Relazione al convegno "I nuovi paradigmi dello sviluppo. Scienze sociali e scienze ecologiche a confronto" - Urbino/Pesaro 15-16 Novembre 2007, pubblicata con il titolo "Per un'ecologia dell'ecologia" negli atti del convegno, a cura di A. Farina e M. Russo (Goliardica Editrice, Trieste, 2009, pp. 146-156), e in precedenza, con il titolo della presente versione, in "Culture della sostenibilità" (n. 2, 2007, pp. 46-58).

Contratto naturale e contratto sociale. La questione ecologica come questione antropologica

Sergio Manghi

> Che cos'è un uomo, che può conoscere i sistemi viventi e agire su di essi, e che cosa sono questi sistemi, che possono essere conosciuti? Le risposte a questo duplice enigma devono essere costruite intrecciando insieme la matematica, la storia naturale, l'estetica e anche la gioia di vivere e di amare.
>
> Gregory Bateson

1. Introduzione

I linguaggi prevalenti con i quali è stata finora codificata la "mappa" delle questioni ecologiche sono quelli provenienti dalle scienze naturali, all'interno di contesti culturali marcati in profondità da un robusto dualismo tra scienze della natura e scienze dell'uomo. Per molti anni, nella mia attività di ricerca, mi sono trovato a muovermi lungo il confine che separa questi due vasti e variegati territori,[1] continuando a interrogarmi sulle ragioni delle reciproche sordità tra di essi. Sordità attenuate, almeno in apparenza, dal convergere, sempre più frequente, su questioni di etica, di filosofia naturale, di politiche per l'ambiente, e così via. Un convergere, tuttavia, che si dà appuntamento, per così dire, *a valle*, laddove ci si pongono problemi d'intervento pragmatico o di testimonianza ideale; lasciando per lo più intatte, pare a me, le premesse che, *a monte*, strutturano le "due culture", e continuando in tal modo a riprodurre il dualismo di cui esse sono insieme, circolarmente, frutto e causa.

Una delle ragioni di questo perdurante dualismo, con il relativo effetto di reciproca sordità, è a mio parere la sottovalutazione delle questioni linguistiche. Ovvero, la sottovalutazione di quel principio, posto da Gregory Bateson alla base della sua *ecologia della mente*, che egli riassumeva nella formula del grande linguista Alfred Korzybski: *La mappa non è il territorio*:

> Ciò che si trova sulla carta topografica è una rappresentazione di ciò che si trovava nella rappresentazione retinica dell'uomo che ha tracciato la mappa […]: il territorio non entra mai in scena. Il territorio è la *Ding an Sich*, e con esso non c'è nulla da fare, poiché il procedimento di rappresentazione lo filtrerà sempre, cosicché il mondo mentale è costituito solo da mappe di mappe, *ad infinitum* (*ivi*, p. 495).[2]

---

[1] Cfr. part. Manghi (1984a, 1984b, 1987, 1988, 1990a, 1990b, 1998, 2000, 2001, 2004, 2008).

[2] Il termine "filtrerà" traduce qui l'originale *will filter* in modo diverso dalla traduzione italiana ufficiale, "eliminerà".

Per Bateson, e più in generale ancora, per quella che è stata chiamata da Richard Rorty la "svolta linguistica", lungo un cammino tracciato dalle straordinarie riflessioni di Ludwig Wittgenstein sui "giochi linguistici" propri dell'animale umano, il nostro linguaggio è sempre creativo, e mai passivamente descrittivo: "Fra noi e 'le cose come sono' c'è sempre un filtro creativo" (Bateson, 1991, trad. it. p. 398). E quelle che la retorica modernisticaci ha abituato a chiamare "scoperte", occultando così le responsabilità derivanti dal nostro creare parole, dovrebbero essere meglio comprese come "invenzioni":

> Figlia. Ma non è stato lui [Newton] a scoprire la gravità? Con la mela?
> Padre. No, tesoro, l'ha inventata. (Bateson, 1972, trad. it. p. 71)

Non voglio dire che la trascuratezza del carattere creativo del nostro linguaggio sia la sia la sola causa delle reciproche sordità di cui sopra. Ci mancherebbe. E sulla stessa parola *causa* ci sarebbe oltretutto molto da dire. Ma ritengo che occuparsi di questa trascuratezza sia una questione essenziale, per chi si proponga di lavorare al dialogo tra le "due culture" per promuovere modi di pensare "sostenibili" (Milanaccio, 1999, Palmieri, 2003), come si sta meritoriamente facendo in questo convegno. Ed è appunto riflettendo sul linguaggio della cultura ecologico-ambientalista – sulle parole-chiave *ecosistema* e *ambiente* anzitutto – che vorrei dare il mio contributo a questo dialogo.[3]

2. L'esplosione della cultura ecologica

La nozione di *ecologia,* ovvero l'idea che le *relazioni interattive* tra gli esseri viventi e i loro contesti diano luogo a sistemi auto-organizzati, dotati di una loro autonomia, ha già oltre un secolo di vita (la *Œkologie* di E. von Haeckel è del 1866). Il termine *ecosistema* compie ormai due terzi di secolo (coniato da a A. G. Tansley nel 1935). Il termine *ambiente*, nell'accezione naturalistica attuale, fu impiegato per la prima volta nel 1901 (dal biologo estone J. von Oexkull, in tedesco: *Umwelt*). Tuttavia, solo molto di recente, grosso modo nel corso degli anni '70, queste parole hanno superato la soglia dei laboratori e delle accademie per entrare a pieno titolo, con un rango di primo piano, nei linguaggi del quotidiano, di ampi movimenti sociali e culturali, dell'amministrazione della cosa pubblica, delle priorità della politica.

La rapidità di questa trasformazione culturale è per molti versi sorprendente (cfr. Strassoldo, 1993). Ancora negli anni '60 i rapporti pionieristici del Club di Roma sullo stato dei rapporti fra la nostra specie e il pianeta Terra costituivano un evento intellettuale sostanzialmente elitario, e già pochi decenni dopo, prima che finisse il secolo, si organizzava, a Rio de Janeiro, nientemeno, una conferenza mondiale su quelle questioni. Ogni anno un istituto scientificamente accreditato, il World Watch Institute, redige rapporti che vengono regolarmente commentati e discussi dagli studiosi, dall'opinione pubblica, dai

[3] Le riflessioni che seguiranno riprendono e rielaborano (molto ampiamente) la traccia di un saggio pubblicato in una prima versione nel volume *Parole chiave*, curato da Alberto Melucci (Manghi, 2000).

movimenti politici. L'aggettivo *sostenibile* ha acquisito un significato "ecologico" (sviluppo sostenibile, società sostenibile) nemmeno vent'anni fa (Brown, 1981), e ci scopriamo a pronunciarlo ormai come se designasse una qualità autoevidente, a tutti nota da sempre. Il terribile disastro di Chernobyl, avvenuto a fine anni '80, in un clima di stato nascente della nuova cultura ecologica, è assurto immediatamente a "prova del nove" delle ragioni avanzate da essa. E un analogo statuto di "prova scientifica" continuano ad assumere ormai automaticamente, immancabilmente, tutti gli altri disastri, piccoli e grandi, ahimé assai numerosi, che si susseguono su questo nostro pianeta sempre più piccolo, popoloso e capillarmente trasformato dall'emergere di una forma di vita del tutto nuova quale la società-mondo dell'*Homo sapiens sapiens* (Manghi, 2008, in stampa-a). Non c'è ormai decisione politica o amministrativa, piccola o grande, che possa prescindere da vincoli che vengono definiti "ambientali" o "ecologici'.

I due termini, ambiente e ecosistema, veicolano in effetti significati diversi. Il primo, nelle principali lingue europee (*ambiente, umwelt, environment, environnement*), si riferisce a "ciò che sta intorno', rispetto al sistema-soggetto (in latino *ambire* significa "circondare'), e lascia in tal modo sfuocata la dinamica delle relazioni tra il sistema stesso e ciò che, appunto, gli sta *intorno*: da qualsiasi parte si giri, per così dire, l'ambiente gli si para *di fronte*. Mentre il secondo termine, come si è accennato sopra, fa delle relazioni interattive, e cioè di quanto accade *tra* i sistemi e i loro ambienti, e di quanto accade all'interno stesso dei sistemi, uno specifico e prioritario fuoco d'attenzione.

Si potrebbe esser tentati di considerare questa differenza una questione meramente tecnico-specialistica, tanto più che, nel nostro attuale senso comune, ambientalismo e ecologismo sono termini sostanzialmente equivalenti. Ma le cose, crediamo, non sono così semplici. La differenza tra la geometria frontale-lineare implicata nella nozione di ambiente e la geometria relazionale-circolare implicata nella nozione di ecosistema continua ad attraversare la cultura ecologico-ambientalista, e anche a suggerire due diverse nozioni di "ecologia".

Espressioni quali lotta all'inquinamento, tutela dell'ambiente, salvaguardia degli ecosistemi e simili, non hanno, al pari di ogni altra azione discorsiva umana (e per dirla con Bateson: al pari di ogni "mappa"), un significato univoco (presuntivamente determinato, cioè, dal "territorio"). Fra altre cose, il significato loro attribuito da chi enuncia quelle espressioni cambia a seconda di come questi sta rappresentando se-stesso-osservatore, consapevolmente o meno, in rapporto a quel che asserisce di stare osservando: nel nostro caso, in rapporto all'inquinamento, all'ambiente, all'ecosistema. Schematizzando, tale rapporto osservatore/osservato può venir rappresentato in due modi alquanto differenti, che potremmo chiamare rispettivamente, per brevità, un modo *frontale* e un modo *relazionale*. E che saranno da intendersi naturalmente come tipizzazioni analitiche più che come descrizioni empiriche.

3. L'ecologia "frontale"

Il modo *frontale* di rapportarsi a ciò che si osserva è quello storicamente affermatosi con la classica prospettiva rinascimentale (Leon Battista Alberti). L'ecologia *frontale*,

potremmo dire, adotta le nozioni descrittivo-esplicative riassunte nella parola "ecosistema", nel significato sopra richiamato, per dar conto dei sistemi osservati – delle loro interazioni interne e con gli altri sistemi – senza estenderne la pertinenza al rapporto tra sistemi osservatori e sistemi osservati. Senza cioè assumere l'idea di ecosistema nel dar conto delle idee che "vengono in mente" all'osservatore, e insieme delle parole che gli "vengono alle labbra", momento per momento, nel corso delle sue incessanti interazioni con i sistemi osservati, con gli altri ricercatori, con il più ampio contesto comunicativo e sociale di cui è parte.

L'ecologia qui chiamata frontale, in altre parole, adotta, consapevolmente o meno, le nozioni descrittivo-esplicative riassunte nella parola "ambiente", di nuovo nel significato sopra richiamato, per posizionarsi rispetto agli ecosistemi osservati, immaginando un flusso informativo unilaterale, dal "territorio" verso la "mappa" – secondo il principio cartesiano che ha fondato le scienze naturali classiche, il naturalismo positivistico (esteso poi alle scienza sociali: Auguste Comte), e soprattutto il dualismo tra mente e corpo, tra intelletto ed emozioni, tra coscienza e inconsapevolezza, tra "la matematica, la storia naturale", per riprendere l'epigrafe batesonana a queste note, e "l'estetica e anche la gioia di vivere e di amare" (Bateson, 1987, trad. it. pp. 272-73).

Anche la nozione di comunicazione adottata, consapevolmente o meno, per divulgare le idee scientifiche al più ampio pubblico, assume in questo caso una configurazione frontale, secondo lo schema lineare emittente-destinatario, formalizzato oltre mezzo secolo fa dalla teoria "quantitativa" dell'informazione ancor oggi più accreditata nel senso comune. Una teoria che, una volta estesa dalle macchine informatiche agli esserri umani (e ai viventi più in generale), induce a ritenere che in condizioni ottimali (impossibili da raggiungere, ma assunte a norma ideale) il destinatario sia un mero ricevente dei cosiddetti input inviatigli dall'emittente. Al posto delle "cose come sono", per riprendere Bateson, questa teoria mette le "informazioni come sono", assumendo analogamente che le "mappe" del ricevente siano predisposte, quanto meno in condizioni ottimali, a riprodurre al proprio interno immagini fedeli di quelle informazioni. Assumendo cioè che il ricevente sia evolutivamente privo di "filtri creativi". Su questa base, tipicamente, ci si attende che "informare correttamente" il pubblico sia la base fondamentale di ogni azione ecologico-ambientalista – salvo tornare ripetutamente a stupirsi che all'essere informati non corrispondano comportamenti corrispondenti, "stili di vita ecologici" e così via, ripartire con "campagne" ancor più attentamente "informative", e così via, a spirale…

Sul piano dell'azione, la lotta (all'inquinamento), la tutela (dell'ambiente), la salvaguardia (degli ecosistemi) vengono rappresentate, in questa chiave, come interventi potenzialmente capaci di controllo unilaterale, lungo un asse di prevedibilità virtuale degli effetti dell'azione stessa sui parametri "negativi" fondamentali dei sistemi traguardati.

Questa postura "frontale" nei confronti degli ecosistemi osservati, degli interlocutori da informare e dei problemi su cui intervenire è ispirata, soprattutto, alle tradizioni linguistiche delle comunità scientifiche naturalistiche della prima modernità, ma è presente anche nelle attuali culture ecologiche "alternative" (olistiche, o *new age*), le quali non sembrano meno persuase di poter disporre della "mappa fedele" del territorio, assumendo in tal modo una rappresentazione del rapporto osservatore-osservato analogamente ispirata alle canoniche leggi "frontali" della prospettiva.

L'adozione della nozione di ecosistema, dunque, non rende automaticamente immuni da quel dualismo, e da quell'etica del controllo unilaterale, che per Bateson, così come per molti altri studiosi contemporanei (cfr. Morin, 1977, 1980), sta alla radice stessa della crisi ecologica. Questa nozione, del resto, è divenuta scientificamente "matura", ricordiamolo, anche nel quadro di sfide economiche che si intendeva affrontare in termini di controllo unilaterale: penso a quegli agronomi americani che, negli anni '30, si proponevano di migliorare determinate colture agricole, per incrementarne la produttività, ai quali la diffusione del termine ecosistema deve parecchio.

Nulla di male, beninteso, nel proporsi di aumentare la produttività. Non è questo il punto, evidentememte. Il punto è qui piuttosto un'abitudine di pensiero, per dirla con un'altra espressione batesoniana. Un'abitudine di pensiero, come l'abbiamo chiamata qui, *frontale*. Alla produttività – qualora la ritenessimo un valore "negativo" – potremmo sostituire, poniamo, la sostenibilità, oppure qualche altro desiderabile parametro che riteniamo "positivo", e nulla cambierebbe, ovviamente, nell'immagine *frontale* della relazione tra osservatore e osservato, tra soggetto e oggetto dell'azione – e insieme tra intelletto ed emozioni, e così via. Nulla cambierebbe, cioè nel carattere *ambientalista*, ma non *ecologico*, di quell'immagine.

Potremmo anche proporci, volendo, di arricchire le nostre osservazioni *frontali* con indicatori sociali e culturali, e non solo fisico-biologici: ma non perderemmo, con questo, la nostra postura *frontale* – l'estetica "agronomica" che le conferisce senso.

4. L'ecologia "relazionale"

Il modo *relazionale* di intendere l'ecologia, ispirato a correnti di pensiero diverse da quelle prospettivistiche, ma niente affatto estranee alla modernità e alla cultura occidentale (da Vico a Pascal a Goethe, per limitarsi a d alcuni nomi emblematici), è quello che fa proprio il principio esplicativo ecosistemico, tanto nella descrizione dei sistemi osservati quanto nella descrizione del rapporto tra sistemi osservati e sistemi osservatori (cfr. Maturana, Varela, F, 1980; Morin, 1980; von Fœrster, 1981).

Il modo relazionale non rinuncia affatto, per intenderci, alle descrizioni scientifiche del mondo, realizzate *come se* il "territorio" da descrivere fosse posto là-di-fronte, rispetto al descrittore e alle sue "mappe"; ma non rinuncia neppure, al contempo, a concepire in chiave ecologica, autoriflessivamente, il mondo delle idee: la natura delle stesse "mappe" scientifiche, e il loro emergere, attraverso processi creativi (dunque in parte sempre inconsapevoli), attraverso una "danza di parti interagenti" (Bateson, 1979) comunque più ampia, comunque largamente imprevedibile anche per il più acuminato degli sguardi umani.

Le idee che "vengono in mente" all'osservatore, da questo punto di vista, sono *in ogni caso* il frutto creativo, largamente inconsapevole e mai del tutto prevedibile, di dinamiche relazionali: delle relazioni interattive tra l'osservatore e l'osservato, da un lato, e tra l'osservatore e gli altri osservatori, dall'altro. Relazioni pervase da quegli aspetti "emozionali" dell'esperienza umana che siamo soliti classificare sotto il segno dell'estetico, del religioso, dell'onirico, del ludico, e financo della follia, che per l'ecologia *frontale*

rimangono un contorno altro della conoscenza scientifica oppure diventano interessanti solo attraverso la loro razionalizzazione "cartesiana".

La descrizione dei processi comunicativi, rideclinata all'interno di una cornice relazionale, non si dà più in termini di trasmissione lineare di input verso dei destinatari, ma di partecipazione a processi di co-ordinazione dei significati che sono fisiologicamente (e non dunque quando vengano a mancare le condizioni ottimali di "trasmissione") generativi, gravidi di effetti largamente inconsapevoli (Pearce, 1989), che a nessuno egli attori in gioco, per quanto dotato di potere persuasivo, è dato di poter prevedere né di poter pilotare verso esiti desiderati, nel bene come nel male.

Il termine *ecologia*, in questa accezione radicalmente relazionale, non designa (o meglio: *non soltanto*) una branca specialistica delle discipline naturalistiche, all'interno di un'architettura dualistica del sapere scientifico, dove queste discipline siano separate da quelle sociali e antropologiche, così come dai saperi letterari, sapienziali, religiosi e "non scientifici" più in generale; un'architettura che spinge fatalmente a cercare *a valle* delle discipline e dei saperi, per così dire, le alleanze e le cosiddette *inter-disciplinarità*.

In questa accezione radicalmente relazionale, il termine *ecologia* designa piuttosto, anzitutto (sebbene *non soltanto*), un'epistemologia generale dei processi viventi di impronta evoluzionistica. O se vogliamo, un'epistemologia della *complessità* (Morin, 1977, 1980). O ancora, un'ermeneutica evoluzionistica, nel senso così specificato da uno dei maggiori teorici contemporanei dell'evoluzione: "Ogni organismo nella sua forma e nel suo comportamento può offrirci messaggi generali, se solo impariamo a interpretarli. Il linguaggio che ci permette una tale interpretazione è la teoria dell'evoluzione" (Gould, 1983, pp. 15-16). Avendo ben presente, ovviamente, che oggi la teoria dell'evoluzione è un campo aperto e plurale (Ceruti, 1995), non circoscrivibile alla sola ortodossia riduzionistica del neo-darwinismo (tutta interna al dualismo anti-ecologico qui ripetutamente richiamato). E avendo presente che questo carattere di epistemologia generale dei processi viventi, oggi appena agli inizi, potrà prender corpo soltanto attraverso la piena partecipazione delle scienze dell'uomo alla stessa definizione dei suoi concetti-chiave: *a monte*, per così dire, per via più *trans-disciplinare* che *inter-disciplinare* (Manghi, 2008), delle abitudini linguistiche dualiste e frammentatrici oggi ancora prevalenti nell'organizzazione dei saperi.

Per le scienze sociali una nozione di ecologia così intesa, affrancata da concezioni oggettivistico-frontali dell'ambiente e dell'ecosistema, implica, in altre parole, che i relativi programmi di ricerca non si limitino a prevedere l'analisi, peraltro indispensabile, delle condizioni socio-antropologiche di emergenza e di sviluppo dei problemi ambientali (come tendono a indicare, per esempio, espressioni quali Sociologia del territorio, Sociologia dell'ambiente e simili); ma implica allo stesso tempo, a pieno titolo, e senza alcuna sudditanza epistemologica nei confronti delle scienze naturali, il compito di concorrere alla definizione stessa di che cosa si possa intendere con termini quali ambiente e ecosistema, e cioè alla costruzione di quei nuovi principi esplicativi ai quali affidiamo missione vitale di regolare un inedito "contratto naturale" (Serres, 1990) con la nostra Terra-Patria (Morin, Kern, 1993).

Se le conseguenze, progettuali e pratiche, dell'impiego di parole-guida nuove, quale, in particolare, *ecosistema*, vadano o meno nella direzione di una società e di un ambiente sostenibili, è una questione che non può essere decisa in termini di mero rispetto

"dall'esterno', da parte delle società umane, di indici presunti "oggettivi" – come suggerirebbe la vocazione "agronomica" sopra evocata dell'ecologia *frontale*. Ciò in quanto la "questione ecologica" è *anzitutto* una questione di forme della comunicazione tra esseri umani (Luhmann, 1986). E non solo di comunicazione tra esseri umani intorno agli specifici problemi ecologico-ambientali, beninteso, ma anche, o meglio *anzitutto e insieme*, di quotidiana comunicazione interpersonale e sociale *tout court* tra gli esseri umani stessi (Ingold, 1986; Gallino, 1987, cap. IX; Melucci, 1987).

5. L'ambiente come capro espiatorio

In particolare, è ancora del tutto da scrivere un importane capitolo della "questione ecologica" che ha a che fare con le ragioni antropologiche più profonde per le quali negli ultimi secoli gli esseri umani si sono disinvoltamente lanciati in una cieca corsa allo sfruttamento indiscrimanato e predatorio delle risorse naturali: il capitolo che potremmo chiamare *l'ambiente come capro espiatorio*, ispirandoci agli studi straordinari che l'antropologo francese René Girard ha dedicato ai processi vittimari (1978, 2003).

René Girard, situando la vicenda umana all'interno di una cornice evoluzionistica, suggerisce un'ipotesi assai originale quanto chiara e precisa sulle ragioni per le quali ha potuto sopravvivere ed evolvere una specie come la nostra, composta da individui altamente instabili, bisognosi di confrontarsi e misurarsi incessantemente gli uni con gli altri, abitati nel profondo da un'incertezza esistenziale e ontologica costitutiva, che li predispone facilmente alle escalation simmetriche e alla violenza intraspecifica. L'ipotesi è, molto in breve, che ci sia stato possibile sopravvivere ed evolvere perché si sono venute a formare unità sociali altamente coese (altro che "individui più adatti", secondo l'immaginario ideologico ottocentesco, più di recente rinverdito dai modelli matematici di calcolo costi/benefici), e che questa coesione – qui l'effettiva originalità della riflessione girardiana – sia stata generata da un meccanismo molto semplice ed efficace, emerso nei millenni attraverso l'interazione di eventi casuali e di ridondanze stabilizzatrici: il meccanismo del capro espiatorio.

La violenza di tutti-verso-uno, realizzata attraverso forme ritualizzate via via più sofisticate, codificate in saperi esoterici via via più elaborati, dei quali divenivano titolari esclusivi i "capi" della comunità, è stata la soluzione per così dire "omeopatica" attraverso la quale le conflittualità orizzontali, le reciprocità violente e le escalation simmetriche hanno trovato forme regolative relativamente pacificanti, attraverso le quali le negatività circolanti nella comunità potevano addirittura venir trasformate "catarticamente" in forza collettiva, rassicurante per ciascun individuo.

Per decine di migliaia di anni, il processo vittimario ha costituito la via più semplice ed "economica" di risolvere le crisi di coesione sociale insorte per le più diverse ragioni – carestie, pestilenze, terremoti, guerre, morte del "capo", e così via. E tutti i miti, infatti, così come tutti i testi religiosi, raccontano in vario modo di crisi superate grazie all'esclusione di un colpevole molto potente, divino, umano o animale. Tutti, fa osservare Girard (le cui opere straordinarie sto qui evidentemente riducendo in "pillole" molto approssimative), tranne uno: il Vangelo. Nel quale si racconta bensì, come in ogni altro testo mitico o

religioso, di un sacrificio: ma di un sacrificio del tutto particolare. Un sacrificio nel corso del quale la vittima prende la parola, e rivela, per la prima volta nella storia umana, il meccanismo, da sempre nascosto, attraverso il quale le comunità umane ritrovano ciclicamente la loro coesione: il sacrificio stesso, del quale Gesù si dichiara vittima innocente, rinunciando anche – attraverso il perdono – a colludere con la riproduzione automatica di quel meccanismo.

Da allora, com'è a tutti evidente, per la diffusione del racconto della Passione in Europa e via via in zone del mondo sempre più vaste, ricostruire l'ordine sociale e simbolico attraverso l'uccisione sacralizzata di una vittima, senza che qualcuno prenda la parola per svelare la superstizione o la pretestuosità delle accuse che le vengono rivolte, si è fatto sempre più difficile. Non è certo venuta meno, tuttavia, la caccia ai capri espiatori – e se mai ci fossero dei dubbi, basterebbe ricordarci dell'orrore di Auschwitz, come non feremo, credo, mai abbastanza. È indubbio – e guai a sottovalutarlo – che si sia sviluppata una preoccupazione per le vittime mai prima conosciuta per tutta la storia umana, estesa sempre più anche alle vittime animali e "naturali", e che siano cercate vie via forme di riconciliazione sociale fondate sul principio del *terzo incluso*, invece che sulla "soluzione" plurimillenaria del *terzo escluso* – fino a quella che oggi chiamiamo democrazia (Manghi, in stampa-b).

Ma non possiamo certo dire che le nostre capacità di regolare le violenze intraspecifiche, le reciprocità negative e le escalation simmetriche siano emancipate dal principio sacrificale. Quel che vorrei qui suggerire, a conclusione di queste note, è che proprio l'ambiente naturale sia diventato via via una comoda "vittima sostitutiva" per la risoluzione de nostri conflitti intraspecifici. Ovvero, che essendo le nostre vittime sacrificali sempre più dotate di parola, di difensori religiosi, sociali e politici (oggi addirittura due esponenti di minoranze storicamente vittimizzate stanno concorrendo a diventare presidenti della maggior superpotenza del globo. Hilary Clinton e Barack Osama), ci siamo rivolti sempre più spesso, consensualmente e disinvoltamente, verso quella vittima senza parola che è l'ambiente naturale.

In altre parole, e a costo di banalizzare per brevità: quanti più beni di consumo abbiamo a disposizione, traendoli dallo sfruttamento indiscriminato dell'ambiente naturale, tanto meno abbiamo da farci la guerra tra di noi. Unificati dalla fede nell'anonimo mito tecno-scientifico, risolutore di mille conflitti, invece che dalla fede in un potente re-sacrificatore che, lo avvertiamo acutamente, non tornerà mai più. Il mercato ha via via trasformato le reciprocità violente, sempre più liberamente circolanti per il venir meno di potenti re-sacrificatori, in scambi commerciali endemici, e ciò non va sottovalutato, anche nelle sue valenze civilizzatrici. Ma il prezzo che oggi andiamo scoprendo di aver pagato per quella relativa pacificazione delle nostre reciprocità negative è altissimo: la crisi ecologica del nostro piccolo, popoloso pianeta.

6. Conclusione

Se le suggestioni "girardiane" ora molto schematicamente abbozzate hanno una qualche validità, ne consegue che la "questione ecologica" può essere compresa

pienamente, nella sua radice più profonda e nella sua stessa gravità, soltanto come questione immediatamente antropologica. Come questione strettamente associata all'acquisizione del punto di vista della vittima, e in primo luogo della vittima umana, rispetto alla quale l'ambiente naturale ha un valore prevalentemente sostitutivo.

La "questione ecologica" è in altre parole una questione di comunicazione, anzitutto, tra esseri umani. Tra esseri umani, beninteso, concepiti *ab origine* come esseri viventi, come animali unitariamante bio-socio-culturali, immersi in ecosistemi pragmatici, linguistici, comunicativi e viventi comunque più grandi di loro. Nessuna Chernobyl potrebbe essere compresa, nella sua esemplare gravità, separandola dalla comprensione di Auschwitz. Nessuna "ecologia" delle nostre interazioni tra noi e con l'ambiente potrebbe realmente nascere senza un dialogo tra i saperi naturalistici e quelli socio-antropologici che sappia interrogare e connettere in permanenza i loro rispettivi linguaggi (cfr. Gallino, 1992). Nessun "contratto naturale" realmente ecologico, infine, potrebbe venire siglato con i nostri ambienti senza che al contempo venga riscritto il nostro "contratto sociale":

> Amare i nostri due padri, naturale e umano, la terra e il prossimo; amare l'umanità, la nostra madre umana, e nostra madre naturale, la Terra.
>
> Impossibile separare queste due volte due leggi, pena l'odio. […] I due obblighi contrattuali, sociale e naturale, hanno tra loro la stessa solidarietà di quello che lega gli uomini al mondo, il secondo ai primi.
>
> Queste due leggi ne formano in realtà una sola, che si confonde con la giustizia, naturale e umana a un tempo, e insieme chiedono a ciascuno di passare dal locale al globale, difficile via e mal segnata, ma che dobbiamo comunque aprire. […]
>
> Di reale non c'è che l'amore, non v'è altra legge che la sua. (Serres, 1990, trad. it. p. 68)

Bibliografia

Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind,* Ballantine, New York (trad. it. *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano, 2000).

Bateson, G. (1979), *Mind and Nature: A Necessary Unity,* Dutton, New York (trad. it. *Mente e natura. Un'unità necessaria,* Adelphi, Milano, 1984).

Bateson, G. (1991), *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, ed. by R.E. Donaldson, Harper Collins, New York (trad. it. *Una sacra unità. Nuovi passi verso un'ecologia della mente*, a cura di R. E. Donaldson, Adelphi, Milano, 1997).

Bateson, G., Bateson, M.C. (1987), *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York (trad. it. *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano, 1989).

Brown, L. (1981), *Building for a Sustainable Society*, Norton, New York.

Ceruti, M. (1995), *Evoluzione senza fondamento*, Laterza, Roma-Bari.

Fœrster, H. von (1981), *Observing Systems,* Intersystems Publications, Seaside, Cal. (trad. it. *Sistemi che osservano,* Astrolabio, Roma, 1987).

Gallino, L. (1987), *L'attore sociale. Biologia, cultura, intelligenza artificiale*, Ein,audi, Torino.

Gallino, L. (1992), *L'incerta alleanza: modelli di relazione tra scienze umane e scienze naturali*, Torino.

Girard, R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris (trad. it. *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1982).

Girard, R., (2003), *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con P. Antonello e J.C. de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano, 2003 (titolo del manoscritto originale: *One Long Argument from Beginning to the End*, 2002).

Gould, S. J. (1980), *The Panda's Thumb,* Norton, New York (trad. it. *Il pollice del Panda,* Editori Riuniti, Roma, 1983).

Ingold, T. (1986), *The Appropriation of Nature. Essays in Human Ecology and Social Relations*, Manchester University Press.

Luhmann, N. (1986), *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefärdungen einstellen?,* Westdeutscher, Opladen (trad. it. *La comunicazione ecologica. Può la società moderna adattarsi alle minacce ecologiche?,* Angeli, Milano, 1989).

Manghi, S. (1984a), *Il paradigma biosociale, Dalla sociobiologia all'auto-organizzazione del vivente*, Franco Angeli, Milano.

Manghi, S. (1984b), "Two Biosocial Paradigms Compared: Sociobiology and the Self-Organization of Life", in *Journal of Human Evolution,* XIII, pp. 49-59.

Manghi, S. (1987), "Le sujet inachevé d'Edgar Morin: vers une théorie de l'acteur social", in *Revue européenne des sciences sociales*, XXV, n. 75, pp. 41-67.

Manghi, S. (1988), "Il soggetto ecosistemico. Identità e complessità biosociale", in F. Andolfi, a cura di, *Figure d'identità. Ricerche sul soggetto moderno,* Franco Angeli, Milano, pp. 173-238.

Manghi, S. (1990a), *Il gatto con le ali. Ecologia della mente e pratiche sociali*, Feltrinelli, Milano. Prefazione di Edgar Morin (nuova edizione, ridotta e riveduta: *Il gatto con le ali. Tre saggi per un'ecologia delle pratiche sociali*, Asterios, Trieste, 2000).

Manghi, S. (1990b), "Méta-sociobiologie. De l'Empire des gènes à la République du complexe", in D. Bougnoux, D., J.-L. Le Moigne, S. Proulx, sous la dir. de, *Arguments pour une méthode. (Autour d'Edgar Morin),* Seuil, Paris, pp. 186-194.

Manghi, S. (1997), "Ecopoiesis. La sfida della complessità nei contesti di 'educazione ambientale'", in *Pluriverso. Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, n. 4, pp. 99-107.

Manghi, S. (1998), "Sociobiologia", voce della *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. VIII, Roma, pp. 193-203.

Manghi, S. (2000b), "Ambiente/Ecosistema", in Alberto Melucci, a cura di, *Parole chiave. Un nuovo lessico per le scienze sociali*, Carocci, Roma, 2000, pp. 29-36.

Manghi, S. (2001), "Grovigli, relazioni, complessità. Per un'ecologia dell'educazione ambientale", in *Archivio di studi urbani e regionali*, XXXII, n. 71-72, pp. 259-273,

Manghi, S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gegory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.

Manghi, S. (2009), *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Trento.

Manghi, S. (in stampa), "The tragedy of the subject in the birth of the world-society", in *Futures*.

Manghi, S. (in stampa-b), "Indignazione, riparazione, perdono. Dalla difesa delle vittime alla cultura della vittima", in A. Bosi, S. Manghi, a cura di, *Lo sguardo della vttima. Nuove sfide per la vciviltà delle relazioni*, Franco Angeli, Milano.

Maturana, H., Varela, F. (1980), *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living,* Reidel, Dordrecht, Holland (trad. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente,* Marsilio, Venezia, 1985).

Melucci, A. (1987), *La libertà che cambia. Un'ecologia del quotidiano*, Unicopli, Milano.

Milanaccio, A. (1999), "Sviluppo sostenibile: un presagio di speranza", in L. Gallino, M. Salvadori, G. Vattimo, dir. da, *Il novecento*, vol. II, Utet, Torino, pp. 135-156.

Morin, E. (1977), *La Méthode: I. La nature de la nature,* Seuil, Paris (trad. it. *Il metodo: 1. La natura della natura,* Raffaello Cortina, Milano, 2001).

Morin, E. (1980), *La Méthode: II. La vie de la vie,* Seuil, Paris (trad. it. *Il Metodo: 2. La vita della vita,* Raffaello Cortina, Milano, 2004).

Morin, E., Kern, A. B. (1993), *Terre-Patrie,* Seuil, Paris. (trad. it. *Terra-Patria,* Raffaello Cortina, Milano, 1994).

Palmieri, F. (2003*), Il pensiero sostenibile*, Meltemi, Roma.

Pearce, B. (1989), *Communication and Human Condition*, Southern Illinois Press, Carbondale (trad. it. *Comunicazione e condizione umana*, Angeli, Milano, 1993).

Serres, M. (1990), *Le contrat naturel,* Bourin, Paris (trad. it. *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano, 1991).

Strassoldo, R. (1993), "Ecologia", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 281-290.