



Oltre il «globale»

Il pensiero ecologico come nuova utopia contemporanea

Beyond the «global»

The ecological thought as the new contemporary utopia

Lorenzo Milano

Abstract: Dopo alcune considerazioni preliminari sull'utopia in generale, l'articolo intende analizzare il rapporto uomo-natura dal punto di vista dell'utopia. A tal fine verranno esaminati alcuni passi della *Nuova Atlantide* di Bacon e si seguirà l'emergere nel pensiero ecologico di un nuovo paradigma di globalità. Infine saranno proposte, a partire dall'etica ambientale contemporanea, delle riflessioni su una possibile utopia «ecologica» in grado di orientare in futuro le interazioni tra uomo e natura.

Parole chiave: natura, ecologia, Francis Bacon, etica ambientale, utopia universale.

Abstract: After some preliminary remarks on utopia in general, the article aims to analyze the man-nature relationship from the perspective of utopia. I will thus examine some aspects of Bacon's *New Atlantis* and the arising within the ecological thought of a new paradigm of globality. Finally, I will draw on contemporary environmental ethics to explore some possibilities for an «ecological» utopia able to direct future relations between humans and the natural world.

Key words: nature, ecology, Francis Bacon, environmental ethics, universal utopia.

In all of these cleavages, we see repeated the same basic paradoxes:
man the conqueror *versus* man the biotic citizen;
science the sharpener of his sword *versus* science the searchlight on his universe;
land the slave and servant *versus* land the collective organism.
(LEOPOLD 1949: 223)

1. Introduzione: due ambiguità dell'utopia globale

In un contributo classico e ancora imprescindibile sull'utopia Karl Mannheim identificava due caratteristiche definitorie della mentalità utopica. Innanzitutto essa trascende il presente, se ne allontana. Tuttavia, il semplice discostarsi dalla realtà immediata non è di per sé sufficiente perché si possa parlare di utopia in senso pieno: «Utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si



traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente» (MANNHEIM 1957: 189). Sarebbe dunque estremamente riduttivo considerare l'utopia come una semplice fuga rinunciataria dalla realtà; essa è piuttosto una forza che quella realtà, avvertita come inadeguata, è in grado di modificarla.

In una direzione analoga si muove l'analisi di Herbert, secondo cui ciò che distingue l'utopia vera e propria da altre forme di società idealizzate è l'atteggiamento realistico (*realistic attitude*). L'utopia non presuppone cioè né un'umanità perfetta né una natura sovrabbondante, ed è per questo che non è in linea di principio impossibile che essa (almeno in parte) si realizzi (HERBERT 2019: 107). In ciò risiede la forza dell'utopia: essa è credibile come ideale regolativo perché non è estranea alla realtà che aspira a trasformare.

Date queste premesse, però, è naturale chiedersi se il presente che adesso appare inadeguato non sia a sua volta il frutto di utopie concepite in passato. Arriviamo così alla prima ambiguità che ogni utopia globale, in quanto utopia, racchiude in sé: la tensione tra presente e futuro. Se «è possibile che le utopie di oggi divengano le realtà di domani» (MANNHEIM 1957: 200), cercare di analizzare il presente attraverso le categorie dell'utopia richiede il confronto tanto con le utopie del passato che si sono cristallizzate nella realtà attuale, quanto con le nuove utopie che il presente inevitabilmente suscita. Questi due poli tra cui oscilla l'utopia non sono naturalmente estranei l'uno all'altro; anzi, la concezione «forte» dell'utopia, che la vede come concreta forza storica e causa attiva del cambiamento, implica un continuo gioco di specchi tra passato, presente e futuro:

In questo senso, il rapporto tra l'utopia e l'ordine esistente diviene «dialettico». Ogni epoca produce, cioè, [...] quelle idee e quei valori in cui si condensano, per così dire, le tendenze, non ancora realizzate e soddisfatte, che rappresentano i bisogni di ciascuna età. Codesti elementi intellettuali costituiscono allora il materiale esplosivo per fare saltare in aria l'ordinamento esistente. (MANNHEIM 1957: 196)

La seconda ambiguità dell'utopia globale riguarda invece il concetto stesso di globalità. Il termine sembra infatti rimandare ad una dimensione spaziale: il globo, il pianeta terra, e dunque, per estensione, l'intera comunità degli esseri umani nel mondo. In tal senso gran parte della tradizione utopica ha effettivamente avuto un carattere globale¹.

¹ Per una rassegna critica ricca e ben documentata sull'argomento si veda Mattelart (2003).



Oltre il «globale»

Tuttavia, un simile concetto di globalità presenta alcune difficoltà. In primo luogo, sembra esserci una certa tensione tra l'impostazione planetaria di molte utopie e il loro carattere fortemente antropocentrico. È significativo che le varie costruzioni di pensiero culminate nel processo di globalizzazione attualmente in corso si siano concentrate esclusivamente sugli esseri umani, ignorando le innumerevoli forme di vita non umane che abitano il nostro pianeta.

Un secondo nodo problematico emerge quando si confronta il concetto di globale con quello di universale. I due termini vengono spesso usati come sinonimi, ma in effetti il riferimento ad un carattere universale dell'utopia si presta ad un'interpretazione più ricca rispetto alla semplice dimensione geografica. Si tratta di un ampliamento emblematicamente rappresentato dalla differenza tra pianeta e universo, dunque tra un punto di vista ristretto, focalizzato sull'umanità globalizzata, e un punto di vista più ampio che inserisce la vicenda umana all'interno della totalità della natura, all'interno del cosmo².

Nei paragrafi che seguono mi servirò delle distinzioni fatte sin qui per analizzare il problema del rapporto uomo-natura alla luce delle categorie dell'utopia. Tale problema determina la necessità di superare il paradigma di globalità attualmente dominante in favore di una nuova prospettiva utopica, che potremmo definire «universale» (nel senso appena precisato) e che lascia intravedere risposte inedite alle sfide che l'umanità globalizzata si trova di fronte – prima fra tutte la crisi ecologica.

2. *Un caso di studio: la Nuova Atlantide*

Un evento cruciale per la formazione di un nuovo paradigma di globalità è stato l'imporsi del movimento ecologista negli anni Settanta del secolo scorso. In questo

² I concetti di globale e universale possiedono una ricchezza e una costitutiva ambiguità che impediscono di fissarli in classificazioni troppo rigide. Esula dagli obiettivi del presente articolo una disamina completa del dibattito che si è sviluppato intorno ad essi; sull'argomento si veda almeno il classico contributo di Koyré (1970). Ferma restando tale complessità, nel seguito ci serviremo del termine «universale» per riferirci ad un'utopia «ecologica», un'utopia cioè che interpreta la globalità in modo meno antropocentrico rispetto al passato. Un simile impiego del termine, pur non esaurendo l'insieme di significati ad esso storicamente attribuiti, è quello che più si avvicina all'esigenza di ripensare l'intreccio tra esseri umani e mondo naturale.



contesto, infatti, la coscienza della fragilità degli ecosistemi terrestri rispetto al potenziale distruttivo delle tecnologie umane ha fatto emergere i limiti di una concezione troppo riduttiva del globale:

I dibattiti sul futuro della biosfera e degli ecosistemi esprimono più e meglio di qualunque altro dibattito il carattere globale della posta in gioco nella contestazione del modello di sviluppo. Anzi, è proprio in questa sede che prende corpo una concezione del «globale» affrancata dal «globalismo» delle multinazionali. (MATTELART 2003: 379)

Dunque, da una parte i processi di integrazione planetaria inaugurati dalle esplorazioni geografiche della prima età moderna hanno prodotto delle utopie globali che sono alla base dell'odierna globalizzazione (MATTELART 2003: 3-8); dall'altra, i limiti del modello di sviluppo vigente, fondato sullo sfruttamento della natura, hanno fatto risorgere delle istanze utopiche rivolte ad un nuovo paradigma di globalità. Richiamando le distinzioni fatte nel paragrafo precedente, possiamo affermare che l'utopia presente è un'utopia globale e che le utopie future nate in seno al pensiero ecologico aspirano ad avere un carattere universale.

Sembra quindi che il modello di sviluppo sotteso alla globalizzazione sia difficilmente separabile da un certo tipo di relazioni tra uomo e ambiente. Pertanto, una critica delle seconde offre un utile punto di partenza per comprendere i limiti del primo.

Un esempio interessante e molto influente di come la società occidentale ha strutturato i propri rapporti con il mondo naturale a partire dalla modernità può essere rintracciato in un classico della letteratura utopica: la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon. Si tratta di un testo breve e rimasto incompiuto a causa della morte dell'autore, ma che esprime con grande efficacia un insieme di idee nate nella prima età moderna e destinate ad avere grande fortuna. Analizzare alcuni aspetti dell'utopia baconiana ci consentirà di comprendere meglio, per contrapposizione, il carattere rivoluzionario del pensiero ecologico e, come vedremo, dell'etica ambientale.

Al pari di More in *Utopia*, Bacon sceglie di collocare la sua società ideale su un'isola: Bensalem. Diversamente da More, però, Bacon immagina al vertice della comunità un'aristocrazia di scienziati: la Casa di Salomone. Si tratta di una scelta originale e densa di significato che già di per sé basterebbe ad assicurare alla *Nuova Atlantide* un posto di rilievo tra i classici dell'utopia. Ma quali sono gli obiettivi di questa *élite* di



scienziati? È direttamente un membro della Casa a rispondere: «Il Fine della nostra Fondazione è la conoscenza delle Cause e dei segreti moti delle cose e l'allargamento dei confini dell'Umano Impero [*the enlarging of the bounds of human empire*], per effettuare tutte le cose possibili» (BACON 2020: 83). Dunque l'obiettivo principale del gruppo è di tipo conoscitivo, ma è chiaro sin da subito che non si tratta di una conoscenza meramente contemplativa. L'intento è piuttosto quello di riportare il maggior numero possibile di fenomeni sotto il controllo umano, di ampliare cioè il potere dell'uomo sulla natura.

Nella sezione successiva Bacon elenca gli strumenti messi a punto per raggiungere tali scopi. Di questo catalogo colpisce non solo l'ingegnosa varietà, ma anche il presupposto comune alle diverse invenzioni: la manipolazione della natura nei modi più disparati. Ciò è vero ad esempio per ritrovati tecnologici effettivamente realizzati in tempi a noi più vicini quali sottomarini e macchine volanti (BACON 2020: 99), che agli occhi di Bacon dovevano rappresentare un segno del dominio umano sugli elementi naturali.

Alcune pratiche dei Bensalemiti sollevano però qualche perplessità. Vengono ad esempio condotti esperimenti di ogni genere sugli animali: somministrazione di veleni, dissezione, asportazione di parti vitali e persino tentativi di farli resuscitare (BACON 2020: 89). La liceità di queste pratiche non viene minimamente messa in discussione: l'obiettivo è capire cosa si possa fare sui corpi umani.

Se ciò può sembrare comprensibile in relazione a farmaci e trattamenti chirurgici, in molti casi il collegamento con la salute umana sembra piuttosto remoto. Gli scienziati della Casa stravolgono ad esempio le dimensioni corporee degli animali, li rendono sterili o al contrario ne accelerano a dismisura il tasso riproduttivo, e cercano di renderli diversi dal solito «per colore, forma e attività, in molti modi» (*ibidem*). Anche queste sperimentazioni, benché in apparenza del tutto superflue, trovano la loro giustificazione nell'intento primario dei Bensalemiti: l'estensione dell'impero umano sulla natura.

Un atteggiamento analogo ispira le pratiche verso il regno vegetale. La terra è resa più fertile grazie agli efficienti fertilizzanti impiegati e vengono praticati gli innesti più disparati (BACON 2020: 87). Inoltre alberi e fiori vengono ingranditi, i loro tempi di maturazione alterati, e i frutti resi artificialmente «differenti dalla loro natura per gusto, odore, colore e aspetto» (*ibidem*). Insomma, similmente a quanto accade per gli animali,



i meticolosi programmi sperimentali della Casa permettono di modificare forme, dimensioni e cicli vitali delle piante per soddisfare le esigenze degli uomini.

Naturalmente anche il corpo umano è soggetto ad interventi molteplici. Gli alimenti, ad esempio, vengono lavorati in modo da irrobustire e fortificare i corpi (BACON 2020: 91-93). Inoltre, il rappresentante della Casa menziona una particolare bevanda la cui funzione è quella di rendere gli uomini più longevi: «[...] abbiamo un'acqua che chiamiamo Acqua del Paradiso, perché diviene, così come la lavoriamo [*by that we do to it*], davvero eccellente per la salute e il prolungamento della vita» (BACON 2020: 85)³. L'aspetto interessante di quest'acqua miracolosa è che essa è in grado di mettere un freno all'invecchiamento non in virtù di un qualche potere soprannaturale, bensì a causa della *tecnica*.

Tornando ora alla vita non umana, un elemento certo sorprendente è il fatto che gli scienziati della Casa riescano a manipolare la vita al punto da aggirare le barriere di specie: «Abbiamo anche i mezzi per far nascere piante diverse senza semi, con la mistura dei terreni; e similmente per creare alcune piante nuove, differenti da quelle comuni, e per trasformare una pianta o un albero in un altro» (BACON 2020: 87). Essi dunque non solo fanno passare un organismo da una specie all'altra, ma perseguono anche la formazione di nuove specie in seguito diffuse nell'ambiente. Né bisogna pensare che tali operazioni siano limitate agli organismi meno complessi, dal momento che vengono condotte anche sugli animali:

Scopriamo strumenti per fare commistioni e copulazioni tra differenti specie; e ciò ha prodotto molte nuove specie, non sterili, com'è opinione comune. Concepiamo dalla putrefazione numerose specie di serpenti, vermi, mosche e pesci; alcuni di questi (in effetti) sono riusciti a essere creature perfette, come bestie e uccelli, hanno sesso e si riproducono. Né facciamo questo a caso, ma sappiamo in anticipo quale specie di creatura nascerà da quella materia e da quella commistione. (BACON 2020: 89)

I tratti del progetto baconiano che abbiamo analizzato suscitano con ogni probabilità reazioni contrastanti nel lettore odierno. Da un lato vi sono indubbiamente lo stupore e l'ammirazione di fronte alle capacità dell'autore di immaginare i più svariati prodigi della tecnica, pensati per migliorare la condizione umana e in parte realizzati nei secoli successivi. D'altronde, i passi esaminati gettano una luce per lo meno ambigua sulle

³ Traduzione leggermente modificata.

operazioni della Casa di Salomone: sembra infatti che il tentativo di ampliare «l'Umano Impero» non conosca confini e che manipolazioni della vita anche piuttosto estese vengano perseguite senza la minima esitazione. Ciò tradisce un'idealizzazione della tecnica che assume talora tratti apertamente violenti⁴ e che rischia di far passare inosservate le pericolose conseguenze di un simile asservimento della natura.

È insomma chiaro che il filtro della narrazione utopica permette a Bacon di proporre, in una veste diversa da quella saggistica, le sue convinzioni sul progresso, sull'avanzamento della scienza e sul miglioramento della condizione umana (MATTELART 2003: 52). Anche su questo aspetto è istruttivo il paragone con More. Gli Utopiani, infatti, dispongono di tecnologie tutto sommato rudimentali e dedicano una parte non trascurabile della giornata allo studio e alla contemplazione – alla *theoria* (GOYARD-FABRE 1987: 46). Ciò non significa che la comunità immaginata da More sia del tutto statica; al contrario, il progresso e la crescita sono previsti da More, ma si collocano sul piano spirituale (*ibidem*). In Bacon, invece, tutte le attività della Casa di Salomone hanno l'obiettivo di accrescere il potere umano nei confronti della natura e il progresso è inteso come progresso tecnico. Il miglioramento della vita umana è dunque affidato all'innovazione tecnico-scientifica, ed è quest'ultima a costituire l'autentico motore della storia (MATTELART 2003: 56).

Nel paragrafo precedente ci eravamo soffermati su una concezione dell'utopia che abbiamo definito «forte»: è utopico non qualsiasi mondo immaginario che offra l'illusione di una fuga dal presente, bensì un mondo che, per il fatto stesso di essere concepito come irreali, permette di cambiare la realtà. L'opera di Bacon costituisce un esempio di utopia in senso forte: essa non è il frutto di un velleitario fantasticare, bensì una cristallizzazione in forma narrativa di istanze e aspirazioni del contesto storico-sociale in cui è stata concepita. In effetti molto è rimasto oggi dell'ideale baconiano, così vividamente rappresentato nella *Nuova Atlantide*. La concezione del progresso e della tecnica che abbiamo esaminato si sono in buona parte affermate come dominanti. Ma ciò che in questa sede più interessa è che ad essere ormai dominante è l'idea

⁴ Questo vale anche in relazione agli esseri umani, come dimostra il grande interesse della Casa per i congegni bellici (BACON 2020: 99).



secondo cui l'uomo è il padrone della natura e la natura è una risorsa da conquistare e sfruttare⁵.

Tuttavia oggi una simile visione mostra anche i suoi limiti. L'applicazione su scala planetaria di quello che Bacon aveva sognato per un'isola remota dell'oceano ha fatto sì che il sogno di un'umanità felice e quasi onnipotente si tramutasse nell'incubo della catastrofe umana e planetaria. L'ideale di una società affrancata da ogni vincolo e finalmente padrona della natura si è cioè tradotto nella devastazione generalizzata degli ecosistemi terrestri.

Nella nostra analisi abbiamo più volte segnalato le criticità implicite in alcune delle innovazioni presentate da Bacon, per esempio nell'indiscriminata sperimentazione su animali e piante, o nell'immissione di nuove specie nell'ambiente naturale. D'altra parte sarebbe assurdo – oltre che sterile – criticare un pensatore per non aver preso coscienza di problemi del tutto estranei al contesto storico-culturale in cui è vissuto. Come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo, solo con l'irruzione del movimento ecologista negli anni Settanta del secolo scorso è stata possibile la nascita di un nuovo concetto di globalità e di una nuova sensibilità di fronte alle tematiche ecologiche.

Il nostro intento era piuttosto quello di esaminare un caso paradigmatico di come il rapporto uomo-natura è stato declinato dalla modernità in poi, al fine di riconoscere nel presente i sedimenti della realizzazione di una simile utopia. Infatti, nonostante i profondi cambiamenti intervenuti nel frattempo sul versante delle conoscenze scientifiche – in particolare con la nascita dell'ecologia –, l'idea secondo cui l'uomo occupa una posizione radicalmente eterogenea e sovraordinata rispetto al resto del mondo naturale è ancora profondamente radicata nel senso comune e nel sistema economico. Per questo siamo costantemente costretti a confrontarci con le categorie del passato e con il desiderio di accrescere in modo indefinito «l'Umano Impero».

3. Utopie realizzate e utopie future: globale contro universale

Nei primi due paragrafi si è visto che la nozione di globalità viene solitamente intesa in un senso marcatamente antropocentrico. Dunque l'esclusione della natura – o,

⁵ In realtà, secondo alcuni studiosi l'origine di un simile atteggiamento andrebbe ricercata ancora più indietro (WHITE 1967). Non c'è dubbio comunque che la modernità abbia dato un impulso decisivo a tale impostazione.



meglio, una sua riduzione a terreno di conquista e oggetto di sfruttamento – è una componente decisiva dell’utopia globale attualmente realizzata. Uno dei principali effetti di una simile impostazione è la cosiddetta crisi ecologica.

La distruzione senza precedenti degli ecosistemi globali presenta delle sfide inedite per il pensiero, ma offre anche nuove opportunità. La principale sfida per la mentalità utopica riguarda il rapporto tra utopia e possibilità. La concezione forte dell’utopia presuppone infatti che un cambiamento sia possibile, che le aspirazioni del presente possano un giorno venire in parte realizzate. Tale rapporto privilegiato con la sfera del possibile riguarda anche la distopia, il cui principale obiettivo è di allontanare lo spettro di una società da incubo stimolando la riflessione del lettore sul presente, non di prevedere un futuro inevitabile (STABLEFORD 2010: 278).

Lo sviluppo sempre più drammatico della crisi ecologica ha prodotto un cambiamento senza precedenti sotto questo aspetto: la catastrofe e il conseguente realizzarsi di un mondo distopico hanno iniziato ad essere percepiti come inevitabili. Per converso, si è diffusa la tendenza a considerare l’utopia impensabile allo stato attuale, e a rimandarne la progettazione ad un remoto futuro successivo al collasso ecologico (STABLEFORD 2010: 278-279).

Questa è indubbiamente la più interessante ripercussione della crisi ecologica sul pensiero utopico. L’utopia è dunque (almeno temporaneamente) morta? O è forse possibile che proprio l’atteggiamento utopico offra una via d’uscita da questa forma di pessimismo contemporaneo?

Rovesciando l’argomento ci si potrebbe infatti chiedere se, piuttosto che dichiarare estinta l’utopia, non si debba rintracciare in essa uno strumento indispensabile per immaginare un futuro libero dalle tinte scure del disastro ecologico. Forse, il correlato di una distopia che appare sempre più inevitabile deve essere un’altrettanto radicale presa di posizione a favore dell’utopia. Non si tratta certo di negare le criticità del presente per rifugiarsi in fantasie velleitarie, bensì di coltivare il senso forte dell’utopia: in questo modo è possibile dar voce ai problemi contemporanei culminati nella crisi ecologica per rivendicare quanto meno la *possibilità* di un futuro. In questo senso minimale, un’utopia ecologica (e dunque universale nel senso visto nel par. 1) è oggi non solo possibile, ma anche necessaria.

Ci si potrebbe a questo punto chiedere quali caratteri debba possedere una simile utopia. Come detto sopra, è soprattutto grazie al movimento ecologista che si è profilato un nuovo modello di globalità – segno del nesso strettissimo che unisce i problemi della globalizzazione e il rapporto uomo-natura. Riprenderemo ora questo spunto, ma lo faremo concentrandoci su una particolare sezione del movimento ecologista: l'etica ambientale⁶.

A ben vedere, infatti, le profonde trasformazioni attualmente in atto non riguardano solo l'integrazione planetaria degli esseri umani nel villaggio globale. Anche nell'ambito del pensiero morale è in corso una transizione epocale. Gli orizzonti dell'etica hanno conosciuto negli ultimi decenni un ampliamento senza precedenti che ha permesso di estendere la riflessione morale a numerose entità che tradizionalmente ne erano escluse⁷. Tale ampliamento ha avuto innanzitutto un carattere spaziale e temporale, determinando la nascita di un discorso morale inedito circa l'umanità globale e l'umanità futura (ANDREOZZI 2015: 36).

La preoccupazione per le generazioni future è già quasi interamente figlia delle riflessioni sull'ambiente e sull'impatto delle attività umane sul pianeta, ma è in alcuni sviluppi ulteriori dell'indagine morale che l'etica ambientale ha dato il suo più originale contributo. I filosofi dell'ambiente hanno infatti progressivamente avvertito l'esigenza di condurre il discorso etico al di là dei suoi presupposti tradizionali. In questo contesto si è profilata la possibilità di includere nel raggio dell'etica anche gli esseri senzienti non umani (dunque molti animali), tutti gli esseri viventi (quindi ogni tipo di organismo, anche vegetale), o addirittura entità irriducibili alla dimensione del singolo organismo come specie, ecosistemi, comunità biotiche e, infine, la totalità del sistema Terra (*ibidem*).

Da ciò risulta evidente perché l'etica ambientale possa presentarsi come l'indagine etica in assoluto più comprensiva (FOX 2006: 8): essa non è una branca tra le altre, bensì l'etica stessa estesa ai suoi massimi confini. Per questo l'etica ambientale è il naturale punto di riferimento per ogni utopia che aspiri a presentarsi come globale. Anzi, quanto detto spiega in che senso le utopie ecologiche contemporanee possano legittimamente

⁶ Per un'introduzione all'etica ambientale si vedano Ouderkirk (1998), Palmer (2003) e Jamieson (2008); in lingua italiana si segnalano invece Bartolommei (1995), Iovino (2004) e Fabris (2018: 243-285).

⁷ Una delle conseguenze più importanti di questo processo è stata la nascita di quel variegato ambito di discipline che va sotto il nome di «etiche applicate». Per un'introduzione si veda Fabris (2018).



rivendicare un carattere universale: si tratta di una declinazione del globalismo radicalmente diversa rispetto a quella realizzata dalla globalizzazione.

4. *Verso un'utopia ecologica*

La ricchezza e l'ampiezza di prospettive che contraddistinguono l'etica ambientale giustificano insomma il ricorso ad essa nell'intento di rintracciare nuove strade per il pensiero utopico e di rispondere alle sfide sollevate dalla distopia baconiana. A questo punto rimane da fornire qualche indicazione in più circa una possibile utopia ecologica. Qui non procederemo analizzando un testo classico, come abbiamo fatto con la *Nuova Atlantide*, né ci occuperemo del genere (più letterario che filosofico) dell'ecotopia⁸. Ci limiteremo piuttosto a mettere in luce alcuni elementi essenziali su cui convergono, nonostante la diversità di vedute, molti tra gli autori più influenti nel panorama dell'etica ambientale. Il nostro scopo è infatti mostrare che questa disciplina offre degli spunti preziosi per un'utopia in senso forte che risponda alle esigenze emerse nei paragrafi precedenti. Le due componenti a nostro avviso fondamentali di una simile utopia vertono, rispettivamente, intorno ai concetti di comunità e armonia.

Il ricorso alla nozione di comunità presenta sul piano delle metafore socio-politiche un'alternativa radicale rispetto all'ideale di conquista e sfruttamento discusso in precedenza. Il concetto di comunità biotica è stato in effetti uno dei contributi più originali dell'ecologia – la scienza che studia le relazioni che gli organismi intrattengono tra di loro e con l'ambiente circostante. L'ecologia ha infatti permesso di correggere una visione ingenua secondo cui il mondo naturale sarebbe riducibile ad un mero scontro tra individui in lotta per la sopravvivenza. Al contrario, grazie all'ecologia è stato possibile comprendere le delicate trame relazionali che sono alla base degli ecosistemi naturali e da cui dipende la sopravvivenza delle varie specie terrestri (inclusa la nostra).

⁸ Per alcuni esempi in questo senso si vedano Devall-Sessions (2007: 161-177) e Stableford (2010).



Le implicazioni etiche degli studi ecologici hanno spinto alcuni filosofi dell'ambiente a porre al centro della propria riflessione l'appartenenza dell'uomo alla comunità biotica. Tra coloro che per primi hanno intuito questa esigenza vi è senza dubbio Aldo Leopold, unanimemente riconosciuto come uno dei padri dell'etica ambientale.

Nel suo famoso *A Sand County Almanac*, Leopold ha sostenuto la necessità di un'etica della terra (*land ethic*) come ideale di condotta per l'uomo contemporaneo. L'obiettivo dell'etica della terra è estendere il senso di comunità e rispetto tipici di ogni etica del passato anche alla più ampia comunità dei viventi di cui adesso l'uomo riconosce di essere parte. Nello stile suggestivo che lo contraddistingue, egli scrive: «In breve, un'etica della terra trasforma il ruolo dell'*Homo sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro paritetico e cittadino di essa. Quest'etica implica rispetto per gli altri membri della comunità e insieme rispetto per la comunità in sé» (LEOPOLD 1949: 204)⁹. Le scoperte dell'ecologia spingono insomma a considerare la natura non come un dominio che ci appartiene, ma come una comunità alla quale noi apparteniamo (LEOPOLD 1949: viii). Da qui discende per l'uomo la necessità di rinunciare al ruolo di *conquistatore* che cerca di ampliare il proprio impero, in favore di quello di *cittadino* della comunità naturale.

Il pensiero di Leopold ha poi trovato uno sviluppo più completo e sistematico nella riflessione di J. Baird Callicott, che più di ogni altro ha cercato di rintracciare e difendere le premesse filosofiche dell'etica della terra¹⁰. Si potrebbe dire, in estrema sintesi, che l'obiettivo principale della sua vasta produzione è di elaborare una nuova visione del mondo, che Callicott definisce ecocentrica o comunitarista¹¹, incentrata sul precetto fondamentale dell'etica della terra di Leopold: «Una cosa è giusta quando tende a preservare integrità, stabilità e bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti» (LEOPOLD 1949: 224-225)¹². Il sentimento di appartenenza alla comunità spinge a difenderla e a salvaguardarla in tutta la sua complessità e ricchezza.

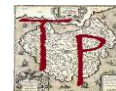
Al tema della comunità si ricollega strettamente il secondo elemento decisivo per la costruzione di un'utopia ecologica: l'ideale di armonia tra uomo e natura. Tale ideale permette di impostare il problema dei rapporti tra uomo e natura in modo radicalmente

⁹ Traduzione mia.

¹⁰ Si vedano soprattutto i saggi raccolti in Callicott (1989; 1999).

¹¹ Cioè fondata sulla centralità etica della comunità biotica e delle altre entità studiate dall'ecologia (CALLICOTT 1989: 8).

¹² Traduzione mia.



diverso rispetto alla lunga tradizione di dualismo e antropocentrismo che caratterizza la cultura occidentale. E in effetti si tratta di un'esigenza avvertita in modo trasversale, oltre che dai già citati Leopold e Callicott¹³, da molti esponenti dell'etica ambientale.

In un libro ormai classico Bryan Norton, esponente di spicco del cosiddetto pragmatismo ambientale¹⁴, sostiene ad esempio che uno dei fattori che hanno finora impedito al movimento ambientalista di esercitare un'influenza decisiva nell'ambito delle politiche pubbliche è l'incapacità di delineare una nuova visione del mondo condivisa e soprattutto di progettare un'idea di futuro (anche remoto) in cui umanità e natura possano coesistere in armonia (NORTON 1991: 206).

In una direzione analoga si collocano le riflessioni di Paul W. Taylor, autore per altri versi piuttosto distante dalle posizioni di Norton e del pragmatismo¹⁵. A coronamento di uno dei più articolati e rigorosi sistemi di etica ambientale, fondato sul concetto di rispetto per la natura – che Taylor contrappone all'atteggiamento di sfruttamento indiscriminato (*exploitative attitude*) dominante fino ad oggi –, egli identifica nell'armonia tra uomo e natura il supremo ideale regolativo dell'etica:

L'ideale ci permette di immaginare cosa vorrebbe dire per tutti gli agenti morali esemplificare attraverso il loro carattere e la loro condotta i due atteggiamenti di rispetto per le persone e rispetto per la natura. L'espressione più adatta a descrivere questo “migliore mondo possibile” nei suoi termini più semplici è: *un ordine mondiale sul nostro pianeta in cui la civiltà umana è ricondotta ad armonia con la natura.* (TAYLOR 1986: 308)¹⁶

L'operazione a cui esorta Taylor ha un carattere marcatamente utopico: si tratta di concepire un mondo ideale in cui viga la perfetta armonia tra vita umana e non umana al fine di orientare la propria condotta e contribuire così alla effettiva realizzazione di quell'ideale. Naturalmente perseguire un simile obiettivo non significa escludere *a priori* l'importanza degli scopi umani. Anzi, l'armonia in questione si realizza proprio trovando un equilibrio tra i valori umani e il benessere delle altre forme di vita della terra (TAYLOR 1986: 309). Nelle parole di Taylor:

¹³ Cfr. per esempio Leopold (1949: 207) e Callicott (1999: 219, 298).

¹⁴ Per una presentazione completa del pragmatismo ambientale cfr. Light-Katz (1996).

¹⁵ Taylor è uno dei principali esponenti del biocentrismo, ovvero di quell'insieme di teorie accomunate dal fatto di considerare la vita (soprattutto al livello degli organismi) come fondamento dell'etica.

¹⁶ Traduzione mia.



Imponendo delle limitazioni ai nostri stili di vita e alle nostre pratiche culturali noi, in quanto agenti morali, abbiamo la possibilità di sostituire il caos di un mondo ridotto in pezzi dall'avidità e dalla voracità umane con un universo morale ben ordinato in cui sia il rispetto per le creature selvatiche che il rispetto per le persone possano trovare posto. Non c'è ragione per cui, insieme agli esseri umani, una grande varietà di forme di vita animali e vegetali non debba poter coesistere fianco a fianco sul nostro pianeta. (TAYLOR 1986: 258)¹⁷

Non si tratta insomma di demonizzare le civiltà umane e la tecnica, ma piuttosto di riportarle entro confini di compatibilità con il complesso della vita di cui l'umanità è una parte. Sostituire alla brama di potere il desiderio di armonia e il senso di comunità non significa disprezzare l'uomo, ma piuttosto valorizzarne le capacità relazionali. Parafrasando Arne Naess – pioniere dell'etica ambientale e fondatore del movimento dell'ecologia profonda¹⁸ – è semmai l'odierno antropocentrismo ad essere disumano (NAESS 2015: 124). Realizzare le vere potenzialità dell'uomo non significa infatti ampliarne il dominio, ma riscoprirne le connessioni con la rete della vita:

[...] siamo il primo tipo di esseri viventi conosciuti che hanno il potenziale di vivere in comune con tutti gli altri esseri viventi. È una nostra speranza che tutte queste potenzialità siano realizzate – se non nel futuro prossimo, almeno, allora, in un qualche futuro più remoto. (NAESS 2015: 121)

Parlare di speranza e di un futuro più o meno remoto significa adoperare, consapevolmente o meno, il linguaggio dell'utopia. Naturalmente si possono nutrire dei dubbi sulla realizzabilità di simili ideali, ma una cosa è a questo punto chiara: misurare la grandezza dell'uomo e la sua felicità esclusivamente secondo i canoni della conquista planetaria significa avere una visione estremamente riduttiva tanto del pianeta quanto dell'uomo.

[...] ad oggi esiste essenzialmente una pietosa sottostima delle potenzialità della specie umana. La nostra specie non è destinata ad essere la piaga della Terra. Se l'uomo è destinato ad essere qualcosa, probabilmente è ad essere colui che, consapevolmente gioioso, coglie il significato di questo pianeta come un'ancora più grande totalità nella sua immensa ricchezza. Questo potrebbe essere il suo "potenziale evolutivo", o una parte ineliminabile di esso. (NAESS 2015: 125)

¹⁷ Traduzione mia.

¹⁸ Cfr. Naess (1973) e Devall-Sessions (2007).



5. Conclusione: quale futuro per l'utopia?

Il presente contributo ha preso le mosse da alcune distinzioni utili a comprendere cosa sia (e cosa possa essere) un'utopia globale. Ciò ha permesso di isolare il principale limite del modello di globalismo sotteso alla globalizzazione: esso considera gli esseri umani in astrazione dalle altre forme di vita del pianeta.

Per comprendere meglio le radici utopiche dell'impostazione antropocentrica che riduce la natura ad ambito da conoscere e manipolare per gli interessi umani, abbiamo analizzato alcuni passi salienti della *Nuova Atlantide* di Francis Bacon. Abbiamo poi visto che i problemi provocati dall'applicazione planetaria di un atteggiamento di conquista e dominio della natura hanno suscitato nuove aspirazioni per il futuro. Al di là delle varie distopie a sfondo ecologico, infatti, oggi si richiede una rinnovata progettualità che riparta proprio da un modo nuovo di definire il rapporto tra umanità e natura. Questa *pars construens* più che mai necessaria ha i caratteri dell'utopia (in senso forte): la capacità di far convergere le aspettative deluse dal presente in un quadro unitario verso cui tendere potrebbe avere un ruolo decisivo nel prevenire il disastro ecologico. Dunque, se da una parte il pensiero ecologico deve avvalersi della tradizione e dei dispositivi concettuali dell'utopia, dall'altra il pensiero utopico contemporaneo trova nei temi ecologici un assai fertile terreno di applicazione. Ecologia e utopia, pur fondandosi su tradizioni apparentemente distanti, possono oggi arricchirsi a vicenda e instaurare una duratura alleanza.

Interrogandoci sui caratteri che dovrebbe possedere una simile utopia, abbiamo risposto che essa deve avere innanzitutto un orizzonte più ampio rispetto alle utopie confluite nella globalizzazione. Queste ultime hanno carattere globale, e pertanto le utopie del futuro dovranno essere, per così dire, più che globali: dovranno essere «universali», in un senso che ristabilisca la connessione tra l'umanità planetaria e la totalità della vita terrestre.

Una volta riconosciuto che questa utopia universale o ecologica deve fondarsi su un diverso modo di concepire il rapporto uomo-natura, ci siamo chiesti in quale direzione vada inteso tale rapporto. Per cercare una risposta abbiamo fatto riferimento ad uno degli ambiti più dinamici e promettenti dell'etica contemporanea: l'etica ambientale. All'interno di questa disciplina, nonostante l'urgenza dei problemi affrontati, non è raro

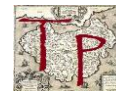


imbattersi in posizioni o ideali chiaramente affini allo stile di pensiero dell'utopia. Dal nostro esame è emerso che il nuovo orizzonte che si va delineando per l'utopia dovrà comprendere due aspetti cruciali strettamente connessi: (1) la visione secondo cui l'umanità appartiene pienamente alla comunità dei viventi della terra e con essa continuamente si relaziona, secondo quanto mostrato dall'ecologia; (2) la necessità di intendere il nostro rapporto con il mondo naturale non in chiave oppositiva, bensì in termini di coesistenza armonica, valorizzando così la profonda compenetrazione dell'uomo con le altre specie terrestri e bilanciando gli interessi umani con l'integrità della rete della vita.

Naturalmente ciò non basta ad offrire una visione completa. Oggi non possiamo sognare luoghi ideali o futuri remoti, ma solo fornire un orizzonte minimo in cui proposte diverse possano riconoscere un obiettivo comune. Una volta raggiunta la piena comprensione del fatto che uomo e natura non sono separati e che quindi l'uomo non può sopravvivere (né tanto meno vivere bene) senza preservare la sua unità relazionale con la natura, sarà possibile elaborare una nuova visione del mondo. Ciò riguarda possibilità future, e in larga parte ancora indeterminate, della vita umana e non umana sulla terra. Del resto, dove c'è possibilità lì risiede anche l'utopia, e dove c'è l'utopia lì risiede anche la possibilità.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREOZZI, Matteo. *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*. Milano: LED, 2015.
- BACON, Francis. *Nuova Atlantide*. Milano: BUR, 2020⁶ (1626).
- BARTOLOMMEI, Sergio. *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- CALLICOTT, J. Baird. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.



- DEVALL Bill, SESSIONS George. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City, UT: Gibbs Smith, 2007 (1985).
- FABRIS, Adriano (a cura di). *Etiche applicate. Una guida*. Roma: Carocci, 2018.
- FOX, Warwick. *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- GOYARD-FABRE, Simone. «Introduction», in: MORE Thomas. *L'Utopie*. Paris: Flammarion, 1987, pp. 17-65.
- HERBERT, Simon. «Identifying Utopia», in: *Thomas Project*, 2 (2), 2019, pp. 97-112.
- IOVINO, Serenella. *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*. Roma: Carocci, 2004.
- JAMIESON, Dale. *Ethics and the Environment: An Introduction*. New York, NY: Cambridge University Press, 2008.
- KOYRÉ, Alexandre. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*. Milano: Feltrinelli, 1970 (1957).
- LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York, NY: Oxford University Press, 1949.
- LIGHT Andrew, KATZ Eric (a cura di). *Environmental pragmatism*. London: Routledge, 1996.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Bologna: il Mulino, 1957 (1929).
- MATTELART, Armand. *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*. Torino: Einaudi, 2003 (2000).
- MORE, Thomas. *Utopia*. Milano: Feltrinelli, 2020⁵ (1516).
- NAESS, Arne D. «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary», in: *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100.
- NAESS, Arne D. *Introduzione all'ecologia* (traduzione e introduzione a cura di Luca Valera). Pisa: ETS, 2015.
- NORTON, Bryan G. *Toward Unity among Environmentalists*. New York, NY: Oxford University Press, 1991.
- OUDEKIRK, Wayne. «Mindful of the Earth. A Bibliographical Essay on Environmental Philosophy», in: *The Centennial Review*, 42 (2), 1998, pp. 353-392.



- PALMER, Clare. «An Overview of Environmental Ethics», in: LIGHT Andrew, ROLSTON III Holmes (a cura di). *Environmental Ethics. An Anthology*. Malden, MA: Blackwell, 2003, pp. 15-37.
- STABLEFORD, Brian. «Ecology and Dystopia», in: CLAEYS Gregory (a cura di). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 259-281.
- TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- WHITE, Lynn Jr. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», in: *Science*, 155, 1967, pp. 1203-1207.