

Parte della natura o a parte dalla natura? Alienazione e responsabilità rispetto all'ambiente naturale

ELEONORA PIROMALLI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Estraneità o unità? 3. L'alienazione dalla natura in Adorno. 4. Una prospettiva di responsabilità verso l'ambiente naturale.

Abstract: In this article, I outline a perspective of responsibility towards the natural environment grounded both on reason and on passions; it rests on a concept of disalienation, which, in turn, is drawn from the idea of alienation from nature that I trace in the first paragraph of this essay. To this end, I examine at first some examples of environmental ethics which postulate a constitutive separation between human beings and nature; secondly, I consider ethical conceptions affirming an original unity between humanity and nature; finally, I take into account perspectives that perceive elements of continuity as well as elements of separation between the two terms. I then proceed to delineate an idea of alienation from nature as the rupture of a relationship between connected but dissimilar elements, putting it in relation with Adorno's thoughts on this theme. From this, and by referring to some of Elena Pulcini's reflections on vulnerability, responsibility, and denial, I finally trace the outlines of an idea of ethical responsibility towards the natural environment, based on the idea of disalienation from nature and appealing both to our rational and our emotional side.

Keywords: *Alienation, Nature, Adorno, Domination, Environmental Ethics, Responsibility.*

1 Ricercatrice di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

1. Introduzione

Mai come in questi ultimi anni la questione ecologica è presente nel dibattito pubblico, sui media e nelle sfere della politica istituzionalizzata. Anche all'interno della comunità scientifica ha assunto nuovo vigore la discussione sulle nostre modalità di relazionarci all'ambiente e sulle implicazioni pratiche e filosofiche dell'impatto umano su di esso. Obiettivo di questo articolo è delineare un concetto coerente e teoricamente fertile di alienazione umana dalla natura, e, a partire da quest'ultimo, tracciare le prime linee di una prospettiva di responsabilità etica verso l'ambiente naturale fondata sull'idea di disalienazione. Attraverso la categoria critica di alienazione, infatti, è possibile non solo far luce sulle modalità con cui ci estraniamo dall'ambiente naturale e attuiamo diverse forme di diniego della realtà rispetto al nostro impatto distruttivo su quest'ultimo; ma altresì, e ancor prima, attraverso l'indagine su cosa possa significare "alienazione dalla natura", possiamo giungere a comprendere gli effettivi caratteri di questa "alterità" che è l'ambiente naturale, capire fino a che punto ne facciamo parte, sotto quali aspetti ne siamo separati, e, a partire dalla nostra posizione rispetto a esso, tracciare i contorni di come dovrebbe articolarsi un atteggiamento di cura e di responsabilità verso la natura.

Al fine preliminare di fare chiarezza su cosa possa voler dire "alienazione umana dalla natura", e di stabilire in positivo il nostro "posto" all'interno dell'ambiente naturale, prenderò le mosse dalla considerazione delle principali prospettive che, nel campo dell'etica ambientale, ragionano su questo tema. Delineerò tre gruppi, rappresentanti altrettante tipologie di approccio alla questione del rapporto umano con la natura: innanzitutto, le concezioni che si basano sull'idea di una separazione costitutiva tra esseri umani e natura; in secondo luogo, le impostazioni che affermano un'unità originaria tra umanità e natura; infine, le prospettive che ravvisano tanto elementi di continuità quanto elementi di separazione tra i due termini. Questa opera di categorizzazione viene compiuta senza alcuna pretesa di esaustività rispetto all'attuale panorama delle concezioni e delle etiche ambientali: mi occuperò solo delle etiche e delle concezioni che fanno riferimento diretto a un'idea di alienazione umana dalla natura, o che sono state criticamente messe in relazione a questo tema.

Come vedremo, la categoria di alienazione dalla natura viene impiegata nel contesto di approcci anche molto diversi; essa va pertanto ad assumere una pluralità

di significati, fino all'indeterminatezza. Per effetto di ciò vi è anche chi, come lo studioso di etiche ambientali Steven Vogel, afferma che parlare di alienazione dalla natura esporrebbe necessariamente a irrisolvibili contraddizioni logiche e pratiche. Ma è proprio alienazione dalla natura quella che egli contesta come contraddittoria, o anche Vogel cade negli equivoci di un concetto di alienazione ampliato oltre quanto sarebbe lecito? Proverò a rispondere a questa domanda e a tracciare un'idea di alienazione dalla natura che sia filosoficamente coerente e operativamente efficace, dalla quale risulterà altresì il rapporto costitutivo di affinità/differenza che l'essere umano intrattiene nei confronti della natura. Un riferimento centrale, in questa operazione di chiarificazione teorica, sarà il pensiero di Theodor W. Adorno: un autore che, sebbene non abbia mai espresso la sua prospettiva in forma sistematica, ha a più riprese affrontato il tema dell'alienazione umana dalla natura, tracciando una visione concettualmente assai sottile e articolata. Sistematizzando e sviluppando la prospettiva di Adorno, e facendola interagire con alcune riflessioni di Elena Pulcini su vulnerabilità, responsabilità, e paura, proverò infine a tracciare le linee generali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata sul concetto di disalienazione e che si articoli, al contempo, in senso razionale ed emotivo.

2. Estraneità o unità?

Il panorama delle concezioni e delle etiche dell'ambiente è estremamente variegato. Al fine di delineare l'ampiezza di significati che l'idea di alienazione umana dalla natura è venuta ad assumere in questo ambito, tratterò tre gruppi principali. Il primo gruppo che andrò a considerare è costituito da tutte quelle prospettive che sostengono una nostra costitutiva separazione dalla natura. Lo studioso di etiche ambientali Simon Hailwood concepisce queste ultime come tese ad affermare un'alienazione originaria²: in base a tali approcci, la natura ci sarebbe estranea e noi esseri umani saremmo costitutivamente (non quindi per effetto dello sviluppo della civiltà o della cultura) alienati da essa.

La tradizione filosofica occidentale, antropocentrica, è basata per l'appunto su tale visione: l'uomo è un essere sostanzialmente "a parte" dal mondo naturale, e la

2 S. Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2015, pp. 16-48 e 148-152.

natura è a sua disposizione per essere conosciuta e impiegata strumentalmente. La rivoluzione scientifica avviene sotto questo segno, e il solco così tracciato sarà reso più profondo dalla rivoluzione industriale; ancora oggi, sebbene smentito a partire da Darwin sul piano teorico, questo «antropocentrismo di dominio» è ancora ben vivo nell'usuale prassi umana. Sul principio di una costitutiva separazione degli esseri umani dalla natura si basano, però, anche prospettive di ecologia radicale non antropocentrica. Secondo Peter Reed, che traccia una concezione ispirata al cristianesimo, ed in particolare al pensiero di Rudolf Otto e Martin Buber, «è la nostra stessa separazione dalla natura, lo iato tra l'umano e il naturale, che ci spinge a voler agire con giustizia verso la Terra»³. La natura, per Reed, è «una misteriosa alterità»⁴ rispetto alla quale siamo in un rapporto di costitutiva alienazione; alla natura dovremmo rapportarci con ammirazione e meraviglia, cercando il più possibile di non interferire con essa. A partire dalla medesima prospettiva di una originaria estraneità degli esseri umani rispetto all'ambiente naturale abbiamo quindi due esiti radicalmente differenti: da una parte quello che potremmo chiamare antropocentrismo di dominio, per il quale la nostra distinzione dall'ambiente naturale coincide con un superiore diritto a disporre di esso, e dall'altra l'etica del *man apart*, per la quale l'atteggiamento da tenere verso la natura dovrebbe essere quello di una reverente contemplazione da svolgersi il più possibile a distanza⁵.

All'esatto opposto della tesi di una radicale separazione tra umanità e natura troviamo le concezioni che affermano una nostra originaria unità con la natura: umanità e natura sarebbero in realtà un tutt'uno, ma nel corso della nostra storia noi esseri umani avremmo dimenticato o perso di vista la nostra coappartenenza alla natura, cadendo vittime di un'alienazione dannosa per noi stessi e per tutte le altre specie viventi; alla natura si tratterebbe pertanto di ritornare. Come scrive John Zerzan, uno dei maggiori rappresentanti della concezione denominata primitivismo⁶, «il vero impulso umanitario e pacifico è quello che si dedica a

3 P. Reed, *Man Apart. An Alternative to the Self-Realization Approach*, «Environmental Ethics», XI, 1989, p. 56.

4 *Ibidem*, p. 65.

5 La prospettiva di Reed trova più praticabili analogie sul piano pratico in approcci basati sull'idea che la separazione umana dalla natura vada mantenuta, in zone delimitate, a vantaggio della natura stessa: ed es. la dottrina del preservazionismo di John Muir (*The Yosemite*, University of Wisconsin Press, Madison 1986) e, in chiave maggiormente antropocentrica, il conservazionismo di Gifford Pinchot (*The Fight for Conservation*, Doubleday and Page, Garden City 1911).

6 Cfr. J. Zerzan, *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001. Cfr. ad es. anche Ch. Manes, *Green*

distruggere implacabilmente la dinamica malefica nota come civiltà, a partire dalle sue radici»⁷. Eravamo un tutt'uno con la natura, ma la civiltà ci ha, per mano di «preti, sovrani e capi»⁸, strappato da questa originaria armonia, per precipitarci «in una vita alienata»⁹. Si tratta ora di prendere coscienza della nostra alienazione e rifiutare la civiltà, tornando allo stile di vita semplice e primitivo inscritto nella nostra natura, basato sulla caccia e sulla raccolta.

Ma se siamo fin da sempre un tutt'uno con la natura, come è possibile che si sia verificata un'alienazione da essa? È impossibile alienarsi da un tutto unitario che, al di là di ogni apparente separazione (la quale non si sa, a questo punto, come abbia potuto determinarsi), ci costituisce senza residuo. Senza contare che l'idea di una nostra unità costitutiva con la natura può anche essere declinata in senso antropocentrico: se tutto ciò che facciamo, anche i nostri atti più distruttivi nei confronti dell'ambiente, si collocano pur sempre nell'ambito dell'unità costituita dalla natura e sono il portato di dinamiche, evoluzioni e impulsi naturali, potremmo con questo dirci sollevati da ogni responsabilità. Il nostro statuto morale non sarebbe diverso da quello di un castoro che, costruendo una diga nel punto «sbagliato», inavvertitamente distrugge l'ecosistema di un intero tratto di fiume¹⁰.

Ricapitolando, gli approcci che affermano una nostra originaria unità con la natura propongono di ripristinare tale unità rimuovendo l'attuale alienazione, al di sotto della quale si celerebbe la nostra indissolubile unità con il tutto. Le impostazioni che sostengono la nostra costitutiva separazione dalla natura ci vedono, invece, necessariamente divisi da quest'ultima. A partire da entrambe le prospettive è possibile sostenere tanto posizioni antropocentriche (rispettivamente, l'antropocentrismo di dominio e quello che potremmo chiamare antropocentrismo istintivo), quanto concezioni non-antropocentriche (nei nostri esempi, il primitivismo e la teoria del *man apart*). Come afferma Steven Vogel, la conseguenza di questo, dal punto di vista logico, è chiara: se si sostiene una nostra

Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization, Little, Brown and Company, Boston 1990, e S. Diamond, *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*, Transactions, New Brunswick 1974.

7 J. Zerzan, *Futuro primitivo*, cit., p. 12.

8 *Ibidem*, p. 14.

9 *Ibidem*, p. 5.

10 S. Vogel, *On Nature and Alienation*, in A. Büro (a cura di), *Critical Ecologies*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2011, p. 188.

costitutiva separazione dalla natura, parlare di alienazione da quest'ultima non ha senso, in quanto non possiamo dirci alienati da qualcosa da cui saremmo *per definizione* estranei¹¹. Allo stesso modo, se assumessimo come punto di partenza l'idea di una nostra originaria unità con la natura, alla quale si tratterebbe di tornare, come potremmo dirci alienati dalla natura? La nostra relazione nei confronti di essa sarebbe, e resterebbe al di là di ogni apparenza, una relazione di identità e unità¹². Tanto vale pertanto, afferma Vogel, abbandonare l'idea di alienazione dalla natura e sostituirla con categorie più chiare e pertinenti, come quelle di «separazione» e di «unità».

Trattando il rapporto tra umanità e natura dovremmo quindi liberarci del fardello inutile e ingombrante dell'alienazione. Ma è proprio così? Ci si può chiedere se non sia enucleabile, piuttosto, un'idea di alienazione dalla natura che non ricada nelle difficoltà rilevate da Vogel, e che possa costituire la base per una concezione di responsabilità verso l'ambiente naturale fondata sul concetto di disalienazione. La tesi che qui vorrei sostenere è proprio questa: l'alienazione andrebbe correttamente intesa come la rottura di una *relazione* tra due termini differenti che dovrebbero reciprocamente trovarsi in rapporto positivo; non come la separazione – logicamente insostenibile – intercorsa in un *unum* indifferenziato (la quale sarebbe pura apparenza, al di sotto della quale continuerebbe a sussistere immutata l'unità), né come la costitutiva condizione di separatezza di elementi per definizione estranei l'uno all'altro. Un processo di disalienazione implica sempre uno sforzo volto a riconoscere, e ad accettare cognitivamente ed emotivamente, la *differenza* rispetto a noi del termine con il quale si intende ricostituire una relazione, ma anche a intravedere in esso l'*affinità* che ci connette. È proprio il rompersi della relazione con qualcosa rispetto a cui nel profondo siamo affini, anche se diversi, che causa la sofferenza legata all'alienazione, dalla quale può nascere il tentativo di ricostituire, su nuove e più consapevoli basi, la relazione perduta.

Come può rivelarci l'esame del nostro terzo gruppo, vi sono anche concezioni ed etiche dell'ambiente che non assumono a proprio fondamento un'originaria separazione o un'originaria unità dell'umanità con la natura. Il paradigma della *deep ecology* afferma una visione olistica nella quale tutto è diverso ma «tutto è

11 *Ibidem*, p. 188.

12 *Ibidem*.

interconnesso»¹³. Secondo il suo fondatore, Arne Naess, ogni entità naturale, vivente e non vivente, è parte integrante di un «campo relazionale»¹⁴ che abbraccia tutta la natura. Nulla, all'interno di questo campo relazionale, può essere compreso isolando un elemento dagli altri; ciò non toglie, tuttavia, che ciascun elemento abbia anche le proprie caratteristiche e particolarità. A noi esseri umani non è richiesto di rinunciare alla civiltà o al pieno uso della nostra ragione (ad esempio per sviluppare scienza e tecnologia al fine di vivere meglio¹⁵), ma dobbiamo, al contempo, comprenderci come parte di un complesso internamente differenziato, in cui l'autorealizzazione di ciascun nodo vitale è possibile solo se ogni altro può vivere e fiorire: i bisogni vitali di ciascun componente del campo relazionale sono anche i nostri, in quanto dipendiamo gli uni dagli altri. La nostra ottica deve essere non quella della prevaricazione e dello sfruttamento, bensì quella dell'autorealizzazione collettiva e compartecipante¹⁶. Nelle sue formulazioni filosofiche generali, la prospettiva della *deep ecology* sembra quindi far posto sia all'elemento dell'affinità che a quello della diversità. Non mancano tuttavia, in essa, anche passaggi in cui a prevalere è il polo dell'unità: alla categoria di alienazione è contrapposta quella di «identificazione»¹⁷ e sono frequenti i richiami a concezioni della totalità animiste o mistiche, che paiono far capo a un'idea di unità indifferenziata.

Su questi elementi, oltre che sul carattere antiumanistico di alcuni principi neomalthusiani affermati nell'ambito della *deep ecology*¹⁸, si appuntano le critiche di Murray Bookchin¹⁹, principale rappresentante della *social ecology*. La *social ecology*, che ha le sue radici nel pensiero anarchico e marxista, ritiene che il dominio degli esseri umani sulla natura sia il riflesso del dominio dell'uomo sull'uomo, e possa essere superato solo a partire dall'abolizione di quest'ultimo. Per essa, «l'umanità [...] è parte integrante della natura, anche se differisce profondamente dalla vita non umana per la capacità che ha di pensare concettualmente e di comunicare

13 A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1989, p. 164.

14 *Ibidem*, p. 55.

15 *Ibidem*, pp. 88 e 102.

16 *Ibidem*, p. 164.

17 *Ibidem*, pp. 171-176.

18 Cfr. in particolare B. Devall – G. Sessions, *Deep Ecology*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985, ma anche A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit.

19 M. Bookchin, *Social Ecology vs. Deep Ecology*, «Green Perspectives», 1987, n. 4-5, pp. 1-22.

simbolicamente»²⁰. Alienazione è non riuscire più a riconoscere la nostra relazione con il complesso naturale²¹. Anche in questo caso viene quindi affermata una *relazione* tra termini *differenti* all'interno di un sistema più ampio; tutto il contrario, afferma Bookchin in polemica con Naess, di «una spettrale “unitarietà” che comporta la dissoluzione cosmica in un nirvana destrutturato»²².

A tratti, la *social ecology* sembra tuttavia incappare nel problema opposto a quello della *deep ecology*: essa pare infatti affermare una differenza incompontibile e antropocentrica tra uomo e natura. Gli esseri umani, scrive Bookchin, sarebbero la specie «più avanzata»²³, lo zenit dell'evoluzione naturale, e la natura troverebbe la sua più compiuta espressione nella coscienza e nella ragione umana (anche se da questo non consegue il dritto, per l'uomo, di sfruttare e dominare il resto della natura):

la crescente complessità e varietà che innalza le particelle subatomiche, attraverso il corso dell'evoluzione, fino a quelle forme di vita consapevoli e autoriflessive che chiamiamo esseri umani, non può non indurci a riflettere sull'esistenza di un *telos*, inteso in senso lato, e su una soggettività latente nella sostanza che alla fine porta alla mente e all'intelligenza²⁴.

3. L'alienazione dalla natura in Adorno

Se, come abbiamo visto, è logicamente insostenibile denominare «alienazione» la rottura apparente di un'unità costitutiva così come l'esistenza disgiunta di termini *ab origine* separati, al contempo appare assai complesso giungere a una prospettiva che prenda le mosse dalla *relazione* tra elementi *affini* ma *differenziati*. Gli approcci che abbiamo considerato nel paragrafo precedente tendono in ultima istanza a ricadere verso l'uno o l'altro polo, pregiudicando così anche la tenuta dell'idea di alienazione umana dalla natura che affermano. Le riflessioni di Theodor W.

20 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano 1989, p. 13.

21 *Ibidem*, pp. 46 e 405-406.

22 *Ibidem*, p. 50.

23 M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, seconda ed. rivista, Black Rose Books, Montreal 1991, p. xxxiii.

24 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 485. Vi sono anche luoghi però in cui Bookchin nega l'esistenza di qualsivoglia teleologia nella natura: cfr. *The Ecology of Freedom*, cit., p. xxviii.

Adorno, autore nel cui pensiero il tema dell'alienazione occupa un posto centrale, possono aiutarci a fare chiarezza su come possa articolarsi un concetto coerente e teoricamente fertile di alienazione dell'uomo dalla natura, nonché servire da base per tracciare le linee fondamentali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata sull'idea di una disalienazione degli esseri umani rispetto al mondo naturale, alle altre specie viventi, e anche rispetto a se stessi.

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer tracciano il processo di sviluppo della ragione strumentale, che concepiscono come il principale «strumento di adattamento»²⁵ dei primi esseri umani a un ambiente naturale pericoloso e ostile, che si presentava ai loro occhi pervaso di fenomeni misteriosi. La spinta a controllare questo ambiente per migliorare le condizioni della nostra esistenza è all'origine delle prime forme di pensiero magico e mitico; quest'ultimo si sviluppa poi nella ragione propriamente detta, intesa come potere di disporre, in modo efficace ed efficiente, delle risorse dell'ambiente naturale. Il processo di sviluppo della ragione strumentale è per Adorno e Horkheimer, da una parte, ciò che ci ha permesso di sopravvivere in un ambiente inizialmente assai ostile e, successivamente, di sviluppare benessere, civiltà e tecnologia. Dall'altra parte, esso è stato però pagato a caro prezzo: con la riduzione della natura esterna a una risorsa fungibile, con la repressione dei nostri istinti, e con il dominio inflitto dagli esseri umani ad altri esseri umani. Per poter esercitare dominio, occorre reprimere ciò che, in noi stessi, ci spinge a percepirci come affini e solidali a ciò che intendiamo dominare: il dominio della natura interna, della natura esterna e degli altri uomini sono, per Adorno, altrettante forme di alienazione.

Il percorso di civilizzazione che abbiamo intrapreso, fondato su repressione, sfruttamento e paura, mostra ormai tutti i suoi limiti: abbiamo superato la scarsità materiale, ma questo non ci ha dato la felicità né ha messo fine all'ancestrale lotta per la sopravvivenza (che ora si combatte però contro la disoccupazione, contro rapporti contraddistinti da una concorrenza talvolta spietata, contro ansia, depressione e nevrosi, contro le crisi economiche); l'ambiente naturale, da parte sua, è ormai al collasso dopo secoli di sfruttamento indiscriminato. Questo stesso dominio che esercitiamo su noi stessi, sulla natura e sugli altri uomini, così come le potenze ormai non più naturali, ma sociali, che ci atterriscono (crisi, disoccupazione, conflitti), sono percepiti ormai come dati immutabili e necessari, come meri «fatti

25 M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 241.

naturali» piuttosto che come «un prodotto degli uomini, qualcosa di revocabile»²⁶: in questa quotidianità alienata, non siamo più capaci di immaginare una società diversa e, muovendoci in un circolo del quale siamo in larga parte inconsapevoli, riproponiamo su altra scala l'incessante lotta propria dell'ordine naturale, per sottrarci alla quale, millenni fa, abbiamo sviluppato la ragione.

La nostra originaria affinità con la natura, che ogni giorno reprimiamo, torna però sempre di nuovo a farsi sentire. Siamo esseri naturali che, sulla base del proprio istinto di autoconservazione, hanno attraversato un'evoluzione; in questo percorso siamo giunti a differenziarci in parte dalla natura mediante lo sviluppo della ragione, della cultura e della civiltà, ma nel profondo le restiamo indissolubilmente legati. Non possiamo reprimere la natura esterna o la natura in noi senza in qualche modo sentire che stiamo danneggiando il nostro legame con qualcosa di più ampio, del quale partecipiamo; con qualcosa di eterogeneo, spontaneo e vitale, che è però al contempo, come noi stessi, vulnerabile alla sofferenza e alla repressione. Natura e ragione sono per Adorno in un rapporto di continuità, non di opposizione reciproca: «irriducibile alla natura, la mente e i suoi concetti sono comunque immersi nella natura, e parte di essa»²⁷. Alienazione è dunque la repressione, o meglio il tentativo di repressione, di questo legame. Un tentativo che possiamo compiere perché, in quanto dotati di ragione, possiamo *distanziarci* dalla natura; ma, al contempo, un tentativo che non può mai veramente riuscire e che necessariamente provoca sofferenza, perché siamo esseri che *partecipano* della natura.

Natura e ragione hanno carattere dialettico, non sono di un unico segno: la natura è libertà, eterogeneità, spontaneità, ma è anche lotta per la sopravvivenza, legge del più forte, potenza pericolosa e incontrollabile. Allo stesso modo, la ragione è l'organo con cui reprimiamo noi stessi e ciò che ci circonda, ma è anche ciò che può pensare la giustizia e l'emancipazione, ciò che ci ha permesso di sopravvivere e che può salvarci ancora, stavolta da noi stessi. È proprio la ragione, unita al riconoscimento istintivo della nostra affinità con la natura, che può portarci a metter fine alla violenza che stiamo facendo al mondo naturale e a noi stessi: «quell'essere che si trova al di fuori della natura, e che potrebbe essere chiamato soggetto umano, altro non è che autoriflessione, la riflessione su di sé

26 Th.W. Adorno, *Progresso*, in *Parole chiave*, SugarCo, Milano 1974, p. 56.

27 *Ibidem*, p. 38.

nella quale l'io osserva: "sono io stesso un pezzo di natura"»²⁸. Riflessività etico-morale e affinità alla natura rivestono per Adorno la medesima importanza nella liberazione dalla nostra alienazione dal mondo naturale. Esse potranno guidarci a questo obiettivo solo insieme, l'una sulla spinta dell'altra: la ragione potrà rifiutare il pregiudizio antropocentrico, e così farsi ragione critica, solo se prenderemo coscienza emotivamente della sofferenza che causiamo alla natura e a noi stessi, e riconosceremo dunque *anche dal punto di vista emotivo* il fatto che siamo «un pezzo di natura». Dall'altra parte, l'istinto che ci comunica la sofferenza della natura fuori e dentro di noi potrà trovare realmente ascolto solo quando riusciremo, *mediante la ragione*, a delimitare la nostra ottica strumentale verso il mondo naturale, la quale, originatasi dal nostro naturale bisogno di autoconservazione, ora non può più essere il nostro unico orientamento d'azione.

«Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezza», afferma Adorno, «in essa non ci si potrebbe immaginare né l'indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antiteticità: piuttosto la comunicazione del differenziato»²⁹. Disalienazione significa, quindi, ricostituzione di una relazione partecipativa tra i due termini – al contempo affini e differenti – che sono l'umanità e la natura (fuori e dentro di noi); e, al contempo, innalzamento di tale rapporto a un maggiore grado di consapevolezza e articolazione. Non potremmo semplicemente tornare indietro a una vita primitiva e "naturale", né questa sarebbe desiderabile: la ragione e la civiltà sono parte di noi tanto quanto lo è la natura; rinunciare a esse comporterebbe non meno violenza di quella che ci siamo inflitti finora. Senza contare che, nel corso della storia, sia la natura che l'essere umano sono profondamente cambiati, e non vi è più, quindi, una natura originaria alla quale tornare; né essa è mai stata, o potrebbe essere, unicamente benigna³⁰.

La ragione critica è ciò che ci permette di recedere dal pensiero identificante, che, in funzione del dominio, vorrebbe ridurre la natura ai propri scopi e alle proprie categorie. Ma delimitando l'ambito di influenza della nostra azione volta al controllo, alla categorizzazione, all'intervento strumentale sull'esterno, possiamo fare spazio altresì a ciò che Adorno chiama il non-identico: all'elemento di imprevedibilità,

28 Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 154.

29 Th.W. Adorno, *Su soggetto e oggetto*, in *Parole chiave*, cit., p. 214.

30 Cfr. M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62; e cfr. anche J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2001, p. 200.

non-trasparenza ed inconoscibilità che possiamo incontrare nella natura e in noi stessi, e che è parte di qualsiasi relazione tra diversi che siano solidali pur nella loro differenza, senza volersi reciprocamente ridurre a identità³¹. La riconciliazione tra esseri umani e natura non-umana non significa «l'identificazione di tutti in quanto sussunti sotto una totalità, un concetto di società integrale», bensì «la coscienza della non-identità»³² e la capacità, che da questa può derivare, di limitare la nostra influenza antropizzante rispettando il valore intrinseco della natura³³.

4. Una prospettiva di responsabilità verso l'ambiente naturale

Come sviluppare le riflessioni di Adorno al fine di tracciare le linee fondamentali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata su un'idea di disalienazione? Sicuramente, la disalienazione – nel senso della ricostituzione di una relazione comunicativa e non repressiva con la natura e con noi stessi – non può che passare per l'autolimitazione, ad opera della ragione che si applica criticamente su di sé, del nostro potere di disposizione strumentale sull'ambiente naturale. La nostra affinità con la natura, a partire dalla cui consapevolezza può realizzarsi quella che in Adorno è la negazione determinata, può essere ricavata sia dal nostro *istinto* di esseri naturali, che dalla coscienza riflessiva di aver sviluppato, nell'evoluzione naturale, *ragione e moralità*.

In quanto esseri capaci di moralità, nonché come membri di una specie dotata di un potere di intervento sul mondo sproporzionato rispetto a quello delle altre, abbiamo doveri di responsabilità nei confronti della natura non-umana. Questo sia per ragioni antropocentriche, legate al valore della continuazione e dello sviluppo della nostra stessa vita e della nostra civiltà, sia per ragioni non-antropocentriche, fondate sul valore intrinseco delle altre forme di vita e dell'ambiente che costituisce il loro habitat. In particolare, le riflessioni di Adorno offrono notevoli appigli per andare nella direzione di un'etica su basi patocentriche: come scrive Fabian Freyenhagen commentando il filosofo francofortese, la solidarietà «sorge dal rifiuto per la sofferenza fisica, che costituisce una spinta motivazionale diretta

31 Cfr. ad es. Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-134.

32 Th.W. Adorno, *Zur Lebre von der Geschichte und der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 82.

33 Cfr. D. Cook, *Adorno on Nature*, Routledge, New York 2001, p. 127.

sia per gli animali umani che per gli altri animali, dal momento che Adorno situa la genesi di questo rifiuto nel contesto dell'evoluzione naturale»³⁴. Il prendere coscienza della *vulnerabilità* degli altri esseri viventi di fronte alla morte e alla sofferenza, anche di fronte a quella da noi causata, va di pari passo con il riconoscimento della nostra stessa vulnerabilità di fronte al rischio, sempre più presente e concreto, di catastrofi ecologiche.

A differenza di quanto necessariamente consegue dalle concezioni che postulano la costitutiva separazione umana dalla natura, possiamo essere consapevoli di questa nostra vulnerabilità fisica e psicologica, *sentirla emotivamente e fisicamente*, proprio perché ci troviamo, rispetto alla natura stessa, in un rapporto di coappartenenza: siamo esseri corporei, vulnerabili al dolore e alla morte al pari di ogni altro vivente. Ma al contempo, e differentemente rispetto alle prospettive che riducono la nostra condizione a tale coappartenenza alla natura, siamo anche esseri dotati di ragione, e possiamo quindi orientare consapevolmente e riflessivamente le nostre finalità. Questa nostra caratteristica è tanto più rilevante in considerazione del fatto che possediamo una capacità di impatto sull'ambiente naturale, e sulle altre specie viventi, infinitamente più grande di quella di ogni altro essere; da quest'ultima, nonché dalla nostra possibilità di orientarci a fini determinati razionalmente, deriva la nostra *responsabilità*. Una responsabilità ad agire in senso etico nei confronti dell'ambiente naturale che è però anche responsabilità verso noi stessi, dato il nostro rapporto di coappartenenza a quest'ultimo: moralità, interesse razionale ben inteso e istintiva repulsione della sofferenza fisica ed emotiva, nostra e degli altri viventi, si corrispondono reciprocamente.

La presa di coscienza della nostra vulnerabilità e di quella di tutte le altre specie viventi, nonché la responsabilità che deriva dalla possibilità di determinare i nostri fini e dalla forza d'urto della nostra azione, richiede quindi che si opti per quel «risveglio emotivo»³⁵ (secondo la felice espressione di Elena Pulcini) che dischiude un uso attivo e produttivo delle nostre forze in favore della tutela e della reintegrazione dell'ambiente naturale. A spingerci non può essere che la consapevolezza, al contempo emotiva e razionale, del fatto che non si può più aspettare, che la sopravvivenza stessa della nostra specie, e di tutte le altre specie

34 F. Freyenhagen, *Moral Philosophy*, in D. Cook (a cura di), *Theodor Adorno. Key Concepts*, Acumen, Stocksfield 2014, p. 108.

35 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 187.

viventi, è in gioco³⁶. Questa assunzione di responsabilità, nonché la prospettiva di poterci finalmente disalienare dai blocchi che interferiscono con la nostra consapevole interazione rispetto al mondo e a noi stessi, richiede a ciascuno di noi uno sforzo volto a individuare e a correggere gli atteggiamenti di autoinganno o di diniego della realtà³⁷ di cui potremmo essere portatori inconsapevoli; atteggiamenti, questi, che rappresentano altrettante forme di alienazione sia rispetto alla nostra stessa condizione, sia in relazione al mondo che ci circonda. Essi, proprio in un periodo storico in cui la crisi ambientale è oggetto di notevole copertura mediatica, sono quanto mai diffusi. Ma forse, come nota Elena Pulcini, tale esito dipende anche dalle modalità in cui opera questa stessa copertura mediatica. Essa si attesta infatti, nella stragrande maggioranza dei casi, sul superficiale livello della «chiacchiera», andando a costituire un ripetitivo “rumore di fondo” che può essere facilmente ignorato di fronte a incombenze quotidiane apparentemente più pressanti, ma sicuramente più “leggere”: «osservando la nostra realtà attuale, si potrebbe addirittura sostenere che quanto più la paura diventa oggetto di chiacchiera giornalistica e massmediale, tanto più essa si sottrae alla percezione emotiva, e viene anestetizzata dalla rassicurante impellenza della routine e delle preoccupazioni quotidiane»³⁸.

Recuperare la nostra capacità di percepire emotivamente quel che ci succede intorno, come anche quel che accade nella nostra interiorità, è un gesto di disalienazione. Esso non può che partire dalla presa di consapevolezza delle barriere e dei «meccanismi anestetici»³⁹ con cui la nostra emotività si protegge dal rischio di venire travolta da una realtà oggettivamente inquietante; ma, per avere successo, anzi, per essere in prima istanza possibile, la riattivazione di questi sentimenti rimossi deve avere un carattere *produttivo*⁴⁰, *attivo*, *trasformativo*, persino *fiducioso* nelle capacità umane di invertire il corso degli eventi. Eventi che, nella loro attuale traiettoria fallimentare, derivano dalle nostre azioni e dalle nostre scelte collettive, non da un destino necessario e ineluttabile. Essi, nella più classica dinamica dell'alienazione

36 *Ibidem*, p. 190.

37 Sulle diverse modalità di difesa psicologica mediante le quali ci sottraiamo dalla consapevolezza e dalla percezione emotiva dei rischi a cui siamo esposti (anche e soprattutto quelli riguardanti la crisi ambientale), cfr. *ibidem*, pp. 153-184.

38 *Ibidem*, p. 161.

39 Cfr. *ibidem*, p. 190.

40 *Ibidem*, pp. 195-206.

sovraindividuale (o alienazione oggettiva che dir si voglia), appaiono talvolta come una strada senza uscita che avremmo imboccato sulla spinta di chissà quali forze misteriose. Ma non è così: tali eventi sono il risultato delle decisioni umane passate, e la loro direzione può essere invertita dalle decisioni umane presenti e future. Essi sono qualcosa su cui *possiamo* intervenire, e su cui abbiamo la *responsabilità* di intervenire: responsabilità verso noi stessi, responsabilità (e cura) verso le altre forme di vita, responsabilità verso «l'altro distante nel tempo», ossia le generazioni future⁴¹, nonché verso «l'altro distante nello spazio»⁴²; sì, perché a portare il peso maggiore dell'inquinamento, del cambiamento climatico e del saccheggio di risorse naturali sono proprio gli abitanti dei Paesi economicamente più svantaggiati.

La conquista della disalienazione, intesa come presa di coscienza e assunzione di responsabilità, deve avvenire anche nei confronti di tutte quelle porzioni di ambiente che non possiamo più chiamare *ambiente naturale*, proprio a causa della forte antropizzazione risultante dall'intervento umano su di esse. Anche in questo senso, disalienazione è assumerci finalmente piena responsabilità per le nostre azioni passate, presenti e future, invece di considerare il nostro impatto negativo sull'ambiente al pari di un inevitabile dato di fatto. Sanare l'alienazione dal mondo che abbiamo costruito implica comprenderlo finalmente come mondo costruito da noi, e che da noi può essere trasformato e reso migliore. Ciò vuol dire anche organizzare gli spazi urbani in maniera realmente consapevole e democratica: far sì che tutti possano disporre di aree verdi, di aria e acqua pulita, di quartieri a misura umana e con spazi pensati per la comunicazione e l'aggregazione tra le persone. Anche nelle nostre società “del benessere” sono le persone più svantaggiate economicamente e culturalmente a trovarsi relegate in quartieri periferici costruiti senza considerazione per i loro abitanti:

periferie in cui lo sprawl urbano, l'assenza di servizi, l'abusivismo, il degrado, l'abbandono di edifici fatiscenti congiurano creando un paesaggio di assenze e di rovine: un processo che genera profitti ai detentori della rendita fondiaria, ai progettisti e ai costruttori, ma comporta solo perdite a chi abita in quelle periferie, e soprattutto alla società nel suo insieme. *Ma chi in tali periferie nasce e trascorre*

41 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 104-144, e, in particolare riferimento alla crisi ambientale, 133-136.

42 *Ibidem*, pp. 83-103.

infanzia e giovinezza finirà per considerare “normale” quel desolato orizzonte⁴³.

A questo proposito è necessario notare che – nel riferirci alla crisi ecologica – il parlare di un “noi”, di “umanità”, e di “esseri umani” come di un soggetto indifferenziato, se coglie un aspetto importante della questione, ne lascia però in ombra un altro, altrettanto rilevante. Il riferimento all’“umanità”, da una parte, mette infatti in primo piano la dimensione della nostra vulnerabilità e responsabilità condivisa, che deve condurre *tutti noi* a fare quel salto emotivo e razionale che ci porti ad assumere un atteggiamento critico e attivo rispetto a ciò che, nel migliore dei casi, spesso facciamo finta di non vedere; ma, dall’altra parte, quello stesso riferimento può occultare un aspetto cruciale per la comprensione della situazione attuale e per l’intervento su di essa.

A trarre maggior profitto dal dominio della natura e, al contempo, ad avere la maggiore responsabilità per la devastazione di essa, è infatti una parte di tale “noi” rappresentato nella percezione comune dal macrosoggetto “umanità”, mentre, con gradazioni e differenziazioni interne, gli effetti negativi ricadono sproporzionatamente su un’altra. Allo stesso modo, il potere stesso di modificare lo stato di cose attuale appartiene in misura assai maggiore, e con gradazioni interne, ad alcuni gruppi e individui piuttosto che ad altri. Il dualismo che, come termini contrapposti, vede da una parte la specie umana nel suo complesso e dall’altra la natura è, esso stesso, un portato della logica antropocentrica e alienata che riduce l’ambiente naturale a risorsa fungibile. Tale dualismo occulta le differenze di profitto e di vulnerabilità intercorrenti tra i diversi gruppi e individui che compongono il macrosoggetto “umanità”, nonché le diverse gradazioni di potere, e dunque anche di responsabilità, che soggetti e gruppi sociali hanno nell’intervenire sul problema. Ciò porta a ignorare il fatto che un reale cambiamento riguarda certamente tutti noi, ma che, per essere tale, esso non può risultare unicamente né primariamente della spontanea messa in atto di comportamenti individuali virtuosi che ognuno di noi dovrebbe praticare nel proprio ambito *privato* come membro responsabile dell’“umanità”. Una reale trasformazione, piuttosto, passa necessariamente da un’*azione politica collettiva* nella quale le dimensioni del riconoscimento reciproco e del conflitto normativo necessariamente si intrecciano; un’azione durevole e

43 S. Settis, *Architettura e democrazia. Paesaggio, città, diritti civili*, Einaudi, Torino 2017, pp. 132-133; corsivo mio.

organizzata, messa in atto da cittadini pacificamente armati della forza delle buone ragioni e dei grandi numeri, e diretta verso gli attori politici ed economici che, rispetto all'attuale situazione ambientale, detengono più responsabilità e più potere⁴⁴: ossia, in primis, verso le istituzioni nazionali, sovranazionali e transnazionali. Sono queste ultime ad avere la concreta ed effettiva possibilità di porre un freno alle dinamiche di potere e di sfruttamento ambientale (e umano) finora evidenziate. Solo tali istituzioni, infatti, possono approvare e attuare normative che, in maniera effettivamente cogente, vincolino i diversi agenti – e in particolare le grandi industrie, il cui impatto ambientale è molto più ampio rispetto a quello di ogni attore individuale – a corsi d'azione rispettosi dell'ambiente e delle persone. Oggi invece, ad andare assai di moda, non da ultimo per la loro capacità di dischiudere orizzonti di profitto sempre più ampi a favore dei grandi attori economici, sono risposte alla crisi ambientale basate sull'«individualizzazione della responsabilità». Esse mirano a far credere al singolo cittadino che, per “salvare il mondo”, basti orientarsi su scelte *green* nell'ambito dei consumi privati. Queste strategie hanno l'effetto preponderante di spostare l'attenzione lontano dai centri decisionali e di contribuire alla depoliticizzazione del problema ambientale, in sé profondamente politico⁴⁵. Come dalla nostra condizione di esseri dotati della capacità di orientare consapevolmente i propri fini, nonché di uno sproporzionato potere di impatto

44 Mi riallaccio qui alla prospettiva che la filosofa statunitense e teorica della democrazia deliberativa Iris Marion Young delinea nella sua opera *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 142-148. A causa del loro potere di approvare e attuare normative vincolanti, la maggiore responsabilità di fronte alla crisi ambientale risiede nelle mani di governi e organizzazioni internazionali e transnazionali. Tra questi attori, il potere dei governi dei Paesi del Nord del mondo, e dunque la loro responsabilità, sarà però maggiore di quella dei governi degli Stati del Sud del mondo, che più fortemente subiscono il ricatto della fuga dei capitali stranieri e della competizione globale. Allo stesso modo, la direzione di una grande industria avrà maggior potere e maggiore responsabilità, nel produrre un cambiamento, rispetto a chi le si rapporti come consumatore e, soprattutto, come lavoratore. Chi poi, in particolare nei Paesi occidentali, goda di un buon reddito e di adeguate possibilità di scelta, potrà più facilmente prediligere prodotti che siano stati fabbricati nel rispetto dell'ambiente e dei lavoratori, nonché, con maggiore facilità rispetto a chi viva in condizioni più difficili e precarie, organizzarsi per fare pressione su governi e istituzioni per normative più stringenti.

45 Cfr. M.F. Maniates, *Individualization: Plant a Tree, Buy a Bike, Save the World?*, «Global Environmental Politics», 2001 (1), n. 3, pp. 31-52. Comportamenti individuali *environmentally-friendly* nella sfera dei consumi e delle abitudini personali *possono* essere importanti, ma non devono, come oggi sempre più spesso accade, essere propagandati come l'unica o la principale soluzione alla crisi ambientale globale.

sul mondo, deriva la responsabilità per la nostra azione nel mondo stesso, così, internamente alla nostra specie, responsabilità differenziali devono essere attribuite ai diversi attori a seconda del loro potere di modificare la situazione data.

Una prospettiva etica fondata sulla disalienazione, intesa come appropriazione cosciente delle umane capacità di agire secondo fini razionalmente determinati, nonché basata sul sentimento della nostra stessa vulnerabilità, implica anche il riconoscimento di condizioni in cui, a dover essere promossa, è una nostra maggiore *separazione* dall'ambiente naturale. Essa ci chiede infatti di lasciare spazio anche a ciò che Adorno denominava il non-identico: non nel segno delle teorie del *man apart*, che tendono a vedere l'umanità come qualcosa di radicalmente separato dalla natura e di pericoloso per essa, bensì nella consapevolezza che, come i comportamenti umani possono essere una minaccia per l'ambiente naturale, così la nostra ragione e la nostra connessione emotiva alla natura ci rendono attingibile la capacità di tutelare, anche mediante l'istituzione di riserve di biodiversità interdette a ogni intervento umano⁴⁶, aree e specie che la nostra stessa azione irriflessa ha danneggiato. Al contempo, l'approccio che proponiamo dovrebbe comprendere altresì, e incoraggiare, un atteggiamento di apertura verso tutte quelle dimensioni della sensibilità e dell'esperienza che l'ambiente, quando non venga considerato in mera ottica strumentale, è capace di suscitare e risvegliare in noi⁴⁷; una comunicazione emotiva e partecipativa che è la più diretta antitesi di ogni alienazione.

La categoria di alienazione dalla natura, speriamo di aver dimostrato in questo saggio, se coerentemente intesa, riveste ancora una grande utilità per la riflessione in ambito ecologico: essa ci dà modo, in quanto categoria che presuppone relazione, di riconoscerci sia come esseri naturali che come esseri razionali, senza riduttivamente privilegiare, idealizzare o demonizzare una delle due componenti. Essa implica la considerazione della dimensione temporale, e ci spinge quindi ad adottare una prospettiva diacronica al fine di comprendere in che modo siamo giunti alla situazione attuale, piuttosto che considerare quest'ultima semplicemente come una realtà da assumere nella sua immediatezza. L'idea di alienazione, in quanto

46 G. Caughley – A. Gunn, *Conservation Biology in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell 1996. Sul carattere comunque antropizzato delle aree naturali protette e sui dilemmi che questo pone, cfr. M.P. Nelson – J. Baird Callicott (a cura di), *The Wilderness Debate Rages On*, The University of Georgia Press, Athens and London 2008.

47 Cfr. H. Rosa, *Resonanz*, Surkamp, Frankfurt a.M. 2016.

categoria normativa oltre che descrittiva, ci porta inoltre a guardare verso il futuro come qualcosa che possiamo contribuire a determinare insieme; ma soprattutto, essa ci spinge sempre di nuovo a mettere in questione ciò che tendiamo a vedere come un dato di fatto, a chiederci se esso non sia in fondo modificabile, ad assumerci la nostra responsabilità di esseri naturali dotati di emotività e di ragione.

