, gli istinti e l'ambiente, non giocano un ruolo analogo in quello strano animale che è l'uomo. L'uomo non conosce istinti in senso proprio, ma al più tracce o residui d'istinto, di scarso o nullo significato sociale...Per l'uomo inoltre l'"ambiente" è assai più culturale che naturale, non solo e non tanto nel senso che egli ha trasformato e trasforma la natura, quanto nel senso che l'ambiente dell'uomo è fatto soprattutto di relazioni con altri uomini e che anche le relazioni con il mondo "delle cose" passano attraverso una mediazione simbolica»⁵².

Che senso può avere interrogare la natura per sapere quale può e deve essere il nostro destino? Evidentemente, Bookchin è così sicuro di avere trovato la Verità celata nella natura, che non si pone questo interrogativo:

⁴⁹ LA TORRE, *Anarchismo e giusnaturalismo*, cit., p. 110.

⁵⁰ Ivi, p. 111.

⁵¹ BERTOLO, *Potere, autorità, dominio*, cit., p. 59.

che ne sarebbe del progetto anarchico di liberazione sociale e individuale, qualora si scoprisse, in base a nuove ricerche scientifiche oppure a nuove intuizioni filosofiche, che il *logos* della natura è invece un altro, che il suo *telos* è, poniamo caso, l'autorità? Dovrebbero forse i libertari mutare prospettiva politica?

Bookchin elude questa domanda, quando afferma, ponendosi su un piano "religioso", che i principi dell'ecologia sociale sono *scoperti*, non inventati, che essi, pertanto: «non hanno bisogno di spiegazioni ma di verifiche»⁵³.

Non si vogliono qui mettere in discussione i risultati delle ultime ricerche scientifiche che, secondo il pensatore americano, suffragano la suggestiva tesi secondo la quale anche nella natura esiste la libertà – sebbene in potenza – né si vuole negare che nella natura esistano forme di cooperazione e di mutuo appoggio. Quello che ci preme affermare è che tutto ciò è irrilevante, a nostro avviso, ai fini di un progetto politico e sociale rivoluzionario; la scienza o l'etica "oggettiva" non possono essere la base su cui poggiare convinzioni etiche, che, in ultima analisi, come direbbe Stirner, poggiano sul *nulla*; inoltre, le "verità" scientifiche mutano in continuazione in quanto mutano in continuazione i presupposti che le hanno generate. Ritornano ancora una volta utili al nostro discorso le parole di Errico Malatesta, a proposito di scienza e morale: «Io non credo nella infallibilità della Scienza, né nella sua capacità di tutto spiegare, né alla sua missione di regolare la condotta degli uomini, come non credo nella infallibilità del Papa, nella Morale rivelata e nell'origine divina delle Sacra Scrittura...Io, come ho già detto, ammetto solo ciò che può essere provato in modo da soddisfare la mia ragione – e lo ammetto solo *provvisoriamente, relativamente*, in attesa sempre di nuovi veri, più veri di quelli fin'ora acquisiti... [la scienza] s'arresta dove finisce la fatalità e comincia la libertà. Serve all'uomo perchè lo previene dal perdersi in chimere impossibili, e nello stesso tempo gli fornisce i mezzi per allargare il tempo spettante alla libera volontà: capacità di volere che distingue gli uomini, e forse in gradi diversi tutti gli animali, dalle cose inerti e dalle forze incoscienti»⁵⁴.

⁵² Ivi, pp. 58-9.

⁵³ BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 533.

⁵⁴ MALATESTA, *La fede e la scienza*, in "Pensiero e volontà" n. 18, Roma, 15 Settembre 1924 ora in *Pensiero e volontà*, cit., pp. 118-19.

Per tornare a Bookchin: certamente, i principi etici sfuggono a una dimostrazione rigorosa; essi possono solo venire ragionevolmente argomentati; però, proprio per questo motivo, essi non sono affatto oggettivi, poiché si fondano su invenzioni culturali umane, anche quando si riferiscono a qualcosa di extraumano (Dio, la Natura, ecc.). C'è, da ultimo, un altro punto della teoria bookchiniana che non convince appieno. Quand'egli afferma che «il modo in cui ci poniamo di fronte al mondo naturale è profondamente condizionato dal modo in cui vediamo il mondo sociale» e poi che «tutte le società estendono alla natura la propria percezione di sé: come universi tribali, fondati sui legami di parentela, come universi feudali, che si fondano su una rigida gerarchia di diritti e doveri e la rafforzano...come universi tecnoburocratici, rappresentati con diagrammi di flusso, con sistemi a feedback o con gerarchie che rispecchiano i sistemi operativi delle moderne società per azioni»⁵⁵, sembra non rendersi conto che queste osservazioni, peraltro pertinenti, possono essere rovesciate anche contro la *sua* concezione della natura.

Infatti, se è vero che ogni tentativo di fondare il dominio sulla natura non è altro che ideologia, altrettanto ingiustificato, a sua volta, risulta il tentativo di Bookchin di fondare la libertà sulla natura; invero, anche l'immagine che della natura ci offre l'ecologia sociale è profondamente condizionata dal modo in cui essa vede il mondo sociale; Bookchin non fa altro che darci una immagine della natura conforme ai suoi principi sociali non-gerarchici, quando afferma, sulla base di alcune recenti intuizioni scientifiche (anche se lo fa con molta cautela), che nella natura esistono relazioni definibili in termini cooperativi e non gerarchici, oppure quando sostiene che, pur essendo inconoscibili tutti i dettagli della natura, è possibile rinvenire la sua "essenza"⁵⁶, che non è altro se non la sua libertà in potenza. Ma questa è l'essenza della natura o è, invece, l'immagine che ne ha Bookchin?

In definitiva, mentre ci sembra condivisibile la critica bookchiniana alla immagine ideologica della natura elaborata dal pensiero occidentale, vale a dire, la *pars destruens* della sua dottrina, non altrettanto possiamo dire della *pars construens* della medesima: essa, infatti, pur rimanendo suggestiva sempre e spesso stimolante, nondimeno mostra di dipendere, nel suo complesso, da un presupposto dogmaticamente assunto.

⁵⁵ BOOKCHIN, *Libertà e necessità*, cit., p. 20.

⁵⁶ ID., *L'ecologia della libertà*, cit., p. 75.