



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA

NON SÈ: AUTOREALIZZAZIONE  
IN RELAZIONE CON LA NATURA  
UN CONFRONTO TRA  
L'ECOSOFIA DI A. NAESS E IL BUDDHISMO

Relatore:  
Chiar.mo Prof. Giangiorgio Pasqualotto

Laureanda: Elisa Cavazza  
Matr. 532526

Anno Accademico 2010-2011



## Indice

<b>Cap. 1. L'ecosofia di Arne Naess</b>	<i>p. 5</i>
1.1. Naess nell'etica ambientale	<i>p. 5</i>
1.2. Ecologia profonda ed ecologia superficiale	<i>p. 8</i>
1.3. Il movimento dell'ecologia profonda e l'Ecosofia T	<i>p. 14</i>
<b>Cap. 2. Struttura concettuale dell'ecosofia</b>	<i>p. 25</i>
2.1. L'ecologia come saggezza	<i>p. 25</i>
2.2. L'ontologia ambientale	<i>p. 30</i>
2.2.1. La relazionalità ecologica	<i>p. 30</i>
2.2.2. L'esperienza spontanea	<i>p. 34</i>
2.2.3. Ontologia della <i>gestalt</i> : contenuti concreti e strutture astratte del reale	<i>p. 37</i>
2.2.4. Fatti e valori	<i>p. 47</i>
2.2.5. La "visione totale"	<i>p. 51</i>
2.3. L'etica dell'autorealizzazione	<i>p. 67</i>
2.3.1. Valore intrinseco e biocentrismo	<i>p. 68</i>
2.3.2. Identificazione ed autorealizzazione: il Sé ecologico	<i>p. 76</i>
2.3.3. L'azione bella	<i>p. 90</i>
2.3.4. L'etica come sistema normativo: l'Ecosofia T.	<i>p. 97</i>
<b>Cap. 3. Naess e il Buddhismo</b>	<i>p. 103</i>
3.1. Ragioni filologiche di un confronto	<i>p. 103</i>
3.2. Sulla comparazione filosofica	<i>p. 109</i>
3.3. Ecosofia e Buddhismo	<i>p. 129</i>
3.3.1. Il dolore e l'ignoranza	<i>p. 131</i>
3.3.2. L'ontologia: non-sé e relazionalità	<i>p. 136</i>
3.3.3. Sé e gli altri: l'etica.	<i>p. 148</i>
3.4. La centralità dell' <i>anattā</i> .	<i>p. 158</i>
<b>Conclusione</b>	<i>p. 181</i>
<b>Appendici</b>	<i>p. 187</i>
<b>Bibliografia</b>	<i>p. 193</i>
<b>Sitobibliografia</b>	<i>p. 207</i>



## Cap. 1. L'ecosofia di Arne Naess

### 1.1. Naess nell'etica ambientale

Nel 1973 usciva in stampa l'articolo *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, nel quale Arne Naess definiva i caratteri del movimento dell'ecologia profonda, in contrapposizione al pensiero ecologico riformista.<sup>1</sup>

Negli anni immediatamente precedenti, il terreno veniva preparato da alcune pubblicazioni che avrebbero influenzato culturalmente il dibattito filosofico fino ai giorni nostri. Alcuni considerano "l'etica della terra" di Aldo Leopold come la fondazione dell'etica ecologica contemporanea. Certamente si tratta di un pensiero pionieristico, dato che il suo *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* ci parlava di conservazionismo e di "comunità biotica" già uscendo postumo nel 1949. Una loro importanza ebbero, inoltre, l'articolo di Lynn White, pubblicato su *Science*, riguardo le origini giudaico-cristiane del dominio come causa della crisi ecologica ed alcuni dossier di tipo politico-scientifico che servirono a sensibilizzare l'opinione pubblica e il

---

<sup>1</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, "Inquiry", 16, 1973, pp. 95-100. *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, trad. it. a cura di M. Tallacchini, *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 143-149.

mondo accademico sul tema delle conseguenze del nostro sviluppo sull'ambiente e sul futuro dell'umanità.<sup>2</sup>

All'inizio degli anni '70 la riflessione sulle conseguenze della crisi ecologica e sul rapporto uomo-ambiente cominciava a fiorire anche in ambito filosofico, nel mondo anglosassone e in alcune scuole continentali. Con l'articolo sopraccitato, Arne Naess introduceva una terminologia ed una serie di principi che, negli anni '80, avrebbero acceso il dibattito all'origine di un'intera branca dell'etica contemporanea: l'etica ambientale. Ancora oggi, nell'ambito della filosofia ambientale, non è possibile non incappare nel nome del filosofo norvegese, padre dell'ecologia profonda e pietra di paragone per per il pensiero filosofico-scientifico che si occupi del rapporto tra uomo e natura in un senso ecologicamente informato.

La formula "etica ambientale", per la verità, è inadeguata a rappresentare un panorama ricco ed eterogeneo di ecofilosofie che hanno in comune il tentativo di rendere conto del valore morale della natura e del principio su cui fondare un dovere morale a rispettarla, a partire dalla riflessione sulla crisi ecologica. Non è questo il luogo per una disamina storiografica, che si può trovare in alcuni imponenti lavori di raccolta antologica e in alcune monografie critiche,<sup>3</sup> ma dal punto di vista metodologico è necessario precisare alcune definizioni, pur senza alcuna

---

<sup>2</sup> Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, 1949, che ha introdotto la cosiddetta "etica della terra"; Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, "Science", 155, n. 3767, 1967, pp. 1203-07, che individua nella cultura giudaico-cristiana occidentale le radici dell'epistemologia del dominio dell'uomo sulla natura; Rachel Carson, *Silent Spring*, 1962, tra i libri di divulgazione scientifica più popolari di tutti i tempi, diede avvio ad una rivoluzione ecologica contribuendo all'eliminazione del DDT negli USA; commissionato dal *Club of Rome* agli scienziati del M.I.T., *The Limits To Growth* (1972), prevedeva per il prossimo futuro l'insostenibilità del nostro tasso di sviluppo in rapporto alla finitezza delle risorse.

<sup>3</sup> Si citano per esempio: A. Light, H. Rolston III, a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003; M. Tallacchini, a cura di, *Etiche della terra*, cit; S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, Guerini, Milano, 1989; N. Russo, *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli, 2000; K. Jenni, *Western Environmental Ethics. An Overview*, "Journal of Chinese Philosophy", n.1, 32, 2005, pp. 1-19; P. Timmermann, a cura di, *L'etica nelle politiche ambientali*, Gregoriana, Padova, 1991; R. Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*, UCL Press, London, 1992; McIntosh, *The Background and Some Current Problems of Theoretical Ecology*, "Synthese", 43, 1980, pp.195-255.

pretesa di assolutezza e completezza. Anche se in ambito anglosassone *environmental ethics* è l'etichetta che comprende tutte le filosofie dell'ambiente e che ne indica la disciplina accademica, nella terminologia italiana si può distinguere tra "etica ecologica" ed "etica ambientale". La prima tenta di fondare un'etica con nuovi principi ispirati alla scienza ecologica, in particolare poggiando la nozione di valore sui concetti di "interdipendenza degli esseri" e "piramide biotica", mentre la seconda si riferisce alle etiche dei diritti, agli utilitarismi illuminati e in generale alle "etiche estensioniste", le quali, non mettendo in discussione i principi fondanti classici del valore, estendono il valore morale ad altri soggetti come le generazioni future, gli esseri non-umani o gli ecosistemi, a seconda dell'ampiezza dell'"estensione" stessa.

La distinzione qui riproposta prende le mosse dai criteri epistemologici analizzati da Bartolommei,<sup>4</sup> tracciando un asse di classificazione antropocentrismo/biocentrismo. Ad un capo si collocano le posizioni in difesa di un antropocentrismo forte, a seguire chi sostiene una posizione di antropocentrismo debole, poi il biocentrismo in senso debole, ed infine, al capo opposto dell'asse, le etiche che sostengono una posizione di biocentrismo forte. A cascata, le diverse posizioni si distinguono attorno ad altri concetti chiave quali il valore intrinseco o il valore strumentale della natura; il rapporto con la *τέχνη*, da simbolo di fiducia nella capacità dell'uomo di risolvere i problemi ecologici con soluzioni *ad hoc*, ad elemento oscuro di cui l'uomo ha perso il controllo e la capacità di previsione delle conseguenze;<sup>5</sup> il tema dei "diritti", in conseguenza all'estensione del valore morale; l'idea di "sviluppo" e sostenibilità. Alle Appendici 1 e 2 si riportano le mappe concettuali di G.

---

<sup>4</sup> S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, cit., pp. 24-29.

<sup>5</sup> Sulla tecnica e la tecnologia in rapporto alla crisi ecologica resta fondamentale H. Jonas, *Il principio responsabilità*, trad. it. di P. Portinaro, Einaudi, 1990; cfr. inoltre H. Jonas, *Toward a Philosophy of Technology*, "Philosophy Today", 15, 1971, pp. 76-101.

Salio che sintetizzano con efficacia il panorama teorico dell'*environmental ethics*.<sup>6</sup>

I concetti chiave e le definizioni sono utili strumenti di comprensione, ma conservano un limite e un'incapacità nel rendere conto delle peculiarità dei singoli pensieri eco-filosofici, i quali non possono venir ridotti eccessivamente alla corrispondenza ad uno schema. Questo vale ancor di più per l'ecosofia di Arne Naess, che riesce ad armonizzare molti punti chiave apparentemente inconciliabili. Ad esempio, lo schieramento di Naess lungo l'asse antropocentrismo/biocentrismo non è univoco, come, invece, lo è per alcuni dei suoi seguaci e dei suoi avversari. Tuttavia, il pensiero di Naess non è estraneo a questa dicotomia e la comprensione di come si posizioni rispetto ad essa equivale a sciogliere uno dei nodi più importanti e originali del suo pensiero.

## **1.2. Ecologia profonda ed ecologia superficiale**

Una prima netta caratterizzazione si può ricavare proprio dall'articolo del 1973, dove il filosofo norvegese traccia una macro-classificazione dei diversi approcci allo studio dei problemi ambientali, introducendo per la prima volta due categorie che diverranno strumento classificatorio inevitabile: "ecologia profonda" (*deep ecology*) ed "ecologia superficiale" (*shallow ecology*). Nell'articolo, l'ecologia superficiale viene definita come il "movimento" che "lotta contro l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse", il cui obiettivo centrale guarda alla "salute e alla ricchezza delle popolazioni dei

---

<sup>6</sup> G. Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, introduzione a A. Naess, *Ecosofia*, trad. it. di E. Recchia, a cura di A. Airoidi e G. Salio, red, Como 1994, dall'originale *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989.



paesi sviluppati”<sup>7</sup>. La definizione non viene approfondita oltre, dato che Naess se ne serve per tracciare i confini generali di quelle criticità aperte, rispetto alle quali la *deep ecology* si distingue per un rovesciamento di approccio. I principi che caratterizzano quest’ultimo vengono esposti in sette punti:

1. Rifiuto dell’immagine “uomo-nell’ambiente” a favore di *un’immagine di campo relazionale totale*. Con questa espressione Naess introduce il principio della relazione intrinseca, che dissolve ogni idea di oggetto separato posto in un ambiente, nonché quello che diverrà uno dei concetti chiave della sua ontologia ecologica.
2. *Egualitarismo biosferico di principio*. Senza fingere che non esistano conflitti tra specie e tra individui, prassi di uccisione e sfruttamento inevitabili (non solo animali), tutti gli esseri hanno uguale diritto a vivere e a realizzarsi. La restrizione di questo diritto alla sola specie umana è un antropocentrismo ingiustificato che si ritorce contro l’uomo stesso in quanto causa di alienazione.
3. *Principio di diversità e simbiosi*. Principi fondamentali della scienza ecologica, aumentano le possibilità di sopravvivenza e la ricchezza delle forme di vita, valori in sé.
4. *Posizione anticlassista*. È l’equivalente politico-culturale del principio di egualitarismo al punto 2, aggiunto ai principi di diversità e simbiosi al punto 3. Va applicata alla considerazione di ogni conflitto tra gruppi ed è necessaria per le potenzialità di realizzazione di ogni individuo.

---

<sup>7</sup> “ [...] fight against pollution and resource depletion. Central objective: the health and affluence of people in the developed countries.”, A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 95. Tutte le citazioni, ove non diversamente specificato, sono traduzione mia. Il corsivo, ove non diversamente specificato, è dal testo.

5. *Lotta all'inquinamento e all'esaurimento delle risorse.* La preoccupazione caratteristica dell'ecologia superficiale trova qui spazio soltanto al quinto posto. Se non si considerano i principi precedenti in un quadro d'insieme, e si ritiene che quest'obiettivo sia sufficiente a fronteggiare la crisi, si possono causare ulteriori danni, quali l'accrescimento delle differenze di classe (ad es. tra paesi ricchi e paesi poveri) o la distruzione parziale degli ecosistemi dovuta all'inseguimento di misure tecnologiche per la riduzione dell'inquinamento. In generale questa norma o principio è l'unica ad aver finora avuto sostegno politico, ma di per sé non intacca alcuna delle cause profonde della crisi.
6. *Complessità, non complicazione.* Ulteriore principio della scienza ecologica. La distinzione tra complessità e complicazione è la stessa che tra un insieme dotato di una forma "gestaltica", un sistema o organismo, ed una giustapposizione di enti, complicata e priva di principio. La complessità rende l'idea di quanto sia vasta l'ignoranza umana riguardo gli ecosistemi, le loro interconnessioni, e le conseguenze su di essi delle attività antropiche, introducendo un principio di cautela in favore di una tecnica leggera (*soft technique*) e dell'abitudine ad ampliare il vaglio delle possibilità prima di intervenire nei sistemi naturali.
7. *Autonomia locale e decentralizzazione.* La vulnerabilità di una forma di vita è grossomodo proporzionale alla dipendenza da influenze distanti ed esterne rispetto alla regione nella quale essa ha raggiunto un equilibrio ecologico. Ridurre queste influenze significa rafforzare l'autosufficienza, ridurre i consumi di energia e risorse, ed aumentare le probabilità di

risoluzione dei problemi locali che non perdono di considerazione lungo una catena decisionale (seppur democratica) fatta di troppi passaggi.<sup>8</sup>

L'articolo fa seguire all'esposizione dei punti una conclusione metodologica, con la quale l'autore chiarisce alcuni termini e premesse. In primo luogo il rapporto tra i principi del movimento e quelli della scienza ecologica è di "ispirazione", non di "deduzione". In secondo luogo questi punti fondamentali sono "normativi", derivando da un sistema di "priorità di valori", ossia forniscono, in un senso che verrà chiarito successivamente, non soltanto una descrizione, ma contemporaneamente una prescrizione etica. Infine è necessario distinguere tra "ecologia" (scienza delimitata che fa uso di metodi scientifici) ed "ecofilosofia" (il luogo più generale del dibattito sui problemi comuni all'ecologia ed alla filosofia, i fondamentali descrittivi e prescrittivi)<sup>9</sup>. Quest'ultima comprende anche le diverse espressioni del movimento dell'ecologia profonda e, tra queste, l'ecofilosofia di Naess viene definita "ecosofia", una "filosofia dell'equilibrio ecologico": "[...] una saggezza nel senso di *sōfia* è apertamente normativa, contiene sia norme, regole, postulati, dichiarazioni di priorità di valore, che ipotesi sullo stato di cose del nostro mondo"<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Tuttavia la propensione al localismo come dimensione ecologica privilegiata non è univoca in Naess, il quale riconosce la necessità di coltivare in parallelo un approccio globale ai problemi ecologici, con il mantenimento ed il potenziamento di preposte istituzioni internazionali. Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989, p. 208: "La formulazione in forma di slogan è utile nel dibattito ambientale, ma questi concetti oggi mostrano chiaramente alcuni limiti. Vi sono stati molti casi in cui le comunità locali si sono opposte a politiche ambientali corrette e hanno promosso un tipo di sviluppo disastroso. E sono le autorità centrali dotate di un potere abbastanza forte a dover attuare le politiche nazionali ed internazionali raccomandate nella *World Conservation Strategy* (1980)."

<sup>9</sup> Nell'articolo del 1973 Naess definisce l'ecofilosofia come un luogo generale di dibattito sia prescrittivo che descrittivo. In seguito userà il termine in senso solo descrittivo, proponendo l'ecosofia come il luogo dell'unione di fatti e valori: "Lo studio dei problemi comuni a ecologia e filosofia dovrebbe essere chiamato 'ecofilosofia'. Si tratta di uno studio descrittivo, appropriato ad un ambiente universitario. Non effettua alcuna scelta tra priorità fondamentali di valore [...]" A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 36.

<sup>10</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 99.

Le polarità accennate in precedenza, come linee generalmente accettate di classificazione dell'esuberante pluralità di etiche ambientali, si riflettono anche in questa caratterizzazione delle ecologie profonda e superficiale. Si può parlare perciò di *ecofilosofie* per indicare in generale le espressioni dei movimenti filosofico-ecologici che l'asse antropocentrismo/biocentrismo distingue in *etica ecologica* ed *etica ambientale*. La distinzione introdotta da Naess prende le mosse dall'ecologia, o meglio, dall'influenza e dal ruolo che le conoscenze ecologiche giocano sulla nostra visione del mondo, sull'etica e sulla prassi. L'*ecologia superficiale*, in Naess, non mette in discussione né i principi etici classici, né i concetti alla base dei modelli di sviluppo, né il ruolo umano nel mondo non umano. Il portatore di valore resta l'uomo, ed in particolare l'uomo inserito nella società occidentale che, in quel determinato sistema economico-sociale, si trova a tamponare alcune criticità ambientali che interferiscono con la vivibilità e lo sviluppo, spesso già ad uno stadio avanzato di irreversibilità, ricorrendo ad interventi di carattere prettamente tecnico/tecnologico. Il riformismo tecnico non presuppone un cambiamento nei valori di base, ma semplicemente una modificazione delle procedure che adottiamo verso una maggiore efficienza. Da questo punto di vista l'*ecologia superficiale* di Naess coincide con l'*etica ambientale* propriamente detta, secondo la distinzione precedente<sup>11</sup>. L'*ecologia profonda*, invece, costituisce probabilmente il contributo più significativo all'*etica ecologica*. Sostiene che i nostri "valori, stili di vita, i nostri comportamenti, sono radicati in una visione del mondo che rimane implicita, influenzando tutto ciò che facciamo. Così non

---

<sup>11</sup> Si tratta dell'ambito di pensiero ecologista che Sessions e Devall chiamano "la risposta riformista". I due pensatori dell'ecologia profonda individuano quattro tipi di approccio ecologico "superficiale": 1) la conservazione e lo sviluppo delle risorse; 2) la filosofia dell'umanesimo; 3) il movimento per i diritti degli animali; 4) la risposta ai 'limiti della crescita'. Così li commentano: "Ci sembra che la debolezza principale di queste posizioni, considerate dalla prospettiva dell'ecologia profonda, consista nella loro impostazione fondamentalmente antropocentrica". E ancora: "Con il termine *riformista* intendiamo i tentativi di affrontare i problemi ambientali senza porre in discussione radicalmente le principali contraddizioni ed ipotesi della concezione prevalente del mondo". B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, trad. it. di G. Ricupero, edizione it. a cura di G. Salio, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, dall'originale, *Deep ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs M. Smith, 1985, p. 63.

importa quanto modifichiamo tecnicamente le situazioni, e non importa come riformiamo i processi decisionali legali e morali, i risultati finali saranno comunque conformati a quella visione del mondo, in quanto essa condiziona la nostra percezione e il nostro ragionamento.”<sup>12</sup> Nell’articolo di Naess l’ecologia profonda è definita da alcune posizioni dirimenti: l’egualitarismo biosferico si esprime in una, almeno apparentemente, radicale teoria del diritto e del valore intrinseco; il termine antropocentrismo assume l’accezione negativa di specismo che discrimina in positivo l’uomo, senza valide giustificazioni. In seguito Naess approfondirà criticamente queste posizioni<sup>13</sup>, in particolare l’uso del termine antropocentrismo, ben più problematico<sup>14</sup>. Uno sguardo attento al metodo, inoltre, rivela come in questa prima formulazione si mescolino i principi generali di ispirazione per un movimento sociale, filosofico e politico ampio ed eterogeneo quale “il movimento dell’ecologia profonda di lungo periodo”, con affermazioni di valore, indicazioni etico-normative e premesse ontologiche che faranno parte dell’originale e personale pensiero filosofico di Naess. Successivamente l’autore definirà più nettamente la distinzione tra il movimento dell’ecologia profonda e la propria ecosofia, affidando i principi generali del movimento alla famosa “piattaforma” di otto punti, mentre la propria ecosofia prenderà una fisionomia rigorosa sotto il nome di *Ecosophy T*. Nonostante, quindi, sia ancora acerbo nel suo sviluppo e metodo, l’articolo già

---

<sup>12</sup> A. Drengson, *Editorial: Why Environmental Ethics is Not Enough*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989, p.121.

<sup>13</sup> Ad esempio riguardo la costellazione egualitarismo - teoria dei diritti - valore intrinseco, cfr. A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995.

<sup>14</sup> Salio, avvertendo il lettore della ricchezza del panorama ecofilosofico e dei limiti insiti all’attribuzione di etichette, afferma: “[...] si potrebbe sostenere che anche nel caso dell’ecologia profonda, soprattutto nella formulazione di Arne Naess come *Ecosophy T*, non esiste affatto una netta contrapposizione tra antropocentrismo e biocentrismo, ma piuttosto una ‘apertura’ e una sintesi, a mio parere molto armonica, che tiene conto di una molteplicità di aspetti e prospettive. [...]”. G. Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, cit. Cfr. anche A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, “Environmental Ethics”, vol. 6, 1984, pp. 265-270, dove Naess difende il movimento dalla critica di biocentrismo misantropico, dimostrando che i bisogni umani non sono messi in secondo piano mentre si attribuisce valore intrinseco ad ogni forma di vita.

ci fornisce un'idea dell'approccio di Naess e dei filosofi che si riconoscono nell'ecologia profonda: una critica a tutto campo del rapporto uomo-natura a partire dai principi dell'ecologia, la necessità di una visione del mondo che contempli questa relazione come intrinseca ai fini della piena realizzazione dell'uomo e di tutti gli esseri, la necessità di norme d'azione che guidino un cambiamento profondo della società.

### **1.3. Il movimento dell'ecologia profonda e l'Ecosofia T**

In *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, Naess parla di “movimenti”, riferendosi, così, non tanto ad una teoria definita, ma ad un insieme di contributi diversi che condividono un approccio (superficiale/profondo). Mentre l'ecologia superficiale ricomprende pensatori separati anche molto eterogenei, per l'ecologia profonda si può parlare di un vero e proprio movimento internazionale, i cui esponenti si riuniscono sotto alcuni principi condivisi. Il primo tratto unificante è proprio l'approccio “profondo”, il tentativo di scavare alla radice delle ragioni della crisi ecologica, che a mio avviso Naess declina in tre maniere fondamentali:

1. “Interrogazione profonda” (*deep questioning*). La *profondità* sta, in primo luogo, nelle domande che ci poniamo sulla nostra vita, sulla società, sul nostro rapporto con il mondo e con la natura. Devall e Sessions, due dei più eminenti pensatori dell'ecologia profonda, riconducono questo atteggiamento alla

“tradizione filosofica occidentale di Socrate”<sup>15</sup>. Naess stesso definisce questo interrogarsi profondamente “nel senso di problematizzare (*Problematizierung*)”, dove problematizzare “è una presa in carico profondamente ‘esistenziale’”<sup>16</sup>. Problematizzare profondamente significa porsi una catena analitica di domande del tipo “perché” e “come” sempre più profonda, fino a toccare tutti gli aspetti della società, le forme di dominio dell’uomo sulla natura e l’alienazione dell’uomo dalla natura propria ed esterna. Non è detto che le risposte siano altrettanto rigorose e “profonde”, ma di certo la messa in discussione è ad ampio raggio e va oltre l’indagine sul singolo problema ambientale contingente.

2. “Cambiamento profondo” (*deepness of changes*). Da una problematizzazione del rapporto uomo-mondo nella crisi ecologica deriva “la necessità di un cambiamento sostanziale nelle strutture economiche, sociali ed ideologiche”<sup>17</sup>. Molti ecologisti, pur criticando la visione del mondo dominante nelle società contemporanee del mondo sviluppato (ed in via di sviluppo), non sono pronti a mettere in discussione comportamenti ed interessi consolidati. Per Naess, invece, non è procrastinabile un riconoscimento della gravità della situazione: “una sintesi di ciò che rende la situazione così critica potrebbe suonare: *Un deterioramento o devastazione ambientale in crescita esponenziale, parzialmente o completamente irreversibile, perpetrato*

---

<sup>15</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, cit., p. 73. Gli statunitensi George Sessions e Bill Devall e l’australiano Warwick Fox possono essere considerati gli eredi che hanno più ampiamente accolto e sviluppato le teorie ecosofiche di Naess. Essi hanno largamente contribuito a diffondere e definire attivamente i caratteri dell’ecologia profonda. Tuttavia è fondamentale distinguere sempre tra il pensiero originale del filosofo norvegese e il peculiare pensiero sviluppato da altri aderenti al movimento, anche quando, come in questo caso, i loro studi e la loro interpretazione costituiscono la letteratura secondaria più importante per comprendere il pensiero di Naess.

<sup>16</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 205. Cfr. inoltre W. Fox, *Intellectual Origins of the “Depth” Theme in the Philosophy of Arne Naess*, “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, vol. 9, n. 2, 1992, versione elettronica.

<sup>17</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 211.

*attraverso modi di produzione e consumo consolidati e la mancanza di politiche adeguate riguardo la crescita della popolazione umana.*"<sup>18</sup> Non si tratta soltanto di scoprire una soluzione tecnica ai drammi delle piogge acide, dell'inquinamento e dell'esaurimento delle risorse. Nel suo movimento critico profondo, nell'espandere il raggio della propria catena di interrogativi sullo stato della terra e della società, sul dominio dell'uomo sulla natura e sull'uomo stesso, il movimento dell'ecologia profonda si domanda quale sia l'influsso di tale devastazione sulla qualità della vita e sulla felicità umana, se sia accettabile pagare un prezzo tanto alto per godere e desiderare di godere del presente *standard* materiale di vita. Il problematizzare della *deep ecology* arriva ad intrecciarsi con i temi dei movimenti per la pace e per la giustizia sociale, poiché la crisi ecologica è il segnale del protrarsi di una condizione insostenibile in un senso non soltanto ambientale:<sup>19</sup>

“Quanto in basso dobbiamo cadere prima che ci sia un netto cambiamento di tendenza verso la diminuzione dell'insostenibilità ecologica? Potrebbe essere utile considerare alcuni scenari:

1. Nessun cambiamento sostanziale nelle politiche ecologiche e nell'entità della povertà (mondiale). Catastrofe ecologica dovuta agli effetti lentamente accumulati in un secolo di idiozia ecologica. La situazione drammatica porta all'introduzione forzata di nuove politiche ambientali radicali, forse attraverso l'uso, da parte degli stati ricchi, di mezzi non democratici e persino militari-dittatoriali.
2. Lo stesso scenario ambientale ma un cambiamento sostanziale nella situazione dei paesi poveri: una crescita economica considerevole sul modello occidentale. La quantità di persone che vive in maniera insostenibile quintuplica. Segue velocemente un tracollo, e l'adzione di misure drastiche per limitare il caos ed iniziare la decrescita dell'insostenibilità ambientale.

---

<sup>18</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 23.

<sup>19</sup> “L'obiettivo della sostenibilità ecologica è, comunque, soltanto uno degli obiettivi di una ‘società verde’ [...]. Gli altri due sono gli obiettivi del movimento per la pace e quelli del movimento per la giustizia sociale (se ammettiamo per il termine ‘giustizia sociale’ un significato ampio che include l'eliminazione della fame e dell'oppressione umana su larga scala)”. A. Naess, *Politics and the Ecological Crisis. An Introductory Note*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 447. Cfr. anche A. Naess, *The Three Great Movements*, “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, vol. 9, n. 2, 1992, versione elettronica, per una trattazione dell'intreccio fra i tre movimenti.



3. e 4. Molti scenari simili che si sviluppano in catastrofi e caos, politiche di controllo brutali applicate dai paesi ricchi. Finalmente un'inversione di rotta verso la sostenibilità, ma solo dopo enormi devastazioni ecologiche.
5. Illuminismo ecologico, una riduzione apprezzabile degli *standard* materiali di vita, un'influenza crescente dell'atteggiamento ecologico profondo, lenta riduzione dell'insostenibilità complessiva, i cui effetti diventano una tendenza apprezzabile dall'anno 2101.<sup>20</sup>

Fondamentale importanza assume la ferma volontà di perseguire questo cambiamento, l'attivismo pubblico, l'impegno politico e sociale: “La differenza decisiva tra l'ecologia superficiale e profonda, nella pratica, riguarda la volontà di mettere in discussione (oltre che rendere conto dell'importanza del mettere in discussione) le linee politiche ed economiche in pubblico. Questo mettere in discussione è sia ‘profondo’ che pubblico. Chiede ‘perché’ con insistenza e coerenza, senza dare nulla per scontato!”<sup>21</sup>

3. “Premesse profonde” (*deep premisses*). “Il filosofo australiano Warwick Fox ha espresso brevemente l'intuizione centrale dell'ecologia profonda: «Si tratta dell'idea che non possiamo operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza: che non c'è alcuna biforcazione nella realtà fra l'uomo e i regni non umani[...], nel momento in cui percepiamo dei confini, la nostra consapevolezza ecologica profonda viene meno»<sup>22</sup>. Se si parte da una dichiarazione fattuale, e si procede problematizzando secondo l'atteggiamento ecologico profondo, le risposte alla domanda “perché” conterranno necessariamente dichiarazioni di valore e d'intenti. Tuttavia, approfondendo fino scavare nelle nostre premesse, ad un certo punto “la catena (delle ragioni)

---

<sup>20</sup> A. Naess, *Deep Ecology for the Twenty-Second Century*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 465.

<sup>21</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 75.

<sup>22</sup> B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, cit., p. 75.

passa da normativa a descrittiva”<sup>23</sup>. In generale, con “premesse profonde”, Naess si riferisce ad una visione filosofica o religiosa, un’intuizione che contiene un valore, che sostiene l’idea fondamentale per cui ogni forma di vita ha valore intrinseco e lo stesso diritto a vivere e realizzarsi, indipendentemente dall’utilità strumentale che può assumere in relazione a qualche fine umano<sup>24</sup>. Le premesse risiedono quindi in una visione generale del mondo, in ciò che Naess chiama *total view*. In questo senso l’ecologia profonda affonda le proprie radici nell’ontologia. L’intuizione centrale espressa da Fox è molto vicina alla visione del mondo di Naess e dei suoi più stretti seguaci, ma un sostenitore dell’ecologia profonda non deve necessariamente condividerla per definirsi tale. La libertà e pluralità di premesse profonde è ben più che tolleranza in virtù di un argomento pragmatico, che si preoccupi dei risultati sociali ed ecologici, indipendentemente da motivazioni e principi. Naess riconosce la legittimità di una pluralità di contributi diversi a sostegno dell’ecologia profonda che, in quanto movimento, comprende attivisti di ogni tipo, oltre a filosofi e teorici accademici.<sup>25</sup> Tuttavia, anche quando l’ecologia profonda è declinata in senso filosofico, come sistema normativo, derivato razionalmente da principi fondamentali, “ciò che è razionale all’interno della piramide derivazionale ecologica profonda non richiede unanimità nell’ontologia o nei fondamenti etici”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Naess, *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 206.

<sup>24</sup> Cfr. A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit.

<sup>25</sup> Si citano per esempio: G. Sessions, B. Devall, W. Fox; D. Rothenberg, allievo di Naess. Altri esponenti di spicco sono: J. Macy, J. Seed, R. Aitken Roshi, D. LaChapelle, G. Snyder, P. Shepard, P. Fleming, F. Capra, D. Foreman, A. Drengson, M. Zimmermann, l’economista E. Schumacher, il biologo M. Soulè. Molti appartengono a diversi ambienti accademici, altri sono attivisti al di fuori delle università. L’appartenenza al movimento non corrisponde alla sovrapposizione con il pensiero ecosofico di Naess, anche perché, forse, tra gli esponenti del *Deep Ecology Movement* è Naess a mantenere forse l’approccio più strettamente scientifico-filosofico (insieme a W. Fox). Inoltre alcuni degli esponenti hanno intrattenuto con Naess un rapporto di continuo confronto critico.

<sup>26</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, cit., p. 79.

Alla base del movimento dell'ecologia profonda si trova, quindi, un pluralismo sistematico o fondativo di visioni generali della realtà. Nel “diagramma a grembiule” (*the apron diagram* - vd. Appendice 3) Naess fornisce un'immagine dei livelli veri e propri che strutturano l'ecologia profonda, e la relazione logica che sussiste tra loro:

“Dobbiamo prendere in considerazione quattro livelli: 1) idee ed intuizioni verbalizzate di tipo filosofico o religioso; 2) la piattaforma del movimento dell'ecologia profonda; 3) conseguenze più o meno generali derivate dalla piattaforma - stili di vita e politiche generali di ogni tipo; 4) situazioni concrete e decisioni pratiche che vengono prese in quell'ambito.”<sup>27</sup>

Al livello 1, le radici dei principi dell'ecologia profonda s'innestano “nella religione o nella filosofia”<sup>28</sup>, nelle assunzioni basilari che abbiamo sul mondo. Nell'immagine del diagramma riportata in appendice, Naess fornisce tre esempi di livello 1: “C” sta per Cristianesimo, “B” sta per Buddismo, “P” per Filosofia (*Philosophy*). Al centro, invece, il diagramma si stringe: la strozzatura corrisponde al livello 2, il punto in cui diverse visioni generali del mondo convergono nella “piattaforma” dell'ecologia profonda.

Evoluzione e ripensamento dei principi delineati nell'articolo del 1973<sup>29</sup>, la piattaforma viene elaborata da George Sessions e da Arne Naess nel 1984, al fine di chiarire sinteticamente quali siano le prospettive basilari che i sostenitori dell'ecologia profonda intrattengono in comune, dopo oltre un decennio di dibattito e contributi. Non è possibile dare una definizione, ridurre

---

<sup>27</sup> Il diagramma a grembiule è oggetto di un articolo sintetico: A. Naess, *The Apron Diagram*, in A. Dregson, Y. Inoue, a cura di, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, 1995, pp. 10-12. Ritorna poi in altri luoghi in cui Naess illustra l'impianto generale dell'ecologia profonda. Cfr. ad es. A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, cit., pp. 64-84.

<sup>28</sup> A. Naess, *The Apron Diagram*, cit., p. 11.

<sup>29</sup> L'elenco di principi del 1973 (sopra riportato), oltre a presentare alcune ambiguità e confusione di livelli, per ammissione dello stesso Naess “sapeva troppo della metafisica particolare di un Naess più giovane”. A. Naess, *The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited*, in G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., p. 221.

il pluralismo dell'ecologia profonda in quanto movimento ambientalista internazionale ed in quanto insieme di approcci personali, ma è possibile trovare un elemento di unità del movimento. L'unità è data proprio dalla piattaforma, che, coerentemente, non è l'unica formulazione possibile, ma la più ampiamente diffusa ed accettata. Qui di seguito si riportano i suoi "otto punti".<sup>30</sup>

1. La prosperità della vita umana e non umana sulla terra ha valore per se stessa (*inherent value*). Il valore delle forme di vita non umane è indipendente dall'utilità che il mondo non umano può avere in relazione a scopi umani.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita sono anch'esse valori in sé e contribuiscono alla prosperità della vita umana e non umana sulla terra.
3. L'uomo non ha alcun diritto di ridurre questa ricchezza e questa diversità eccetto che per soddisfare bisogni *vitali*.
4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una diminuzione sostanziale della popolazione umana. La prosperità della vita non umana esige tale diminuzione.

---

30 La piattaforma compare in diverse pubblicazioni e ha subito nel tempo alcune leggere variazioni. L'ultima versione è pubblicata in un articolo del 2005, in cui Naess riprende una conferenza del 1986. I punti qui riportati sono presi dal detto articolo: A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 105-119. Altre formulazioni e trattazioni si possono leggere in: A. Naess, G. Sessions, *The Basic Principles of Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 3, n. 4, 1986, p. 14; A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, cit.; A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, in P. Reed, D. Rothenberg, a cura di, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82; A. Naess, *Deep Ecology and Ultimate Premises*, "The Ecologist", vol. 18, n. 4/5, 1988, pp. 128-131; A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit.; B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, cit., pp. 78-81; D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 127-128.

5. L'attuale interferenza umana nel mondo non umano è eccessiva e la situazione peggiora rapidamente.
6. Dati i punti precedenti, è necessario un cambiamento nelle scelte politiche collettive. Il cambiamento politico interessa le basilari strutture economiche, tecnologiche ed ideologiche. Lo stato di cose che ne risulterà sarà profondamente diverso dal precedente e renderà possibile un'esperienza più gioiosa dell'interrelazione di tutte le cose.
7. Il cambiamento ideologico significa prevalentemente apprezzare la qualità della vita (dimorante in situazioni di valore inerente) piuttosto che aderire all'ideale di un tenore di vita sempre più alto. Ci dovrà essere una consapevolezza profonda della differenza tra ciò che è grande in senso quantitativo e ciò che lo è in senso qualitativo (*difference between big and great*).
8. Coloro i quali sottoscrivono i punti precedenti hanno l'obbligo di partecipare direttamente o indirettamente al tentativo di realizzare i cambiamenti necessari.

Tutte le formulazioni della piattaforma sono seguite da alcuni commenti esplicativi, alcuni dei quali corrispondono a punti elaborati nell'elenco del '73. In particolare, dalle precisazioni di Naess si può ricavare che:

- L'uso del termine "vita" ("forme di vita") non è tecnico-biologico. Non c'è una distinzione tra organismi viventi e non-viventi: vivente può essere un fiume, una cultura, un paesaggio, etc. Per questo viene preferito il termine

“ecosfera” a “biosfera”. E per questo motivo la diversità delle culture umane rientra nel principio ecologico di diversità della vita.

- Il punto 2 implica l’assunzione di un vero egualitarismo ecosferico, l’abbandono dell’idea gerarchico-evoluzionista che incorona razionalità e complessità come criteri di valore tra le specie.
- Il concetto di “bisogni vitali” è volutamente ambiguo per tener conto delle differenze geografiche, climatiche e socio-culturali delle popolazioni.
- La riduzione della popolazione umana è un tema delicato e di lungo periodo, ma le difficoltà non giustificano in alcun modo l’attuale compiacenza. Più si aspetta, più drastiche saranno le misure necessarie.

La piattaforma non contiene norme etiche in senso stretto, ma indicazioni generali per la condivisione del movimento ambientalista. Naess lo ribadisce in molti luoghi, distinguendo la piattaforma sia da una sintesi rappresentativa della “filosofia” dell’ecologia profonda (il cui luogo specifico è il livello 1 del diagramma e come tale non ammette il singolare di “filosofia”), sia da un *vademecum* di norme con il quale orientare le nostre scelte concrete in caso di conflitti ambientali (che piuttosto corrisponde ai livelli 3 e 4 dell’*apron diagram*). È importante ricordare che tra i diversi livelli del diagramma dell’ecologia profonda non sussiste una “relazione genetica”, ma una “relazione logica”.<sup>31</sup> Significa che dalle visioni generali del mondo che stanno alla base della riflessione ecologica profonda non è necessariamente derivata la “piattaforma”. Viceversa da diverse premesse fondamentali si possono trarre coerentemente le stesse conclusioni, “derivare” in senso

---

<sup>31</sup> A. Naess, *The Apron Diagram*, cit., p. 11. Naess premette questa distinzione definendo “relazione logica” una “relazione articolata verbalmente tra premesse e conclusioni” mentre per “relazione genetica” egli intende una relazione causale più o meno stretta: “influenza, motivazione, ispirazione e relazione di causa/effetto.” Le relazioni del secondo tipo “non sono indicate in alcun luogo all’interno del diagramma a grembiule.”

debole.<sup>32</sup> Il compito non consiste nella derivazione di un sistema etico da assunzioni di principio, in primo luogo perché la piattaforma stessa non vuol essere un sistema etico, ed in secondo luogo, perché le premesse che costituiscono la visione totale del mondo contengono già anche il livello etico-normativo. Piuttosto, i passaggi di livello del diagramma a grembiule descrivono un movimento dal generale/fondamentale al particolare/contingente. Ogni livello è pregno di descrizione e di prescrizione, di fatti e valori, tuttavia questa inscindibilità non tratteggia una totalità disordinata o una confusione teoretica: il diagramma è frutto della formazione analitica del filosofo norvegese, e serve a delineare in senso “derivazionale” un sistema di relazioni logiche tra premesse e conclusioni. Naess ribadisce l’importanza della distinzione tra i livelli, che forniscono anche la struttura dell’ecologia profonda come insieme complesso. Se l’unità del movimento dell’ecologia profonda è data dalla piattaforma, il movimento stesso è composto da diverse ecosofie, le quali, nell’accezione più generale, costituiscono una molteplicità di visioni della realtà. Esse portano premesse ecologiche profonde sul modo di intendere la natura, l’esperienza di essa e il ruolo dell’uomo nel mondo, derivando da visioni religiose o filosofiche fondamentali in parte inesprese. Esiste poi un’accezione più tecnica di ecosofia: “una visione del mondo o un sistema filosofico ispirato dalle condizioni di vita nell’ecosfera”<sup>33</sup> di cui Naess offre un importante tentativo di sistematizzazione nel testo fondamentale del

---

<sup>32</sup> “*In a loose sense it may be said to be derived from the fundamentals.*” Ibid. Cfr. inoltre A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 106: “Nel modo in cui qui è usato, il termine *derivato* è aperto ad una quantità di interpretazioni. Se la validità di una norma o di un’ipotesi è giustificata dal riferimento ad un insieme definito di assunti di tipo religioso o filosofico, la norma o l’ipotesi è in un certo senso derivata da quegli assunti. L’insieme di assunzioni acquista il carattere di premesse per determinate conclusioni. Ma conclusioni molto simili o persino identiche possono essere tratte da premesse divergenti o persino incompatibili.”

<sup>33</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 38. In molti luoghi Naess si riferisce all’ecosofia come ad una filosofia sistematica, demarcando una differenza metodologica fondamentale tra l’approccio filosofico di Naess, gli approcci sociali del movimento e gli approcci ecofilosofici di altri pensatori: “[...] molti di noi sottoscrivono la massima di Barry Commoner: «[...] ogni sostanziale cambiamento antropico in un sistema naturale è probabilmente dannoso a quel sistema.» Questa è una massima tipica del movimento, non la proposizione di un’ecosofia, una filosofia sistematica.” A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 268.

suo pensiero ecosofico: *Ecology, Community and Lifestyle*. L'ecosofia, elaborata in senso filosofico-sistematico, è il cuore del pensiero originale di Naess, dove egli illustra al lettore come tradurre le premesse descrittive e prescrittive di ciascuno di noi in una cornice normativa che renda conto unitamente di un sistema di valori e di un'ontologia. Allo stesso tempo è una traccia aperta all'invito, per ognuno, a scavare nelle proprie motivazioni profonde e ad esprimere le proprie norme fondamentali in una Ecosofia X, Y o Z, la propria posizione profonda sul rapporto con il mondo naturale. L'ecosofia personale di Naess si chiamerà Ecosofia T, arbitrariamente nominata da *Tvergastein*, la montagna norvegese che egli considerava casa e padre.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. A. Naess, *An Example of a Place: Tvergastein*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit. pp. 45-64. L'amore per la montagna è un elemento genealogico per il pensiero ecosofico di Naess. Negli anni '30, il filosofo norvegese ha contribuito alla diffusione europea dei metodi di scalata tecnica ed ha fatto parte di una spedizione sulla catena Himalayana. Sulla montagna *Tvergastein* possedeva una piccola baita, a 2000 mt d'altezza, dove passava più tempo possibile nello studio filosofico e scientifico, immerso nella natura aspra e selvaggia. La vita del filosofo norvegese (1912-2009) si può dire sia stata piuttosto straordinaria ed alcune note biografico-filosofiche aiutano a comprendere molto del suo pensiero. Per approfondire: A. Naess, *Mountains*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 51-54; W. Fox, *Arne Naess. A Biographical Sketch*, "The Trumpeter. Journal of Ecosophy", vol. 9, n. 2, 1992; W. Fox, *Intellectual Origins of the "Depth" Theme in the Philosophy of Arne Naess*, cit.; D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, cit.; P. Reed, D. Rothenberg, a cura di, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, cit., pp. 1-36 e 64-70; G. Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, cit., pp. 187-194; A. Drengson, *The Life and Work of Arne Naess. An Appreciative Overview*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 5-47; K. F. Naess, *Arne Naess. Some Non-Philosophical Aspects*, "The Trumpeter", vol. 26, n. 2, 2010, pp. 8-15.



## Cap. 2. Struttura concettuale dell'ecosofia

### 2.1. L'ecologia come saggezza

“La parola ‘ecosofia’ è composta dal prefisso *eco-*, presente in economia ed ecologia, e dal suffisso *-sofia*, presente in filosofia. Nella parola ‘filosofia’, *-sofia* indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose (*insight or wisdom*) [...]. La *sofia* non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da *-logos* [...], ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre azioni. [...] Etimologicamente, la parola ‘ecosofia’ è composta dai termini greci *oikos* e *sophia* (casa e saggezza). Come per ‘ecologia’, *eco-* ha un significato che travalica quello immediato di casa, famiglia e comunità. La traduzione più adeguata sarebbe ‘casa Terra’. Pertanto una ecosofia non è altro che una visione (o sistema) filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita nell’ecosfera.”<sup>35</sup>

L’ecosofia è una forma di saggezza (*wisdom*). La saggezza è un tipo di sapere non scientifico, che ha a che fare con l’unione di conoscenza e azione. Come Naess sottolinea in più momenti, “[...] la saggezza non è una teoria, ma un collegamento tra le visioni fondamentali della realtà e le decisioni nelle situazioni concrete che tutti affrontiamo.”<sup>36</sup> Questa concezione della conoscenza filosofica ecologica non è arbitraria, non è una resa teoretica verso un vago spiritualismo, né il tentativo di forzare artificialmente insieme fatti e

---

<sup>35</sup> A. Naess, *Ecosofia*, cit., pp. 41-42.

<sup>36</sup> A. Naess, *In Praise of Books of The Big Outside*, “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, vol. 21, n. 2, 2005, p. 62.

valori in nome di una qualche speciale visione olistica. L'ecologia come saggezza scaturisce dai propri presupposti.

In primo luogo l'ecosofia riconosce la "gravità della situazione". Si può dire che la crisi ecologica sia il motore storico dell'ecosofia. Nell'ecosofia il pensiero s'impegna su un problema perenne (la felicità, qui nei termini di realizzazione del potenziale umano e consapevolezza del posto dell'uomo nel mondo), dall'interno del suo contesto ideologico ed ecologico (le nostre condizioni di vita nella loro espressione più ampia). Di quel contesto la crisi contemporanea segna un carattere storico che lo spirito non può eludere.<sup>37</sup> La crisi ecologica ha un carattere largamente incontrollato ed è inscindibile dall'ideologia di produzione e consumo, la quale ha sostituito a "vita buona" come qualità della vita, il significato di crescente livello materiale di vita<sup>38</sup>. Il degrado ambientale, quindi, non è disgiunto dalla negatività della condizione umana. Il riconoscimento di questa negatività chiama in causa un'azione in senso etico: "Le parole 'degrado' e 'devastazione' sono qui da intendere nel senso di un cambiamento in peggio, di una perdita di valore. Si presuppone quindi l'esistenza di una teoria etica, di un sistema che consenta di giudicare

---

<sup>37</sup> È storica la vulnerabilità del mondo naturale ad opera della tecnica, come Jonas ci ricorda nel suo *Principio responsabilità*: "Si prenda ad esempio, quale prima e maggiore trasformazione del quadro tradizionale, la *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo - una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta, il cui brivido portò all'idea e alla nascita dell'ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose." H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

<sup>38</sup> Nella critica alla società e nel carattere incontrollato del processo di crisi fa da sfondo l'influenza della Scuola di Francoforte (cfr. il concetto di amministrazione totale impersonale in Adorno) che compare in Naess con il tema dell'apertura di possibilità: il contrario del possibilismo non è una verità oggettiva, ma il conformismo ad un'ideologia. Cfr. A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, in A. Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, a cura di A. Drengson, H. Glasser, Springer, Dordrecht 2005, vol. 4, pp. 125-133. Il tema dell'ideologia dominante, come radice di una deformazione del rapporto uomo-mondo nelle società dei paesi sviluppati, non è nuova al pensiero ecologista, che contiene la critica all'epistemologia del dominio dell'uomo sulla natura nelle sue espressioni basilari, come l'articolo di Lynn White e gli scritti di Aldo Leopold sopra citati.

un cambiamento come negativo.”<sup>39</sup> Inoltre, “per la prima volta nella storia dell’umanità, ci troviamo di fronte ad una scelta obbligata, perché la nostra apatia nei confronti della produzione di cose e della situazione del genere umano ci ha messo con le spalle al muro”<sup>40</sup>. La chiamata all’azione non risponde ad un appello volontaristico di responsabilità nei confronti del pianeta. Essa scaturisce ben più a fondo, da una condizione esistenziale di povertà di significato di fronte ad un potenziale umano irrealizzato, da un’urgenza del negativo che quando conosciuta profondamente reclama un’azione.

L’altro presupposto fondamentale alla base dell’ecosofia è la conoscenza che proviene dalla scienza ecologica. “Ecologia” può avere diverse accezioni, alcune legate all’uso comune del termine, altre scientifiche ed applicate. Ai fini dell’esposizione del pensiero ecosofico, Naess la definisce come:

“[...] lo studio interdisciplinare delle condizioni di vita degli organismi nella loro interazione reciproca e con l’ambiente circostante, sia organico che inorganico.”<sup>41</sup>

L’ecologia è un sapere scientifico-descrittivo, il cui apporto conoscitivo può riassumersi nella massima “tutto dipende da tutto” (*all things hang*

---

<sup>39</sup> A. Naess, *Ecosofia*, cit. p. 24. Per un approfondimento sulla “gravità della situazione” la letteratura oggi è molto vasta. Naess cita: J. Galtung, “*The Limits to Growth*” and *Class Politics*,” *Journal of Peace Research*, X/1-2; International Union for the Conservation of Nature (IUCN), World Wildlife Fund (WWF), United Nations Environment Program (UNEP), *World Conservation Strategy*, Gland, Switzerland 1980; G. Barney, *Global 2000 Report to the President of the United States*, Pergamon Press, Oxford 1980; United Nations, *Brundtland Report: Our Common Future*, Oxford University Press, 1987, <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>. Da notare che i report citati, commissionati dalle più alte istituzioni internazionali, non sono più recenti del 1980 eppure rimangono tuttora perfettamente attuali, segno che la stagnazione e l’apatia non sono diminuite e che i cambiamenti necessari, quando e se attivati, sono perlomeno di lungo periodo. Cfr. anche la più recente “carta della terra” delle Nazioni Unite: *The United Nations Charter for Earth*, <http://www.earthcharterinaction.org>. Cfr. inoltre le pubblicazioni del Worldwatch Institute, <http://www.worldwatch.org/>

<sup>40</sup> A. Naess, *Ecosofia*, cit., p. 23.

<sup>41</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 36.

together).<sup>42</sup> I principi ecologici fondamentali di “diversità”, “complessità” e “simbiosi” vengono integrati da Naess nella sua Ecosofia T, trasformandosi in prescrizioni alla base del sistema etico-normativo. La relazionalità che ricaviamo dal sapere ecologico ci racconta di un sistema complesso di vaste dimensioni, del cui funzionamento e delle cui connessioni conosciamo molto poco. Di certo, però, ragionare in termini di “sistemi vasti” e interrelati, fornisce una prospettiva relazionale su alcune questioni filosofiche di tipo metafisico (il luogo dell’uomo nel mondo e nella natura) ed etico (le conseguenze imprevedibili delle nostre azioni) allargando il campo visivo al di là dell’ambito tradizionale dei rapporti nella società umana.

Anche le conoscenze ecologiche, quindi, chiamano in causa la nostra azione, sollevando interrogativi etici che attraversano ed oltrepassano il principio di cautela derivante dall’insufficienza delle nostre conoscenze, affondando le proprie radici nella natura stessa della relazione e del nostro ruolo causale nel mondo, in particolare di fronte al negativo storico delle conseguenze delle nostre azioni. È proprio qui che entra in gioco la “saggezza”. Pur fornendo nuove conoscenze sulla natura interconnessa degli ecosistemi, una consapevolezza corroborata sul ruolo dell’uomo nella biosfera e gli strumenti per riconoscere la perdita di valore conseguente alle nostre azioni dannose, l’ecologia come scienza non può derivare logicamente da se stessa la risposta a questa chiamata per l’elaborazione di principi d’azione. Diversità, complessità e simbiosi sono norme “prese in prestito all’ecologia”. Naess sottolinea più volte che “l’Ecosofia T [...] s’ispira all’ecologia, ma non può in alcun modo essere derivata dall’ecologia o da qualsiasi altra scienza”, rassicurandoci contro i pericoli dello scientismo (in questo caso “ecologismo”)

---

<sup>42</sup> Ivi, pp. 35-36. Per approfondire l’ecologia scientifica: P. Bunyard, *Gaia in Action. Science of the Living Earth*, Floris Book, 1997; P. Acot, *Storia dell’ecologia*, Lucarini, Roma, 1989; W. Cunningham, M. Cunningham, B. Saigo, *Ecologia Applicata*, ed. it. a cura di A. Basset, L. Rossi, McGraw-Hill, Milano 2004.

o della caduta nella fallacia naturalistica.<sup>43</sup> È la saggezza ad implicare una relazione tra la descrizione scientifica e l'etica della decisione, non la scienza stessa, come Naess spiega chiaramente:

“Le norme ‘massima diversità e complessità’ in ecosofia non possono essere dedotte dalla *scienza* ecologica. Spesso i sostenitori del movimento scrivono come se credessero in questa derivazione. In parte questo è dovuto ad un senso lato e normativo dell’uso del termine *ecologia*, che include in buona parte elementi non propri di una scienza. Ma il termine *ecosofia*, eco-saggezza, è stato introdotto proprio in contrasto a prospettive filosofico-normative che derivino da fatti e teorie propri della scienza ecologica. È stato inoltre introdotto per sottolineare *la necessità di chiarire la relazione tra principi astratti e decisioni concrete. La saggezza, non la scienza, implica una tale relazione.*”<sup>44</sup>

Il luogo della saggezza è il luogo della responsabilità. Il riconoscimento della *negatività* della situazione (ambientale ed esistenziale) presuppone un valore in diminuzione e proietta la domanda di cambiamento (una domanda simile a: “ora che lo so, come decido di agire?”). Non c’è deduzione logica e non ne è dimostrabile la necessità. Tuttavia il luogo della saggezza, quello che Naess chiama “l’essere umano maturo e integrato”, fa derivare la

---

<sup>43</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., pp. 39-41. Forte della sua formazione analitica, Naess non sacrifica il rigore metodologico all’originalità del suo pensiero. Tuttavia, quando si leggono affermazioni come “unione di fatti e valori” insorgono due rischi. Da un lato quello della fallacia naturalistica, ossia della derivazione di enunciati di tipo prescrittivo da enunciati di tipo descrittivo; dall’altro il suo opposto: la caduta in argomenti di tipo psicologico per fondare enunciati morali rinunciando al realismo. Il problema della fallacia naturalistica si apre in relazione alle riflessioni sul rapporto tra fatti e valori da parte di Hume nel suo *Trattato sulla natura umana* (1740) e viene tematizzato da G. E. Moore nei *Principia Ethica* (1903). Alcuni pensatori vicini all’ecologia profonda hanno problematizzato il tema: H. Rolston III, *Is There an Ecologic Ethic?*, “Ethics”, 85, 1975, pp. 93-109; J. B. Callicott, *Hume’s Is-Ought Dichotomy and the Relationship of Ecology to Leopold’s Land Ethic*, “Environmental Ethics”, vol. 4, 1982, pp. 163-74; J. B. Callicott, *Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics*, “Environmental Ethics”, vol. 7, n. 3, 1985, pp. 257-76; A. Kerr, *The Possibility of Metaphysics. Environmental Ethics and the Naturalistic Fallacy*, “Environmental Ethics”, vol. 22, n. 1, 2000, pp. 85-99. Naess fornisce un esempio del rapporto tra norme etiche e scienza riferendosi al lavoro del biologo Michael Soulè. Egli è a sua volta un sostenitore dell’ecologia profonda, e a differenza di molti scienziati non “si sente costretto a separare la ricerca accademica (“fatti”) dalla morale, dalla politica e dall’amore per la natura”. Soulè considera “la biologia della conservazione una scienza dell’emergenza, come la ricerca sull’AIDS”. Senza che norme etiche vengano derivate dalla ricerca, “conclusioni basate sulla ricerca possono motivare delle norme”. A. Naess, *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, vol. 14, n. 4, 1997, versione elettronica.

<sup>44</sup> A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 269.

responsabilità dalla conoscenza della situazione. Il cuore della saggezza è quindi l'azione. Non possiamo agire senza norme, che derivano da principi, che riflettono la nostra visione delle cose. La visione delle cose è per Naess una "visione totale" (*total view*). Essa poggia su molti elementi, parte di essi sono le conoscenze sugli ecosistemi che l'ecologia ci trasmette.

“L'obiettivo principale [...] è quello di mettere in rilievo la responsabilità per ogni persona integrata di elaborare la propria risposta ai problemi ambientali contemporanei *sulla base di una visione totale.*”<sup>45</sup>

## **2.2. L'ontologia ambientale**

### **2.2.1. La relazionalità ecologica**

La descrizione del mondo naturale e della nostra relazione con esso offertaci dall'ecologia può essere riassunta nella massima “tutto dipende da tutto”. Normalmente consideriamo la natura, l'ambiente circostante, come lo sfondo sul quale si sviluppa la vicenda umana. Questo sfondo è inteso come impersonale, e dotato dei caratteri fisico-oggettivi studiati dalle scienze naturali. Il modo in cui gli uomini esperiscono la natura è, invece, inteso come soggettivo. Il valore che la natura può avere per un individuo, generalmente ma non necessariamente, limitato all'esperienza che ne fa in occasioni

---

<sup>45</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 163. “*The main goal [...] is to emphasise the responsibility of any integrated person to work out his or her reaction to contemporary environmental problems on the basis of a total view.*” Corsivo nel testo. Alcuni traducono *total view* con “visione globale” o “visione generale”. Preferisco tenere la traduzione letterale “visione totale” perché, non essendo in italiano un'espressione di uso corrente, rende meglio la specificità tecnica dell'espressione di Naess, da non confondere con indicazione di semplice sguardo generale o con l'uso eco-politico del termine “globale”.

ricreative, è considerato del tutto personale. La realtà, a sua volta, è intesa come composta di enti od oggetti fisici, mentre l'impressione o la percezione di essi è considerata soggettiva. La tendenza è quella di oscillare all'interno di un dualismo radicale, tra accettate concezioni "oggettive" della natura, come materia organica e inorganica dotata di qualità fisico-chimiche, e concezioni "soggettive" tollerate, ma prive di dignità conoscitiva, dove ciascun soggetto attribuisce a quegli oggetti naturali qualità e valore secondo la propria esperienza, al massimo materia di una descrizione poetica ed irrazionale.

L'aumento della nostra consapevolezza relazionale è una delle conseguenze filosofiche più importanti deducibili dalle conclusioni della ricerca ecologica. Infatti, per Naess, "l'aspetto più importante della scienza ecologica è quello che ha a che fare prima di tutto con le relazioni tra gli enti, come componente essenziale di ciò che questi enti sono in se stessi. Questo comprende sia relazioni interne che esterne."<sup>46</sup>

Quando si parla di relazione, è necessario considerare la distinzione filosofica tra "relazione interna" e "relazione esterna". Il concetto di relazione interna o intrinseca viene introdotto da Naess nell'articolo del 1973:

"Una relazione tra due enti A e B è intrinseca quando la relazione appartiene alla definizione o alla costituzione fondamentale di A e di B, e tale per cui, tolta la relazione, A e B non sono più gli stessi enti".<sup>47</sup>

La relazione esterna, invece, è il modo in cui la scienza naturale ed il senso comune sono portati a vedere le relazioni tra gli enti: una relazione tra due oggetti separati e sussistenti, che ontologicamente avviene in un secondo tempo rispetto al porsi degli oggetti. La relazione intrinseca in Naess richiama da vicino il concetto hegeliano di relazione, come esso viene trattato nella *Scienza della Logica*. La relazione filosofica, infatti, è per Hegel l'essenza del

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 36.

<sup>47</sup> A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., p. 95.

problema dell'identità, rivelando come l'identità di qualcosa sia sempre relazione in senso forte con l'altro, con la diversità:

“Questo principio [d'identità] nella sua espressione positiva di  $A=A$  non è anzitutto altro che l'espressione della vuota tautologia. [...] Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicono già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità è diversa dalla diversità. [...] in ciò sta che non già estrinsecamente, ma in lei stessa, nella sua natura, l'identità consiste nell'esser diversa. Inoltre, in quanto si attengono a questa identità immobile, che ha il suo contrapposto nella diversità, costoro non vedono che così la riducono ad una determinatezza unilaterale, che come tale non ha verità alcuna. Si concede che il principio d'identità [ $A=A$ ] esprima solo una verità formale, una verità astratta, incompleta. In questo giudizio giusto sta però immediatamente che la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, e quindi che essa consiste solo in questa unità. [...] Se non che il concreto e l'applicazione è appunto la relazione del semplice identico a un molteplice da lui diverso. [...] Dal concreto stesso o dalla sua proposizione sintetica l'astrazione potrebbe ben ricavare, mediante analisi, il principio d'identità. Nel fatto però essa non avrebbe lasciata l'esperienza così com'è, ma l'avrebbe mutata. Perché l'esperienza conteneva anzi l'identità in unione colla diversità ed è l'immediata confutazione dell'affermazione che l'identità astratta sia come tale qualcosa di vero, poiché appunto il contrario, cioè l'identità solo unità colla diversità, è ciò che si dà a vedere in ogni esperienza.”<sup>48</sup>

Naess ha bisogno di difendere il concetto di relazione intrinseca, contro la comune accezione di relazione come esterna, e contro coloro che tendono ad utilizzare tale accezione a sostegno di un'ideologia che separa l'uomo e il sé dall'ambiente. Egli perciò definisce la relazione chiamando in causa l'identità. In Hegel è invece il problema dell'identità ad essere definito nei termini di relazione con il diverso, con l'altro da sé. Tuttavia la costellazione che si viene a comporre appare proprio la stessa, e ciò che la rende fondamentale, anche in

---

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza 1981, vol. II, sez. I, cap. II, §A, nota II, pp. 459-461. Trovo curiosa la mancanza, in Naess, di un riferimento esplicito alla riflessione hegeliana, vista la notevole convergenza tra il suo concetto di relazione intrinseca e l'identità di Hegel.



campo ecologico, è proprio l'inscindibilità della relazione rispetto all'identità dei termini. Nell'identità di ogni cosa, in ciò che essa costitutivamente è, c'è sempre la relazione con l'altro, e la relazione è sempre determinante sull'identità. Nulla si definisce, se non tramite l'altro, il diverso, in maniera costitutiva ed ontologicamente immediata.

Diversamente, l'idea comune della connessione estrinseca tra le cose, oltre che fra l'uomo e il suo ambiente, è ben radicata nella dicotomia tra soggetto e oggetto, e quindi nella separazione tra "cosa in sé" e "cosa per me". Naess richiama "una consistente tradizione filosofica" che "va da Newton a Kant e alla sua *Ding an sich* a proposito della quale nulla di positivo può essere detto." La distinzione tra soggettivo e oggettivo è impronta della tradizione scientifico-filosofica occidentale, ma anche errore comune d'interpretazione della realtà<sup>49</sup>. Per Naess "il tentativo di rendere conto della distinzione tra enti e natura in-sé, '*an sich*', ed enti e natura per-me, '*an mich*,'" finora non ha dato molto frutto e "la distinzione può essere gradualmente eliminata".<sup>50</sup> L'idea di enti separati e indipendenti, "l'immagine di uomo-nell'ambiente" va abbandonata in favore dell'immagine di "campo totale relazionale". La relazionalità ecologica sostiene la rappresentazione del mondo come "relazioni continue di interdipendenza". Inoltre:

"La relazionalità ha valore ecosofico in quanto aiuta a scalzare la convinzione per cui gli organismi, o le persone, sono qualcosa di separabile dal loro ambiente. Parlare di interazione tra organismi e ambiente alimenta associazioni sbagliate, perché un *organismo* è un'interazione. Gli organismi e l'ambiente non sono due enti. Se un topo

---

<sup>49</sup> Curtin parla del "sospetto della ragione" come tratto fondamentale dell'approccio all'ontologia di Naess. Concordo con quest'idea, che va a sostegno di un'interpretazione della critica di Naess come rivolta non soltanto ad un tratto culturale occidentale, ma ad una caratteristica universale che chiamerei, utilizzando una terminologia di Naess che verrà chiarita più avanti, dell'uomo pre-maturo o pre-saggio. Cfr. D. Curtin, *A State of Mind like Water: Ecosophy T and the Buddhist Traditions*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", 1996, 39, n. 2, pp. 239-253.

<sup>50</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 49.

venisse prelevato e messo sottovuoto, non sarebbe più un topo. Gli organismi presuppongono l'ambiente.”<sup>51</sup>

Non occorre essere specialisti della scienza ecologica per comprendere l'intrinseca relazionalità di ciò che esiste: la questione del nostro rapporto con l'ambiente diviene questione dell'ontologia, di “ciò che è” (*what there is*) e della nostra visione del mondo.

### 2.2.2. L'esperienza spontanea

“Sono propenso soprattutto a mettere l'enfasi sull'ontologia ambientale, sul modo in cui vedi il mondo, come lo *vedi*, sul modo in cui puoi portare le persone a *vedere* le cose in modo diverso.”<sup>52</sup>

“[...] dobbiamo avere la stessa irriverenza di Kierkegaard verso ogni forma di pensiero stabilito, ogni tipo di credenza stabilita, ogni tipo di atteggiamento stabilito; in ogni momento devi scegliere la tua vita, di nuovo e ancora, e ancora. ‘Al diavolo tutto’ - ricomincia, come se questo istante fosse il tuo primo ed ultimo.”<sup>53</sup>

Naess ci sfida a riprendere fiducia nel nostro modo spontaneo di esperire il mondo, ingaggiando la nostra esistenza in un'esperienza diretta del reale e rigettando ogni forma di pensiero preconstituito. Perché un calcolo di costi-benefici applicato ad una foresta dev'essere una forma valutativa più reale e concreta rispetto al senso di appartenenza che la stessa foresta suscita in un individuo o in una comunità? Spesso l'ambientalismo deve ricorrere ad argomenti di tipo utilitaristico per essere preso sul serio, assecondando la

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 50.

<sup>52</sup> A. Light, *Deep socialism? An interview with Arne Naess*, “Capitalism, Nature, Socialism”, n. 8, 1997, p. 84. “*I am for what I call a focus on environmental ontology, how you see the world, how you see it, how you can bring people to see things differently.*” Corsivo nel testo.

<sup>53</sup> D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, cit., pp. 55-56.

valutazione del vantaggio materiale di un ambiente naturale in termini di risorsa o, in alcuni casi, di sopravvivenza. Ogni accenno al “valore” viene additato come soggettivo, frutto di un interesse puramente estetico:

“Nel dibattito ambientalista, coloro che si battono per ‘salvare’ un ente naturale (*natural being*) - un fiume, una foresta, un mare, una specie animale o vegetale, un paesaggio - si scontrano continuamente con l'accusa di esprimere sostanzialmente un sentimento o un giudizio soggettivo di piacere/dispiacere. Si dice che costoro mancano di obiettività e, soprattutto, di un'adeguata corrispondenza alla *realtà dei fatti* (*reality as it is in fact*) anziché soltanto alla realtà come loro la percepiscono (*feel*).”<sup>54</sup>

Il confronto sulle questioni ambientali rivela prevalentemente differenze nel modo di esperire ciò che è *reale*. Per questo l'etica ambientale diventa, nelle sue questioni fondamentali, ontologia. Se una comunità o un amministratore deve decidere se costruire una strada nel mezzo di una foresta (un esempio che Naess porta spesso), la decisione da prendere si basa, in ultima istanza, sul valore di quella foresta, fondato sulla visione che il soggetto decisionale ha della realtà di quella foresta. Pensare che la foresta in questione sia oggettivamente soltanto un insieme di alberi e che un bilancio materiale dei costi e dei benefici sia un'adeguata rappresentazione del suo valore è irrealistico, ignora deliberatamente una serie di elementi esperiti, che vengono esclusi dalla rappresentazione cosiddetta oggettiva e razionale. Alla base di una tale indebita discriminazione non sta più, a ben vedere, nemmeno l'interesse utilitaristico ed antropocentrico, ma piuttosto un'ideologia.

“Il tentativo è quello di difendere la nostra esperienza spontanea, ricca ed apparentemente contraddittoria della natura, come un di più che semplici impressioni soggettive. Queste costituiscono il contenuto concreto del nostro mondo.”<sup>55</sup> “Spontaneo” ha per Naess un significato simile a “immediato”,

---

<sup>54</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, “Inquiry”, 28, 1985, p. 417.

<sup>55</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 35.

soltanto privo del fardello filosofico che il termine si porta appresso. L'esperienza diretta che abbiamo delle cose ha dignità conoscitiva. La selezione dei dati "oggettivi" avviene in un secondo momento, è in qualche modo appresa e asseconda le categorie del pensiero astratto-concettuale. Tuttavia l'esperienza spontanea è fatta di un'immagine generale, immediata e ampia, come un'unità in cui il soggetto e gli oggetti sono connessi in maniera non separabile, se non attraverso un'analisi astratta. Nell'esperienza spontanea gli enti sono relazionati come parte di una visione totale. La visione totale integra teorie, valori, emotività, qualità degli enti, tutti gli elementi che concorrono a definire la nostra esperienza contingente, in maniera solitamente implicita, immediata, lavorando in sottofondo. "[...]Le descrizioni di esperienza, vengono considerate allo stesso livello ontologico di realtà che [le rappresentazioni] fisiche, chimiche, geologiche, ecologiche, ecc. Il mondo esperito viene considerato essere *il* mondo, ed il mondo esperito è quello delle *gestalt*. La *Lebenswelt*, non è sovrapponibile a nessun modello fisico, né ecologico."<sup>56</sup> *Gestalt* è il termine centrale dell'ontologia di Naess, ciò che concettualizza la nostra esperienza spontanea del reale e spiega che cos'è il reale, in quanto unità strutturalmente integrata.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, p. 122.

<sup>57</sup> L'espressione "ontologia della *gestalt*" viene coniata da Naess per differenziarsi dalla *Gestaltpsychologie*, marcando il fatto che con *gestalt* intendiamo dire qualcosa sul reale, e non soltanto affermare un meccanismo percettivo-cognitivo. "Ontologia" è perciò, in Naess, indicazione di un ambito d'indagine, della categoria di quesiti che indagano la natura del reale, mentre non afferma di per sé una qualità di esistenza sostanziale dell'essere in quanto tale. Anziché scienza dell'essere, perciò, *gestalt ontology* è interrogazione riguardo ciò che è. "Quale essere" Naess abbia in mente viene a configurarsi proprio tramite la specificazione *gestalt*. Uso il termine "ontologia" nella stessa accezione di Naess, per marcare cioè l'ambito d'indagine, soprattutto come conoscenza del reale preliminare all'indagine etica. Per una distinzione tra *gestalt ontology*, *gestalt perception*, *gestalt apperception*, cfr. A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, cit. Sempre nell'ottica di un distanziamento dalla *Gestaltpsychologie*, Naess non solo prende in prestito il termine *gestalt*, ma lo fa proprio, utilizzandolo come nome comune (privo di iniziale maiuscola o di enfasi corsiva). Userò *Gestalt* in riferimento alla scuola tedesca, e *gestalt*, minuscolo, ad indicare, invece, l'uso che Naess fa del termine nei suoi testi.

### 2.2.3. Ontologia della *gestalt*:

#### contenuti concreti e strutture astratte del reale

“‘Tutto dipende da tutto’ è un valido slogan, ma non ci porta molto lontano se non ci formiamo un’idea di *come* gli enti siano interdipendenti. E che dire degli ‘enti’? Forse dobbiamo abbandonare alcune concezioni sulla natura delle ‘cose’.”<sup>58</sup>

*Gestalt* è il concetto di totalità percettiva ordinata che Naess prende in prestito dalla *Gestaltpsychologie*. Nella teoria psicologica della *Gestalt* il termine assume il significato di: “il tutto è maggiore della somma delle sue parti, ovvero la somma è in relazione esterna con le parti che compongono la somma stessa.”<sup>59</sup> Tuttavia il filosofo norvegese si allontana dal significato tecnico originale sviluppato dalla Scuola di psicologia sperimentale di Berlino, pur mantenendone alcuni caratteri “filosofici” come la totalità percettiva.<sup>60</sup> Naess parla di “ontologia della *gestalt*” per spiegare come, nella nostra esperienza spontanea della realtà, ciò che esperiamo è più o meno vasto e complesso (*comprehensive and complex*) e costituisca un’unità. Non si tratta semplicemente di un’associazione, una serie di esperienze separate in sequenza (le parti *e poi* l’associazione delle parti), ma di una relazione intrinseca tra gli enti che vengono esperiti in un’unità inclusiva e vasta. In effetti *gestalt* in Naess si può definire come “totalità complessiva”. Quest’unità costituisce il “contenuto concreto” dell’esperienza, che può essere analizzato estrapolandone la “struttura astratta”. Capire che cosa sia reale in ciò che esperiamo è l’obiettivo. Per farlo, è necessario comprendere come gli enti siano in relazione e quale sia il loro *status* di enti. L’analisi del reale come contenuto concreto e struttura astratta risponde a questo compito.

---

<sup>58</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 57.

<sup>59</sup> A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989, p. 135.

<sup>60</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 58.

Nell'articolo *The World of Concrete Contents*, di cui un estratto verrà integrato in *Ecology, Community and Lifestyle*, Naess articola l'argomentazione alla base della sua ontologia. Egli conduce il proprio ragionamento nel pieno solco della tradizione dell'ontologia occidentale: il mondo come lo conosciamo possiede proprietà legate ai sensi, alla conoscenza intellettuale e ai sentimenti e valori del mondo pratico. Nella teoria tradizionale che si afferma nel mondo scientifico durante il secolo XVII, ma che a ben vedere risale fino a Protagora e perdura fino ad Heisenberg, le proprietà sono dette anche qualità e si distinguono in tre tipi:

- 1) *qualità primarie* geometrico-meccaniche: grandezza, forma, movimento. Sono considerate essere parte dei corpi fisici in quanto tali, 'negli enti in sé'.
- 2) *qualità secondarie*: colore, temperatura, gusto, ecc. Si considerano mere descrizioni di sensazioni percepite come l'effetto (inspiegato) di processi fisici e psicologici che avvengono a partire dal mondo fisico estern.
- 3) *qualità terziarie*: è il termine con cui si comprendono tutte le proprietà legate a sensazioni complesse, ad esempio la qualità di 'forza' espressa da un potente accordo orchestrale associato all'immagine di un toro in fase di attacco, e quindi a qualità come doloroso, bello, minaccioso, patetico. Possono essere interpretate come terziarie qualità quali aperto o chiuso in riferimento ad un paesaggio. [Le qualità terziarie] hanno più o meno un carattere complesso gestaltico fondamentale.<sup>61</sup>

Quando s'immerge una mano in una catino d'acqua, a qualcuno pare fredda, a qualcun altro calda. (Qualcun altro potrebbe invece esclamare "deliziosa!"). Com'è l'acqua? Calda o fredda? Quale delle proprietà percepite è reale? Per Naess esistono tradizionalmente due possibili risposte: l'acqua non è né calda né fredda, oppure l'acqua è sia calda che fredda. Nel primo caso ci troviamo di fronte alla concezione che Naess chiama "posizione né-né di

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 52.

Galileo (*neither-nor*)”, per la quale vanno distinte le cose in sé dalle cose in relazione. Secondo questa concezione l’acqua non è né calda né fredda in sé.<sup>62</sup> Naess definisce la seconda concezione “la posizione sia-sia di Protagora (*both-and*)”. Si riferisce con ciò all’interpretazione che Sesto Empirico fa di Protagora,<sup>63</sup> che può essere letta come: l’acqua ha in sé tutte le qualità, il soggetto sensibile è però in grado di esperirne un numero limitato. Quali di queste proprietà egli esperisca, dipende dallo stato dell’ente sensibile stesso. L’obiettivo di Naess è dimostrare che:

“[...] la posizione Né-né di Galileo conduce ad un assurdo. La posizione di Protagora è problematica, ma può essere salvata dall’assurdo se interpretata più liberamente. Inoltre sosterrò che l’idea per cui il mondo in cui viviamo (*Lebenswelt*) possiede qualità secondarie e terziarie è un’idea filosoficamente stringente. Ciò che percepiamo rientra nelle qualità che appartengono al mondo così come lo *conosciamo*. Ciò che non possiede quelle qualità [percepite] è la *struttura astratta* del mondo in cui viviamo.”<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Cfr. *Il Saggiatore*, l’opera nella quale per la prima volta Galilei espone la teoria delle qualità primarie e secondarie degli oggetti: “Ma prima mi fa bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo *caldo*, del qual dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano dal vero, mentre vien creduto essere un vero accidente affezione e qualità che realmente risegga nella materia della quale noi sentiamo riscaldarci. Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch’ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch’ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch’ella si muove o sta ferma, ch’ella tocca o non tocca un altro corpo, ch’ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch’ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata [...]. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che nomi puri, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l’animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch’esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diverse.” G. Galilei, *Il Saggiatore*, cap. 48, a cura di O. Besomi e M. Helbing, Editrice Antenore, Roma-Padova, 2005, pp. 284-285.

<sup>63</sup> “È dice: che la materia è discorrevole; e che continuando a scorrere, ella produce aggiunzioni in luogo degli staccamenti, trasmuta i sensi e gli varia secondo le età e le altre costituzioni de’ corpi. Dice pure che le ragioni di tutte le apparenze sottostanno nella materia; per cui la materia, quanto a sé, può essere tutte quante le cose che a tutti appariscono; e che gli uomini nella diversità dei tempi concepiscono diversamente secondo le varie loro condizioni [...] e quindi l’uomo, da sé, è criterio delle esistenze: ché quante cose appariscono, elleno esistono anche; e quante non compariscono a verun uomo, elle non sono neppure.” Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane*, trad. it. di S. Bissolati, Le Monnier, Firenze 1917, pp. 174-175. Cfr. la tradizionale interpretazione di Protagora data da Platone, in *Teeteto*, 152A-.

<sup>64</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 418.

La concezione per cui un ente non possiede alcuna qualità sensibile in sé (Galileo) va rifiutata perché presuppone necessariamente la distinzione tra cosa in sé e cosa esperita, e quindi tra soggetto e oggetto, trasformando le qualità percepite in una mera (e indimostrata) proiezione soggettiva. La separazione di una cosa da ciò con cui è in relazione, infatti, rimane un'operazione sostanzialmente arbitraria. Fino all'inizio del Novecento le concezioni meccanicistiche implicavano questa prospettiva. Nessuna qualità percepita è reale, soltanto il movimento molecolare dell'acqua si può dire appartenga all'acqua fisica, e ad esso corrisponde una temperatura percepita che però varia con la percezione. Reali sono considerate soltanto le qualità primarie, come proprietà dell'acqua in sé. E l'acqua è supposta essere una cosa-in-sé, indipendente dal soggetto che la percepisce. La meccanica quantistica e la teoria della relatività generale mettono in crisi l'idea di cosa in sé, ma, come Naess osserva, non modificano molto nell'opinione generale, che rimane legata alla percezione di oggetti separati ed autosussistenti. Per poter essere mantenuta, la prospettiva "né-né" deve pagare il prezzo di una difesa del dualismo soggetto-oggetto a tutti i costi, che per Naess conduce o ad una resa teoretica o all'argomento assurdo della teoria della duplicazione<sup>65</sup>.

Della teoria "sia-sia", invece, Naess sostiene che pur essendo "ben lontana dall'ovvietà intuitiva, almeno nella *nostra* cultura", "essa può essere effettivamente difesa"<sup>66</sup>. Nel modo in cui la ripensa Naess, infatti, essa lascia

---

<sup>65</sup> Sulla resa teoretica, ribadendo che finora la filosofia si è sforzata di difendere la *Ding-an-sich* a tutti i costi pur avendo appurato di non poterne dire assolutamente nulla, Naess accenna questa critica: "I nostri manuali, con un'incoerenza inammissibile, solitamente si fermano a metà strada: la forma, il peso, ed alcune altre qualità sono oggettive, mentre il colore e l'odore sono considerati soggettivi." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 48. La teoria della duplicazione, in breve, afferma che, se tre persone guardano un albero, va ammessa l'esistenza di un albero esterno e di tre alberi interni alla coscienza, uno per ciascuno degli osservatori. L'albero esterno starebbe a dimostrare che quegli alberi interni sono tutti "lo stesso albero", tuttavia ciascuna descrizione soggettiva, ciascun albero interno, è diverso dagli altri alberi interni per proprietà spaziali, sensibili, emotive, ecc. Ciascun albero interno, inoltre, è diverso anche dall'albero esterno, il quale, di fatto, non possiede più nulla in comune con le qualità esperite e diventa imparagonabile all'immagine soggettiva interna. Cfr. A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 421.

<sup>66</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 422.



aperta la possibilità che le qualità della natura non siano mere impressioni oggettive, ma facciano parte del mondo in quanto relazione. “L’acqua è sia calda che fredda” non è una contraddizione, ma la descrizione di due *gestalt*. Ritornando all’esempio dell’acqua nel catino, il contenuto dell’esperienza si riferisce “all’acqua, in *relazione a* un insieme complesso o costellazione di *relata*, dei quali i *più ovvi* sono la mano, l’acqua, il *medium*, il soggetto che esclama «calda!»”. La risposta “sia-sia”, in breve, viene riformulata da Naess in questo modo:

“[...] non ci sono oggetti completamente separabili, di conseguenza non ci sono un’acqua o un *medium* o un organismo separabili. Un contenuto concreto può soltanto intrattenere una relazione uno-a-uno con una struttura indivisibile, una *costellazione* di fattori. I *contenuti* concreti e le strutture astratte costituiscono la realtà com’è di fatto.”<sup>67</sup>

Se quindi la difesa della negazione delle qualità in quanto appartenenti alla realtà non è pensabile senza il mantenimento di una concezione forte del dualismo soggetto-oggetto, la prospettiva “sia-sia” permette di dare consistenza conoscitiva all’esperienza spontanea in una visione fondamentale della realtà priva di quella dicotomia. “Quando si è assorti nella contemplazione di un oggetto naturale, concreto - dice Naess - non c’è alcuna esperienza di una relazione soggetto-oggetto. Né [l’esperiamo] quando assorbiti nell’azione viva.”<sup>68</sup> A volte l’ego è presente alla coscienza come parte della relazione, ma non è sempre così. L’ego può essere contingentemente un elemento della costellazione che compone il contenuto concreto di quell’esperienza (ad esempio: penso alla rappresentazione di me stesso in questa situazione mentre la sto vivendo), il che è ben diverso dall’affermare che si esperisce come contenuto la relazione tra un soggetto e un oggetto ontologicamente opposti.

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 419.

<sup>68</sup> Ivi, p. 422.

Due persone guardano un albero. L'albero è parte di una totalità, di una *gestalt*. Già un enunciato come questo presuppone la presenza di un'analisi strutturale. L'albero come oggetto, l'albero che diciamo essere lo stesso albero per entrambe le persone, è un elemento definibile solo come struttura astratta, interpretata, più comunemente, come spazialità dell'albero. Ciò che viene esperito, invece, il contenuto concreto, sarà un pensiero, un'esclamazione, l'immagine complessa simile a "albero allegro" o "albero scuro e minaccioso". La struttura astratta non ha una collocazione reale, è un "*ens rationis* e, come ogni teoria, inclusa quella della gravitazione, è una costruzione umana (*man-made*)."<sup>69</sup>

"L'ontologia che intendo sostenere è quella che considera le proprietà primarie (in senso stretto) come *entia rationis* caratteristici delle strutture astratte e non come contenuti concreti. La geometria del mondo non è *nel* mondo."<sup>70</sup>

Naess rovescia così il concetto di reale. Reale non è la struttura oggettiva della realtà, che si rivela astratta. Reale è la realtà esperita, con le sue determinazioni complesse, le qualità "soggettive", i contenuti concreti come totalità gestaltica. All'interno della rete di relazioni, non sono più separabili l'oggettivo e il soggettivo, e la ricerca di una sostanza immutabile e indipendente dal soggetto si rivela invariabilmente frustrante e infruttuosa perché tale nucleo oggettivo non esiste:

"Questi *relata*, sia presi individualmente che come insiemi, non sono cose o enti in sé, nonostante l'esistenza di parole ed enunciati che paiono fornirci la possibilità di isolare ciascuno di essi. Le relazioni tra gli enti sono interne."<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 423.

<sup>70</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 57.

<sup>71</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 419.

La difficoltà di spiegare quest'idea ontologica fondamentale senza ricorrere ai termini "oggettivo" e "soggettivo" ci rende la misura di quanto sia radicato il dualismo nel nostro bagaglio concettuale e di quanto sia naturale la necessità comunicativa di separare, distinguere e definire. La tentazione di additare la messa in discussione di quest'interpretazione comune del reale come una tendenza al misticismo, o un rifugio nella conoscenza intuitiva a-razionale, sopraggiunge immediatamente. E di fatto l'ecologia profonda subisce continuamente l'accusa di spiritualismo, soprattutto da parte dell'ecologia sociale di Bookchin. Quest'accusa può rivelarsi pertinente rispetto ad alcuni pensatori e seguaci di Naess che hanno preferito coltivare la divulgazione di argomenti spirituali a sostegno dell'ecologia profonda, ma è del tutto infondata nei confronti del pensiero di Naess, rivelandone una profonda incomprensione.<sup>72</sup> Il rifiuto dello spiritualismo o del misticismo naturale è netto in Naess. Egli ammette che al livello 1, quello delle premesse profonde, alcuni sostenitori possono attribuire all'affermazione "tutto dipende da tutto" un grado più o meno elevato di misticismo. Ma il filosofo non accetta che gli enti scompaiano in un tutto indefinito: "Il singolo essere non dovrebbe mai perdersi completamente nella totalità".<sup>73</sup> Quest'idea è estranea alla sua ecosofia. Anzi, l'accento sull'interconnessione rafforza la responsabilità e

---

<sup>72</sup> Il dibattito tra l'ecologia profonda e l'ecologia sociale è molto acceso, soprattutto grazie alle critiche feroci dell'anarchico Murray Bookchin. Di fatto l'ecologia sociale è una corrente di pensiero ecologista che sfugge alla distinzione fatta precedentemente tra ecologia profonda ed ecologia superficiale, in particolare condividendo con l'ecologia profonda la critica all'ideologia di produzione e consumo e l'obiettivo di un cambiamento profondo delle condizioni sociali e materiali di vita. Tuttavia questa prospettiva diviene, per l'ecologia sociale, priorità centrale, mentre l'ecologia profonda, con le sue riflessioni etiche, metaetiche ed ontologiche viene accusata di indulgere in "tendenze primitiviste, misantropiche e pseudo-religiose" che trascurano i veri problemi relativi alla prassi, all'impegno politico, alle condizioni materiali e sociali delle popolazioni alla base della crisi ecologica. A volte, soprattutto nel pensiero anglosassone, l'ecologia sociale diventa sinonimo di pensiero ecologista europeo, e Naess stesso sottolinea la prevalenza del pensiero politico nei pensatori ecologisti continentali. Per approfondire: M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Eleuthera, Milano, 1986; A. Naess, *A European Looks at North American Branches of the Deep Ecology Movement*, "The Trumpeter", vol. 5, n. 2, 1988, pp. 75-76; A. Light, *Deep socialism? An interview with Arne Naess*, cit; John Clark, *How Wide is Deep Ecology?*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", 1996, 39, n. 2, pp. 189-203; A. Light, *Materialists, Ontologists and Environmental Pragmatists*, "Social Theory and Practice", 21, 2, 1995, pp. 315-333.

<sup>73</sup> D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, cit., p. 95.

l'importanza di ciascuno degli elementi della relazione. Citando Gandhi, uno dei punti di riferimento filosofici ed esistenziali per il filosofo norvegese, egli scrive:

“Gandhi dice: «Credo nell'*advaita* (non-dualità). Credo nell'essenziale unità dell'uomo e, in realtà, di tutti i viventi. Di conseguenza credo che se un uomo guadagna in spiritualità, l'intero mondo ne guadagna con lui, e se un solo uomo fallisce, l'intero mondo fallisce a quel riguardo». La citazione di Gandhi mi ricorda quanto io (e lui) crediamo nell'individuo”.<sup>74</sup>

Naess, inoltre, rimarca in molti luoghi che la sua ontologia si muove sul terreno di un convinto realismo:

“La mia ontologia della *gestalt* è una sorta di realismo ontologico, in quanto abbiamo accesso diretto ai contenuti della realtà nella nostra esperienza spontanea. Questi non sono mere apparenze né *phenomena*.”<sup>75</sup>

La relazione è reale. Quando scaviamo alla ricerca di ciò che è oggettivo, di ciò che è reale, troviamo una rete di relazioni interne, le quali sono oggettive in quanto indipendenti dal nostro arbitrio. Le qualità terziarie possono essere considerate relazioni più complesse, ma appurato che la separazione di una cosa-in-sé è un'astrazione in qualche grado comunque arbitraria, non è più accettabile porre altrettanto arbitrariamente una cesura tra le relazioni reali e quelle “proiettate”, ma non reali. Non è più accettabile affermare che le qualità primarie godono di uno *status* diverso da quelle secondarie e terziarie, che andranno considerate perlomeno allo stesso livello di realtà. Da quest'idea di fondo, penso si possa dedurre che lo scarto tra il reale e l'apparente consumantesi nel fenomeno è in realtà frutto dello “scartare” una ricchezza di relazioni che viene pre-selezionata nell'atto

---

<sup>74</sup> A. Naess, *The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited*, cit., p. 215.

<sup>75</sup> A. Naess, *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, cit., p. 2, versione elettronica.

conoscitivo. L'apporto "soggettivo" non è ideale irreal, ma è soltanto uno tra i poli della relazione. Il reale di cui manca l'immagine gestaltica, è quel che manca alla verbalizzazione che definisce rispetto alla totalità. Distinguendo quindi il relazionale dal soggettivo, Naess si mette al riparo dal rischio di relativismo perché non può esistere necessariamente una descrizione univoca della realtà, ma una serie di contributi, nessuno assoluto. L'ontologia della *gestalt*, per certi versi, ha a che fare con l'esistenzialismo, in quanto l'esistenza, la *Lebenswelt* e il contenuto concreto dell'esperienza, hanno precedenza ontologica rispetto alla sostanza.<sup>76</sup> L'ontologia di Naess può essere efficacemente inquadrata da questa considerazione:

“Le teorie ontologiche dei filosofi sono opportunamente classificate come materialiste, idealiste, moniste, dualiste, ecc. Soltanto se queste categorie sono costituite da cose-in-sé, oggetti che esistono e possiedono soltanto estensione ed alcune “qualità primarie”, allora si crea un conflitto con l'ontologia della *gestalt*. Ciò che facciamo con l'ontologia della *gestalt* è praticamente insistere, non solo suggerire, sulla differenza tra contenuti della realtà e strutture astratte del reale. [...] Questo porta al rifiuto di una distinzione troppo netta tra ciò che viene chiamato “soggetto” ed il cosiddetto “oggetto”.<sup>77</sup>”

---

<sup>76</sup> L'ontologia della *gestalt* si può chiamare esistenzialista in senso non tecnico, allo stesso modo in cui si può dire impropriamente “esistenzialista” il *Dasein* di Heidegger. Cfr. A. Naess, *Gestalt Ontology and Gestalt Thinking*, in A. Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, a cura di A. Drengson, H. Glasser, cit., vol. 10, pp. 461-466. Si aprono qui due possibili discussioni: sul nominalismo e sul paragone con la fenomenologia. Non è questo il luogo per un approfondimento, basti sapere che Naess è consapevole di queste aperture ed i suoi commentatori, nel tempo, hanno tentato vari paragoni. In breve la posizione di Naess sul nominalismo: “Il nominalismo qui implicato è un nominalismo delle relazioni astratte. Problematico è il luogo degli *entia rationis* stessi all'interno delle *gestalt* [...]”. A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 423. Sarebbe a dire che una certa concezione di nominalismo è implicata nell'individuazione come operazione astratta. Le strutture astratte, oltre alle relazioni esterne tra le diverse unità, non trovano un posto reale all'interno delle *gestalt*, ma sono frutto di un'operazione dell'intelletto, che le astrae e le nomina. Il realismo dei contenuti concreti e delle relazioni non è a repentaglio. Naess inoltre distingue il suo pensiero dal paragone con la fenomenologia husserliana: “La fenomenologia ha questo concetto del mondo della vita, per dire: si prova a descrivere l'esperienza spontanea senza avere alcuna cognizione se essa sia reale o non reale, o se l'arcobaleno ci sia o non ci sia”. D. Rothenberg, *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, cit., p. 155. Naess prende le distanze dall'idea di definire il contenuto concreto dell'esperienza come “fenomeno”, perché esso mantiene la distinzione tra soggetto e oggetto. Tuttavia, riconosce l'utilità della fenomenologia filosofica per l'ecosofia, come una sorta di esercizio di riconoscimento dei contenuti non strumentali dell'esperienza immediata. Cfr.: A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 51; A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, cit., pp. 125-127.

<sup>77</sup> A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, cit., p. 125.

Si può dire quindi che la realtà ha “carattere gestaltico”, costituita da quei contenuti concreti dell’esperienza che si propongono tutti assieme, come costellazione unitaria di enti indivisibili, integrati in relazione, dalla quale vengono estrapolate le strutture astratte.<sup>78</sup> A titolo di esempio, Naess si serve sovente della metafora dell’ascolto musicale. Quando sentiamo le prime note di una melodia conosciuta, esperiamo quelle poche note in una *gestalt*, una comprensione del pezzo musicale come un tutto (*whole*), resa possibile dall’appercezione gestaltica. Sarebbe completamente diversa la nostra esperienza dell’ascolto se quella melodia ci fosse estranea. La melodia non sarebbe la stessa. Inoltre la melodia non ci appare come un’unica totalità indistinta. Le sue “parti”, gli elementi dell’esperienza, ci giungono come tante totalità complesse, *gestalt* più o meno vaste. L’esperienza è quella di una molteplicità (*manifold*) di *gestalt* subordinate:

“Le *gestalt* sono più o meno vaste (*comprehensive*). Le più ampie includono le più ristrette, ma una *gestalt* più ristretta considerata come unità è differente dalla stessa *gestalt* quando essa è integrata in una *gestalt* più ampia. Consideriamo le prime due battute della Quinta Sinfonia di Beethoven (*da da da dah, da da da dah*). La seconda battuta esprime una *gestalt* meno ampia, contenuta nella *gestalt* che comprende entrambe le battute.”<sup>79</sup>

Pensare in termini di *gestalt* (*gestalt thinking*) significa quindi riconoscere alla totalità una precedenza sulla cosa singola. Questa precedenza della totalità (*primacy of the whole*), non ha tanto a che fare con categorie come “il tutto” e “le sue parti”, ma ha due accezioni di particolare importanza rispetto alla natura: da un lato la totalità intesa proprio come *gestalt*, in contrasto al pensiero atomistico, che intrattiene un rapporto immediato con lo

---

<sup>78</sup> “Senza addentrarmi in dettagli filosofici, voglio affermare in sostanza che la nostra esperienza della vita non è esperienza di ‘cose in sé’ (*Ding an sich*) né di ‘cose per me’ (*Ding an mich*). L’esperienza della vita è esperienza di *gestalt*, e all’esperienza spontanea dei contenuti della realtà viene adattata una cornice concettuale di riferimento.” A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, cit., p. 136.

<sup>79</sup> A. Naess, *Gestalt Ontology and Gestalt Thinking*, cit., p. 462.

“spazio del comportamento”, in contrasto allo “spazio fisico e geografico” al quale il pensiero dualistico riconduce la realtà della conoscenza teoretica pura, escludente l’esperienza del valore. In secondo luogo, *gestalt thinking* è necessità di ampliare la nostra visione della realtà, accogliendo *gestalt* sempre più inclusive fino ad arrivare alle *gestalt* di ordine più elevato, il “cosmo” o la “Natura con la N maiuscola”. La totalità è sempre la struttura di partenza più adeguata per la nostra comprensione del reale, soprattutto nelle fasi informativo-conoscitive che precedono le nostre decisioni riguardo il nostro rapporto con il mondo naturale.<sup>80</sup>

#### 2.2.4. Fatti e valori

“L’identificazione delle qualità primarie con le [proprietà delle] cose in sé conduce ad una concezione della *natura priva delle qualità che esperiamo spontaneamente*. Ora, non c’è alcuna buona ragione per cui non dovremmo guardare ad una tale natura vuota come ad una mera risorsa. Ogni appello a salvare parti della natura basato su qualità sensibili di qualsiasi sorta diviene privo di significato. Ogni appello appassionato che coinvolga sentimenti, empatia o persino identificazione con i fenomeni naturali dev’essere escluso in quanto irrilevante.”<sup>81</sup>

Diviene a questo punto evidente come un’ontologia nella quale le qualità secondarie e terziarie appartengono alla realtà, perlomeno alla pari delle qualità primarie, possa rendere conto del valore della natura a partire dal modo

---

<sup>80</sup> A. Naess, *The Primacy of the Whole*, “Holism and Ecology”, The United Nations University, Kyoto, 1981. L’articolo è divulgativo, e declina i significati della totalità per il pensiero ambientalista. I primi due significati sono più teoretici (e più pertinenti al discorso in svolgimento), gli altri tre hanno valenza generica per il movimento. In breve: 1) “pensiero gestaltico, non atomistico”; 2) “pensare dal più ampio al meno ampio”; 3) aumento della solidarietà con le altre specie, con la vita come un tutto, con il pianeta come un’unità; 4) senso del sacro e “reinvestimento” di sentimenti religiosi sulla natura; 5) partecipazione all’interno di un movimento collettivo più ampio per l’ambiente e il cambiamento degli stili di vita.

<sup>81</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 420.

in cui la *vediamo*, sarebbe a dire dall'immagine conoscitiva complessiva che formiamo della natura. "La distinzione tra fatti e valori emerge dalle *gestalt* soltanto grazie all'attività del pensiero astratto. La distinzione è utile, ma non se l'intenzione è quella di descrivere il mondo immediato in cui viviamo, il mondo delle *gestalt*, la realtà vivente, l'unica realtà che possiamo conoscere."<sup>82</sup> Dallo stato ontologico delle qualità terziarie come relazioni complesse, deriva la necessità di considerare come integrati molti elementi diversi nella descrizione della realtà: i dati materiali e spaziali si mescolano ad elementi valutativi e ad elementi emotivi:

"Usando simboli logici, la 'tetraggine' di un albero è rappresentata da un simbolo di relazione  $S(A,B,C,D,...)$  dove A potrebbe essere la collocazione su una mappa, B la posizione dell'osservatore, C lo stato emotivo della persona, D le competenze linguistiche del narratore. C'è un numero formidabile di variabili rispetto all'altezza tecnica  $H(P,Q)$  dove P indica la misura dell'altezza e Q l'unità di misura. Non viene chiamato in causa alcun soggettivismo, né in S né in H, se si è in grado di specificare il contesto esatto nel quale una qualità si manifesta."<sup>83</sup>

La dicotomia tra fatti e valori assume una sfumatura differente: essa sta in piedi esclusivamente se consideriamo i "fatti" come l'equivalente di "descrizioni", e i "valori" come "affermazioni di valore", ovvero la proiezione intenzionale del soggetto portatore di valore. Il ragionamento di Naess, invece, modifica i presupposti della dicotomia:

"In un'analisi che inizia con i contenuti concreti, le dicotomie 'essere/dover essere' e 'fatti/valori' non somigliano più a quelle da cui partiva Hume, che sarebbe a dire *enunciazioni* fattuali/valutative. L'espressione di contenuti concreti è un'indicazione (*designation*), non una dichiarazione (*declarative sentence*). Espressioni del tipo: 'l'oggetto x ha valore y' conducono immediatamente alla domanda: 'Dato un oggetto x, come faccio a *stabilire* il suo valore y?' Se partiamo con l'enunciazione indicativa (*designation*) di contenuti concreti, per esempio 'pomodoro

---

<sup>82</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 60.

<sup>83</sup> Ivi, p. 65.



rosso e delizioso da mangiare in un sol boccone' oppure 'pomodoro marcio ripugnante', i termini valutativi sono presenti fin dall'inizio della nostra analisi. E non c'è alcun pomodoro oggettivo da valutare!"<sup>84</sup>

Una descrizione di contenuti concreti, un'"indicazione" o "designazione", è un'istantanea di quella "relazione uno-a-uno" che il contenuto intrattiene con la sua costellazione. La realtà concreta è *quel* contenuto dell'esperienza, in quel momento, all'interno di quel nodo di relazioni che, potendo essere descritte come qualità primarie, secondarie e terziarie, rappresentano relazioni spaziali-geometriche, sensoriali, emozionali, valutative, etc. Ogni tipo di relazione contribuisce a definire la realtà che tentiamo di conoscere. "Non si può sopravvalutare l'importanza delle strutture astratte. Esse, come le carte geografiche, non hanno la funzione di aggiungere territorio, contenuti, ma di renderlo meglio visibile."<sup>85</sup> Per questo dalla conoscenza scientifica non è possibile derivare il valore: la conoscenza scientifica astrae, dalla nostra esperienza reale spontanea, le strutture "oggettive" del reale. Non è sufficiente la conoscenza ecologica per generare un sistema di priorità di valori che guidi la nostra azione, se consideriamo la conoscenza ecologica come un resoconto scientifico del mondo e della nostra relazione con esso, ben distinto dall'influsso "soggettivo" che queste conoscenze hanno sui nostri sentimenti morali. Un conto sono i risultati della ricerca scientifica, un altro è la conoscenza del mondo ecologicamente

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 67.

<sup>85</sup> Ibid.

informata.<sup>86</sup> Una particolare considerazione assumono quindi in Naess le premesse valutative ed emotive, le quali sono già presenti nella realtà come la esperiamo, in base a quanto dimostrato sopra. Esse sono propulsori per le nostre convinzioni e priorità di valore, che fanno, a pieno titolo, parte integrante della nostra visione del mondo:

“*Gioioso* è un aggettivo che descrive il mondo com’è percepito, non è la descrizione di un sentimento. A coloro che hanno un temperamento brillante, il mondo appare brillante. Non viene suscitato un sentimento, ma un cambiamento nella percezione del mondo.”<sup>87</sup>

A proposito del valore, Naess distingue tre livelli: la relazione tra i valori e i nostri sentimenti spontanei, l’atto di dichiarazione del valore in cui crediamo, ed infine l’enunciazione di norme, motivate da sentimenti di fondo, ma aventi un chiaro valore cognitivo. I valori e le emozioni sono connessi a vari livelli, tra loro e con la nostra visione del mondo: “Normalmente, i valori vengono enunciati con sentimento positivo o negativo, e non avrebbe alcun senso pretendere la neutralità.”<sup>88</sup> Il luogo del valore rimane, quindi, ancora l’interno di una teoria ontologica della *gestalt*.

Si fa evidente, a questo punto, la consistente influenza di Spinoza, il principale filosofo di riferimento per Naess:

---

<sup>86</sup> Naess riconosce un uso “sociale” del termine “scientifico”, che nulla ha a che vedere con la conoscenza scientifica del mondo, anche ammesso che qualcosa come “la conoscenza scientifica del mondo” si possa dichiarare al singolare. Egli condanna l’uso sociale del termine “scientifico” perché viene generalmente utilizzato acriticamente come sinonimo di “oggettivo”, con il fine di imbavagliare possibilità diverse del pensiero ed imporre il conformismo ad un’ideologia. Cfr. A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit. Questa critica conferma l’idea che esistono, per Naess, diversi livelli di tecnicità di uso del linguaggio, e quindi che possa sussistere una conoscenza scientifica in senso non tecnico, costituita dalla nostra ricezione dei risultati della scienza ecologica, dalla loro divulgazione, unite alla nostra esperienza della natura e del nostro rapporto con essa.

<sup>87</sup> A. Naess, *Life’s Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, University of Georgia Press, Athens and London, 2002.

<sup>88</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 64.

“Una cosa specifica va imparata da Spinoza e da alcuni moderni psicologi: come integrare le stesse priorità di valore nel mondo. Tendiamo a parlare di ‘mondo dei fatti’, ma la separazione dei valori dai fatti è, sostanzialmente, conseguenza della sopravvalutazione di una certa tradizione scientifica, che fiorì a partire da Galileo. Questa tradizione confonde l’eccellenza *strumentale* della visione meccanicistica del mondo, con le sue proprietà in quanto filosofia generale. Spinoza fu profondamente influenzato dai modelli meccanici della materia, ma non li estese mai fino a coprire la “realtà”. La sua realtà non era né meccanica, né neutra di valore, né priva di valori. Questa separazione in due mondi - il mondo dei fatti e il mondo dei valori - può essere superata teoricamente inserendo, come fa Spinoza, la gioia ed altri cosiddetti ‘fenomeni soggettivi’ all’interno del campo totale unificato della realtà.”<sup>89</sup>

Cominciano così ad affinarsi i livelli di significato inclusi nella citazione sopra riportata: “[...] mettere in rilievo la responsabilità per ogni persona integrata di elaborare la propria risposta ai problemi ambientali contemporanei *sulla base di una visione totale.*”

### 2.2.5. La “visione totale”

*Total view* è un termine centrale nella filosofia di Naess e compare già molto prima della fase ambientalista del suo pensiero. Se ne possono riscontrare due usi diversi, ma in qualche modo concentrici: un primo senso generalista, un secondo senso filosofico.

---

<sup>89</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 127-128. Spinoza e Gandhi sono i due grandi riferimenti filosofici di Naess. L’*Etica* di Spinoza, in particolare, è un filo conduttore di tutta la sua vita filosofica. In riferimento all’ecologia profonda, Spinoza viene citato da Naess in tutti gli scritti più significativi. Le seguenti opere tematizzano il rapporto tra l’ecologia profonda e Spinoza: A. Naess, *Spinoza and Ecology*, “*Philosophia*”, vol. 7, N. 1, pp. 45-54; A. Naess, *Friendship, Strength of Emotion and Freedom in Spinoza*, “*The Trumpeter*”, vol. 22, N. 1, 2006, versione elettronica; A. Naess, *Environmental Ethics and Spinoza’s Ethics. Comments on Genevieve Lloyd’s Article*, “*Inquiry*”, 23, 1980, pp. 313-325; A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 230-251; A. Naess, *Freedom, Self, and Activeness, According to Spinoza*, ivi, pp. 274-275;

In primo luogo la visione totale è sinonimo di “visione generale o globale del mondo”. La traduzione più efficace di *total view* è *Welt-und-Lebensanschauung*.<sup>90</sup> Essa è, per Naess, “un orientamento generale dalle applicazioni concrete”. È l’intuizione, l’assunto di base, per cui in quanto persone non possiamo agire e prendere decisioni se non sulla base di una visione generale del mondo, la quale costituisce il complesso delle nostre premesse prescrittive e descrittive implicite:

“Un orientamento generale include le nostre posizioni di base (*basic attitudes*) e, al livello decisivo della visione, la loro applicazione è costituita dalle decisioni che portano all’azione in una certa direzione, in situazioni concrete. Una visione totale non è una filosofia in senso accademico. Ogni articolazione linguistica di una visione totale sarà inevitabilmente frammentaria, tuttavia includerà la prassi.”<sup>91</sup>

La visione totale, in questo senso, è quell’insieme di intuizioni e premesse generali di carattere filosofico o religioso che si riscontra al livello 1 del diagramma a grembiule descritto sopra. Il livello 1 accoglie i motivi profondi per i quali ci si può sentire a proprio agio con la piattaforma dell’ecologia profonda e si può farla propria in quanto le si riconosce una derivazione (“una relazione logica tra premesse e conclusioni”) dal proprio modo di vedere il mondo e il rapporto dell’uomo con la natura. Per questo la rottura delle barriere tra pensiero razionale, descrizioni cosiddette “oggettive” del mondo da un lato, e sentimento morale, emozione e priorità di valore dall’altro, ha conseguenze campali per il pensiero ambientalista, il quale dovrebbe essere in grado, per Naess, di “muoversi dall’etica all’ontologia e ritorn.”<sup>92</sup> Inserire i cosiddetti fenomeni soggettivi all’interno del campo unificato della realtà, significa riconoscere che essi appartengono al mondo,

---

<sup>90</sup> A detta dello stesso Naess, l’espressione tedesca rimane insuperata anche nei confronti di quella inglese. A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 231.

<sup>91</sup> Ivi, p. 234.

<sup>92</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 67.

tanto quanto lo spazio e la materia, sia perché integrati nella nostra esperienza spontanea, sia perché essi, in quanto valutazioni ed emozioni, non sono separabili dal modo complessivo in cui vediamo il mondo. Ritengo che sia perciò possibile rintracciare un isomorfismo tra le costellazioni delle *gestalt*, come descrizione ontologica, e le costellazioni delle visioni totali, come finestra gnoseologica sul mondo contenente sia credenze e priorità di valore, sia la descrizione di “ciò che è reale per noi”, in maniera indissolubilmente connessa.

Queste premesse ontologiche e valoriali sono generalmente implicite, inesprese o perlomeno presenti in maniera frammentaria. Un obiettivo importante, per Naess, è che chiunque s’interessi di pensiero ecologico ne divenga consapevole. Esse vanno esplicitate e tessute all’interno di una cornice “normativa”, necessaria per rendere conto sia di un’ontologia che di un sistema di valori, allo stesso modo in cui essi sono intrecciati nella nostra esperienza spontanea. Il secondo utilizzo dell’espressione “visione totale” sta perciò ad indicare l’espressione filosofica verbalizzata delle *Welt-und-Lebensanschauungen*. In Naess essa corrisponde ad “un sistema filosofico ampio e onnicomprensivo che integra un’ontologia, un’epistemologia, una logica, una semantica, un’etica e una filosofia della società.”<sup>93</sup>

“*Système* è la combinazione di *syn*, insieme, e una voce del verbo greco *histémi*, costituire, fondare. Sistematizzare significa mettere insieme gli elementi in un tutto coerente. L’intenzione delle prossime pagine è quella di mettere insieme molte determinazioni particolari, di suggerire una visione totale. Le costellazioni con cui abbiamo a che fare sono connesse al loro interno così intimamente che le singole componenti non possono essere separate senza risultare in costellazioni molto diverse.”<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> H. Glasser, *Naess’s Deep Ecology Approach and Environmental Policy*, “Inquiry”, 39, n. 2, 1996, p. 158.

<sup>94</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 72.

La scelta del “sistema normativo”, che esplicita le relazioni di derivazione tra le ipotesi descrittive, le valutazioni e le norme etiche, è in parte legata alla formazione di Naess, al suo modo “naturale” di pensare in maniera sistematica, in termini di “modelli di relazioni logiche” (*models of logical relations*), dove la relazione logica è intesa come nella definizione del diagramma a grembiule. Prova ne sia il fatto che, quando Naess pensa ad un modello eccellente di visione totale sistematizzata (*total system*), egli pensa al sistema dell’etica di Spinoza. Spiegando che cos’è una *total view*, Naess afferma:

“Il termine *premessa* è importante. Per essere valida, la relazione delle premesse con la conclusione dev’essere logica, almeno in un senso ampio del termine “logica”, [il quale è] di per sé interpretabile. Per ragioni su cui gli storici ancora non sono d’accordo, Spinoza scelse di esporre la sua visione totale mettendo l’accento su una relazione stretta tra premesse e conclusioni [...].”<sup>95</sup>

Tuttavia, dall’impostazione di Naess, ritengo si possa dedurre che la forma o il metodo con il quale esprimere un’ontologia scaturisca internamente alla stessa visione totale. Naess riconosce la validità della più ampia gamma possibile di linguaggi, tuttavia la scelta di un linguaggio, di una forma, non è solo una scelta stilistica arbitraria. È difficile pensare che per Naess sia possibile fissare un oggetto come una visione generale del mondo, scegliendo arbitrariamente il punto di vista o il mezzo più consono a descriverlo, come tra un repertorio di possibili linguaggi equivalenti. Non esiste la “neutralità da un sistema” (*system-neutrality*), o meglio, non esiste una relazione neutrale tra realtà e visione totale.<sup>96</sup> Di conseguenza, ogni verbalizzazione seleziona un contenuto concreto e lo descrive utilizzando una classe di oggetti o una

---

<sup>95</sup> A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 234.

<sup>96</sup> Cfr. A. Naess, *The Limited Neutrality of Typologies of Systems*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 160-166.

categoria. Un sistema spinoziano o hegeliano, un racconto mitologico, un dipinto esplicitano “aspetti prevalenti” diversi dell’esperienza e della visione del mondo.<sup>97</sup> Da filosofo, Naess individua nella visione totale sistematica il modo più rigoroso e completo per rendere conto della propria visione totale, che altro non sarà che la sua Ecosofia T.

“La tendenza a vedere le cose in un contesto, la sistematizzazione come qui viene definita, caratterizza il pensiero ecologico. Di conseguenza, la massima “tutto è interconnesso” suggerisce la necessità di articolare una visione totale, dato che, in principio, ogni elemento è rilevante per la decisione.”<sup>98</sup>

La stessa visione totale, il campo relazionale nel quale gli elementi della realtà sono indissolubilmente interconnessi, suggerisce la necessità del pensiero sistematico, che scaturisce così dal suo oggetto. Tuttavia non c’è nulla di assoluto né dogmatico in questa scelta, e Naess rimane un convinto pluralista e possibilista: “incoraggiare la sistematizzazione non implica incoraggiare il dogmatismo, la tendenza ad annunciare che quell’unico sistema è la verità unica ed eterna. Un sistema è un insieme strutturato di enunciati, tentativi provvisori. Un sistema filosofico onnicomprensivo deve fornire tutte le premesse fondamentali (o di base) per il pensiero e l’azione, e deve suggerire alcune aree di applicazione concreta. Il sistema non può essere esteso punto per punto a tutte le situazioni decisionali.”<sup>99</sup> Si deve tener presente quanto detto, quando si considera che l’Ecosofia T, nonché il tipo di sistema

---

<sup>97</sup> Cfr. A. Naess, *Creativity and Gestalt Thinking*, “Structurist”, 1994, Voll. 33-34, pp. 51-53. Naess dimostra apprezzamento in più luoghi per il pensiero poetico e artistico, affermando che l’ontologia della *gestalt* riesce a mettere insieme la scienza e la poesia (ovvero quelli comunemente considerati come il linguaggio “oggettivo” e quello “soggettivo” per eccellenza). Inoltre dimostra interesse per il pensiero mitologico, e in generale per la libertà delle forme espressive che allontanano il rischio di appiattimento funzionale del linguaggio sugli elementi “oggettivi” (*a rock is a rock!*) e di inaridimento della ricchezza di possibilità dell’esperienza spontanea. Cfr.: A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 61-62; A. Naess, *Mountains and Mythology*, “The Trumpeter”, vol. 12, N. 4, 1995, pp. 1-3, versione elettronica.

<sup>98</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 72.

<sup>99</sup> Ivi, p. 73.

che Naess suggerisce al lettore di elaborare, si presenta come un sistema della forma ipotetico-deduttiva, nel quale le ipotesi rappresentano enunciati descrittivi, le nostre ipotesi (H) sullo stato di cose del mondo, mentre da queste ipotesi vengono derivate le norme etiche (N!) che annunciano le nostre priorità di valore alla base delle decisioni concrete. Il sistema elaborato da Naess avrà perciò una sua necessità interna (*consistency*) data dalla tracciabilità a ritroso della derivazione logica e dall'attenzione alla testabilità empirica, ma non avrà alcuna pretesa assolutistica.

L'Ecosofia T come sistema particolare di Naess sarà argomento di una trattazione successiva. È utile prima esplicitare alcuni aspetti del concetto tecnico-filosofico di “visione totale”, aspetti che Naess chiama, senza alcuna ritrosia, “metafisici”. Essi sono importanti per capire come l'ontologia sia alla base dell'etica, e come per Naess, rendere conto di essa in maniera stringente significhi rafforzare le nostre affermazioni di valore in quanto radicate nella realtà e non più in meri fenomeni soggettivi.

L'idea filosofica di visione totale è un tema di riflessione ben precedente alla fase di pensiero ecosofica di Naess e affonda, per molti aspetti, nella sua filosofia del linguaggio e nella sua indagine sul possibilismo nella filosofia della scienza. Si parte dall'idea generale di visione totale, la quale implica l'esistenza implicita di un sistema:

“Il carattere di totalità è implicito nella maggior parte dei nostri ragionamenti e delle nostre azioni quotidiani, anche se non si mostra come una prospettiva globale esplicita sul mondo (*explicit total view about the world*). Tale presunta unità pare essere il prerequisito affinché gli argomenti e le azioni particolari di una persona non appaiano privi di senso. Deve sussistere una connessione con altri argomenti, credenze, modi di porsi che si sostengono reciprocamente, anche se la persona stessa è inconsapevole di quest'unità implicita e magari incapace di verbalizzare l'intricata rete degli elementi interdipendenti.”<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> A. Naess, *Reflections About Total Views*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 25, 1964, p. 18.



Dall'ipotesi per cui facciamo quotidianamente uso di un'implicita visione totale del mondo, consegue con macroscopica evidenza l'esistenza di "una struttura sottostante composta di assunti non investigati" nel nostro modo di vedere le cose, una cornice di riferimento (*frame of reference*) la quale è, di per sé, fondamentale o totale:<sup>101</sup>

"L'effetto di accettare una cornice piuttosto che un'altra si fa sentire sull'intera area di ragionamento o di azione coinvolta dalle categorie presenti nella cornice di riferimento. La modifica consapevole di una precedente cornice di riferimento potrebbe avere effetto non solo su ciò che riteniamo vero o falso, ma persino su ciò che concepiamo essere la ricerca della verità."<sup>102</sup>

Lo scheletro di questa cornice di riferimento, pervasiva ed implicita, è una struttura concettuale, l'insieme di assunti di base, logici, metodologici e ontologici della nostra visione totale. Essa va indagata, resa esplicita, per essere utilizzata in maniera responsabile, ossia in riferimento ad un concetto di validità, di verità e di realtà. Il "Sistema" quindi è, "nel nostro contesto, qualsiasi tentativo di rendere esplicita una fondamentale cornice di riferimento"<sup>103</sup>: "Un aumento della precisione (*preciseness*) e dell'esplicazione (*explicitness*) [di una visione totale] inevitabilmente implica pensare lungo le linee di un sistema filosofico totale (*total philosophical system*)."<sup>104</sup> Per le ragioni dette sopra, il sistema inizia quindi inevitabilmente con l'immediato, carico di una serie di presupposti inderivati:

"In quanto presupposto (*assumption*), la cornice di riferimento è essa stessa propriamente un oggetto di studio. Ed essendo solo un assunto

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ivi, p. 19.

<sup>103</sup> Ivi, p. 22.

<sup>104</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 126.

riguardo la natura delle nostre convinzioni metodologiche in generale, parrebbe superflua (*dispensable*) anche se non lo è. [...] Ci sentiamo intrappolati, incapaci di liberarci e di iniziare da zero. Possiamo ispezionare tutte le credenze che abbiamo avuto fino al momento dell'indagine, ma non raggiungeremo mai l'indagine stessa. È una tentazione, a questo punto, citare un'acuta riflessione di Kierkegaard riguardo "il Sistema": «Il Sistema inizia con l'immediato, e perciò privo di ulteriori presupposti, e perciò in modo assoluto. [...] Ma prima che qualcuno inizi un Sistema, perché egli non si è posto questa seconda domanda, ugualmente importante: *Come fa un sistema ad iniziare con l'immediato? Che sarebbe a dire: inizia con esso immediatamente?* La risposta a questa domanda dev'essere una negazione incondizionata.»<sup>105</sup>

Il presupposto come elemento apparentemente paradossale è il segno del rapporto tra il sistema e la totalità per Naess. Infatti è inevitabile, esplicitando le assunzioni fondamentali, scivolare in "cornici di ordine sempre superiore" (*higher-order frames*), con il risultato di un "un regresso infinito". Questo, come il dubbio espresso da Kierkegaard, suggerisce l'idea che "il carattere di totalità rifiuti di rivelarsi in ciò che afferriamo e formuliamo tramite il pensiero discorsivo. L'impossibilità di formulare una serie globale di principi, suggerita in conseguenza alla stessa indagine sui presupposti (*beliefs*), la quale implica altri principi metodologici non espressi, è analoga [all'impossibilità] di gonfiare un palloncino dall'intern. Per analizzare un insieme [di assunti di base] bisogna fare qualcosa di simile all'insufflare aria dall'estern. Allora, per analizzare questo processo, bisogna considerare l'aria esterna come contenuta in un altro strato, e via dicendo. Questo illustra il carattere regressivo dell'esplicazione delle cornici di riferimento."<sup>106</sup> Di conseguenza l'indagine sulle premesse fondamentali della visione totale

---

<sup>105</sup> A. Naess, *Reflections About Total Views*, cit., p. 22. Il tema non è certo una novità nella storia della filosofia. Nella trattazione di questo argomento i riferimenti filosofici e le citazioni di Naess sono molteplici: lo scetticismo classico, Aristotele, Cartesio, Kierkegaard, Spinoza. È curioso che, ancora una volta, Naess non abbia preso in considerazione Hegel su un tema come quello del presupposto e del cominciamento. Cfr. A.Giannatiempo Quinzio, *Il "Cominciamento" in Hegel*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1983.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 22-23.

“trasforma la nozione di fondamentale o basilare in un concetto relazionale. In altre parole, ‘B è fondamentale o basilare in relazione ad A’, ‘C è fondamentale in relazione a B’ e così via. Andare a caccia di un qualsiasi punto fermo naturale è irrealistico quanto lo è cercare di raggiungere l’orizzonte”.<sup>107</sup>

L’inizio del sistema, quindi, è proprio l’immediato, tuttavia esso, quando indagato, finisce per riportarci al riconoscimento dell’ “immediato” dell’esperienza spontanea, nella quale le motivazioni fondamentali dell’azione e del pensiero sono una visione complessa costituita in unità globale ed emotivamente carica. Altrimenti, esso cade in un regresso infinito e circolare di analisi del presupposto che non permette al sistema di avere un inizio. Tale immediato porta con sé una struttura implicita di visione del mondo, della cui esistenza è necessario essere consapevoli, ma che sfugge alla verbalizzazione intenzionale nella sua totalità.

Questa visione del sistema e della conoscenza filosofica affonda le sue radici negli studi di Naess sulla semantica, sviluppati negli anni ’50<sup>108</sup>. Molto brevemente, l’idea di comunicazione si può riassumere nel binomio “interpretazione” e “precisazione”. Più che sulla condivisione linguistica di un cifrario comune di significati, la nostra capacità di comunicare si fonda sull’interpretazione di termini o espressioni che ad un livello iniziale sono molto ambigui, vaghi, ma che la nostra attività di comprensione precisa in gradi diversi di “definitezza di intenzione” (*definiteness of intention*), via via definendone il significato sulla base dei nostri riferimenti, delle nostre esperienze, in fin dei conti della nostra visione totale e dei contenuti concreti

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 25.

<sup>108</sup> Il suo lavoro principale sulla semantica è A. Naess, *Interpretation and Preciseness*, 1953. Cfr. inoltre: A. Naess, *Communication and Argument. Elements of Applied Semantics*, Allen & Unwin, London 1966.

dell'esperienza.<sup>109</sup> L'espressione di significato più ambiguo, più generale, è chiamata livello  $T_0$ . Un'espressione  $T_1$  sarà quindi più precisa di un'espressione  $T_0$  se esiste almeno un'interpretazione ammessa di  $T_0$  che non sia invece ammessa ad interpretazione di  $T_1$ . Di conseguenza il livello  $T_0$  è l'unico a poter essere considerato relativamente neutrale rispetto ad una visione totale, soltanto perché il suo livello di discriminazione filosofica è molto basso. La conseguenza di questo modo di pensare la comunicazione e la conoscenza, è per Naess l'apertura importantissima ad una ricchezza di possibilità: il possibilismo sistematico. Il possibilismo, all'interno di una teoria dei sistemi, si traduce in pluralismo, o in quella posizione che i commentatori di Naess definiscono "pluralismo metafilosofico" o "teoria del pluralismo metasistematico".<sup>110</sup> Questi due concetti, possibilismo e pluralismo, portano a notevoli conseguenze non solo sulla teoria della conoscenza o sulla filosofia della scienza<sup>111</sup>, ma anche sull'etica, in quanto intrattengono un legame con l'idea di libertà. "La libertà di scelta aumenta man mano che una visione si avvicina ai fondamenti."<sup>112</sup> Un termine o un enunciato di livello  $T_0$ , infatti, non è l'espressione di alcun concetto definito. Riguardo a questo livello, agli strati basilari di una visione totale, Naess sottolinea la necessità di un ruolo attivo della persona:

---

<sup>109</sup> Sul tema di come i contenuti concreti siano inevitabilmente la materia che rende possibile la comunicazione o l'espressione della conoscenza, Cfr. A. Naess, *Creativity and Gestalt Thinking*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., p. 193: "Al fisico non si richiede di esprimere alcuna esperienza spontanea, tuttavia la necessità di usare parole comuni quali *onde* e *particelle* per entità immensamente astratte rivela una dipendenza della creatività dai contenuti concreti dell'esperienza."

<sup>110</sup> Cfr. I. Gullvåg, *Naess's Pluralistic Metaphilosophy*, "Inquiry", vol. 18, N. 4, 1975, pp. 391-408; A. Naess, *The Limited Neutrality of Typologies of Systems: A Reply to Gullvåg*, "Inquiry", vol. 20, 1977, pp. 67-72; A. Light, *Callicott and Naess on Pluralism*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, N. 2, 1996, pp. 273-295.

<sup>111</sup> Cfr. A. Naess, *Pluralistic Theorizing in Physics and Philosophy*, "Danish Yearbook of Philosophy", 1, 1964, pp. 101-111; A. Naess, *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise*, Universitetsforlaget, Oslo, 1972.

<sup>112</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 128.

“Bisogna *decidere* qual è per noi il significato. Questo implica una ricerca incentrata sia sulle proprie inclinazioni, sui propri sentimenti e visioni articolate, sia sulle caratteristiche della situazione che viene investigata in maniera [necessariamente] imperfetta. La decisione ha il carattere della creatività o dell'attività (*activeness*).”<sup>113</sup>

Quest'apertura di possibilità, dove necessità è sempre contingenza in virtù della ricchezza di possibilità che rimane sullo sfondo anche del sistema più complesso, è un concetto sia gnoseologico, dato che il livello T<sub>0</sub> può essere “precisato” in molteplici direzioni, sia esistenziale. Confessa Naess in tono autobiografico:

“La ricerca è infinita, un'impresa metodica dai risultati provvisori e inconcludenti, perché tutte le cose più o meno sono interconnesse (*everything hangs together*): [parlo di] relazionismo, non di relativismo. [...] Il possibilismo - l'assunto per cui il futuro è in principio completamente aperto e può offrire sorprese inimmaginabili - è strettamente legato allo scetticismo di Pirrone. [...] Queste due posizioni fondamentali, possibilismo e pluralismo, possono esercitare una tale influenza sulle emozioni da risultare di grande aiuto in circostanze apparentemente immodificabili.”<sup>114</sup>

Dal punto di vista teoretico, porre l'immediato inizio come contenuto concreto dell'esperienza spontanea e affermare l'apertura del possibilismo, non significa che il sistema cominci in modo arbitrario, e sia con ciò condannato, nel suo insieme, all'aleatorietà. La tematizzazione del rapporto dei sistemi totali con i concetti di reale, di vero e di valido, è ben presente in Naess e può essere riassunta nelle seguenti osservazioni riguardo il rapporto tra sistema, visione totale, ontologia e realtà. Queste osservazioni sono importanti per capire in quale grado l'etica ecosofica, benché pluralista, non possa essere

---

<sup>113</sup> A. Naess, *Articulation of Normative Interrelations: An Information Theoretical Approach*, “The Trumpeter”, vol. 21, N. 1, 2005, pp. 103-109. Da notare che il termine *activeness* in Naess è da intendersi nel senso di Spinoza e della sua distinzione fondamentale tra attivo e passivo.

<sup>114</sup> A. Naess, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, cit., 2002, pp. 4-5.

considerata a rischio di relativismo, dal momento che si radica nella visione della realtà.<sup>115</sup>

### 1. Gli oggetti sono reali.

“Affermo che gli oggetti esistono e sono identificabili indipendentemente dai concetti. Con G. E. Moore, dico ‘ho due mani’- questo è certo. Lo ritengo obiettivamente vero.”<sup>116</sup>

Tuttavia questa è una “formulazione di livello  $T_0$ ”. Come Gullvåg commenta:

“Non sono sicuro che Naess accetterebbe un’immagine del mondo come una serie di oggetti diversi, che si trovano lì indipendentemente dalla nostra struttura concettuale e dalle nostre descrizioni. Probabilmente la rigetterebbe in quanto immagine del rapporto tra sistema e realtà priva di neutralità sistematica (*as not a system-neutral account*). Oppure accetterebbe al pari altre immagini alternative incompatibili con quella sopra menzionata.”

Infatti Naess ribadisce:

“Quando la versione  $T_0$  della formulazione dell’indipendenza dell’oggetto viene resa più precisa, praticamente tutte le possibili interpretazioni formano enunciati filosofici altamente privi di neutralità (*unneutral*)”.

Con ciò Naess intende affermare che l’esistenza di oggetti definiti è possibile solo all’interno di un’affermazione molto vaga, vicina alla neutralità dal punto di vista ontologico e priva di consistenza filosofica o di determinazioni che la rendono discriminante, che ci forniscano informazioni su ciò che è. Viene ribadito con ciò il realismo, il rifiuto del nichilismo o della

---

<sup>115</sup> L’esposizione dei punti seguenti e le citazioni in essi contenute, ove non espresso diversamente, sono tratte dall’articolo: A. Naess, *The Limited Neutrality of Typologies of Systems: A Reply to Gullvåg*, cit. Eventuale uso del corsivo nelle citazioni è dal testo.

<sup>116</sup> Citando Moore Naess annuncia implicitamente di sentirsi al riparo dalla fallacia naturalistica.

fusione mistica di mente e mondo, ma non viene in alcun modo affermata la separazione degli oggetti all'interno di una dimensione indipendente di realtà, se non nell'ambito di un uso colloquiale, non specialistico del linguaggio.

## 2. I sistemi e il vero.

Naess afferma che “un sistema può legittimamente avanzare pretese di verità e di validità intersoggettiva, non solo meramente di convenienza o appropriatezza soggettiva”. Il problema dell'attinenza al vero si presenta nel momento in cui Naess sostiene la sua teoria del pluralismo. Questa, in breve, la sua visione:

“Rimane il cosiddetto concetto assoluto di verità. Soltanto che, considerato rigorosamente, non esiste un solo concetto [di verità]. Ne compare una ricca varietà nel momento in cui il concetto viene precisato in relazione a differenti ontologie.”<sup>117</sup>

## 3. La validità dei sistemi.

La definizione di validità fornita da Naess risulta: “i primi collegamenti della catena argomentativa all'interno di un particolare sistema sono presi come veri o corretti, fino a prova contraria.” La nozione di validità, quindi, ha a che fare con la coerenza interna di un sistema e con l'attinenza ad un concetto di verità. Quest'idea conduce Naess a elaborare una “teoria dell'equivalenza” (*equivalency*) espressa nella seguente formulazione: “Sistemi onnicomprensivi, diversi e reciprocamente incompatibili sono egualmente validi o veri.” Per sistemi onnicomprensivi egli intende “sistemi totali” o “quasi-totali”, nel senso della visione totale, quindi di una totalità priva di assolutezza. Il “sistema” in questa formulazione sta anche per “visione totale”

---

<sup>117</sup> Il concetto di verità è uno dei primi interessi filosofici di Naess. L'approccio che egli predilige è antidogmatico, visibile fin da una delle sue prime pubblicazioni (a cui ho avuto accesso soltanto attraverso resoconti indiretti): A. Naess, *'Truth' as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers*, Norwegian Academy of Science and Jacob Dybwad, Oslo 1938.

o “punto di vista” (*point of view*), ma non per “dottrina” (*doctrine*), la quale si ritiene esonerata dal possedere norme, postulati e presupposti. La validità del sistema viene inoltre definita altrove come “stato di validità diverso da zero” per sottolineare la presenza di *una qualche validità*, in grado perlomeno diverso da zero, ma fugare allo stesso tempo l’immagine fuorviante per cui i sistemi sarebbero specchi o strutture isomorfe della realtà. “Essi esprimono concetti del reale”.<sup>118</sup>

#### 4. La realtà è una.

Il pluralismo può prestare il fianco a critiche riguardo il realismo ontologico, allo stesso modo in cui esso spaventa con la minaccia di distruggere un concetto assoluto di verità. Tuttavia Naess non accetta l’idea che esistano più realtà, e né pluralismo, né il possibilismo lo implicano. L’idea che la teoria dell’equivalenza dei sistemi sia incompatibile con il realismo ontologico, è errata in quanto deriva da un’idea sbagliata del rapporto tra sistema e realtà. Così lo spiega Gullvåg:

“Le regole di utilizzo del termine ‘realtà’ rendono la nozione di realtà una sorta d’idea regolativa o direttiva. ‘Realtà’ non è un termine che sta per struttura definita o struttura sottostante.”

La nozione di realtà è quindi, nella terminologia di Naess, una nozione di livello T<sub>0</sub>. Ogni specificazione risulta in un’ontologia la quale non può pretendere di cogliere in maniera neutrale una struttura oggettiva del reale. Ne consegue, per Naess, questa visione del realismo:

“L’uso del termine *reale* è tale da determinare una direzione verso l’unità. La realtà è una. Nel sostenere una visione definita del reale e nel tentare di confutare le visioni opposte, non è accettabile l’insinuarsi dell’idea per cui le altre visioni riguardano un’altra realtà, una seconda o terza realtà,

---

<sup>118</sup> Cfr. A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 131.



scollegata dalle altre. Se collegate, allora esse sono semplicemente parti di una totalità più grande (*greater whole*).”

##### 5. I sistemi non sono arbitrari.

Detto quanto sopra, diviene chiaro come il pensiero di Naess, pur integrando valori e vissuto esperienziale nel mondo, non abbia nulla a che vedere con il soggettivismo. Il suo concetto di suo sistema e di visione totale non intrattengono una relazione arbitraria con la realtà. Il ragionamento di Naess è limpido:

“Un punto di vista ampio, inclusivo e coerente non è qualcosa che una persona (o una comunità, o una società, o un’epoca) può semplicemente ‘avere’. Questa strana affermazione è necessaria per smentire coloro i quali equiparano la tesi dell’equivalenza con ciò che essi chiamano ‘volontarismo’ o ‘soggettivismo’. [La loro idea è che] una persona, in quanto persona, *sceglie*, in maniera priva di restrizioni, la propria filosofia o metafisica ed il tipo di linguaggio che egli od ella preferisce usare. Quindi, secondo questa prospettiva, la visione globale particolare che una persona adotta è puramente questione di scelta personale. Al contrario, io affermo che, anche nel caso venga effettuata una scelta ed essa si basi su una scala di priorità, una persona *ha già* una parte molto sostanziale di tale visione totale. Qualsiasi visione che presenti il grado adeguato di inclusività (*comprehensiveness*) è tale per cui una persona nella sua completezza non può trovarsi al di fuori di essa. [...] [Una persona] non può uscire dalla propria pelle. Tuttavia può cambiare, e con essa può cambiare la visione.”<sup>119</sup>

Si può concludere dalle precedenti osservazioni che il luogo del cominciamento del sistema, o il fondamento di una visione totale, è un’affermazione  $T_0$ , la più ampia e pervasiva possibile. Dal momento che esiste una relazione di complementarità tra ampiezza (*comprehensiveness*) e precisione (*preciseness*), l’ampiezza è anche apertura e ricchezza di possibilità di significati, i quali si precisano lungo le linee dello sviluppo del sistema in maniera non arbitraria, seguendo le connessioni che esperiamo nella realtà, la

---

<sup>119</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 132.

nostra esperienza della *Lebenswelt*. Il nostro sistema conterrà perciò affermazioni sul mondo e affermazioni di valore indissolubilmente connessi, dal momento in cui abbiamo smesso di pretendere la validità di un solo sistema che rispecchi una struttura eterna e oggettiva della realtà. Molti sistemi sono dunque validi, tuttavia nessuno è assoluto. Da qui l'importanza, in relazione ai temi dell'ecosofia, del confronto aperto. Non è risolutivo tentare di invalidare una visione avversaria in un confronto puramente teorico: "Pezzi di cornici della cornice di riferimento possono venire alla luce, assunti taciti possono essere esplicitati. Nonostante in quest'attività si possa giungere ad un buon grado di successo, esso non fornisce necessariamente la base per rifiutare quel ragionamento o quella conclusione."<sup>120</sup> I fondamenti sono troppo radicati nella totalità della visione del mondo, e l'analisi dei presupposti esclude che si possa raggiungere un punto fermo di verità al quale paragonarla. Se dapprima si è dimostrato che alla base di un confronto sul valore, ad esempio riguardo un ecosistema da proteggere, sta una complessiva visione ontologica, ora diviene evidente come questa visione ontologica, nella sua esplicitazione, sia un intreccio stretto di fatti e valori. La citazione prima riportata,

"Sono propenso soprattutto a mettere l'enfasi sull'ontologia ambientale, sul modo in cui vedi il mondo, come lo *vedi*, sul modo in cui puoi portare le persone a *vedere* le cose in modo diverso",

assume così il senso di portare le persone a interrogarsi sui significati della propria esperienza spontanea del mondo, aumentando la consapevolezza della relazione intrinseca che intercorre tra noi e ciò che ci circonda, tra la nostra felicità e lo stato di ciò ci sta intorno. In questa connessione risiede il valore che diamo al nostro ambiente e alla nostra relazione con esso. L'esposizione del personale sistema di Naess, dell'Ecosofia T, diviene quindi la dichiarazione pubblica dell'esistenza della possibilità di un modo più consapevole, meno

---

<sup>120</sup> A. Naess, *Reflections About Total Views*, cit., p. 23.

nettamente dualistico, di vedere il mondo naturale e il rapporto dell'uomo col mondo. L'Ecosofia T, più che spiegarci una verità o dedurre doveri etici, ha il compito di mettere in discussione alcuni assunti consolidati, spingerci a guardare più a fondo ed ispirarci ad esprimere una nostra autentica ecosofia. Per queste ragioni, inoltre, un sistema è, per Naess, "normativo", ovvero contiene norme di comportamento e dichiarazioni di valore radicate nel nostro modo di vedere la realtà. Un sistema normativo non è tanto un sistema etico, quanto, nuovamente sulle orme di Spinoza, un tentativo di sistematizzare al propria visione totale. L'etica ecosofica, le norme dell'Ecosofia T, sono quindi allo stesso tempo parti fondamentali di una visione del mondo.

### **2.3. L'etica dell'autorealizzazione**

Il sistema dell'Ecosofia T, cuore del pensiero ecosofico di Naess, non sarebbe leggibile senza l'accento messo da Naess sull'ontologia. L'importanza dell'ontologia per la saggezza ecologica è sia formale che sostanziale. Formale perché il luogo del valore è quello della visione del mondo, il valore è nella realtà. Il valore fa parte della nostra conoscenza del mondo, quando per conoscenza non intendiamo la conoscenza scientifica in senso stretto, ma la conoscenza come saggezza. Il valore condivide con le ipotesi descrittive del mondo lo stesso piano di realtà, e la sua derivazione sistematica è lontana da una mera dichiarazione soggettiva. L'importanza sostanziale dell'ontologia ambientale risiede, invece, nell'accento sulla differenza tra pensiero atomistico e pensiero gestaltico. Le norme etiche dell'Ecosofia T sono perciò altro dal dovere deontologico. Esse sgorgano quasi naturalmente da un mutamento di visione della realtà in senso relazionale, in risposta agli interrogativi sulla

qualità della vita dell'uomo, gravemente compromessa dagli stili di vita che hanno prodotto l'attuale crisi ecologica.

### 2.3.1. Valore intrinseco e biocentrismo

“La prospettiva atomistica induce a valutare le foreste in termini di prezzi di mercato, di parti estrinseche e in termini di turismo. ‘Un albero è un albero. Quanti hai bisogno di vederne?’ Vederne ‘in quanto turista’, presumibilmente. Disimparare a prendere seriamente l'esperienza spontanea di *gestalt* di ordine superiore rende la vita progressivamente più povera, riducendola ad una massa di articoli collegati da relazioni esterne.”<sup>121</sup>

Abbandonare la prospettiva atomistica, il dualismo soggetto/oggetto e l'idea di mondo come collezione di oggetti separati, in favore di una prospettiva gestaltica, riconsegnando dignità conoscitiva all'esperienza spontanea e dignità ontologica ai contenuti concreti di tale esperienza, ha conseguenze notevoli sulla visione della realtà, e soprattutto sull'etica, dato che l'esperienza spontanea è anche esperienza spontanea del valore. Come non abbiamo alcuna difficoltà ad esperirci immediatamente come valori in noi stessi, esperiamo il valore in molte altre cose al di fuori di noi: banalmente, attribuiamo valore intrinseco alle persone a noi più vicine, oppure accompagniamo contro voglia il cane a fare una passeggiata sotto la pioggia per il suo bene, non per il nostro. L'attribuzione di valore agli altri è ben espressa dalla massima kantiana per cui gli esseri umani vanno trattati come fini in se stessi e non come mezzi.<sup>122</sup> Tuttavia, per Naess, la limitazione di attribuzione

---

<sup>121</sup> A. Naess, *Ecosophy and Gestalt Ontology*, cit., p. 136.

<sup>122</sup> Cfr. A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., pp. 70-71. Naess cita la seconda formulazione kantiana dell'imperativo categorico come la si trova nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

di valore intrinseco ai soli esseri umani è ingiustificata, o meglio, non si giustifica se non all'interno di un pensiero discriminante e atomistico. Il valore intrinseco deriva dalla natura interconnessa di tutte le cose e dall'abbandono dell'idea ontologica della *Ding-an-sich*. Come l'ontologia della *gestalt*, anche quest'idea di valore intrinseco non è immediata e, dal punto di vista metaetico, persiste una resistenza ben radicata di cui Naess è cosciente:

“Esiste un argomento filosofico importante in opposizione al parlare di protezione delle entità naturali per il loro valore in sé (*for their own sake*). Non c'è sempre, in qualsiasi tipo di valutazione, un soggetto umano che proietta il valore su di un oggetto? Di conseguenza non si può dire che tutto ciò che facciamo, lo facciamo sostanzialmente per noi (*for our own sake*)?”<sup>123</sup>

L'argomento dell'uomo come portatore di valore non è oggetto di confutazione da parte di Naess. La sua validità, tuttavia, si può sostenere soltanto solo se esso non si traduce in un argomento per l'impossibilità assoluta di riconoscere un valore degli altri. È evidente che l'idea per cui è l'uomo ad attribuire in senso stretto un valore che al di fuori di lui non esiste, poggia necessariamente, di nuovo, sul dualismo tra soggetto e oggetto. Le teorie del valore che presuppongono il soggetto umano come unico soggetto morale, fonte di ogni significato e detentore del valore, fanno derivare la propria pretesa di oggettività, la propria ricerca di un valore universale, dalla separazione tra fatti “oggettivi” neutri dal punto di vista valoriale, e valori “soggettivi”. In questo modo, però, la teoria del valore diventa necessariamente una teoria del valore soggettivo, perché il valore non può in alcun modo appartenere al reale. È proprio questa, paradossalmente, la direzione che conduce al rischio di relativismo e di nichilismo morale. A tale nichilismo Naess oppone l'idea che esistano “norme valide” regolative del nostro comportamento, le quali certamente vengono elaborate da un soggetto, ma

---

<sup>123</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 72.

sulla base di un'esperienza del valore che ha un suo grado di realtà e validità, tematizzando quelli che esperiamo come valori nella nostra esperienza spontanea del reale.<sup>124</sup> Una delle norme fondamentali è appunto il valore intrinseco della vita, come viene affermato dal primo principio della piattaforma dell'ecologia profonda:

“La prosperità della vita umana e non umana sulla terra ha valore per se stessa (*inherent value*). Il valore delle forme di vita non umane è indipendente dall'utilità che il mondo non umano può avere in relazione a scopi umani.”<sup>125</sup>

Affermare il valore intrinseco della natura, degli esseri viventi, del pianeta stesso come un tutto, significa opporsi all'idea per cui l'uomo possa legittimamente attribuire alla vita non umana un valore strumentale.<sup>126</sup> L'orizzonte ontologico è quello dello scioglimento dell'essenza immutabile ed eterna nel campo totale relazionale (o costellazione di interconnessioni). La relazione come relazione intrinseca, infatti, determina l'identità come un irriducibile fattore relazionale. Se l'identità di A è fatta della relazione intrinseca e reciproca con B (e con C, e con D, ecc. in un campo totale di relazioni), non è possibile stabilire l'esistenza di essenze separate e indipendenti. Di conseguenza non posso stabilire una gerarchia di essenze. Ne deriva necessariamente l'impossibilità di rintracciare una base ontologica per stabilire quali enti hanno valore in sé e quali avrebbero soltanto valore strumentale in virtù dei precedenti. L'egualitarismo biosferico, quale già Naess

---

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-72. Per il concetto di validità delle norme etiche si applica l'idea di “validità” espressa sopra in relazione ai sistemi totali.

<sup>125</sup> Si riprende la citazione già riportata sopra.

<sup>126</sup> È importante tenere a mente come l'uso del concetto di “vita” sia molto ampio. Come già riportato fra i commenti esplicativi alla piattaforma, Naess non distingue in nessun luogo tra viventi e non viventi. Cfr. A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 112: “Slogan quali *Let the river live*, illustrano l'uso ampio [del termine vita], tanto comune in molte culture differenti. Solo nelle nostre scuole occidentali il termine ‘vivente’ è associato così strettamente alla scienza biologica.” Cfr. inoltre: A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 224: “Il concetto intuitivo di ‘vita’ (o di ‘essere vivente’) a volte comprende un fiume, un paesaggio, un'area selvatica, una montagna, un deserto artico. Tale intuizione ha poco a che fare con la biologia o la neurofisiologia.”

lo esponeva nell'articolo del 1973,<sup>127</sup> non solo esclude l'opposizione tra categorie che detengono valore e categorie prive di valore intrinseco; esso sottrae senso alla possibilità di stabilire gerarchie tra valori intrinseci:

“È semplicemente impossibile vivere e muoversi in alcune aree di montagna senza calpestare miriadi di piante, tuttavia io sostengo che è giustificabile vivere in queste aree. Quando mi comporto in questo modo, sono in grado contemporaneamente di ammirare queste piante e riconoscere il loro diritto a vivere e realizzarsi alla pari del mio, né più né meno. Una formulazione migliore è dire che gli esseri viventi hanno il diritto (o valore intrinseco o inerente, o valore in sé) a vivere e realizzarsi, e questo diritto è *lo stesso* per tutti. Se parliamo di differenze di diritti o di valore, non stiamo parlando degli stessi diritti o dello stesso valore che intendo. Non ha senso parlare di *gradi* di valore intrinseco o inerente quando si parla del diritto degli individui di vivere e realizzarsi pienamente.”<sup>128</sup>

Il rifiuto dell'antropocentrismo, di una posizione etica che individui l'uomo come origine o apice del valore, diviene perciò un altro elemento essenziale dell'ecosofia, che può essere definita “biocentrica, in un senso ampio di *bios*”.<sup>129</sup> L'egualitarismo di Naess si allontana dalle formulazioni di “armonia” ed “equilibrio” tipiche del primo movimento ecologico (fine anni '60). La precisazione “in linea di principio” riguardo l'egualitarismo, da un lato previene estremismi insostenibili (non è possibile eliminare ogni forma di sfruttamento ed uccisione) che in fondo conducono a posizioni misantropiche prive di senso, perché l'uscita dalle nostre premesse profonde e dai nostri

---

<sup>127</sup> “*Egualitarismo biosferico* - in linea di principio. La clausola ‘in linea di principio’ viene inserita perché ogni prassi realistica implica necessariamente alcune attività di uccisione, sfruttamento e soppressione. L'ecologista sul campo acquisisce un profondo rispetto, persino una venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli ottiene una comprensione dall'interno, il tipo di comprensione che altri riservano ai compagni umani e ad una porzione ristretta di forme di vita. All'ecologista sul campo, *l'eguale diritto a vivere e realizzarsi* è un assioma di valore intuitivamente chiaro e valido. La sua limitazione agli esseri umani è un antropocentrismo dagli effetti nefasti sulla stessa qualità della vita umana. Tale qualità della vita dipende in parte dal piacere profondo e dalla soddisfazione che riceviamo dall'intima relazione con altre forme di vita. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di stabilire dei ruoli padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da se stesso.” A. Naess, *The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, cit., pp. 95-96.

<sup>128</sup> A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 223.

<sup>129</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 74.

bisogni non è possibile se non tramite l'imposizione di un sacrificio. Allo stesso tempo, la clausola riconosce l'inevitabilità dei conflitti di interesse e di valore. Possiamo dedurre da questo che tutta la crisi ecologica sia riconducibile ad un insieme più o meno vasto di conflitti di valore, conflitti che vengono comunemente affrontati attraverso l'applicazione di un'idea antropocentrica e gerarchica del valore stesso, ossia mettendo acriticamente al primo posto qualsiasi interesse umano. I conflitti di valore ci costringono a scegliere ed agire in difesa di determinati bisogni, interessi, obiettivi, desideri, piuttosto che altri. Tuttavia non si offre alcuna scala fissa di valore che ci permetta di dirimerli, né si può elaborare un elenco preciso e generale di circostanze che rendano gli interessi umani oggetto di privilegio indiscriminato, senza privare ingiustamente altri enti del "diritto a vivere e realizzarsi". Il valore intrinseco di tutti i viventi e l'egualitarismo biosferico hanno bisogno della saggezza (*sophia*), la capacità di scegliere ed agire in base alle premesse profonde, per essere una guida nell'azione concreta, e di un ampliamento della nostra conoscenza ed esperienza del mondo, un ampliamento delle nostre stesse premesse, per dare alla saggezza riferimenti sempre più consapevoli per la decisione. "Ad esempio - afferma Naess - l'uso di specie in via di estinzione per scopi alimentari o abbigliamento (pellicce) potrebbe essere più o meno vitale per determinate comunità umane povere e non industrializzate. Per i meno poveri, invece, tale utilizzo è ecologicamente irresponsabile."<sup>130</sup> È possibile, in tutta coerenza, elaborare una massima o, come Naess la chiama, una "formula" che dia un'indicazione per la soluzione dei conflitti di valore:

"Una breve formula potrebbe essere così elaborata: «Un bisogno vitale di un essere vivente non umano A è superiore ad un interesse non indispensabile dell'essere umano B»."<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in M. Tobias, a cura di, *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985, p. 267.

<sup>131</sup> A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 267.



Per la verità sono due i concetti guida che Naess suggerisce come discriminanti nei conflitti di valore o di interesse. Il primo è il concetto di “bisogno vitale” (*vital need*): l’interesse più vitale ha priorità rispetto all’interesse meno vitale. L’altro è il fattore di “vicinanza percepita” (*felt nearness*), con la quale Naess sottolinea come tendiamo a identificarci con i bisogni e la sofferenza non tanto degli umani in quanto specie, ma degli esseri che abbiamo intorno, o che pur fisicamente lontani, sentiamo vicini a noi: i familiari, le persone che amiamo, i nostri animali domestici, altre comunità umane colpite da catastrofi, un luogo d’infanzia, la lotta disperata di un insetto contro la morte, e molto altro.<sup>132</sup> Possiamo affermare che una volta scosso nei suoi fondamenti l’antropocentrismo come specismo (paragonabile quindi ad una forma di razzismo), a partire da Darwin fino al riconoscimento dell’alienazione dell’uomo da se stesso nelle condizioni di dominio, la direzione in cui definire un’etica che regoli il rapporto tra l’uomo e altre specie, o l’ecosistema nel suo insieme, diventi persino più intuitiva. Questa semplicità viene confermata da Naess:

“La cosa piuttosto semplice che sto cercando di comunicare è che un’etica che tenti di regolare le differenze con esseri non umani, è di un livello di complessità paragonabile a quello di un’etica che si occupi del nostro comportamento verso gruppi o persone diversi con i quali interagiamo.”<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Cfr anche A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 266: “In condizioni simbiotiche, ci sono alcune regolarità che manifestano due importanti fattori operativi nei conflitti di interesse: l’indispensabilità alla vita (*vitalness*) e la vicinanza (*nearness*). L’interesse più vitale ha priorità sull’interesse meno vitale. Il più vicino ha priorità rispetto al più remoto - nello spazio, nel tempo, nella cultura, nella specie. Le priorità di vicinanza derivano dalle nostre particolari responsabilità, doveri e intuizioni profonde.” Cfr. inoltre A. Naess, *Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves*, "Inquiry", vol. 22, 1979, pp. 231-241, articolo nel quale Naess esemplifica l’argomento in applicazione alla gestione della fauna selvatica in Norvegia.

<sup>133</sup> A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 224.

L'accusa, quindi, di propugnare un "biocentrismo anti-antropocentrico" (tradotto: "solo l'ecosistema ha valore, l'uomo è insignificante di fronte agli interessi della natura"), o uno "spiritualismo mistico" ("le nostre azioni devono rispettare l'armonia naturale"), è acritica se non si considera come il ruolo dell'individuo e dell'essere umano rimanga centrale in Naess, anzi, la responsabilità dell'individuo aumenti man mano che il campo relazionale (potenzialmente infinito) si allarga:

"[...] Si dice che il movimento ecologico profondo, con le sue ecosofie, invece di essere antropocentrico sia biocentrico o ecocentrico, ed è una questione pertinente. Ma nell'Ecosofia T è di importanza decisiva l'ipotesi che una compiuta maturità umana conduca inevitabilmente ad un livello elevato di identificazione positiva con le forme viventi e comporti quindi un bisogno profondo di proteggerle e di godere della loro presenza. Il valore intrinseco che attribuiamo a noi stessi viene attribuito anche alle varie forme viventi e al loro sistema onnicomprensivo, la Terra, nel suo sviluppo."<sup>134</sup>

L'uomo conserva una responsabilità biologica e culturale<sup>135</sup>, tuttavia la responsabilità, all'interno del campo relazionale, non è un dovere verso il prossimo, ma diviene garanzia del proprio stesso benessere. È evidente che occuparsi dei propri bisogni e dei propri interessi corrisponde a prendere in considerazione e rispettare i bisogni e gli interessi dell'altro:

"Non siamo esterni al resto della natura, di conseguenza non possiamo agire a nostro piacimento con essa senza cambiare anche noi stessi. Dobbiamo iniziare a vedere ciò che facciamo a noi stessi quando

---

<sup>134</sup> A. Naess, *Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in M. Ceruti, E. Laszlo, a cura di, *Physis. Abitare la terra*, Feltrinelli, 1989, p. 460.

<sup>135</sup> "L'umanità è la prima specie sulla terra a possedere la capacità di porre coscientemente un limite alla sua popolazione e di vivere in un equilibrio dinamico e duraturo con altre forme di vita. Gli esseri umani possono percepire e prendersi cura della diversità di coloro che stanno loro intorno. Il nostro corredo biologico ci permette di gioire di questa diversità vivente e intricata. [...] Una cultura globale di natura prevalentemente tecnico-industriale sta invadendo ormai l'ambiente in tutto il mondo, profanando le condizioni di vita delle generazioni future. Noi, *partecipi responsabili di questa cultura*, abbiamo cominciato a mettere in discussione, lentamente ma con fermezza, l'accettazione di questo ruolo sinistro che abbiamo scelto in precedenza." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 23. Corsivo mio.

pensiamo di ‘cambiare solo la natura esterna’. Noi siamo parte dell’ecosfera altrettanto intimamente quanto siamo parte della nostra società.”<sup>136</sup>

Per tutte queste ragioni il posizionamento netto dell’ecosofia all’interno di una distinzione tra teoria antropocentrica e biocentrica non è univoco. Molto dipende da un uso critico del termine antropocentrismo, che per Naess non comporta mai la perdita di valore degli interessi umani:

“Né le giraffe, né i coccodrilli hanno sviluppato alcuna norma ecosofica o alcuna teoria delle onde gravitazionali. Questi sono prodotti umani specifici. Non vedo perché, tuttavia, l’ecosofia o la teoria delle onde gravitazionali dovrebbero essere di conseguenza classificate come ‘antropocentriche’. Gli interessi umani sono [semplicemente] umani.”<sup>137</sup>

Si può perciò affermare che l’egualitarismo e l’ecocentrismo, in merito al tema del valore, non sono in alcuna maniera incompatibili con l’unicità dell’uomo, e non annullano il ruolo dell’individuo. Tallacchini parla di un antropocentrismo ineluttabile, nel senso della “concreta antropologia sottesa al punto di vista umano sul mondo”<sup>138</sup>, che in nessun modo implica necessariamente un’epistemologia del dominio, o la negazione del valore intrinseco dell’altro. “In conclusione”, dice Naess,

“penso sia appropriato far notare come, nell’affermazione di Protagora riguardo *l’uomo misura di tutte le cose*, non si dica nulla riguardo ciò che viene misurato. L’uomo può essere certamente misura di tutte le cose, nel senso che egli possiede un metro, ma ciò che egli misura, egli lo può scoprire più grande di se stesso e della sua stessa sopravvivenza.”<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 165.

<sup>137</sup> A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 269.

<sup>138</sup> M. Tallacchini, *Etiche della terra*, cit., p. 52.

<sup>139</sup> A. Naess, *A Defense of the Deep Ecology Movement*, cit., p. 270.

### 2.3.2. Identificazione ed autorealizzazione: il Sé ecologico

L'affermazione per cui il valore intrinseco di tutti i viventi (nel senso ampio e non biologico di vivente) si radica nell'ontologia, mantenendo allo stesso tempo la centralità dell'individuo senza minacciare gli interessi umani pare complessa e ricca di ambiguità. Su cosa si basa tale valore? Non sono nell'interesse di Naess argomenti dimostrativi in favore dell'adozione di criteri quali l'autopoiesi degli organismi, del *telos* dei viventi, o della sensibilità in relazione al livello di complessità e di sviluppo del sistema nervoso. Il valore intrinseco viene definito come diritto, in particolare "eguale diritto a vivere e realizzarsi completamente" (*equal right to live and flourish*). Inteso come diritto, per l'egualitarismo biosferico, esso pare essere di tutti o di nessun. Affermarlo, ad esempio, come assioma nella piattaforma equivale ad affermare che ogni cosa esistente ha il diritto di esistere in quanto esiste, e tale assioma è soprattutto funzionale a comprendere l'inconsistenza di ogni argomento in favore della posizione antropocentrica utilitarista: non è giustificabile, da parte dell'uomo, l'attribuzione arbitraria di questo diritto soltanto a se stesso, alla propria specie o ad una selezione di viventi che includa alcuni ed escluda altri. Il punto non è negare l'origine umana del giudizio di valore, ma l'equazione per cui se l'uomo afferma il valore, allora nulla nella natura ha valore indipendentemente dall'uomo, quindi, in fin dei conti, la coincidenza tra valore utilitaristico e valore in quanto tale.<sup>140</sup>

Tuttavia Naess non tenta di elaborare una teoria del diritto, perché il valore non è inteso come l'origine di un'obbligazione morale che stabilisca

---

<sup>140</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 176-77: "La riflessione filosofica ci convince del fatto che soltanto l'uomo formula giudizi di valore. [...] La nostra conclusione è piuttosto semplice: il fatto in sé che *gli umani* affermino 'questo ha valore' non implica [l'affermazione] 'questo è di beneficio per gli esseri umani'. Il mantenimento dell'idea che i valori concepiti 'umanamente' siano valori *per gli esseri umani* è un uso terminologico fuorviante." Cfr. anche A. Naess, *Spinoza and Ecology*, cit. p. 49-50: "Se si vuole insistere ad usare il termine 'diritti', si può dire che ogni ente ha il diritto di fare ciò che è nel suo potere. È un 'diritto' esprimere la propria natura tanto apertamente ed ampiamente quanto lo permettono le condizioni naturali. [...] I diritti come parte di un ordine morale separato del mondo sono una finzione."

l'imperativo di riconoscere i diritti altrui. Piuttosto il valore è inteso come la sorgente di una volontà di proteggere ciò che ci circonda perché fa parte di noi, della nostra vita. Anziché la fondazione di un dovere morale, Naess torna quindi all'idea che sia necessario riflettere su cos'è il mondo per noi, ed in base a tale esperienza del mondo elaborare delle norme etiche fondamentali:

“Non sono molto interessato all'etica o alla morale. Sono interessato a come esperiamo il mondo [...] L'etica deriva dal modo in cui esperisci il mondo. Se hai tale e tale esperienza del mondo, allora eviterai di uccidere. Se dai forma articolata alla tua esperienza allora essa può essere una filosofia o una religione.”<sup>141</sup>

Ed ancora:

“Il modo più efficace di difendere oggi il valore intrinseco, a mio modo di vedere, è di prendere seriamente il pensiero gestaltico. ‘Gli oggetti’ verranno quindi definiti in termini di *gestalt*, piuttosto che in termini mucchi di cose con relazioni esterne e dominati da campi di forza. Questo mette a repentaglio il dualismo soggetto-oggetto essenziale al soggettivismo del valore.”<sup>142</sup>

Il valore intrinseco di tutto ciò che esiste, perciò, appartiene all'esperienza spontanea del mondo, come “corrispondente ad una massima kantiana ampiamente generalizzata”<sup>143</sup>. In altri luoghi Naess parla esplicitamente di “intuizione” del valore intrinseco:

“Dovremo ammettere che il valore in sé è qualcosa che si mostra nell'intuizione. Attribuiamo valore intrinseco a noi stessi e a coloro che ci

---

<sup>141</sup> A. Naess in W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term Self-Realization*, “The Trumpeter”, vol. 7, N. 2, 1990, p. 99.

<sup>142</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 268.

<sup>143</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 73.

sono vicini, e la validità di ulteriori forme di identificazione è contestabile, e di fatto è contestata da molti.”<sup>144</sup>

Tale intuizione risiede nel fondamentale processo d'identificazione. Esso può essere definito come “vedere se stessi negli altri”. L'identificazione appartiene all'esperienza spontanea, tuttavia Naess ci avverte: “in questo non c'è nulla di eccessivamente romantico o poetico. Dato il nostro corredo biologico, ciascuno di noi ha la capacità di identificarsi con altri esseri viventi. In più, date le basi fisiologiche, psicologiche e sociali della percezione ed appercezione gestaltiche, gli esseri umani hanno la capacità di esperire le intime relazioni tra gli organismi e il mondo inorganico - che sarebbe a dire in generale tra la biosfera e l'ecosfera.”<sup>145</sup> Sulla natura del processo di identificazione, Naess non scioglie tutte le ambiguità ed illustra il concetto soprattutto attraverso numerosi esempi di identificazione spontanea. Egli afferma significativamente:

“L'identificazione spontanea è più ovvia quando reagiamo al dolore delle persone che amiamo. Non è che osserviamo tale dolore e dopo averci riflettuto decidiamo che è male. Ciò che succede veramente è difficile da descrivere; è compito della fenomenologia filosofica tentare di farlo.”<sup>146</sup>

Si può considerare valida la descrizione dell'identificazione fornita da Warwick Fox, come un processo di stampo psicologico-cosmologico, al modo di Spinoza. Con tale processo, secondo Fox, “si cerca di fornire un argomento convincente all'idea che tutti gli enti sono parte dello dispiegarsi di un unico

---

<sup>144</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 266. Tuttavia Naess non risparmia di puntualizzare che la crescente pretesa di dimostrazioni del tipo matematico ha azzerato la dignità gnoseologica e antropologica dell'intuizione. Questo pare coerente nel quadro del suo pensiero. L'intuizione viene in qualche misura rivalutata in un mondo in cui il concetto di realtà oggettiva pende verso il pensiero gestaltico, allo stesso modo in cui s'impara a riconoscere la dignità delle emozioni, dei sentimenti morali e la loro potenza sulle decisioni concrete e sulla vita dell'individuo. Cfr. anche A. Naess, *Equality, Sameness and Rights*, cit., p. 223.

<sup>145</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 73.

<sup>146</sup> Ibid.

processo. Lo si fa nella convinzione che quando le persone raggiungono un grado profondo di comprensione di questo processo, esse raramente possono poi trattenerci dall'identificarsi con gli altri enti."<sup>147</sup> Naess rifiuta l'idea che l'identificazione sia un processo puramente psicologico. Esso, oltre a risiedere nella natura umana, risiede nella relazione, nella realtà come totalità relazionale; tanto che il processo di identificazione, lo sviluppo della consapevolezza e della capacità di riconoscere come gli altri facciano parte di noi, e di come noi siamo, a nostra volta, in ciò che ci sta attorno, ha maggiore attinenza col reale, con la verità, rispetto all'opposto processo di separazione, di "alienazione", che trasforma i *relata* in *entia rationis* di natura indipendente:

"Nel movimento ecologico superficiale, l'identificazione intensa e profonda è descritta e spiegata psicologicamente. Nel movimento profondo, invece, viene perlomeno presa seriamente in considerazione questa [teoria] filosofica: la realtà consiste di totalità che siamo noi a spezzare, piuttosto che di oggetti isolati che noi mettiamo in connessione. In altre parole: non esiste, in senso stretto, un processo causale primordiale d'identificazione, piuttosto un'alienazione [originaria] ampiamente inconscia, che viene superata nell'esperienza dell'identità. Ad alcuni filosofi 'ambientalisti' tale pensiero pare irrazionale, persino 'immondizia'. Questo è dovuto, per quanto ne so, ad un concetto molto ristretto di 'irrazionale'."<sup>148</sup>

L'identificazione è fondamentalmente un processo di "ampliamento" del sé radicato nella relazione. Tuttavia è necessario partire da un'adeguata fenomenologia del "sé", per comprendere che cosa avvenga nel processo di

---

<sup>147</sup> W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term "Self-Realization"*, cit., p. 99.

<sup>148</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 262. Il concetto di alienazione è importante alla pari del concetto di identificazione, di cui costituisce il termine contrario. Naess precisa: "Gli usi diversi del termine alienazione (*Entfremdung*) hanno una storia interessante e complicata, a partire dall'era di Rousseau. Rousseau stesso ci offre delle considerazioni interessanti su come le condizioni sociali, attraverso il processo di alienazione, trasformino l'*amour de soi* in *amour propre*. Io lo spiegherei in questo modo: il processo di maturazione viene ostacolato e l'amore di sé s'irrigidisce in egoismo anziché ammorbidirsi ed ampliarsi nell'autorealizzazione." Ivi, p. 269-270. Il riferimento dell'"immondizia" è a J. Passmore, uno dei principali esponenti dell'ecologia riformista o superficiale, che si riferisce in questi termini ad alcuni aspetti del movimento profondo nel suo fondamentale *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London, 1980.

identificazione. Il sé può avere significati diversi, che dal punto di vista semantico Naess specifica in tre possibili modi:

- “ego”,
- “sé (con lettera minuscola)”,
- “Sé (con lettera maiuscola).”

Essi sono gradi di ampliamento dell'identità dell'individuo, dall'ego, lo stadio più alienato, più separato, il sé che si concepisce come indipendente e chiuso in se stesso, fino al sé più ampio, “conosciuto nella storia della filosofia sotto diverse denominazioni: ‘il sé universale’, ‘l'assoluto’, ‘l'*atman*’, ecc.”<sup>149</sup> L'ampliamento del sé è un processo fondamentale in quanto ha a che fare con la realizzazione del potenziale dell'individuo. Naess si richiama alla riflessione di William James, nei cui studi sull'identità psicologica diviene chiaro come il sé sia un concetto non definito una volta per tutte, allo stesso modo in cui la natura dell'identità personale non è tratteggiabile in maniera oggettiva, ma si muove ben al di fuori della persona.<sup>150</sup> La maggior parte di noi, alla domanda su che cosa sia o dove si trovi il sé, risponde puntando il dito “nelle vicinanze della laringe.”<sup>151</sup> Tuttavia l'io non si può semplicemente far coincidere col proprio corpo, né con la mente, né con l'unione di mente e corpo:

“Il corpo è la parte più intima del *sé materiale* in ognuno di noi, e certe parti del corpo sembrano essere più intimamente nostre di altre. Poi vengono i vestiti, [...] subito dopo, la nostra famiglia più stretta è parte di

---

<sup>149</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 85.

<sup>150</sup> Negli scritti riguardanti il sé e l'autorealizzazione Naess cita *The Principles of Psychology* (1890) di William James come un utile contributo sullo studio del sé. Questo non fa di Naess un funzionalista in psicologia e non implica che l'ecosofia affondi le proprie radici nella teoria psicologica di James. Naess rimane estraneo a qualsiasi dibattito sulla validità delle teorie psicologiche sull'identità, pur conoscendo a fondo la psicanalisi attraverso esperienze personali. Erich Fromm è un altro psicologo cui Naess fa riferimento in maniera significativa. Lo studio psicologico del sé è uno strumento utile a fini della precisazione del concetto, ma Naess mantiene un atteggiamento di apertura nei confronti dei diversi approcci al concetto, come si addice nei confronti di tutte le idee fondamentali, “di ordine elevato”, nella terminologia di Naess: “Un paio di millenni di pensiero filosofico, psicologico e socio-psicologico non ci hanno prodotto alcuna concezione stabile dell'io, dell'ego, del sé [...]”, A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, “The Trumpeter”, vol. 4, N. 3, 1987, p. 35.

<sup>151</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 259.



noi. Nostro padre, nostra madre, nostra moglie e i nostri bambini, sono sangue del nostro sangue. Se fanno qualcosa di male, la vergogna ricade su di noi. Se vengono offesi, prontamente esplode la nostra rabbia come se ci trovassimo noi al loro posto. Poi c'è la nostra *casa*. I suoi ambienti (*scenes*, scenografie) sono parte della nostra vita; i suoi dettagli suscitano in noi i più teneri sentimenti di affetto.”<sup>152</sup>

L'idea di fondo è che abbiamo a che fare con qualcosa di cangiante (*shifting*) o fluttuante, che comprende molti oggetti di varia natura al di fuori della persona stessa. L'idea di Naess è che “il sé è tanto ampio (*comprehensive*) quanto la totalità delle nostre identificazioni”<sup>153</sup>. I confini del proprio sé si muovono sottoposti a due processi, due opposte dinamiche: un processo di identificazione che amplia (*ever-widening identification*) e un processo di alienazione che restringe (*ever-narrowing alienation*). Il processo di ampliamento del proprio sé corrisponde ad un'identificazione a raggio e profondità sempre maggiori, che ci porta a sentire spontaneamente gli interessi di altri esseri e ad identificarli con i nostri. L'identificazione non è priva, naturalmente, di tono emozionale. Ed in questo sta il motivo principale del tentativo di riscatto, da parte di Naess, dell'emozione come elemento non discernibile dall'esperienza del reale e dai processi decisionali. Inoltre non si può pensare che l'identificazione, in sé, risolva i conflitti di valore in una totalità di armonia mistica, laddove gli interessi particolari si sovrapporrebbero completamente.<sup>154</sup> È inoltre importante sottolineare che l'identificazione cui pensa Naess non si compie soltanto nei confronti di esseri che possono

---

<sup>152</sup> William James in Naess, *ivi*, p. 260.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>154</sup> Cfr. *ivi*, p. 261: “i termini *unione mistica* e *misticismo* vengono evitati qui per tre ragioni: primo, le tradizioni di forte misticismo mettono l'accento sulla dissoluzione dei sé individuali in una totalità suprema non diversificata. Sia da un punto di vista culturale che ecologico, la diversità e l'individualità invece sono essenziali. Secondo, c'è una tendenza linguistica forte all'interno della comunità scientifica tale per cui il misticismo viene associato a concetti di vaghezza e confusione. Terzo, i mistici tendono ad essere d'accordo sul fatto che la coscienza mistica raramente è sostenibile in condizioni normali e quotidiane, ma un'identificazione forte e ampia *può* colorare l'esistenza in tali condizioni.”

ricambiare, o con esseri senzienti con i quali sia possibile una forma di interazione reciproca. L'identificazione è un processo del sé, attivato da paesaggi, luoghi, insetti, da una vasta gamma di oggetti eterogenei. Quando questo processo di identificazione tende alla sua massima espansione, il sé si allarga da ego a quello che Naess chiama "Sé ecologico":

“Introdurrò qui, probabilmente per la prima volta in assoluto, il concetto di *Sé ecologico*. Si può dire che siamo nella Natura, della Natura e per la Natura fin dalla nostra nascita. La società e le relazioni umane sono importanti, ma il nostro sé è più ricco nelle sue relazioni costitutive. Queste relazioni non sono soltanto relazioni con altri uomini o con la comunità umana.”<sup>155</sup>

La totalità, il “mondo” nel senso più ampio, diviene quindi non più un'idea astratta o mistica, ma un'unità esperienziale. Attraverso l'identificazione divengono reali, concrete, empiriche unità di ordine sempre più elevato, “passando attraverso cerchie di amici, comunità locali, tribù, compatrioti, razze, l'umanità, la vita ed infine, così come viene articolata da religioni o filosofie, l'unità con la totalità suprema, il mondo nel suo senso più ampio e profondo.”<sup>156</sup>

L'etica ecologica non viene a fondarsi, perciò, sulla selezione di alcuni soggetti morali, ma sui termini fondamentali di sé e relazione. La relazione smette di essere esterna nel momento in cui riconosciamo che una molteplicità di relazioni con una miriade di “oggetti” al di fuori di noi, in realtà, ci appartengono e ci costituiscono intimamente, in maniera intrinseca, tale che non potremmo dire di essere noi stessi allo stesso modo, se anche una sola di queste relazioni ci venisse a mancare:

“se diciamo che oggi una persona non è in sé, possiamo riferirci ad una quantità enorme di *relazioni* con altre persone, con cose materiali e di

---

<sup>155</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 35.

<sup>156</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 263.

certo, insisto, con ciò che chiamiamo il suo ambiente [...]. Quando James dice che questi *relata* appartengono al sé, non è certo nel senso che il sé ha inghiottito la casa, l'ambiente, ecc. Quest'interpretazione testimonia il fatto che il sé è ancora identificato con il corpo. Egli non intende nemmeno dire che ciò che appartiene al sé sia *un'immagine* della casa *dentro la coscienza* della persona.”<sup>157</sup>

La linea di demarcazione tra soggetto e oggetto, e tra oggetti diversi, può mantenere la propria rigidità solo al prezzo di farsi astratta e lontana dal mondo vivente e vissuto. È evidente come tale processo di relazione del sé con la realtà non risieda nella coscienza come proiezione di valore o processo soggettivo. Esso ha a che fare con la costituzione reale del sé, dell'io e della natura degli oggetti in generale. Per Naess esso si fonda su argomenti metafisici, che possono essere diversi in quanto fondamentali. Naess cita Gandhi e la Bhagavadgita, il Buddhismo, Spinoza. Ad un livello così generale di visione della realtà diverse “visioni totali” sono possibili, alcune più in sintonia di altre con la nostra esperienza spontanea del reale.<sup>158</sup>

Se un polo fondamentale dell'ecosofia è la relazione, allo stesso tempo la relazione intrinseca mantiene il sé (non fisso, in divenire, interdipendente) senza dissolverlo in un tutto informe e differenziato. Il sé rimane l'altro polo fondamentale. “Unità nella diversità!” è una delle massime fondamentali di Naess. Il Sé ecologico, è esperienza dell'unità nella diversità, esperienza di unità sempre più ampie nella ricchezza esuberante di diverse relazioni vitali.

Il Sé ecologico è un ampliamento del sé in direzione non arbitraria. Non decidiamo di dedicarci alla difesa della natura o alla conservazione delle specie da un momento all'altro, senza motivo. L'ampliamento del sé segue il tracciato

---

<sup>157</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 38.

<sup>158</sup> Cfr. anche A. Naess in P. Reed, D. Rothenberg, a cura di, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, cit., p. 69: “L'universo è il mio universo, non quello del mio ego, ma quello del Sé più grande che abbiamo in comune. Questa è metafisica, ma attraverso la ricerca filosofica essa può svilupparsi in direzione della chiarezza e della responsabilità cognitiva. Dalla norma fondamentale ‘Autorealizzazione!’ unita a delle ipotesi sullo stato del mondo, posso derivare un insieme di principi per le politiche verdi.”

delle linee interne alla costellazione delle nostre relazioni costitutive, e si può dire corrisponda alla massima realizzazione, alla massima espansione vitale del nostro proprio potenziale. La domanda etica sul rapporto con la natura trova risposta nella domanda più ampia sul fine fondamentale dell'individuo (*ultimate goals*), in fin dei conti nella domanda sulla felicità. La norma etica fondamentale diviene quindi per Naess “Autorealizzazione!”, *Self-realization!*

L'italiano “autorealizzazione” è un termine infelice, pur traducendo nella maniera più corretta l'inglese *self-realization*. Tale espressione italiana asseconda un'interpretazione soggettivista e individualista, marcando l'idea di causa tutta interna dell'atto di realizzazione. Questo è dovuto ad un'ambiguità riguardo il significato della particella “auto”.<sup>159</sup> In parte, quest'ambiguità si scioglie nel termine inglese *self-realization*, il quale, con una sfumatura diversa, mette in luce la riflessione del processo di realizzazione, la presenza del “sé”, della persona, come oggetto oltre che come soggetto. Per questa ragione a volte si sceglie di tradurre “Self-realization” con “realizzazione del Sé”. Il termine originale norvegese *Selv-realisering*, in verità, oltre a mettere l'accento sul sé, ha l'ulteriore vantaggio di indicare processualità. La sua costruzione designa una condizione attiva, non un luogo da raggiungere. Tuttavia né l'idioma, né di per sé l'etimologia, risolvono la questione semantica. Sappiamo che stiamo parlando di realizzazione di un sé, di un'identità. Tuttavia rimane oscuro che cosa questo significhi. Come già visto sopra, è necessario specificare quale precisazione di “sé” si ha in mente. L'autorealizzazione è espressione d'individualismo se la s'intende come “realizzazione dell'ego” (*ego-realization*). Quando Naess cita Gandhi riguardo a questo tema, egli ci avverte di prestare attenzione a come interpretiamo il “sé”:

---

<sup>159</sup> L'ambiguità è legata all'uso comune della parola, dal momento che, dal punto di vista etimologico, è proprio “auto” la traduzione corretta del greco *το αὐτό*. Come ci ricorda Heidegger: “L'identico, in latino *idem*, si dice in greco *το αὐτό*. Tradotto in tedesco, *το αὐτό* significa *das Selbe*, «lo Stesso».” M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.

“[Gandhi:] «Ciò che voglio ottenere, ciò per cui ho lottato e che ho agognato di ottenere in questi trent’anni è l’autorealizzazione, è vedere Dio, faccia a faccia, raggiungere la liberazione (*Mushka*). La mia vita, le mie azioni, tutto il mio essere è rivolto a tale obiettivo. Tutto ciò che faccio, parlando e scrivendo, e tutte le mie iniziative in campo politico, sono tutte dirette a quell’unico obiettivo». Questa affermazione suona individualista alla mente occidentale, un errore comune di interpretazione. Se il sé di cui Gandhi parla fosse l’ego, o il sé ristretto all’interesse egocentrico (*jiva*), allora che senso avrebbe lavorare tanto per i poveri? Per lui è il sé supremo o universale, l’*atman*, ciò che si deve realizzare.”<sup>160</sup>

Nel pensiero politico e sociale prevalente nel mondo occidentale, infatti, il termine “autorealizzazione” non è libero da un’impronta utilitarista, che mette l’accento sulla massimizzazione del proprio interesse e sulla competitività del proprio interesse con gli interessi degli altri, se non al prezzo di un sacrificio di sé. Tale concezione, ampiamente riscontrabile nel senso comune della nostra società, non solo separa il concetto di autorealizzazione dal concetto di felicità, ma innesca meccanismi dannosi dal punto di vista ecologico:

“Nell’ambiente in cui sono cresciuto, ho sempre sentito che ciò che è seriamente importante nella vita è *diventare qualcuno*, superare qualcun altro in qualche campo, vincere in un confronto di abilità. Ciò che oggi rende particolarmente pericolosa questa concezione del senso e dello scopo della vita è la vasta competizione economica internazionale. Il libero mercato, forse, va bene, ma la legge di domanda e offerta di beni e servizi estrapolabili e separati, indipendenti dai bisogni, non dev’essere lasciata a regnare al di sopra di ambiti sempre più numerosi della nostra vita.”<sup>161</sup>

L’autorealizzazione cui pensa Naess, invece, vede aumentare la compatibilità tra i nostri interessi e quelli di ciò che ci circonda, nel momento

---

<sup>160</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 39.

<sup>161</sup> Ibid.

in cui realizziamo il nostro potenziale in un processo di maturazione e “integrazione” del sé. Naess sviluppa questo concetto di autorealizzazione in riferimento esplicito al sistema dell’etica di Spinoza.

In primo luogo la nozione di “interesse”, di realizzazione del proprio interesse da parte di un essere, è identica alla nozione di virtù. Lo sforzo di realizzare le proprie potenzialità ha a che fare con lo sforzo vitale di autoconservazione. Autodistruttivo è infatti ogni atteggiamento di repressione o passività delle proprie inclinazioni e del proprio potenziale, ogni riduzione del proprio potere (inteso come potenzialità e libertà). Come Naess ripete costantemente, quando ci percepiamo in termini di ego ci sottovalutiamo, sottovalutiamo la ricchezza e la grandezza del nostro sé.<sup>162</sup> In questo senso, “il proprio interesse” assume un’accezione oggettivista, “nella misura in cui l’interesse non è più percepito in termini di sentimento soggettivo di ciò che interessa a qualcuno, ma in termini di ciò che ‘obiettivamente’ è la natura umana.”<sup>163</sup> Il processo di realizzazione inteso come “realizzazione delle potenzialità intrinseche” (*fulfillment of inherent potentialities*) ha a che fare, perciò, con la natura umana, con il sé dell’individuo, e molto poco con sentimenti di tipo soggettivo. Questo concetto di interesse è in grado di rendere conto dell’interesse di altre specie non umane, perché anch’esse tendono alla realizzazione di un potenziale inerente. La più potente espressione di questo processo è, per Naess, l’autoconservazione come nell’espressione spinoziana *conatus in suo esse perseverare*.<sup>164</sup> L’espressione di Spinoza non indica una mera lotta per la sopravvivenza, ma piuttosto lo sforzo derivante da impulso

---

<sup>162</sup> Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 86: “Si dice che una persona coltiva se stessa quando agisce egoisticamente, e si sviluppa attraverso caratteristiche che la portino ad essere *vincente*. In questi casi io avanzo l’idea che tali persone si sottovalutino. La nostra personalità non è così ristretta come crediamo. Le fonti di gioia vanno più a fondo e più lontan. Non abbiamo bisogno di coltivare il nostro ego e la nozione di vincere sugli altri per realizzare le nostre potenzialità.”

<sup>163</sup> Ivi, p. 37.

<sup>164</sup> Il riferimento è alla Parte terza dell’Etica, Proposizioni 6 e 7. Cfr. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 103.

naturale (*conatus*) di “aumentare il livello di attuazione della propria natura o essenza”. Tale sforzo “non è diverso dallo slancio verso livelli più elevati di libertà.”<sup>165</sup> L’autoconservazione va perciò a scapito degli altri solo se ciò che tende ad autoconservarsi è l’ego, il sé nella sua dimensione più ristretta e alienata, separata. Nel momento in cui cominciamo a riconoscere il sé come allargato e composto di relazioni costitutive sempre più ampie, l’aumento di realizzazione del nostro potenziale coincide sempre più con l’aumento d’identificazione con ciò che ci appartiene al di fuori di noi, con ciò che sentiamo nostro, parte della nostra identità, della nostra vita. La realizzazione degli interessi dell’altro diviene parte della realizzazione del nostro proprio interesse. L’aumento di autorealizzazione coincide con l’aumento di identificazione, l’espansione del cerchio di cose che consideriamo essenziali per noi diviene espansione di noi, della nostra natura, del nostro essere, della nostra esistenza.

L’autorealizzazione è inoltre strettamente connessa con sentimenti positivi, con la gioia, con la felicità dal punto di vista emozionale. Anche questa caratteristica imprescindibile della *Self-realization* viene tratta dall’etica di Spinoza:

“La relazione della gioia e del dolore con l’autorealizzazione è concepita in modi diversi all’interno di diversi [sistemi] filosofici. La nostra struttura argomentativa si serve delle teorie spinoziane, affermando che sussiste una relazione interna tra la gioia (*laetitia*) e l’aumento di potere di realizzazione, e tra il dolore (*tristitia*) e la diminuzione del potere di realizzazione (*potentia*). Non si prova gioia *a causa* della realizzazione di un potenziale, ma [la gioia] è parte del processo stesso della realizzazione.”<sup>166</sup>

La *laetitia*, infatti, ha in Spinoza questa definizione:

---

<sup>165</sup> “It is not a mere urge to survive, but to increase the level of acting out (*ex*) one’s own nature or essence, and is not different from the urge toward higher levels of ‘freedom’ (*libertas*).” A. Naess, *Identification As a Source of deep Ecological Attitudes*, cit., p. 263.

<sup>166</sup> A. Naess, *Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves*, cit., p. 233.

“La letizia è il passaggio dell’uomo da una minore a una maggiore perfezione.”<sup>167</sup>

Essa non è la conseguenza di una perfezione raggiunta, ma fa tutt’uno con il “passaggio”, coincide con il processo, come Spinoza precisa nella *Spiegazione*.<sup>168</sup> Naess riprende e approfondisce la definizione spinoziana, interpretando il concetto di “perfezione” come “integrità o totalità.”<sup>169</sup> La gioia coincide quindi con il processo con il quale il sé tende alla sua completezza e maturità. Il fatto che la *laetitia* non sia un’emozione soggettiva, ma intrattenga una relazione interna con l’accrescimento del grado di perfezione, è di fondamentale importanza. La gioia diviene una qualità oggettiva, separabile dal processo di realizzazione solo in maniera intellettuale. Naess la paragona al colore, inseparabile dagli oggetti eppure mutevole a seconda del *medium*, e definibile solo in termini di interazione. Come i colori agli oggetti, la *laetitia* “è connessa intrinsecamente all’aumento di molte cose: perfezione, potere e virtù, libertà, razionalità, attività (*activeness*), il grado in cui noi siamo causa delle nostre azioni, e il grado in cui le nostre azioni sono comprensibili in riferimento a noi stessi.”<sup>170</sup> In particolare l’aumento di perfezione avviene attraverso un aumento di potere. Il potere, la *potentia*, è inteso come la possibilità, la capacità di realizzare ciò che veramente desideriamo, di realizzare ciò a cui tendiamo. La *potentia*, in Spinoza, è strettamente connessa con l’attività, lo stato attivo opposto alla passività, al patire: la capacità di

---

<sup>167</sup> Parte 3, “Definizioni degli affetti”, Def. 2. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, cit., p. 143.

<sup>168</sup> Mi riferisco alla Spiegazione alla Def. 3 della *tristitia*, la quale segue immediatamente in opposizione la Def. 2 di *laetitia*. Scrive Spinoza: “Dico passaggio. Infatti la letizia non è la perfezione stessa. [...] Né possiamo dire che la tristezza consista nella privazione di una maggiore perfezione; infatti la privazione non è niente, mentre l’affetto della tristezza è un atto, che perciò non può essere niente di diverso dall’atto del passare a una minore perfezione, cioè dall’atto mediante cui la potenza d’agire dell’uomo è diminuita o impedita [...]” Ivi, pp. 143-144.

<sup>169</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, cit., p. 128.

<sup>170</sup> Ibid.



essere causa di se stessi.<sup>171</sup> Perciò, nei termini di Naess, la maturazione, la realizzazione sempre più ampia del potenziale dell'individuo, è un processo intrinsecamente e reciprocamente connesso con la presenza della gioia:

“Le condizioni dell’ampliamento del sé vengono esperite in maniera positiva e sono fondamentalmente gioiose. [...] L’ampliamento del sé implica l’ampliamento di prospettive, della profondità delle esperienze, ed il raggiungimento di livelli più elevati di attività (nel senso di Spinoza, non nel senso di essere impegnati a fare). La gioia e l’attività (*activeness*) rafforzano l’appello all’autorealizzazione più che all’altruismo. Lo stato di alienazione non è gioioso, ed è spesso connesso con il sentirsi minacciati e rimpiccioliti. I ‘diritti’ degli altri esseri viventi vengono percepiti come se minacciassero i *nostri* interessi.”<sup>172</sup>

Nel momento in cui non si assiste alla presenza di gioia, non si può parlare di processo di perfezionamento e realizzazione di sé: “In assenza di gioia, non c’è alcun incremento di potere, di libertà o di auto-determinazione.”<sup>173</sup> La gioia, la *laetitia*, inoltre, non è sempre *hilaritas*. Ciò a cui Naess si riferisce è uno stato di soddisfazione di sé, uno stato in cui stiamo

---

<sup>171</sup> Il riferimento è alla Parte 3, Def. 2 dell’*Etica*: “2. Dico che noi agiamo, quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè (per la definizione precedente), quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi, che può essere inteso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo di essa. Dico viceversa che noi patiamo, quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa, o qualcosa segue dalla nostra natura, di cui non siamo se non causa parziale.” B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, cit., p. 96-97. Nota il commento di Naess: “La locuzione *essere attivi* è cruciale perché secondo Spinoza alcune emozioni sono forme di azione (*agere*, essere attivi), ma raramente sono azioni in un senso qualsiasi dell’uso *standard* della parola ‘azione’. Sarebbe a dire, agiamo quando noi siamo causa e non causati. Il ‘noi’ qui viene identificato con il ‘sé’, ‘i nostri sé’ (*ourselves*, noi stessi). La relazione alla ‘sostanza’ è tale per cui non possiamo essere assolutamente attivi. Siamo intrinsecamente legati alle altre cose, alle *res particulares*. Ma anche se noi stessi non possiamo essere causa assoluta e totale di un’azione, possiamo essere causa adeguata per i nostri interessi.” A. Naess, *Freedom, Self and Activeness According to Spinoza*, cit., p. 275. Sulla costellazione di gioia-perfezione-potere-azione in Spinoza cfr. anche A. Naess, *Spinoza and Ecology*, “*Philosophia*”, cit., pp. 45-54: “Perfezione non è un termine introdotto nell’*Etica* attraverso una definizione separata, ed è qualcosa che ammette diversi gradi. Viene affermato che la gioia è un’emozione attraverso la quale la mente *diviene più* perfetta (Parte 3, Scolio alla Pr11). Qualunque sia la connotazione [di perfezione], ‘più perfetto’ non può essere separato da ‘più potente’. Cfr. Parte 4, Dimostrazione della Pr41: «La gioia [...] è un affetto dal quale la potenza d’agire del corpo [e quindi anche della mente] è aumentata o aiutata.» La correlazione all’azione, e con ciò alla comprensione, è molto stretta. Più perfezione, più attività e meno passività, secondo la Pr40 della Parte 5. In breve, ‘più perfetto di’ non può essere separato, nella sua denotazione, da una quantità di altre relazioni [con concetti] basilari.”

<sup>172</sup> Cfr. A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 264.

<sup>173</sup> Ivi, p. 129.

in pace dimorando in noi stessi (quella che Spinoza chiama *aquiescentia in se ipso*). Il riconoscimento del valore intrinseco di ciò che ci circonda, del diritto a “vivere e realizzarsi pienamente,” dà perciò vita ad una costellazione concettuale ed esistenziale, che mette insieme la nostra propria realizzazione, la cura per ciò che ci circonda, e la ricerca della felicità<sup>174</sup>. C’è una relazione tra l’identificazione, il pensare ed agire in termini di totalità sempre più ampie, ed il sentire di appartenere a qualcosa, sentirsi nel posto giusto, risiedere bene in se stessi. Questa relazione più profonda con la natura diviene relazione più profonda con il proprio sé, com’è anche suggerito in innumerevoli aneddoti descritti da Konrad Lorenz, l’etologo premio Nobel che il filosofo norvegese cita spesso:

“E mentre ancora seguivo con lo sguardo le oche che volavano basse sull’acqua e scomparivano alla prossima curva del fiume, fui improvvisamente colto da quel senso di meraviglia per le cose note e familiari che è all’origine della filosofia. Provai in me un profondo stupore per la possibilità di una tale domestichezza con un uccello libero e selvatico, e la constatazione di questo fatto mi rese stranamente felice, come se con ciò si fosse potuto un poco riparare alla cacciata dall’Eden.”<sup>175</sup>

### **2.3.3. L’azione bella**

Il processo di allargamento del sé in direzione del Sé ecologico, non è altro che il divenire persone più complete e realizzate nella nostra natura: la

---

<sup>174</sup> Da notare che la felicità è da intendere in stretta correlazione con la realizzazione della propria natura, piuttosto che come luogo od obiettivo da raggiungere. Il concetto di felicità utilizzato non è tale da porre problemi di tipo teoretico all’attribuzione del processo di autorealizzazione ad altri esseri non umani. Cfr. A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., pp. 41-42.

<sup>175</sup> K. Lorenz, *L’anello di Re Salomone*, Adelphi, trad. it. di L. Schwarz, Milano 1967, p. 14.

consapevolezza di tale stato è la consapevolezza della persona che Naess chiama “matura e integrata”:

“Considero quindi un’ipotesi verificabile empiricamente l’idea che il raggiungimento di una maturità umana solida e a tutto tondo conduca *all’identificazione con tutte le forme di vita*, in un senso di ‘vita’ ampio, che includa anche il riconoscimento del valore intrinseco di queste forme. Il processo di maturazione qui viene concepito in maniera differente dall’apprendimento di nuove abilità. [Tale concezione] abbraccia la realizzazione di diversi tipi di capacità inerenti alla natura umana. Queste capacità non sono necessariamente collegate all’accrescimento dell’adattamento biologico [evolutivo].”<sup>176</sup>

Tale livello di maturazione della persona permette di conciliare nella saggezza la corretta conoscenza, che Naess interpreta in termini di pensiero gestaltico, e le decisioni nelle situazioni concrete: “la capacità di agire secondo norme valide,” direbbe Naess, laddove la validità risponde al requisito di realismo<sup>177</sup>. Tale è l’azione morale per Naess. Tuttavia agire moralmente, agire con saggezza in relazione a norme, non corrisponde ad agire in conformità ad un dovere morale.

Per spiegare il suo concetto di azione morale, Naess adotta la distinzione kantiana tra “azione morale” e “azione bella”.<sup>178</sup> L’azione è morale quando è motivata soltanto dal rispetto della legge morale, dal dovere. Altre motivazioni sono irrilevanti. Quando invece un atto è compiuto in rispetto ad un’inclinazione, quando esso appare giusto in maniera “naturale”, tale atto è un’“azione bella”. L’azione bella non è passibile di giudizio in relazione al rispetto alla legge morale, è un’azione né morale né immorale. In altri termini, se il metro di moralità dell’azione è dato dalla definizione come sopra, ovvero,

---

<sup>176</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 74.

<sup>177</sup> Cfr. sopra, paragrafo “La visione totale”.

<sup>178</sup> Kant introduce la distinzione in uno scritto del periodo pre-critico, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759). Cfr. I. Kant, *Saggi di talune considerazioni sull’ottimismo*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari 1923, ed. ampliata a cura di A. Pupi, Bari, 1982.

se per morale intendiamo l'atto che scaturisce in risposta al dovere morale, l'azione bella non è propriamente morale.

La prima conseguenza di tali definizioni, sottolinea Naess, sta nel fatto che l'azione morale non esclude, anzi, quasi sempre comporta conflitti interiori. Il dovere morale spesso viene compiuto con sacrificio di sé o, nella migliore delle ipotesi, con la soddisfazione di aver resistito alla tentazione di fare altrimenti. Per lo più, la capacità di agire secondo dovere morale *nonostante* la propria inclinazione viene addirittura considerata una sorta di prova suprema della moralità. Invece “quando agiamo in maniera bella non sono coinvolti conflitti di sentimento.”<sup>179</sup> Questa è una differenza campale per l'etica di Naess. Agire con inclinazione è superiore ad agire per dovere. Tanto che forse, secondo Naess, Kant ha sottovalutato la potenza del suo concetto di azione bella per l'etica in quanto tale. La superiorità morale (nel senso di Naess, non di Kant) dell'azione bella è dovuta al processo di identificazione che produce naturalmente l'interiorizzazione della norma. La norma non è più un dovere esterno, ma un'inclinazione, una tendenza, una regola che ci diamo perché percepiamo spontaneamente la sua importanza per noi stessi:

“La storia di crudeltà inflitte nel nome della morale mi ha convinto del fatto che l'incremento d'identificazione potrebbe ottenere ciò che la moralizzazione non è riuscita a produrre: azioni belle.”<sup>180</sup>

Il senso del dovere, invece, “generalmente è debole, e dato che esso necessita quasi sempre di un'analisi cosciente [non scaturendo naturalmente dalla nostra inclinazione, va tradotto razionalmente con uno sforzo di volontà tramite l'analisi della situazione], i modi di evitare il fastidio (*unpleasantness*) per mezzo del ragionamento sono numerosi: ‘Adesso sembra che sia mio

---

<sup>179</sup> A. Naess, *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, “Environmental Values”, vol. 2, N. 1, 1993, p. 68.

<sup>180</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 264.

dovere fare così e colà, ma un'analisi più attenta dimostra che non ho il dovere di farlo'.”<sup>181</sup>

L'appello ad adottare un diverso comportamento nei confronti dell'ambiente può essere costruito in tre diversi modi: 1) ponendo l'enfasi sull'utilità o vantaggio di un'azione ecologicamente positiva; 2) sull'obbligo morale; 3) sull'inclinazione personale. Per Naess il terzo tipo di motivazione è il più efficace. Sorge qui un'obiezione, naturalmente riguardo l'imprevedibilità dell'oggetto e dell'effetto di tale azione bella, non appellandosi essa ad alcun dovere “oggettivo” e universale. A quest'obiezione Naess risponde che, in principio, questo vale per qualsiasi azione, anche per l'azione morale intesa in senso kantiano. Ritengo che Naess voglia riferire quell'indeterminatezza sotto accusa allo iato tra la necessità della legge naturale e delle leggi del pensiero, e la libertà che accompagna la ragione pratica. Quest'incertezza viene ad assottigliarsi mano a mano che la conoscenza diviene più corretta e più ampia. Un aumento della saggezza, della capacità di tradurre una conoscenza adeguata e un'esperienza ampliata in un'azione bella, quindi, è la garanzia della moralità dell'azione. Una garanzia certo non matematica, come tutto ciò che ha a che fare con la filosofia pratica, con il comportamento nell'intrico delle situazioni concrete, tuttavia di indubbia superiorità morale ed efficacia pratica:

“Sfortunatamente, la diffusa tendenza moralizzatrice all'interno dell'ambientalismo ha dato all'opinione pubblica la falsa impressione che venga richiesto prevalentemente un sacrificio, di mostrare più responsabilità, più attenzione, una morale migliore. Per come la vedo io, c'è bisogno dell'immensa varietà di fonti di gioia che si aprono attraverso la sensibilizzazione alla ricchezza e alla diversità della vita, dei paesaggi della Natura libera. [...] Parte della gioia scaturisce dalla consapevolezza della nostra intima relazione con qualcosa di più grande del nostro ego.”<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> A. Naess, *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, cit., p. 69.

<sup>182</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 40.

Un secondo aspetto fondamentale dell'azione bella è la sua capacità di trascendere il dualismo di altruismo ed egoismo. Tale carattere deriva da quanto detto sopra, ossia dalla presenza del processo di identificazione. Pensare in termini di ampliamento del sé, infatti, sottrae rigidità alla separazione *ego-alter*. La cura dell'altro non implica più il sacrificio di sé, come nella nozione di altruismo, la quale generalmente non è in grado di superare la dicotomia. Spesso l'altruismo è un comandamento del dovere.<sup>183</sup> Il dovere morale appartiene quindi ad una costellazione concettuale che allaccia strettamente altruismo e alienazione, mentre nella costellazione inclinazione-azione bella-identificazione, il superamento della dicotomia *ego-alter*, conduce ad un'azione morale naturale, perché bella e spontanea, residente nella natura umana più matura e realizzata:

“Un figlio alienato, forse, si comporterà nel modo che viene richiesto ad un figlio nei confronti dei propri genitori, ma come prestazione di un dovere morale e come un fardello, non spontaneamente, con gioia.”<sup>184</sup>

Mentre:

“Considero la condivisione e la cura gioiose come un processo naturale della crescita negli esseri umani.”<sup>185</sup>

L'azione bella come azione morale è conseguenza di un'idea di moralità e di valore che vengono esperiti spontaneamente nella realtà, tanto maggiormente quanto ampio diviene il processo di identificazione. Questo è comprensibile soltanto se pensiamo alla realtà in termini di unità gestaltiche, in termini di totalità, e non più di separazione di enti, di oggetti dal valore neutrale. Per questo la “comunità biotica” di Aldo Leopold non è soltanto

---

<sup>183</sup> “dobbiamo amare gli altri come amiamo noi stessi.” A. Naess, *ibid.*

<sup>184</sup> A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, cit., p. 262.

<sup>185</sup> A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, cit., p. 82.

l'oggetto di un'osservazione scientifico-descrittiva di relazioni ecosistemiche, ma assume un ruolo "sia descrittivo che prescrittivo" per l'esperienza umana<sup>186</sup>. La realtà gestaltica, che mette in luce la relazione interna tra tutte le cose, non è estranea alla riflessione morale, che ha bisogno di più conoscenza per divenire inclinazione. La dicotomia tra fatti e valori non è più netta ed assoluta. L'azione bella chiude perciò il cerchio della riflessione sull'etica e riporta il piano del pensiero alla sua radice, alla visione del mondo, l'ontologia:

“Parlando in senso accademico, avanzo l'idea della supremazia dell'ontologia ambientale e del realismo sull'etica ambientale, quali mezzi per rafforzare il movimento ambientalista negli anni a venire. Se la realtà è tale quale viene esperita dal Sé ecologico, il nostro comportamento segue, *naturalmente* e in maniera bella, norme che appartengono in senso stretto all'etica ambientale.”<sup>187</sup>

Ritengo che in questa concezione dell'ecosofia non venga negato l'uso di espressioni di dovere, né il dovere morale in quanto tale. Soltanto, la sua forma è quella della norma valida, non quella di un dovere universale. Il motivo di ciò mi pare risiedere in un'idea del dovere morale che preso di per sé, privo di un processo di interiorizzazione, non può essere risolutivo in etica. Dove si radica questo dovere? Perché sono tenuto moralmente a non modificare in maniera dannosa il mio ecosistema? Che cosa rende valida la

---

<sup>186</sup> “[...] John Passmore e Aldo Leopold ‘sono d’accordo sui fatti ecologici di base, ma si distinguono sul modo in cui questi fatti vanno valutati. Passmore deriva un concetto forte dell’obbligazione [morale] e mantiene la dicotomia fatti/valori. Leopold accetta la comunità come un’affermazione sia descrittiva che prescrittiva. Forse il punto di vista di Leopold potrebbe essere spiegato iniziando con designazioni di contenuti concreti di vario tipo, i quali esprimerebbero che cosa Leopold vede e sperimenta come comunità. I termini delle designazioni includerebbero inevitabilmente valutazioni. Non ci sarebbe quindi, a rigor di termini, alcun fatto sul quale concordare né alcun valore sul quale discordare.” A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 424.

<sup>187</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit. p. 40. Devo nuovamente sottolineare come la supremazia dell'ontologia sull'etica significhi, in Naess, anche supremazia del *realismo* del valore sul *sogettivismo* del valore. Naess si dichiara un “realista in etica”: “Alcune teorie dell’emozione in etica negano il realismo, la dottrina per cui qualcosa è semplicemente ingiusto. Detto in parole povere, tali teorie dell’emozione postulano che non ci sia alcuna giustizia o ingiustizia inerente, indipendenti dalla giustizia o ingiustizia percepite. È tutto questione di emozioni. Per quanto mi riguarda, io sono un realista o un assolutista in etica. Il nazismo ci ha fornito l’esempio di ciò che considero inequivocabilmente e obiettivamente ingiustizia.” A. Naess, *Life’s Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, cit., pp. 38-39.

massima fondamentale di Aldo Leopold: “Una cosa è giusta quando tende alla conservazione dell’integrità, della stabilità e della bellezza della comunità biotica. È sbagliata quando tende altrimenti?”<sup>188</sup> Seguendo l’interpretazione di Naess, possiamo rispondere che tale massima si radichi nell’idea che la comunità biotica detiene un valore intrinseco, sottraendo all’uomo la possibilità morale di disporre arbitrariamente di tutto ciò che esiste, sulla scorta di un concetto utilitarista del valore. Questo avviene attraverso l’identificazione: non accetterei mai di disporre arbitrariamente di una persona che amo, dal momento in cui mi identifico in lei, proietto su di lei la stessa dignità e lo stesso “diritto a vivere e a realizzarsi” che attribuisco spontaneamente a me stesso. Lo stesso vale per la mia casa, alcuni luoghi, altre specie, il mondo, la totalità ampia quanto la capacità di allargare il mio sé, di riconoscere un numero e una cerchia sempre più elevati e lontani di relazioni che compongono il mio essere. L’aspetto più straordinario di tutto questo sta nel fatto che la norma che ci sprona a comportarci moralmente è quella della nostra stessa autorealizzazione. Non è semplice utilitarismo (l’appello all’utilità, per la specie umana, delle azioni ecologicamente positive). Non è altruismo, né *agape*, amore disinteressato. Al contrario, si tratta di fare propri i nostri interessi veri e profondi, di capire la nostra natura, ed avere la fiducia per affermarla attivamente. La conoscenza e la cura di sé coincidono in maniera cosmologica con la conoscenza e la cura dell’altro:

“Così la norma ‘Auto-realizzazione!’ è l’espressione concentrata dell’unione di certe ipotesi sociologiche, psicologiche ed ontologiche: la maturità della personalità umana più ampia ed inclusiva e profonda garantisce *l’azione bella*. Si basa su tratti della natura umana. Non dobbiamo reprimere noi stessi, dobbiamo sviluppare il nostro Sé.”<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> A. Leopold, *The Land Ethic*, in *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., pp. 224-225.

<sup>189</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 86.



#### 2.3.4. L'etica come sistema normativo: l'Ecosofia T

A questo punto diviene doveroso ed utile illustrare brevemente l'ecosofia di Naess nella sua forma di sistema etico-normativo. L'etica ecologica in senso stretto ha bisogno di “una metodologia che colleghi in maniera continua giudizi basilari di valore e premesse imperative con decisioni concrete nelle situazioni di interferenza o non interferenza con la natura,” soprattutto da parte degli esperti ambientali, i quali, assieme alla discussione di questioni ecologiche da una prospettiva scientifica, avrebbero per Naess il dovere di enunciare esplicitamente la propria “filosofia normativa della vita, discutendo dei problemi ambientali all'interno della cornice di riferimento spaziale e temporale più ampia possibile.”<sup>190</sup>

Tale articolazione filosofica è l'ecosofia come sistema normativo. L'Ecosofia T di Naess sistematizza le premesse profonde (laddove per premesse egli intende l'apparato di priorità di valore e di ipotesi sul mondo che informa la nostra visione totale e le nostre inclinazioni all'azione) e le posizioni essenziali della sua visione totale ecosofica. L'Ecosofia T si presenta come un “modello di relazioni logiche” di forma piramidale, modello, appunto, in quanto suggerisce una forma di sistematizzazione per una qualsiasi ecosofia. In tale modello di relazioni logiche è necessario tenere presente che, come Naess sottolinea insistentemente, la sistematizzazione completa di un'ecosofia, così come dell'Ecosofia T, non è possibile, per le stesse ragioni logiche che impediscono la formulazione completa di una visione totale: “sarebbe come una *gestalt* senza sfondo (*background*), un'assurdità.”<sup>191</sup> La costruzione di tale sistema, perciò, procede inevitabilmente attraverso la selezione di alcune relazioni che riteniamo prioritarie. Tale selezione conserva un grado

---

<sup>190</sup> A. Naess, *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, cit., p. 77.

<sup>191</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 196. Cfr. anche paragrafo sopra, “La visione totale”.

ineliminabile di arbitrarietà, data la vastità del campo relazionale totale. In corrispondenza di tale arbitrarietà, l'atteggiamento più intellettualmente adeguato nella formulazione di norme generali comporta il mantenimento di un qualche grado di "vaghezza ed ambiguità" (*vagueness and ambiguity*). I due aggettivi, spesso utilizzati da Naess, non hanno un'accezione negativa, ma fungono da opposto al concetto semantico di precisazione. L'uso vago di un termine è in grado di contemplare la molteplicità di direzioni nelle quali tale termine può potenzialmente precisarsi. Il suggerimento di Naess è quello di precisare i termini nella maniera più euristicamente conveniente o adeguata in relazione all'interlocutore. Questo vale in particolar modo per i termini che compongono l'esposizione di una visione totale, intrinsecamente ampi e generali.

Il sistema dell'Ecosofia T è un sistema normativo. Esso è composto di norme ed ipotesi. All'apice si trova la norma fondamentale: "N1: Autorealizzazione!". La lettura dall'alto verso il basso dispiega i passaggi da norme molto generali e teoriche, a norme più specifiche (*precise*) e concrete. Tali passaggi sono del genere della derivazione logica, come nel diagramma a grembiule, e non implicano aumento o diminuzione di priorità di valore (*it is not a ranking order*). La lettura dal basso verso l'alto, invece, offre un'interpretazione di "derivazione storica o genealogica," a partire dalle molteplici situazioni concrete e particolari fino alle poche norme generali.

Il sistema viene quindi ad edificarsi alla maniera di una struttura ipotetico-deduttiva, con la particolarità di mettere insieme enunciati descrittivi e prescrittivi, ipotesi e norme. Le norme (N1, N2, N3,...) vengono scritte nella forma imperativa, con un punto esclamativo, ad es. "Non inquinare!", ed hanno valore prescrittivo, quale accennato sopra in relazione all'azione morale. Le ipotesi (H1, H2, H3,...) sono invece enunciati descrittivi, ipotesi sullo stato delle cose, ed hanno un ruolo prevalentemente sintetico, apportando contenuti

concreti e conoscenze empiriche al sistema. Si riportano di seguito tre considerazioni formalmente rilevanti riguardo il sistema di norme ed ipotesi:

1. Un sistema normativo, ad esempio un'etica, non consiste soltanto di norme.
2. Le norme sono generalmente derivate da altre norme unite ad ipotesi. Raramente possono essere derivate soltanto da altre norme.
3. L'esistenza di almeno un'ipotesi tra le premesse della derivazione di una norma, stabilisce il *carattere ipotetico* delle norme derivate. I cambiamenti nelle ipotesi usate come premesse modificano le norme stesse. La *validità* [delle norme] dipende dalla validità di assunti di carattere non normativo: postulati, teorie, osservazioni.

Tali considerazioni sono importanti sia dal punto di vista della teoria della conoscenza, sia per la teoria morale. Le norme non possono mai essere intese come assolute. Inoltre la coesistenza e l'intreccio di enunciati descrittivi e prescrittivi, l'inscindibilità di conoscenza e valore, risiede nella natura stessa dell'etica esposta nella forma di un sistema normativo. Ma dato il valore di realismo e validità del sistema totale, per le considerazioni precedenti, ci si può spingere ad affermare che fatti e valori, in quanto parte del reale esperito, costituiscono il cuore dell'etica in quanto tale.<sup>192</sup>

In merito al contenuto delle norme e delle ipotesi che Naess considera fondamentali nella propria visione totale, ciascuna di esse andrebbe singolarmente commentata, tuttavia una comprensione corretta dell'impianto

---

<sup>192</sup> Jonas espone efficacemente una simile concezione: "Che l'ontologia fosse la base dell'etica era il principio originario della filosofia. Il divorzio delle due, che è la separazione tra i campi dell'oggettivo e del soggettivo, è il fato della modernità. La loro riunione può essere effettuata, ammesso che lo possa, solo a partire dal polo oggettivo, vale a dire attraverso una revisione dell'idea di natura, nel senso non tanto di accettare la natura, quanto di farci natura. Dalla direzione immanente della sua evoluzione complessiva si può ricavare un destino per l'uomo per cui l'individuo, nell'atto di realizzarsi, conseguirebbe al tempo stesso qualcosa di universale. Ne deriverebbe un principio etico fondato in ultima istanza non sull'autonomia dell'io, né sui bisogni della comunità, ma sull'oggettiva natura stessa delle cose". H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, trad. it., di M. Tallacchini, *Etiche della terra*, cit., p. 6.

generale del sistema è possibile sulla scorta delle considerazioni svolte finora. Per un'idea snella e generale del sistema, si riportano di seguito in elenco ordinato le norme e le ipotesi dell'Ecosofia T, le quali vanno lette in una successione di derivazione logica, come illustrato nel diagramma elaborato dallo stesso Naess (Appendice 5).<sup>193</sup>

“Formulazione delle norme ed ipotesi fondamentali”:

N1: Realizzazione del Sé!

H1: Più è alto il livello raggiunto da qualcuno nella realizzazione del Sé, più ampia e profonda è l'identificazione con gli altri.

H2: Più alto è il livello raggiunto da qualcuno nella realizzazione del Sé, più la possibilità di potenziare tale processo ulteriormente dipende dalla realizzazione del Sé da parte degli altri.

H3: La completa realizzazione del Sé di ciascuno dipende da quella di tutti gli altri.

N2: Autorealizzazione per tutti gli esseri viventi!

“Norme e ipotesi che traggono origine dall'ecologia”:

H4: La diversità della vita umana aumenta le potenzialità di realizzazione del Sé.

N3: Diversità della vita!

H5: La complessità della vita aumenta le potenzialità di realizzazione del Sé.

N4: Complessità!

H6: Le risorse per la vita della Terra sono limitate.

H7: La simbiosi massimizza le potenzialità per la realizzazione del Sé in condizioni di risorse limitate.

---

<sup>193</sup> Le norme e le ipotesi sono riportate da A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., pp. 196-209. Nelle stesse pagine è possibile leggere una spiegazione dettagliata di commento alle singole enunciazioni del sistema.

N5: Simbiosi!

“La derivazione delle norme di una comunità locale”:

H8: L'autosufficienza e la cooperazione a livello locale favoriscono l'incremento della realizzazione del Sé.

H9: L'autonomia locale aumenta le possibilità di mantenere l'autosufficienza locale.

H10: La centralizzazione diminuisce l'autosufficienza e l'autonomia locali.

N6: Autosufficienza e cooperazione a livello locale!

N7: Autonomia locale!

N8: No alla centralizzazione!

“Condizioni minime e giustizia: classi sociali e sfruttamento”:

H11: La realizzazione del Sé richiede la realizzazione di tutte le potenzialità.

H12: Lo sfruttamento riduce o annienta tali potenzialità.

N9: No allo sfruttamento!

H13: L'oppressione riduce le potenzialità.

N10: No all'oppressione!

N11: Tutti hanno uguale diritto alla realizzazione del Sé!

H14: La società classista nega l'uguaglianza del diritto alla realizzazione del Sé.

N12: No alla divisione in classi!

H15: L'autodeterminazione favorisce la realizzazione del Sé.

N13: Autodeterminazione!

Una seconda possibile sintesi grafica dell'Ecosofia T viene riportata all'Appendice 6. Le particolari declinazioni del sistema tangenti i temi politico, sociale, tecnologico, sono molto importanti per il Naess non soltanto filosofo,

ma attivista del movimento ecologico profondo. È necessario tener presente che si tratta di un'ecosofia, non di un'ecologia, e che perciò la dimensione pratica è altrettanto importante di, se non superiore a, quella teorica. Tuttavia ai fini della nostra indagine è fondamentale comprendere i presupposti generali dell'ecosofia di Naess, le sue implicazioni profonde sul modo di vedere il mondo ed il nostro rapporto con esso, che altro non sono se non le sue premesse. Il dato più interessante è proprio ciò che Naess considera la norma fondamentale, quella tanto potente e tanto ricca nelle sue implicazioni, da far discendere da se stessa tutte le altre norme possibili: la realizzazione del Sé. La forza del suo pensiero ecosofico sta proprio in questa intuizione fondamentale:

“[...] La cura sgorga naturalmente se il ‘Sé’ diviene più ampio e profondo in maniera tale che la protezione della natura libera viene percepita e concepita come protezione di noi stessi. [...] Esattamente come non abbiamo bisogno di una morale che ci esorti a respirare.”<sup>194</sup>

Le risposte alla crisi ecologica e culturale dell'uomo contemporaneo, la risposta all'alienazione (dalla natura, dalla propria natura, da se stessi) da un lato, e alla richiesta di agire in modo ecologicamente responsabile dall'altro, affondano le radici più profonde in un modo più consapevole di vedere il mondo e se stessi: il proprio Sé non è qualcosa di fisso e definito, esso si allarga e si identifica nelle sue relazioni, realizzando in questo modo la sua natura più vera nella cura di ciò che lo circonda.

---

<sup>194</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World* in W. Fox, *On the Interpretation of Naess's Central Term "Self-Realization"*, cit., p. 99.

## Cap. 3. Naess e il Buddhismo

### 3.1. Ragioni filologiche di un confronto

La lettura dell'ecosofia di Naess e l'analisi dei suoi concetti fondamentali si prestano a numerosi parallelismi con la visione del mondo e con l'etica buddhista. Tali risonanze non sono una novità nel movimento dell'ecologia profonda, e non rimangono mere analogie esteriori nemmeno in riferimento all'ecosofia di Naess, dato che il filosofo norvegese in qualche misura vi ha dato spazio tra i suoi propri interessi. In primo luogo sappiamo per certo che Naess ha guardato all'Oriente e ne conosce alcune filosofie in maniera non superficiale,<sup>195</sup> con una particolare attenzione allo studio di Gandhi, uno dei suoi principali modelli intellettuali. Per quanto riguarda, invece, il Buddhismo, è Naess stesso ad ammettere che l'ecologia profonda vi si avvicina con facilità:

“C'è una relazione stretta tra alcune forme di Buddhismo ed il movimento dell'ecologia profonda. La storia del pensiero e della pratica buddhista, specialmente i principi di non-violenza, di astensione dal causare dolore e la riverenza per la vita possono rendere più semplice al buddhista la comprensione e l'apprezzamento dell'ecologia profonda.”<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Drengson, uno dei più attenti commentatori di Naess ed uno dei curatori della raccolta in 10 volumi *The Selected Works of Arne Naess*, ci dice che “Naess conosce a fondo molte lingue classiche, compreso il sanscrito, il greco ed il latino. Scrive in norvegese, inglese, tedesco e francese. Una delle sue opere principali, uno studio storico in due volumi di filosofia orientale ed occidentale, è stato pubblicato soltanto in norvegese.” A. Drengson, *The Ecology of Wisdom*, cit., p. 6.

<sup>196</sup> A. Naess, *The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects*, cit., p. 79.

Il Buddhismo è perciò, quanto meno, una di quelle visioni totali compatibili con una derivazione logica dei principi della piattaforma dell'ecologia profonda. Esistono poi due trattazioni specifiche che Naess ha redatto sul Buddhismo. Si tratta dei due articoli: *Gestalt Thinking and Buddhism* (1985) e *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?* (1977), nei quali Naess affronta alcuni aspetti del Buddhismo in comparazione con le idee fondamentali dell'ecosofia e con la sua lettura dell'etica spinoziana.<sup>197</sup> In questi casi il Buddhismo non rimane una visione totale tra le altre possibili, ma entra in dialogo diretto con alcuni temi specifici dell'ecosofia. In particolare l'articolo *Gestalt Thinking and Buddhism* (1985) ruota attorno al parallelo tra l'ontologia della *gestalt* e l'ontologia del sé come impermanente ed a-sostanziale. In esso, Dōgen, Buddhaghosa, il Sūtra del diamante e gli *haiku* di Bashō vengono trattati come fonte di numerosi punti di contatto con i concetti ecosofici di superamento del dualismo soggetto/oggetto, d'identificazione con tutti i viventi, di processualità del sé a-sostanziale, di valore intrinseco ed egualitarismo.<sup>198</sup> *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, invece, attraverso la risposta ad un precedente saggio di confronto<sup>199</sup> mette in comparazione il concetto spinoziano di libertà con la liberazione Mahāyāna, affrontando il dibattito su gradualità o istantaneità della libertà, ed il rapporto tra la libertà e gli altri, che per Naess si esprime nella vita attiva. In questi saggi

---

<sup>197</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 195-203, presente anche nella versione italiana tradotta da P. Vicentini, *Pensiero della gestalt e Buddhismo*, "Simplegadi. Rivista di filosofia orientale e comparata", 4, 1, 1999, pp. 3-13. A. Naess, *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 252-273.

<sup>198</sup> Nell'articolo i riferimenti al Buddhismo appartengono ai testi Mahāyāna, prevalentemente al *Sūtra del Diamante*, a Dōgen e alla scuola Sōtō Zen. Non mancano anche i riferimenti ai testi pali: il *Majjhima Nikāya* ed il *Dhammapada* del Canone pali, il *Visuddhimagga* di Buddhaghosa. Curtin riconosce in Naess soprattutto l'influenza buddhista dei *Sutta* del Canone pali e del filosofo indiano Nāgārjuna, oltre che di Dōgen. Cfr. D. Curtin, *A State of Mind Like Water: Ecosophy T and the Buddhist Traditions*, cit., p. 241.

<sup>199</sup> J. Wetlesen, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, Oslo Universitetsforlaget, 1979.



traspaiono uno studio diretto ad alcuni testi della tradizione buddhista, contemporaneamente alla cautela cosciente di Naess nel maneggiare una cultura complessa e ricca, come quella buddhista, sprovvisto di un approfondimento filologico significativo. Anche nei testi che non trattano specificamente di Buddhismo spesso si riscontrano alcuni richiami da parte del filosofo norvegese, con una particolare ricorrenza all'interno del contesto di trattazione della totalità gestaltica, della natura degli enti e del sé, come nei luoghi di seguito riportati a titolo esemplificativo:

“Sovviene il ricordo del poeta Zen che parla di un ramo d'albero doloroso. L'occidentale direbbe che il dolore è nel poeta e viene proiettato al di fuori, nel ramo. Chi si occupa di ontologia della *gestalt* sulla base di un pensiero spinoziano, rifiuterebbe entrambi gli enunciati del periodo. All'interno di un'unica impressione c'è una *gestalt* che combina l'esperienza del poeta, il ramo ed il dolore.”<sup>200</sup>

“In termini di relazionismo, esiste una costellazione di relazioni, di cui l'esclamazione 'minaccioso!' costituisce una parte. La costellazione ha un carattere gestaltico. Non si può recidere la costellazione in maniera tale per per cui ci sarebbe un qualche soggetto, il quale avrebbe un'esperienza cosciente di qualcosa al di fuori della sua stessa coscienza. A rigor di termini non esiste alcun soggetto di quel tipo, né alcuna coscienza, né alcuna altra cosa materiale che sia (correttamente o meno) concepita in se stessa come minacciosa. Sarebbe a dire che non esistono tali oggetti potenzialmente separabili. *Sarvam dharmam niḥsvabhāvam!* (Ogni elemento è privo di un sé separato sussistente!).”<sup>201</sup>

“«Se i fenomeni interrelati sono privi di sostanza, essenza o auto-sussistenza, come viene suggerito dalla formula buddhista *sarvam dharmam niḥsvabhāvam*, non c'è alcuno iato ontologico fondamentale tra sé e non-sé, tra umanità e natura.» Condivido quest'idea, se sostituiamo «fondamentale» con «fondamentale ed assoluto».”<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> A. Naess, *Freedom, Self, and Activeness According to Spinoza*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di Devall, B., Drengson, A., cit., p. 275.

<sup>201</sup> A. Naess, *Reflections on Gestalt Ontology*, cit., p. 121.

<sup>202</sup> A. Naess, *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, cit., p. 4, versione elettronica.

È importante riconoscere, tuttavia, come non ci sia, da parte di Naess, una ricerca tra i concetti della tradizione buddhista che si riveli fondativa per l'ecosofia. Se da un lato egli afferma di essere “ispirato dal Buddhismo Zen e da Spinoza,”<sup>203</sup> dall'altro ci ricorda che non è necessario, all'ecosofia ed al pensiero eco-filosofico, cercare una nuova fondazione del pensiero nella cosmologia orientale per sostenersi più saldamente:

“Questi *relata*, individualmente o come insieme, non sono cose o enti in sé, nonostante l'esistenza di parole o enunciati che suggeriscono la possibilità di isolare ciascuno di essi. C'è una somiglianza tra questa visione e quella espressa dalla formula buddhista *sarvam dharmam niḥsvabhāvam*. Ogni elemento è privo di sostanza (*self-existence*). Ma la visione che io difendo non ha bisogno di sostegno da parte della filosofia buddhista. La tradizione occidentale è sufficiente.”<sup>204</sup>

Questo avvertimento, se da un lato evidenzia un limite oggettivo nell'influenza diretta del Buddhismo sulla conformazione del pensiero di Naess, dall'altro introduce alcune implicazioni generali al concetto di comparazione filosofica, riguardo al quale propongo alcune riflessioni nel capitolo successivo.<sup>205</sup>

Nonostante la mancanza di un legame genealogico esplicito tra l'ecosofia ed il Buddhismo, si aprono, dal punto di vista ermeneutico,

---

<sup>203</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 42.

<sup>204</sup> A. Naess, *The World of Concrete Contents*, cit., p. 419.

<sup>205</sup> Osserva Harris in uno dei suoi articoli critici riguardo il rapporto tra Buddhismo ed etica ambientale: “Non c'è dubbio che il discorso ambientalista nelle culture occidentalizzate costituisca parte di una critica più ampia agli aspetti negativi del nesso capitalismo-tecnologia, ed in particolare del sistema di produzione e consumo di massa completamente orientato alla soddisfazione di desideri materiali, che è emerso pienamente in tempi recenti. Non è del tutto irragionevole supporre che la genealogia di questa critica sia collocata all'interno della storia del pensiero europea. Per illustrare questo punto, basti guardare alla figura di Arne Naess, il quale, mentre ammicca con compiacenza, seppur in maniera piuttosto acritica, in direzione del Buddhismo, erige con successo il suo sistema dell'“ecologia profonda” su basi quasi puramente spinoziane. Questo non dovrebbe sorprendere, dato che le forme classiche del Buddhismo emersero quale risultante di fattori sociali ed economici unicamente asiatici.” Egli sottolinea così la criticità della comparazione tra oriente ed occidente con riferimento alle irriducibili differenze storico-culturali. I. Harris, *Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered*, in R. W. Duncan, M. E. Tucker, a cura di, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, 1997, p. 387.

numerose opportunità di analogia e confronto. In generale, l'indagine su parallelismi e connessioni tra la visione del mondo buddhista ed i risultati della ricerca ecologica ha prodotto una bibliografia di un certo rilievo fin dagli anni '70, a firma di pensatori riconducibili all'ecologia profonda e da parte di ambientalisti buddhisti, in particolare negli Stati Uniti ed in ambienti affiliati alla controcultura pacifista.<sup>206</sup> Per la verità, le espressioni di questo confronto sono eterogenee. Chi si occupa del Buddhismo ambientalista tende a distinguere, a mio avviso in modo pertinente e necessario, gli approcci critici filosofico-dottrinali dalle espressioni attiviste, sociologiche o puramente religiose.<sup>207</sup> Prendendo in considerazione soltanto le espressioni significative dal punto di vista filosofico, i termini del confronto s'incentrano generalmente sull'olismo e sulla riverenza per la vita quali contenuti nelle basilari espressioni dottrinali del Buddhismo, nella pratica buddhista ma soprattutto nella sua cosmologia: il precetto morale della non-violenza (*ahimsā*) e dell'astenersi dall'uccidere; il concetto di *karuṇā*, la compassione o

---

<sup>206</sup> Penso per esempio a J. Macy, M. Zimmermann, R. Aitken Roshi, A. Drengson, P. Harvey, G. Snyder, F. Capra, J. Halifax, L. Schmithausen, A. H. Badiner, L. De Silva, M. Batchelor, K. Brown, anche se la lista degli esponenti dell'ecologia profonda o dei commentatori che siano stati influenzati dal Buddhismo è ben più lunga. Una bibliografia utile si trova pubblicata in M. E. Tucker, D. R. Duncan, *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, cit., pp. 403-425. Per una breve storia dell'incontro tra ecologismi e Buddhismo vedi J. B. Callicott, *Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Tradition of Thought: A Propaedeutic*, "Philosophy East & West", 37, 2, 1987, pp. 115-130.

<sup>207</sup> Di nuovo Harris distingue all'interno della letteratura eco-buddhista cinque approcci: 1) proposizione diretta e acritica del Buddhismo ambientalista, più politico-religiosa che filosofica (Dalai-Lama); 2) attivismo buddhista, con ricerca su basi dottrinali (J. Macy); 3) Buddhismo impegnato (monaci delle foreste thailandesi); 4) approccio critico-dottrinale al Buddhismo per la derivazione di una moderna etica ambientale (Schmithausen); 5) approccio critico-dottrinale che nega la derivazione di una moderna etica ambientale (N. Hakayama, I. Harris). I. Harris, *Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology*, "Journal of Buddhist Ethics", 2, 1995, pp. 173-190. Swearer, invece, propone una tassonomia del rapporto filosofico-dottrinale tra etica ambientale e Buddhismo, suddividendo le diverse posizioni in queste cinque categorie: 1) eco-apologetici (l'etica ambientale è estensione diretta della visione del mondo buddhista); 2) eco-critici (dalla visione del mondo buddhista non si può ricavare nulla che abbia a che fare con la contemporanea etica ambientale); 3) eco-costruttivisti (un'etica ambientale può essere costruita a partire da una nuova interpretazione dei testi buddhisti anche se storiograficamente non compatibile); 4) eco-eticisti (l'etica ambientale si può ricavare dall'etica buddhista, non tanto dalla visione del mondo buddhista); 5) eco-contestualisti (l'etica ambientale buddhista è legata a contesti particolari laddove il Buddhismo sia culturalmente significativo nell'influenzare l'attivismo ecologico). Cfr. D. K. Swearer, *An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy*, 2005, Harvard Divinity School, Harvard University, <http://www.hds.harvard.edu/cswr/resources/print/dongguk/swearer.pdf>

comprensione amorevole per tutti gli esseri; *mettā*, la pratica di benevolenza; l'eliminazione della cupidigia (*trṣṇā* o *taṇhā*) per la liberazione dal dolore; le dottrine della *paṭicca samuppāda*, originazione interdipendente, dell'*anattā*, non-sé, e la sua evoluzione Mahāyāna in *śūnyatā*, la vacuità; il *tathāgatagarbha*, ossia "l'embrione della talità", di tutto è ciò che è. Si riscontrano anche riferimenti al precetto di astenersi da sostanze e comportamenti nocivi, di non uccidere gli animali e l'astensione dal mangiare alcuni tipi di carne.<sup>208</sup>

È difficile rintracciare in tale bibliografia di confronto tra il Buddhismo e l'etica ecologica un approccio filosofico che distingua l'ecosofia di Naess, con la sua struttura filosofico-teoretica, dalla più generale piattaforma dell'ecologia profonda, alla quale conducono contributi eterogenei ed indipendenti. Un confronto tra il Buddhismo nelle sue espressioni dottrinali e l'ecosofia di Naess non può non tener conto di questa differenza, che si esplica prevalentemente nella struttura concettuale dell'ecosofia, in grado di separare e dimostrare i diversi piani del sistema, con un accento particolare sul ruolo fondativo dell'ontologia della *gestalt* per l'etica ecologica: l'unico terreno sul

---

<sup>208</sup> Cfr. I. Harris, *How Environmentalist Is Buddhism?*, "Religion", vol. 21, 1991, pp. 101-114; D. K. Swearer, *An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy*, cit.; A. H. Badiner, a cura di, *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Parallax Press, Berkeley, 1990; M. Batchelor, K. Brown, *Ecologia Buddhista*, Neri Pozza, Vicenza 2000; S. Kaza, K. Kraft, *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Shambala, 2000; L. Schmithausen, *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, "Journal of Buddhist Ethics", 4, 1997, pp. 1-74.

quale ricorrono in maniera significativa i riferimenti di Naess alla visione del mondo espressa dalla tradizione buddhista.<sup>209</sup>

### 3.2. Sulla comparazione filosofica

Visti i numerosi riferimenti di Naess al Buddhismo, è importante capire in quale misura tale confronto sia opportuno e quale sia la sua utilità. Nonostante Naess neghi di aver derivato in maniera diretta la propria visione ecosofica dalle idee fondamentali della tradizione buddhista a differenza, ad esempio, di quanto egli tematizza esplicitamente riguardo il rapporto con l'*Etica* di Spinoza, il tema della comparazione è presente in Naess, ed occupa un posto di rilievo non marginale, perché del tutto coerente con alcune conseguenze teoretiche della sua fondamentale posizione pluralista. Il tema della comparazione filosofica, infatti, non vuole essere qui, come non lo è mai in Naess, una questione puramente storiografica o filologica. Considero che alla base di un confronto tra Naess e il Buddhismo soggiaccia la tesi per cui, nella differenza che mai si riduce, il risultato sia un arricchimento della comprensione dei problemi fondamentali che si pongono nell'indagine dell'oggetto stesso del confronto, il quale viene a definirsi in termini non già

---

<sup>209</sup> È significativo, oltre a quelli precedentemente citati, il riferimento di Naess al Buddhismo contenuto nel suo articolo fondamentale *Self Realization. An Ecological approach to Being in the World*, quando egli arriva, nell'argomentazione, a fondare il discorso sull'autorealizzazione in "argomenti di tipo metafisico", citando, tra questi, il concetto buddhista di *atmān* dal quale discende la disposizione ad avere cura o compassione per tutti gli esseri viventi. Il tema dell'attenzione ed identificazione nei confronti di tutti i viventi ritorna inoltre in un altro passaggio, all'interno della trattazione del concetto spinoziano di gioia: "Si potrebbe interpretare questo amore attivo come una sorta di contemplazione mistica, in solitudine o in una cerchia di amici accuratamente selezionati, ma si potrebbe anche interpretarlo come, in fondo, un invito a dedicarsi all'azione sociale o politica. Il parallelo orientale si ritrova nel Buddhismo Mahāyāna, nel quale, al fine di raggiungere i livelli più elevati di libertà, un individuo deve attivarsi per liberare tutti gli altri." A. Naess, *Friendship, Strength of Emotion and Freedom in Spinoza*, cit., p. 119. Si rintracciano perciò in Naess altri aspetti del Buddhismo, oltre all'ontologia della non-sostanza, ma essi appaiono secondari o derivati rispetto alla ricerca ontologica.

presenti a priori. Inoltre questa concezione positiva e aperta del confronto interculturale, se da un lato non implica necessariamente un rapporto di genealogia o la ricerca di una fondazione “più vera” per il pensiero ecologico, dall’altro ha a che fare con un movimento dialettico del pensiero, tra identità e differenza, che si dispiega nella comparazione stessa e che, possedendo una sua stringenza logica, conferisce alla comparazione un di più che l’essere semplice esercizio di curiosità intellettuale.

Innanzitutto, come mostrato precedentemente, ad esclusione di poche trattazioni specifiche, il Buddhismo in Naess rientra prevalentemente nei resoconti di quelle “diverse inclinazioni religiose, metafisiche e filosofiche [che] colorano le premesse fondamentali (*ultimate*) dei sistemi dai quali vengono derivate le parti fondamentali di un’etica ambientale.”<sup>210</sup> Si tratta, in sostanza, del ruolo sopra analizzato come “livello 1 del diagramma a grembiule”, quello in cui affondano le radici delle enunciazioni di priorità di valore contenute nella piattaforma dell’ecologia profonda. A questo livello si esprimono massimamente il pluralismo ed il possibilismo che caratterizzano il pensiero di Naess. Se ogni sistema di pensiero, infatti, non è mai neutrale ma scaturisce da una visione del mondo, ogni sistema etico ed i suoi relativi principi affondano le radici in diverse *Welt-und-Lebensanschauungen*. In questo senso consideriamo il Buddhismo una “visione totale”, altrettanto quanto la personale visione del mondo di Naess - chiamiamola ad esempio “spinoziana”.<sup>211</sup> “Visione totale”, infatti, è un termine sufficientemente vago ed ampio da comprendere sia culture, tradizioni, aspetti di culture, che prospettive individuali, in quanto indica una cornice concettuale, assieme ai suoi elementi che comprendono un particolare senso di realtà. Il pluralismo di visioni totali,

---

<sup>210</sup> A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premisses in Environmental Philosophy*, “The Trumpeter”, vol. 9, n. 2, 1992, p. 53

<sup>211</sup> Naess stesso lo afferma esplicitamente: egli considera Buddhismo e Taoismo “non religioni nel senso classico, ma piuttosto filosofie generali nel senso di visioni totali.” A. Naess, *The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects*, cit., p. 79.

ossia la possibilità teorica ed empirica che l'ecologia profonda scaturisca da una notevole diversità di visioni del mondo, deriva dalla natura stessa della "visione totale", come già illustrata sopra e riassunta da un altro commentatore di Naess: "dato che una visione totale assume una posizione *particolare* in aree quali l'ontologia, la semantica e la metodologia, non può essere un sistema totale o completo in alcun senso assoluto."<sup>212</sup> Più si approfondisce la "totalità" della nostra percezione del reale riconoscendo così la presenza pervasiva delle nostre premesse *fondamentali* (premesse indeducibili da altro), più diviene chiara la parzialità di tali visioni: totali per l'individuo, parziali in quanto tentativi d'interpretazione del reale. La visione totale, infatti, per quanto ampia ed autocosciente, lascia sempre fuori qualcosa nella sistematizzazione o esplicitazione in modelli astratti. Da ciò si deve ammettere la validità e la possibilità di molti tentativi diversi. Ritengo che la pluralità non soltanto vada ammessa come una forma di tolleranza, ma anche riconosciuta come cifra della forza del pensiero quando esso è cosciente dell'apertura di possibilità, che in Naess è sempre ottimismo, speranza e potenzialità rivoluzionaria. La potenza del pensiero, la sua forza rispetto al già noto, sta anche e proprio in questo limite, che rivela la possibilità ineliminabile della contraddizione. Tale limite altro non è che la traduzione dell'inenarrabile totalità gestaltica, la quale rimane quel che è soltanto nel tutto, apparendo tutta insieme, una volta per tutte. L'esperienza di essa si modifica ogni volta che tentiamo di esprimerla, e con ciò di selezionarne gli elementi oggettivi e le principali correlazioni.

Possiamo oltrepassare perciò l'idea che il pluralismo di Naess sia una forma di compatibilismo tollerante o di modestia intellettuale, perché mi pare esso vada più a fondo cogliendo un aspetto epistemologico importante alla

---

<sup>212</sup> T. Quick, *In Praise of Naess's Pluralism*, "The Trumpeter", vol. 22, n. 1, 2006, p. 59. Cfr. anche A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 54: "Il vivace e lungo dibattito sui lupi in Norvegia occupa migliaia di pagine in articoli e libri vari. Ne viene coinvolto ogni settore principale delle decisioni economiche, sociali, politiche ed etiche. Ciò dimostra come le prospettive etiche ambientali siano solo una parte di una totalità e possano essere comprese soltanto in relazione ad una *visione totale*."

base della filosofia morale: l'affermazione delle proprie priorità di valore dipende da una quantità di fattori che determinano la nostra visione del mondo, e che sono diversi ogni volta che una delle variabili inevitabilmente cambia, tra persona e persona, tra cultura e cultura, tra fase e fase della vita di un individuo. Sarebbe tuttavia un errore, a mio avviso, concludere che una visione pluralista cada nel relativismo etico. Il pluralismo di Naess può essere definito "metateoretico" piuttosto che "teoretico"<sup>213</sup>. Questo equivale a riconoscere che l'ecosofia di Naess, la sua visione del mondo ed insieme la sua teoria etico-normativa, prendono le mosse da un unico principio pervasivo della realtà - nel caso di Naess si tratta della non separabilità di *sé* ed *altro*, ossia di una particolare concezione cosmologica dell'unità nella diversità. In questo senso, l'ecosofia si muove nell'etica e nell'ontologia come un monismo, e le visioni totali nel senso di Naess possono essere definite come una molteplicità di monismi, dal momento in cui al loro interno conservano i caratteri di coerenza

---

<sup>213</sup> Così lo definisce Light. Andrew Light è uno strenuo difensore del pragmatismo in etica ambientale e ha commentato Naess in più occasioni sul tema del pluralismo, affermando che esso risponde a due questioni fondamentali: la complessità dell'oggetto d'indagine (l'ambiente, gli ambienti, il rapporto degli uomini con l'ambiente) e l'urgenza di soluzioni pratiche. Cfr. A. Light, *Callicott and Naess on Pluralism*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 273-294. Cfr. anche A. Light, *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, cit.



e totalità.<sup>214</sup> Inoltre, se l'etica dipende dall'ontologia, essa affonda la propria ragion d'essere in un tentativo di conoscere la realtà, che, per quanto parziale, condivide con altri tentativi l'obiettivo comune della realtà, una e regolativa. Le differenze etiche tra un sistema ed un altro, sulla base di queste premesse, si configurano come sfumature tra modi diversi del sé in co-relazione nel mondo, piuttosto che come secondamenti di codici di comportamento di diversi gruppi umani in relazione ad idee ultime di bello/giusto/ecc.<sup>215</sup> Light coglie soprattutto l'aspetto pragmatico di tale posizione pluralista, ossia "la consapevolezza del bisogno che teorie etiche divergenti lavorino assieme in un'impresa morale unitaria nonostante le loro differenze teoretiche" perché "il nostro fine è quello di migliorare l'ambiente, perciò dobbiamo preoccuparci di creare convergenza su quelle politiche che tutti noi sosteniamo almeno quanto

---

<sup>214</sup> Cfr. A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 58: "Prospettive etiche e metaetiche articolate, comprese le premesse profonde riguardo la natura dell'etica in quanto tale, fanno da ingrediente all'interno della sistematizzazione di una visione totale. Si può dire che sia qui implicato una sorta di monismo. [...] È compatibile con la valutazione positiva di una molteplicità di visioni totali, ciascuna di esse costituente una totalità organica, un'unità, un monismo." Il dibattito su monismo e pluralismo in etica ambientale è acceso soprattutto in ambito anglosassone e tange il deonstruttivismo postmodern. Tuttavia Naess si chiama fuori rispetto ai termini di tale dibattito, al quale non hai mai partecipato direttamente: "Io appartengo ad una tradizione di discussione metaetica e di metodologia in qualche modo diversa rispetto ai principali rappresentanti del dibattito su pluralismo/monismo etico." Ivi, p. 54. Mi pare perciò che quanto accennato riguardo monismo e pluralismo sia sufficiente a comprendere come tale dibattito ponga delle questioni pertinenti, ma, a mio avviso, ci porti fuori strada se lo utilizziamo come strumento per capire il pensiero di Naess e le basi del confronto filosofico-culturale. Riguardo il relativismo etico, Naess sottolinea: "Ciò che voglio sostenere è, a grandi linee, che 'un *ethos* ampiamente condiviso' sia desiderabile, ma non ad un livello più profondo di quello a cui appartengono asserzioni quali 'il mondo naturale ha valore intrinseco'." Ivi, p. 58. Interpreto tale citazione nel senso che l'unico modo per scongiurare il pericolo di relativismo etico è quello di mettere in luce le premesse ontologiche profonde, come vediamo il mondo, alla base delle nostre affermazioni di principio etico. Da esse può seguire, pur nella diversità, un accordo non dogmatico sui principi fondamentali. Il discrimine, tuttavia, vista la "ricchezza incoraggiante" delle premesse profonde, rimane in fin dei conti nell'ambito della prassi (e, aggiungo, infine nella convenzionalità del diritto): "L'unica ragione per attaccare una premessa fondamentale di tipo religioso o filosofico sembra essere l'assunto per il quale da essa segue necessariamente una posizione inaccettabile da punto di vista ecologico." Ivi, p. 57.

<sup>215</sup> Secondo Curtin, Naess "propone una pre-etica, che spontaneamente sgorga dal rispetto e dalla compassione per tutti gli esseri che sono ciò che sono (*thusness*).". Per questo non è possibile mirare alla riduzione di tutte le convinzioni di valore in un'unica formula morale precisa. "Nonostante il suo pluralismo - aggiunge Curtin - Naess non è un relativista. Egli non dubita che coloro i quali sperimentano le-cose-come-esse-sono s'impegneranno nella prevenzione della distruzione della foresta." D. Curtin, *A State of Mind Like Water: Ecosophy T and the Buddhist Traditions*, cit., pp. 251-252.

[ci preoccupiamo] di trovare la verità riguardo il valore in natura.”<sup>216</sup>  
L’urgenza dei fini pratici è certamente presente in Naess, il che confermerebbe l’osservazione di Light, per il quale la piattaforma del movimento dell’ecologia profonda segue piuttosto finalità pragmatiche che teoretiche. Naess stesso sembra favorire quest’interpretazione in alcuni passi:

“È incoraggiante vedere una linea [di derivazione] dell’ecologia profonda dalla filosofia cinese antica. È altrettanto incoraggiante vedere quanto siano compatibili [con l’ecologia profonda] la filosofia del processo, Heidegger ed altre sofisticate visioni filosofiche occidentali. [...] Una molteplicità di fondamenti (*ultimates*) è necessaria a che il movimento dell’ecologia profonda abbia un impatto globale.”<sup>217</sup>

Tuttavia, sospetto che l’affermazione di Naess abbia delle implicazioni filosoficamente più stringenti che non la risposta alla necessità pragmatica di sostenere la diffusione di politiche verdi. Mi pare, infatti, che senza considerare la dialettica alla base di una tale affermazione, divenga concreto il rischio che essa cada, da un lato, nell’accettazione dell’opportunità pragmatica del relativismo oppure, all’opposto, in una forma di riduzionismo per il quale tutte le culture e tutte le premesse, lontane e lontanissime, producono sempre infine le stesse conclusioni. La dialettica che sta alla base di tale posizione è in fin dei conti la dialettica di identità e diversità.

In primo luogo dobbiamo notare come, dal riconoscimento della pluralità di premesse profonde di tipo filosofico o religioso, Naess derivi immediatamente l’idea che:

---

<sup>216</sup> A. Light, *Callicott and Naess on Pluralism*, cit., pp. 278-279.

<sup>217</sup> A. Naess, *Is It a Plus to Have a Definite Metaphysics in Common?*, “The Trumpeter”, vol. 22, n. 1, 2006, pp. 76-77.

“uno dei compiti centrali di chi si occupa di filosofia ambientale è quello di studiare le differenti posizioni, ma mai di cercare di ridurre le differenze fondamentali.”<sup>218</sup>

Se comprendo correttamente l’affermazione di Naess, deduco che il pluralismo riconosce la diversità di possibili contributi all’interno del processo di problematizzazione ed, allo stesso tempo, l’unità del problema che andiamo a porre. Il riconoscimento di tale diversità come una ricchezza è già, di per sé, una forma di comparazione, in quanto ammetto che contributi diversi siano validi per definire il mio problema, e per affermare ciò devo, in qualche grado, avere accesso a tali contributi durante il processo di problematizzazione per metterli assieme, confrontarli, utilizzarli a supporto o prenderne le distanze, che sia in via ipotetica o concreta. Ritengo inoltre che l’affermazione sopra citata, anche se apparentemente banale, contenga già le risposte agli interrogativi su quale sia l’opportunità della comparazione e quali i suoi limiti, i due termini basilari attraverso i quali delineare la natura della comparazione filosofica.

Per quanto riguarda l’opportunità della comparazione, essa appare quanto meno desiderabile. L’utilità di affrontare teorie e prospettive diverse - “visioni totali” in senso generalista - in relazione a determinati problemi ha un valore dialogico che, alla maniera di Socrate, aiuta a chiarire i termini della problematizzazione. Quest’operazione appare più naturale quando rimaniamo all’interno dell’ambito culturale cui apparteniamo, ad esempio ripercorrendo pensieri della storia della filosofia e delle idee, o lasciandoci ispirare da tale filosofo e tale dottrina, mentre la stessa operazione pare reclamare una forma di giustificazione quando il confronto avviene tra visioni molto diverse e lontane, scollegate da una genealogia storico-culturale esplicita. L’utilizzo di

---

<sup>218</sup> A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 53. È questa l’opera in cui Naess affronta nella maniera più articolata i temi del pluralismo e della comparazione, e dalla quale ricavo prevalentemente l’illustrazione della sua linea argomentativa.

una diversa misura, a mio avviso, è pregiudiziale ed conserva un lato di arbitrarietà. È evidente che se considero una cultura come termine di comparazione, il problema si sposterà su che cosa sia l'identità culturale, ad esempio, che cosa sia "il pensiero buddhista" che vorrei confrontare con l'ecosofia. Tale questione di definizione di una cultura, tuttavia, è un problema a sua volta aperto, ed anche potesse trovare una risposta univoca, ciò non sarebbe veramente risolutivo. Lo stesso processo di chiarimento di un quesito d'indagine filosofica, al quale tento di rispondere tramite comparazione, viene a riproporsi nella sua aperta problematicità nel momento in cui devo rispondere alla domanda su che cosa sia l'identità culturale. Naess afferma:

“i problemi che affrontiamo [nel definire che cos'è una cultura sulla base di resoconti di antropologi diversi] sono essenzialmente gli stessi che ci troviamo davanti nel momento in cui tentiamo di formulare la definizione di un termine, ad esempio 'democrazia', sulla base di un insieme di occorrenze diverse del termine stesso. [...] Il pluralismo è ineluttabile, e non è nulla di cui lamentarsi. La realtà è una, ma se i resoconti di essa fossero identici, ciò non rivelerebbe altro che povertà culturale.”<sup>219</sup>

Perciò spostare l'attenzione sul problema dell'identità culturale, che pure c'è, crea una forma di circolarità, perché solleva gli stessi interrogativi che la definizione di un oggetto filosofico tramite comparazione di identità diverse. Alla luce di quanto detto sopra sulla visione totale, infatti, la membrana di separazione tra *le diversità*, tra i diversi termini di comparazione, non è di natura eterogenea quando indica le differenze tra culture, tra popoli o continenti, rispetto alle differenze tra il pensiero di diversi filosofi, ad esempio, europei. Possiamo considerare tale membrana più o meno smagliata, più o meno osmotica, ma ai fini di definire che cosa avvenga nella comparazione, la logica in atto, a mio avviso, non cambia: il problema di quale sia l'identità dei diversi pensieri in comparazione formalmente rimane lo stesso, sia che si tratti

---

<sup>219</sup> A. Naess, *Pluralism in Cultural Anthropology*, in A. Naess, *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di B. Devall, A. Drengson, cit., pp. 181-186.

di un'identità culturale, sia di un'identità individuale. Nei termini di Naess, se compariamo visioni totali, esse sono qualitativamente “visioni totali”, sia che si tratti di visioni essere personali, culturali, collettive, specialistiche, ecc. Sostengo in questo senso che sia utile la definizione di Pasqualotto “filosofia come comparazione” da sostituire all'espressione “filosofia comparata.” Tale interpretazione mostra che la comparazione non soltanto è desiderabile ed utile in senso ermeneutico, ma in una certa misura *necessaria* al pensiero, all'atto stesso del ragionamento:

“[...] il metodo comparativo, ancor prima di esercitarsi nel confronto tra diversi sistemi di pensiero, ovvero tra pensieri appartenenti a diversi ambiti storici e culturali, si mostra come *il* metodo filosofico per eccellenza. Il metodo comparativo appare infatti come metodo del pensare: nel modo stesso in cui si afferma un qualsiasi tipo di ragionamento, si stabiliscono rapporti tra concetti. Non a caso i greci designavano con uno stesso verbo, *léghein*, le attività di scegliere, legare, discorrere e ragionare [...].”<sup>220</sup>

Se quindi è riconoscibile una logica basilare del confronto interna alla natura stessa dell'enunciato, a maggior ragione, nell'atto di porre un problema complesso, diamo avvio ad un movimento dialettico che contempla l'attività di comprensione contemporaneamente agli elementi che accogliamo per tentare di risolverlo. Tale attività raramente si presenta come l'esigenza enciclopedica di elencare somiglianze e differenze, e ritengo che una tale accezione sia addirittura vicina all'impossibilità, in quanto implicherebbe un soggetto neutrale che, attorno ad un problema *già* definito in tutti i suoi aspetti, collezionasse opinioni con la capacità di mantenerle obiettivamente intatte all'interno dei loro contesti, solo artificialmente comunicanti. Quella che chiamerei *necessità* della comparazione sta invece nella contemporaneità tra i tentativi di definizione di un problema e la relazione che instauriamo tra i termini differenti che vengono a comporre il quadro del problema. È del tutto

---

<sup>220</sup> G. Pasqualotto, *East & West*, Marsilio, Venezia 2003, p. 48.

evidente che tale necessità è formale, mentre rimangono contingenti quali e quanti termini comparo. Non c'è alcuna necessità, in senso deterministico, di un confronto tra Naess e il Buddhismo, non più di quanta ce ne sia di un confronto tra Naess e Spinoza, o tra Spinoza ed il Buddhismo. La contingenza di ciò (ben diversa dalla casualità) risiede nella natura stessa dell'attività di indagine e problematizzazione come sempre infinitamente aperta. Anzi, più un problema tocca i fondamentali, maggiori sono i margini e le situazioni per rimettere sempre di nuovo in interazione elementi diversi nel campo di indagine.

A questo punto è importante ritornare alla citazione di Naess, in particolare all'avvertimento a “non tentare di ridurre le differenze fondamentali.” È evidente che la comparazione presenta dei limiti, e che le differenze tra le visioni totali in comparazione non sono riducibili. Questo ci riporta alla natura del pluralismo in Naess, che perciò non è soltanto pragmatica, ma filosofica in senso proprio. Naess si domanda, infatti, in che misura posso indagare e mettere a confronto diverse ecosofie, dal momento che ciascuna di esse è comprensibile soltanto dall'interno di una visione totale.

Seguiamo per un attimo l'argomentazione di Naess. Ammettiamo l'esistenza di un superfilosofo che avesse indagato tutti gli aspetti possibili di un'ecosofia e praticasse ogni azione in piena coerenza, esplicitando completamente la propria visione totale. Esiste innanzitutto un margine molto vario e ampio di possibilità che le sue ipotesi si debbano correggere nel tempo e nello spazio, per una sorta di ignoranza epistemica intrinseca alla finitezza umana: ogni nuovo elemento ridefinisce i termini del problema e contemporaneamente le sue soluzioni, poiché ogni cambiamento nelle ipotesi, come visto sopra, produce generalmente cambiamenti nelle norme. Questo ha a che fare con la natura dei sistemi come verbalizzazione finita delle premesse ontologiche ed etiche fondamentali ed implica, in conseguenza, che anche uno

stesso filosofo, durante lo svolgersi di tutta la sua vita intellettuale, reinterroghi in realtà continuamente i propri presupposti e modifichi le proprie ipotesi e teorie su stimolo dell'“incessante e larghissimo fiume di eventi [che] pone un fiume incessante di nuovi interrogativi.”<sup>221</sup> Già soltanto questo ci dice come la comparazione non avvenga mai tra sistemi fissi e completi, identità stagne ed autosussistenti. In secondo luogo, per dimostrare la correttezza delle proprie norme il superfilosofo si ritroverebbe a metter a confronto, anche implicitamente, il proprio pensiero con quello dei suoi oppositori tentando di dimostrare la differenza tra la propria tesi e le altre, e con ciò di invalidare le tesi altrui. Il verdetto di non validità delle tesi altrui verrebbe tuttavia emesso sulla base delle proprie premesse profonde, del proprio sistema ermeneutico. Il disaccordo, perciò, riguardo alcune conclusioni di una teoria, diviene qualcosa di più profondo:

“i due sembrano essere in disaccordo. Ma lo sono veramente? Non è stabilito se essi siano in disaccordo riguardo la risposta corretta ad una questione *definita*, perché, tra altri ostacoli, le differenze nell'apparato ermeneutico di ciascuno dei due potrebbero causare differenze nell'interpretazione di una qualsiasi formulazione della questione.”<sup>222</sup>

Quest'osservazione ha, a mio avviso, conseguenze rilevanti sulla natura della comparazione: in primo luogo non importa se siamo buddhisti, cattolici o spinoziani, la nostra comprensione dell'altro non esce dai presupposti e dalle premesse profonde che modellano la nostra visione totale. Non è perciò “stabilito” né “definito” l'oggetto sul quale discordare o concordare, l'oggetto della valutazione e del confronto. Esso si viene sempre a definire nel momento in cui lo poniamo e lo interpretiamo con i nostri presupposti. In secondo luogo, maggiore è la distanza tra noi ed il nostro interlocutore, più radicali sono le

---

<sup>221</sup> A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 55.

<sup>222</sup> Ibid.

differenze, non tanto in ciò che concludiamo, piuttosto nei presupposti rispettivi che la comparazione porterà alla luce.

Tornando a Naess, egli mette in evidenza un'altra conseguenza dell'esperienza del superfilosofo: è un nonsenso aspettarsi che il confronto conduca ad una attestazione di validità.<sup>223</sup> Asserire infatti una maggiore o minore attinenza al vero di una visione totale comporterebbe l'esistenza di un terzo superfilosofo, il quale, da una posizione di accesso privilegiato e neutrale alla realtà potesse fungere da *tertium comparationis* ed emettere un verdetto di validità riguardo due visioni totali di due superfilosofi a confronto. Tuttavia “non abbiamo il lusso di una posizione metasistemica dalla quale asserire sia la validità che la non-validità. Ogni affermazione viene fatta dall'interno di una visione totale particolare.”<sup>224</sup>

A questo punto dobbiamo forse arrenderci e postulare impenetrabilità e incomunicabilità? Certamente n. Tale concezione della differenza come relatività radicale è altrettanto povera e reificante che la riduzione ad unico pensiero. Essa equivale ad ammettere, come dice Naess, che “la coesistenza pacifica tra culture profondamente differenti abbia successo soltanto se basata sull'imperfezione comunicativa o la netta incomparabilità pratica, unita ad un pizzico di reciproca tolleranza e [alla condivisione] di norme di non-violenza.”<sup>225</sup> In realtà le forze del pensiero che rendono desiderabile la comparazione sono le stesse che rendono desiderabile il mantenimento delle differenze. Arriviamo a postulare la distanza radicale soltanto se sostiamo all'interno dell'idea positivista per cui le divergenze o i segni di limitata comparabilità devono esser considerati debolezze del pensiero in relazione ad un'idea oggettiva di verità. L'idea di Naess, invece, è che:

---

<sup>223</sup> “*Even the meaningfulness of a comparison as to validity is problematic.*” Ibid.

<sup>224</sup> T. Quick, *In Praise of Naess's Pluralism*, cit., pp. 62-63.

<sup>225</sup> A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 56.



“Anche se ci fosse un modo per dimostrare che la realtà è ‘una’, con riferimento ad un significato di ‘uno’ chiaramente concettualizzabile, non conseguirebbe affatto che resoconti verbali adeguati di questa unità dovrebbero convergere, o essere traducibili, nella pratica, l’uno nell’altro. Al contrario, sarebbe piuttosto un sintomo di stagnazione, come quando in fisica diverse teorie fondamentali sono reciprocamente traducibili.”<sup>226</sup>

Anche fosse possibile, non c’è alcuna desiderabilità nel tentare di eliminare tali divergenze. Più grande è un problema, più elementi esso attrarrà a sé, generando campi di indagine sempre nuovi, sempre di nuovo. Dice Naess, portando ad esempio le differenze storiche di interpretazione del pensiero di Spinoza: “Non vedo alcuna prospettiva, né alcuna desiderabilità, di ridurre le *divergenze* tra le interpretazioni di Spinoza, e mi aspetto che appariranno nuove variazioni lungo il futuro cammino umano dell’esplorazione etica. La grandezza di un testo filosofico consiste in grande misura nella sua capacità di ingenerare ed indirizzare la creatività generazione dopo generazione.”<sup>227</sup>

Per inciso, una simile prospettiva è alla base della fortuna del Buddhismo come cultura viva e della sua capacità d’ispirare e diffondere il proprio pensiero millenario nel mondo, indipendentemente dalle culture religiose e laiche che incontra. Il Buddhismo, infatti, è costituito da una pluralità dottrinale e filosofica di scuole e sottoscuole che hanno contribuito alla costruzione di un ampio sistema etico-filosofico analizzando ed interpretando e re-interpretando gli insegnamenti di Gotama Buddha. In questo senso esso si configura con difficoltà come una religione in senso occidentale.<sup>228</sup> Questa pluralità è dovuta essenzialmente alla mancanza di una

---

<sup>226</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> “[...] Ciò significa che sbagliato non è credere in una verità, ma ritenere che essa sia unica, assoluta ed eterna. È chiaro come, su queste premesse generali, l’insegnamento del Buddha e, poi, l’intero Buddhismo, non abbiano potuto costruire alcun sistema di dogmi e abbiano potuto, per converso, entrare in contatto positivo con culture religiose e con tradizioni di pensiero profondamente diverse.” G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008, p. 13.

rivelazione divina e di un testo sacro rivelato: il Buddha (il Risvegliato) era un uomo, ed il suo fu un cammino verso la liberazione dal dolore, lo stesso dolore sperimentato da tutti gli uomini e da tutti gli esseri.<sup>229</sup> Il carattere di apertura e pluralismo degli insegnamenti è adeguato alla visione della realtà e della verità che si esprimono nella cultura buddhista: se nessun *sé* è sostanziale, non si può cadere in quello che Williams chiama “errore essenzialista”: nominare, conoscere una cosa non significa nominare un fenomeno fisso ed autosussistente nella sua propria essenza, anche senza rinunciare ad una prospettiva realista, che vacilla seriamente soltanto nella tradizione idealista della “sola mente” Cittamātra-Yogācāra.<sup>230</sup> A differenza della tradizione occidentale, dov’è riscontrabile un’idea di verità come corrispondenza ad una realtà oggettiva, nel Buddhismo la capacità degli insegnamenti di adeguarsi alle orecchie di chi ascolta è considerata una virtù, fino a farne una vera e propria dottrina che attribuisce alla verità degli insegnamenti del Buddha un valore non assoluto, ma pragmatico, legato al beneficio spirituale di chi ne fa

---

<sup>229</sup> Quando Siddhartha Gautama fa ritorno nei suoi luoghi d’origine dopo aver raggiunto l’illuminazione, egli illustra il sentiero delle Quattro Nobili Verità per la Liberazione, e sottolinea che la *bodhi* è tale solo perché il cammino è compiuto per esperienza personale diretta. Quella che egli narra non è una rivelazione dottrinale, ma il suo personale cammino di esperienza. Cfr. *Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma (Dhammacakkapavattanasutta, Saṃyutta Nikāya, 56.11)*, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, Arnoldo Mondadori Editore 2001, vol. I, pp. 5-12. Dice il monaco vietnamita Thich Nhat Hanh, sottolineando come il cammino spirituale buddhista sia sempre contemporaneo alla generazione che lo compie e alle sue esigenze: “Sono passati duemilaseicento anni da quel momento, e la ruota del *Dharma* continua ancora a girare. Sta a noi, alla nostra generazione, mantenerla in moto per la felicità di molti esseri.” Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell’insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza, 2000, p. 15. Nel Canone Pali del Buddhismo Theravada si legge inoltre questo passo significativo: “Non fatevi guidare da dicerie, tradizioni o dal sentito dire. Non fatevi guidare dall’autorità dei testi religiosi, né solo dalla logica e dall’inferenza, né dalla verosimiglianza, né dall’idea ‘questo è il nostro maestro’. Ma, quando capite da soli che certe cose sono dannose, sbagliate e cattive, allora abbandonatele e quando capite da soli che certe cose sono salutari e buone, allora accettatele e seguitele.” *Āṅguttara Nikāya, 3.65*.

<sup>230</sup> Cfr. P. Williams, *Il Buddhismo Mahāyāna*, Ubaldini, Roma 1990.

uso.<sup>231</sup> È evidente che tale visione della dottrina ha una potenzialità interculturale notevole, adattandosi a visioni del mondo differenti storicamente e geograficamente, per innescare processi di spiritualità e liberazione (la ruota del *Dharma*).

Come ultimo elemento, riguardo la domanda posta inizialmente, ossia in che senso, con quale utilità ed entro quali limiti posso comparare prospettive e concezioni diverse intorno ad un problema, ritengo che una risposta si possa elaborare ritornando per un istante alla teoria dei sistemi di Naess. Premesso tutto ciò che è stato analizzato nei capitoli precedenti riguardo la visione totale, possiamo affermare l'esistenza di due tipi opposti di forze del pensiero, che aprono e chiudono l'interpenetrabilità e la comunicabilità tra due visioni totali: la precisione e l'ampiezza/ambiguità. Le due grandezze caratterizzano i sistemi totali ed intrattengono un rapporto di proporzionalità inversa o, nei termini di Naess, sono in relazione di complementarità. Le differenze non sono riducibili<sup>232</sup> e più mettiamo in luce le specificità di ciascuna visione totale, più restringiamo il campo del significato a contesti e determinazioni specifiche, più

---

<sup>231</sup> Il Buddhismo Mahāyāna ha tematizzato tale apertura nella dottrina dell'“abilità dei mezzi” (*upāya*), che retrospettivamente considera gli insegnamenti del Buddha e la pratica buddhista in generale come un insieme di mezzi provvisori abilmente elaborati ed adottati dall'illuminato a beneficio dei non illuminati. In particolare la dottrina dei mezzi abili si ritrova nel Sūtra del Loto, dove si afferma che il Buddha in persona facesse uso di “innumerevoli espedienti” per aiutare gli esseri viventi a separarsi dai loro attaccamenti. La dottrina stessa del *Dharma* diviene qualcosa a cui non attaccarsi, una zattera da abbandonare sulla riva una volta attraversato il fiume. Cfr. M. Pye, *Skilful Means*, Duckworth, London 1978. Sulla metafora della zattera, già insegnata nel Piccolo Veicolo: *Alagaddūpamasutta*, *Il discorso dell'esempio del serpente*, *Majjhima Nikāya*, 22, a cura di F. Sferra in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 239-240; *Mahātanhāsāṅkhasutta*, *Il grande discorso della distruzione della brama*, *Majjhima Nikāya*, 38, a cura di F. Sferra, ivi, p. 29; *Suttanipāta*, 1, *La raccolta dei discorsi*, a cura di C. Cicuzza, ivi, p. 847.

<sup>232</sup> Riconduco tale irriducibilità alla natura del rapporto tra una visione totale ed il reale, alla mancanza di una posizione privilegiata su un noumen. Così l'esprime Naess: “se si considera l'insieme di formulazioni iniziali di un sistema come la descrizione dei lineamenti di un ‘mondo possibile’ o di una ‘descrizione di stato’[...], il tipo di validità diversa da zero dei differenti sistemi può essere parzialmente chiarita dicendo che essi hanno probabilità *a priori* non-diversa o non-zero, nel senso della logica induttiva di Carnap. La cosa naturale sarebbe attribuire probabilità 1 ad ogni proposizione iniziale del sistema.” Da ricordare come il sistema per Naess non sia da intendere necessariamente come un'esposizione logicamente e filosoficamente formulata, ma conservi anche la nozione più ampia di tentativo di verbalizzazione ed esposizione di una visione totale. Nell'articolo qui citato, gli esempi di sistema che Naess compara sono l'Etica di Spinoza ed alcune opere di Hobbes. Naess, *Possibilism and Reflections on Total Systems*, “The Trumpeter”, vol. 22, N. 1, 2006, p. 34.

ampia è la divergenza tra i due sistemi di pensiero.<sup>233</sup> Tuttavia vi è un movimento opposto, quello che allontana il punto di vista allargando l'apertura del campo di possibilità di significati nell'interpretazione di diversi sistemi di pensiero. Esso può essere messo in analogia con la teoria della comunicazione di Naess, la quale vede aumentare l'ambiguità (e le possibilità di significato) con la diminuzione della precisazione. Ritengo che proprio questo movimento semantico abbia notevoli potenzialità interculturali perché, in qualche misura, la comprensione è sempre comprensione di un *quid*, e procede da un'astrazione di quel *quid* dai suoi propri riferimenti, attraverso un aumento dell'ambiguità fino all'assunzione di tale termine nel nostro proprio contesto di riferimento che ne precisa il significato. È necessario approfondire e precisare un assetto di nozioni che rendano giustizia storica, culturale e semantica al termine che confrontiamo, tuttavia è la persona, infine, nella sua totalità di esperienze, conoscenze, valori, credenze, a definire il significato sulla base della propria visione totale, non soltanto del proprio apparato semantico o delle proprie nozioni storico-filologiche. Mi pare perciò che precisione ed ambiguità stiano in relazione dinamica durante il processo di comprensione dell'altro. Come il movimento d'inspirazione ed espirazione, ampliano e restringono le determinazioni, uniche e specifiche, ed ampliano e restringono l'apertura di significato, travalicando temporaneamente le differenze che mai scompaiono. In questo movimento incessante, dal punto di vista logico, rimangono due i casi limite: la totale ambiguità che assolutizza le attinenze di significato a scapito delle differenze tra le cornici di riferimento, e la totale precisione che assolutizza le determinazioni dei sistemi di pensiero diminuendo l'accordo sul significato:

“È quello che potremmo chiamare *relazione di indeterminazione* tra precisione e definitezza di intenzione da un lato, e neutralità e

---

<sup>233</sup> “[...] dopo un certo numero di passaggi, la comunicabilità sarà praticamente zero.” Naess, *ivi*, p. 36.

comparabilità dall'altro. Se qualcuno comincia ad esporre una teoria in maniera filosoficamente sempre più precisa, ciò che si guadagna in precisione si perde in neutralità filosofica e in comparabilità, e viceversa.”<sup>234</sup>

Per questo ha perfettamente ragione Harris quando critica agli eco-buddhismi ed ai moderni movimenti sociali di origine buddhista l'assenza di un'ermeneutica rigorosa tale da rendere conto della distanza storico-culturale e dei pregiudizi con i quali ci accingiamo a comprendere il testo.<sup>235</sup> È soprattutto vero considerato che spesso gli eco-buddhismi sono mossi dal presupposto per cui il Buddhismo *in toto*, senza distinzione, sarebbe dotato di strumenti teoretici *più adatti* ad una visione del mondo ecologica. In sostanza, egli critica la tendenza a definire il Buddhismo una tradizione ecologica, applicando le categorie dei moderni ecologismi ad una tradizione dalla specificità e dalla cosmologia del tutto estranee ad essi. Tradotto nei termini usati finora, tale atteggiamento preme troppo verso l'ambiguità dei concetti, verso un campo aperto di significato dove in fondo tutto si somiglia e si collega. In questo modo si tende a trascurare le specificità della cultura di appartenenza in favore di una trasposizione acritica di tali idee, a sostegno di un pensiero che le

---

<sup>234</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 130. Naess afferma inoltre: “L'importanza di ampliare il sistema è chiara. Se i sistemi A e B vengono gradualmente generalizzati *in direzione della* completa totalità, si creano due situazioni limite particolarmente interessanti. Nella prima si mantiene il massimo di comprensibilità malgrado l'aumentare delle divergenze. Qui si otterranno due sistemi con una certa comparabilità linguistica, ma con il massimo grado di differenza nelle affermazioni (e valutazioni). [...] L'altro possibile caso limite è quello di due sistemi con reciproca comprensibilità al minimo e massima convergenza. [...] Sperimentiamo una difficoltà crescente nel comprendere le articolazioni di B sulla base di A e viceversa. Tuttavia man mano procediamo con successo, troviamo un grado sorprendente di convergenza delle affermazioni e delle valutazioni. Le difficoltà sono linguistiche in senso ampio. *Il possibilismo* com'è qui introdotto, non ha primariamente a che vedere con la comprensibilità, ma con le *differenze* nelle affermazioni e nelle valutazioni che si assumono essere *in qualche maniera* comprensibili.” A. Naess, *Possibilism and Reflections on Total Systems*, cit., pp. 36-37.

<sup>235</sup> Ian Harris insegna Buddhist Studies in Inghilterra, e si è occupato in numerosi scritti, profondamente critici, della relazione tra etica ambientale e tradizione buddhista. Mi riferisco qui al breve saggio *Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered*, cit. Cfr. anche: I. Harris, *Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism*, “Religion”, vol. 25, 1995, pp. 199-211; I. Harris, *How Environmentalist is Buddhism?*, cit.; I. Harris, *Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology*, cit.; I. Harris, *Causation and Telos: The Problem of Buddhist Environmental Ethics*, “Journal of Buddhist Ethics”, vol. 1, 1994, pp. 46-57.

snatura e le deforma a proprio uso e secondo la propria ermeneutica. Credo, tuttavia, che il movimento opposto, prospettato da Harris come la cura a tali deformazioni - rigore metodologico nella messa in luce del proprio apparato ermeneutico e analisi delle determinazioni storico-culturali di ogni termine in uso<sup>236</sup> - pur essendo parte necessaria dell'attività di comparazione, tensione conoscitiva sempre presente, non si ponga tuttavia in contrapposizione all'attività precedentemente criticata, come la correzione di una deviazione, ma piuttosto si trovi in relazione dialettica con essa. Nonostante tutti i nostri sforzi, infatti, non potremo mai portare a coscienza esplicita il nostro sistema ermeneutico con completezza, con tutte le sue precomprensioni, ed in qualche misura ciò che andremo ad indagare e comparare non sarà mai il concetto identico a come esso si presenta all'interno dei suoi luoghi originari. A tal proposito, dice Naess in uno scritto di confronto tra il movimento dell'ecologia profonda ed il pensiero di Spinoza:

“Spinoza non scrive in merito alla bellezza della natura selvatica. Forse non ne ha nemmeno mai parlato. [...] Ciò che dice degli animali non ci suggerisce che egli avesse alcun senso ampio o profondo di identificazione con alcuno di essi. Nonostante ciò, il suo *tipo* di filosofia della vita, la sua struttura, è tale da ispirare molti sostenitori dell'ecologia profonda.”<sup>237</sup>

E ribadisce in altri luoghi:

“Le esposizioni specialistiche [di teorie fisiche] hanno, naturalmente, grande precisione e definitezza d'intenzione in senso scientifico e

---

<sup>236</sup> Harris porta ad esempio il concetto di natura. Egli ritiene che un eco-buddista dovrebbe prima di tutto chiarire il proprio concetto “occidentale” di natura, distinguendo tra il senso metafisico alla base della dicotomia natura/cultura, il senso processuale e causale che determina l'oggetto di studio delle scienze naturali, ed il senso più esteriore, l'idea di natura libera contrapposta al mondo urbano/artificiale che si ritrova nel giudizio estetico. Tale analisi del concetto di natura andrebbe condotta alla pari con l'analisi dei termini che nei buddhismi possono parzialmente equivalere alcune di queste accezioni occidentali. Egli elenca, nei soli sanscrito e pali: *saṃsāra*, *prakṛti*, *svabhāva*, *pratītya-samutpāda*, *dharmadhātu*, *dharmatā*, *dharmajāti*. Il lavoro si prospetta di una problematicità irrisolta vista la vastità e la diversità dei buddhismi nel tempo e nello spazio, senza contare la problematicità di definire un'accezione univoca occidentale di “natura”. Cfr. *ivi*, pp. 380-381.

<sup>237</sup> A. Naess, *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, cit., p. 233.

specialistico. Tuttavia ciò che c'interessa sono le interpretazioni ampie, non scientifiche e non tecniche di termini quali "materia", "particelle", "massa" e "forza". Queste interpretazioni ci forniscono il terreno comune di discussione. In questi termini, tali esposizioni sono al livello T<sub>0</sub>.<sup>238</sup>

"La teoria della *Gestalt* ed altre teorie che hanno generato grandi intuizioni non hanno mai acquisito alcun livello sostanziale di precisione interpersonale."<sup>239</sup>

Con ciò Naess mai vorrebbe affermare l'inutilità della ricerca filologica e storiografica,<sup>240</sup> tuttavia interpreto in tali affermazioni il segnale che, forse, nella comparazione avviene qualcos'altro che non il freddo resoconto di una cultura altra. Escludiamo che l'indagine comparativa tenti l'impresa, dogmatica ed ingenua insieme, di ricercare nell'esotico, in un passato lontano e mitico, o in un altrettanto mitico oriente, una saggezza perduta e premoderna in grado di rifondare con maggiore attinenza al vero la nostra cosmologia ed il nostro pensiero. Tale impresa, in fin dei conti, rivelerebbe la tendenza al confronto lungo criteri di validità o verità, operazione dalla quale abbiamo già visto come Naess ci metta in guardia, ed alla quale si applica, a mio avviso, la critica di Harris. Accolgo perciò l'idea di Naess: "Sono per l'ottimismo circospetto di Masson-Oursel e la sua concezione di una *philosophie*

---

<sup>238</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 129.

<sup>239</sup> A. Naess, *The Limited Neutrality of Typologies of Systems*, cit., 164. Cfr. anche A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 60: "In breve, voglio suggerire l'idea che se un filosofo ambientalista contemporaneo A, [ipoteticamente] compreso me stesso, si sente a proprio agio con la filosofia classica P, mentre un altro filosofo B [preferisce] un'altra filosofia Q, A tenderà ad adattare l'interpretazione di P in direzione dell'ambientalismo di A. Come problema marginale, A si riferirà forse con un po' troppo zelo ad interpretazioni di Q incompatibili con l'ambientalismo, mentre B tenderà a fare l'opposto difendendo Q e attaccando sottilmente P. Si può fare tutto questo senza violazione delle regole ermeneutiche della ricerca storica."

<sup>240</sup> Ancora e soprattutto riguardo Spinoza, sono molte le analisi puntuali dei termini spinoziani ed i confronti filologicamente rigorosi tra la *deep ecology* e l'*Etica* stilati da Naess. Inoltre nello stile generale di Naess si ritrovano spesso incisi che rivelano numerosi scrupoli riguardo i livelli di precisione ed i riferimenti filologici sottostanti ai diversi utilizzi della sua terminologia.

*comparée*: c'è una comparabilità *limitata*.”<sup>241</sup> In questa limitatezza risiede l'essenza della comparazione. L'oggettività del nostro sapere riguardo ad un problema, l'unità a cui tendiamo nel tentativo di definizione, di identificazione di un oggetto, viene a comporsi contemporaneamente al porsi del campo problematico, il quale, come un campo di forza, attrae a sé differenti concettualizzazioni del reale. Aniché intendere la comparazione come la pretesa di rileggere nell'altro il nostro stesso pensiero (annullando la differenza nella tautologia) o la pretesa opposta di falsificare l'altro per validare le nostre posizioni (annullando la differenza nella contraddizione), nella comparazione creiamo un campo che tende, con la sua stessa posizione, a risolvere il problema posto, ed in questa tensione lo definisce, lo rende oggettivo. Per questo Naess pare accettare con serenità intellettuale l'idea che nella comparazione ci si assuma il rischio di entrare in una tensione che spinge verso lo schiacciamento della filosofia dell'altro sul proprio sistema ermeneutico. Esso appare un passaggio forse inevitabile nella ricerca dell'oggetto tramite comparazione, ma comunque un passaggio. Questo non toglie valore all'opera di comparazione, perché la verità che si va a costruire non è esclusivamente quella storico-filologica (sempre che essa esista come un che di definito).<sup>242</sup> Nel confronto con il diverso si scopre che l'identità dell'oggetto sotto indagine non è mai un nucleo ontologico già posto, già definito. Per questo comparare diverse accezioni, diversi approcci, diverse culture intorno ad un problema significa attivare nel soggetto un movimento che tende a cogliere, all'interno di una tensione dialettica, l'unità di tale oggetto e allo stesso tempo la ricchezza delle specificità irriducibili di ogni accezione e di ogni determinazione

---

<sup>241</sup> A. Naess, *The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy*, cit., p. 63.

<sup>242</sup> Vedi anche A. Naess, *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, cit., p. 252: “Uno potrebbe rendere Spinoza troppo buddhista o il Buddismo troppo spinoziano. Questo non sottrae necessariamente valore all'edificio che si viene a costruire. La comparazione tra versioni buddhiste di Spinoza e versioni spinoziste del Buddismo può condurci più vicino alla verità.”



concreta. Il valore della comparazione non è specialistico-disciplinare, ma filosofico in senso generale, e mi pare che Naess lo consideri, in qualche misura, anche un valore esistenziale, con riferimento al processo di maturazione ed integrazione che è la realizzazione del sé nell'altro:

“Una visione del mondo (*worldview*) che abbia alla base diverse rappresentazioni scientifiche del mondo e diversi sistemi filosofici è in grado di dimostrare quanto la libertà di scelta aumenti man mano che la visione del mondo si avvicina ai fondamenti - dell'ontologia, della metodologia, dell'epistemologia, della logica filosofica, dell'antropologia, della filosofia della storia. In questo senso intendo quella visione del mondo come una risorsa per la diversità culturale e per l'integrazione della persona.”<sup>243</sup>

### 3.3. Ecosofia e Buddismo

“Tutte le ‘formazioni’ (*samskāra*) sono impermanenti. [...] Guarda dentro il sé e scopri che è fatto solo di elementi di non-sé. Un essere umano è fatto solo di elementi non umani. Per proteggere gli uomini dobbiamo proteggere gli elementi non umani: l'acqua, l'aria, i boschi, i fiumi, le montagne e gli animali. Il *Sūtra del Diamante* è il testo più antico che tratti del rispetto dovuto a tutte le forme di vita della terra: la fauna, vegetazione ed anche i minerali. Dobbiamo rimuovere il concetto di “umano” come qualcosa che sia in grado di sopravvivere per conto proprio. Gli esseri umani possono sopravvivere solo con la sopravvivenza delle altre specie. L'insegnamento del Buddha è precisamente questo, ed è anche ciò che insegna l'ecologia profonda.”<sup>244</sup>

Il Buddha non era interessato all'ambiente nei termini contemporanei dell'etica ecologica, tuttavia negli insegnamenti del Buddismo è possibile

---

<sup>243</sup> A. Naess, *The New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, cit., p. 128.

<sup>244</sup> Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, pp. 134-135.

rintracciare un termine di paragone di grande profondità speculativa per la definizione di una visione del mondo ecosofica.<sup>245</sup> Le fonti che massimamente esercitano il loro influsso a fondamento dell'ecosofia non hanno a proprio oggetto la ricerca ecologica, ed esprimono un interesse di peso assai marginale, quando nullo, rispetto ai concetti cardine dell'etica ambientale. Tuttavia è proprio il contributo teoretico e filosofico riguardo all'idea di natura, di essere, di valore, sono le coordinate di un sistema che esprime una visione del mondo, una cosmologia o una psicologia, a nutrire e dare sostegno all'idea di rapporto uomo-mondo espressa nell'ecosofia. Tra queste fonti, come già visto, compare il Buddhismo, e per il ruolo sotterraneo che esso gioca nella visione del mondo del filosofo norvegese, ritengo che la discussione su quanto sia ecologico il Buddhismo nelle sue forme autentiche ed originali sia un tema che merita di essere affrontato in altre sedi, senza togliere alcun valore al contributo (libero o filologico che sia) del Buddhismo all'ecosofia.

Lo scopo di quanto segue è quello di fornire una panoramica molto generale delle affinità teoretiche tra l'ecosofia di Naess ed il Buddhismo, con la consapevolezza che un adeguato approfondimento ermeneutico e storico-

---

<sup>245</sup> Per Thich Nhat Hanh questo non solo è possibile, ma ben desiderabile, perché motore dell'attualità del Buddhismo, della sua capacità di parlare alla contemporaneità. Per altri (Harris) si tratta di un'indebita 'buddhizzazione' della metafisica occidentale. Sulla base delle riflessioni precedentemente espresse sulla comparazione, ritengo che fermarsi a sostenere una posizione 'costruttivista', simile a quella espressa nelle ricerche di Lambert Schmithausen, metta quantomeno al riparo da rischi di tipo filologico e permetta una certa libertà di elaborazione. Dice Schmithausen: "possiamo affermare che numerosi elementi della spiritualità e della pratica quotidiana buddhista, se presi seriamente, *de facto* contribuiscono alla conservazione di un ambiente naturale stabile. Tuttavia essi non definiscono come un 'valore' in sé l'integrità naturale e la massima diversità delle specie." L. Schmithausen, *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, cit., p. 23. La sua idea, con particolare riferimento al Buddhismo Theravada, è che il Buddhismo possieda molti strumenti spirituali ed intellettuali per fondare un'etica ecologica, tuttavia, dal punto di vista del rigore storico, non sia rintracciabile nel Buddhismo delle origini un sostegno *positivo* all'etica ecologica nei termini contemporanei. Egli ravvisa quindi la necessità di mantenere chiaramente la consapevolezza della differenza tra il piano della re-interpretazione e quello dello studio della tradizione. Questa posizione è compatibile con la mia interpretazione della comparazione filosofica secondo Naess, mantenendo fermo il lato della differenza nella precisazione. Tuttavia, ancora in base alle riflessioni del precedente capitolo, ritengo che rimanga la spinta dialettica verso il riconoscimento di un atteggiamento ecologicamente favorevole già all'interno della visione del mondo buddhista ('eco-apologetico'), dal momento che tale visione del mondo non è un che di cristallizzato nella storia, ma vive attraverso una metafisica fondante una visione totale, che può essere definita 'meno autenticamente' buddhista non senza alcune difficoltà intellettuali.

filologico aumenterebbe la quantità di distinzioni e precisazioni che qui devo omettere, oltre che, probabilmente, la complessità problematica del confronto stesso. Con il termine Buddhismo farò d'ora in poi riferimento agli insegnamenti di base, generalmente accettati da tutti i buddhisti, in ambito prevalentemente indiano e che possono certamente essere ricondotti sia al Buddhismo Hīnayāna che Mahāyāna, mentre in caso di differenze dottrinali significative preciserò a quali scuole particolari appartengano insegnamenti specifici.<sup>246</sup>

### 3.3.1 Il dolore e l'ignoranza

La preoccupazione ecologica di Naess nasce dalla sofferenza umana come conseguenza, ed allo stesso tempo causa corroborante, del degrado del rapporto con il mondo naturale. L'ecosofia parte dalla constatazione di un negativo: la crisi ecologica, anche precedentemente alla tematizzazione dei pilastri morali della struttura ecosofica, quale il valore in sé del mondo naturale e della sua conservazione e stabilità, appare immediatamente come un valore negativo, reclamando un'etica per il cambiamento.<sup>247</sup> I termini nei quali pensiamo alla crisi ecologica sono quelli della devastazione, insalubrità, perdita di ricchezza. Essa, tuttavia, non inverte soltanto un negativo ecologico, ma implica altresì un negativo esistenziale: il dominio come modalità di relazione rende irraggiungibile una compiuta realizzazione di sé ed ingenera alienazione. La categoria del dominio, che diviene in età moderna

---

<sup>246</sup> Non prenderò in considerazione il Buddhismo Tantrico (Vajrayāna), e la scuola idealista Yogācāra Cittamātra all'interno del Buddhismo Mahāyāna.

<sup>247</sup> "Le parole 'deterioramento' e 'devastazione' sono qui intese come significanti un cambiamento in peggio, una diminuzione di valore. Si presuppone una teoria etica, un sistema che permetta di giudicare un cambiamento come negativo." A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 23. L'immediato etico si comprende soltanto in relazione alla teoria di Naess, illustrata in precedenza, per la quale non esistono, nell'ontologia della *gestalt*, fatti neutrali dal punto di vista del valore.

epistemologia,<sup>248</sup> non può che radicarsi nella visione del mondo dualistica, la quale, separando soggetto e oggetto, reifica il mondo esterno in un serbatoio di materia inerte e priva di valore. La natura come negativo materiale è frutto di un'errata visione del mondo:

“[...] la freddezza e la barbarie insite nell'atteggiamento di sfruttamento della natura hanno ridotto la sensibilità verso la vastità delle devastazioni compiute, come anche la capacità di affrontare in maniera sistematica le loro cause più profonde. Hanno avuto esiti negativi sulla visione umana della realtà. L'allontanamento da un'esperienza ricca e spontanea della natura ha fatto sì che talune strutture astratte, o anche i modelli scientifici di tali strutture, siano state prese arbitrariamente per il contenuto stesso della realtà. Il nostro punto d'arrivo è stata una falsa distinzione tra soggettivo e oggettivo.”<sup>249</sup>

Da quanto posso interpretare a partire dai numerosi passi di tono simile, la tendenza di Naess è quella di mantenere le coordinate della propria riflessione all'interno di un determinato spirito storico, più precisamente quello che vede l'affermazione di un'epistemologia dualistico-oggettiva. Tuttavia, sebbene la crisi ecologica sia a tutti gli effetti un negativo storico, le cause di essa vengono individuate in uno scorretto rapporto pratico tra l'uomo e la natura, tra l'uomo ed il mondo, che scaturisce, infine, da una modalità del pensiero e della conoscenza, caratteristica universale della persona nei suoi stadi alienati, pre-integrati e pre-maturi, in uno sguardo sul mondo privo di saggezza.

Molto di questo approccio colloca le sue origini, ancora una volta, nell'etica spinoziana. Il male, in Spinoza, è sempre mancanza di qualcosa, ed è

---

<sup>248</sup> Nell'indagine sperimentale la natura perde carattere normativo, viene separata dall'esistenza del soggetto e ridotta a struttura meccanica. Da modalità di relazione, il dominio diviene una categoria ontologica, grazie ad un apparato ideologico che ne rifonda le basi nella realtà “oggettiva”.

<sup>249</sup> A. Naess, *Dall'ecologia all'ecosofia, dalla scienza alla saggezza*, in M. Ceruti, E. Laszlo, a cura di, *Physis. Abitare la terra*, cit, p. 455.

sempre in interconnessione con un'idea inadeguata di quel qualcosa.<sup>250</sup> Come già visto, la *tristitia* è definita come la diminuzione di perfezione,<sup>251</sup> e la diminuzione della perfezione implica diminuzione della capacità di essere attivi, cioè della capacità di essere *causa adeguata* di se stessi.<sup>252</sup> Per la definizione dell'attività, il potere o capacità di non patire, di non essere passivi, impotenti di fronte a quelle forze che ci controllano e ci piegano a nostra insaputa, essere causa attiva ha sempre a che fare con la comprensione, la consapevolezza di tale causa. L'azione, perciò, la condizione di attività, è anche azione, attività della mente: la libertà dalle passioni, dal patire, è tanto più grande quanto abbiamo *idee adeguate*.<sup>253</sup> L'aumento di potere personale sulle passioni è fonte di gioia, ci fortifica e mette al riparo dal dolore, dalla tristezza, nei termini di Naess, espande il nostro sé. Ciò che maggiormente ci conferisce tale potere è proprio la conoscenza adeguata delle cose, come

---

<sup>250</sup> “Una delle tesi di Spinoza (e di Tommaso d’Aquino ed altri) più strane e più vicine al paradosso è che la conoscenza del male, o dell’infelicità, è conoscenza inadeguata. In breve, non esiste un tale oggetto [del male da conoscere], mentre esiste qualcosa di buono da conoscere. Il male è sempre assenza di qualcosa, la mancanza di qualcosa di positivo.” A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, cit., p. 126.

<sup>251</sup> P. 3, Definizione degli affetti, Def. 3: “La tristezza è il passaggio dell’uomo da una maggiore a una minore perfezione.” B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, cit., p. 143

<sup>252</sup> P. 5, Prop. 40: “Quanta più perfezione una cosa ha, tanto più agisce e tanto meno patisce, e, viceversa, quanto più agisce, tanto più è perfetta.” Ivi, p. 248. Come già notato sopra, la perfezione non è uno stato o un luogo a sé, tanto che l’*Etica* non ne fornisce una definizione separata. P. 3, Def. 2: “Dico che noi agiamo, quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè (per la definizione precedente) quando segua dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi, che può essere inteso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo di essa. Dico viceversa che noi patiamo, quando in noi avviene qualcosa, o qualcosa segue dalla nostra natura, di cui noi non siamo se non causa parziale.” Ivi, p. 96.

<sup>253</sup> P. 3, Prop. 1: “La nostra mente fa alcune cose; altre invece ne patisce; cioè, in quanto ha idee adeguate fa alcune cose necessariamente, e in quanto ha idee inadeguate certe altre necessariamente patisce.[...] *Corollario*: Ne discende, che la mente è schiava di tante più passioni, quante più idee inadeguate ha, e che, al contrario, fa tante più cose quante più idee adeguate possiede.” P. 3, Prop. 3: “Le azioni della mente sorgono dalle sole idee adeguate; le passioni dipendono invece dalle sole idee inadeguate.[...] *Scolio*: Vediamo dunque che le passioni non si riferiscono alla mente se non in quanto ha qualcosa che implica una negazione, ossia in quanto è considerata come parte della natura, parte che non può essere percepita per sé in modo chiaro e distinto, senza le altre; e in questo modo potrei dimostrare che le passioni si riferiscono ugualmente alle cose singole come alla mente, e che non possono essere percepite in altro modo; ma il mio proposito è di trattare della sola mente umana.” Ivi, pp. 97-102. P. 2, Def. 4: “Intendo per idea adeguata un’idea, la quale, in quanto è considerata in sé senza relazione con un oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche di un’idea vera.” Ivi, p. 46.

diviene perciò evidente dallo Scolio alla Proposizione 20 della Parte 5 dell'*Etica*:

“[...] da cui risulta che la potenza della mente sugli affetti consiste: 1. nella stessa conoscenza degli affetti [...]; 2. nel fatto che separa gli affetti dal pensiero della causa esterna, che immaginiamo confusamente [...]. Ora, la potenza della mente è definita dalla sola conoscenza, mentre l'impotenza, ossia la passione, è valutata dalla sola privazione di conoscenza, vale a dire da ciò per cui le idee si dicono inadeguate. Ne consegue che patisce massimamente quella mente che è costituita, in massima parte, di idee inadeguate, sicché è riconosciuta più attraverso ciò che patisce che attraverso ciò che agisce; e che invece massimamente agisce quella mente che è costituita, in massima parte, di idee adeguate, sicché, sebbene contenga tante idee inadeguate quante quella, è riconosciuta più attraverso le idee adeguate, che sono ascritte all'umana virtù, che attraverso le idee inadeguate, che palesano l'impotenza umana. Bisogna ancora notare che gli affanni e le disgrazie dell'animo hanno origine soprattutto da un amore eccessivo per una cosa che è soggetta a molti cambiamenti, e che non possiamo mai possedere completamente. Nessuno infatti si cura ed è ansioso, se non di ciò che ama; e le offese, i sospetti, le inimicizie, eccetera, non nascono se non dall'amore per cose che nessuno, in realtà, può possedere completamente. Con ciò pertanto concepiamo facilmente quale potere abbia sugli affetti la conoscenza chiara e distinta, e principalmente quel terzo genere di conoscenza (su cui vedi lo scolio della proposizione 47, parte seconda) il cui fondamento è la stessa conoscenza di Dio.”<sup>254</sup>

È evidente, quindi, quale sia la prospettiva che Naess mutua da Spinoza in merito all'idea strutturale di una dipendenza primaria ed indissolubile dell'etica, e dell'ecosofia in particolare, dalla nostra ontologia, dal modo in cui vediamo il mondo. Il problema pratico diviene anche un problema ontologico, perché è un problema della saggezza, di quell'unità di conoscenza e pratica che informa il nostro agire ed il nostro essere nel mondo. È il fatto stesso di vedere il mondo come esterno ed estraneo, un ambiente nel quale l'uomo viene a posizionarsi (*man-in-environment*) a generare quell'alienazione alla radice

---

<sup>254</sup> P. 5, Prop. 20, Sc., ivi, pp. 236-237.

della nostra incapacità di esperire il valore di ciò che ci sta intorno, e realizzare noi stessi.

Il Buddhismo parte da un simile problema di genere pratico-esistenziale: tutto è dolore (*dukkha*). La nascita, la vecchiaia, la malattia, la morte, la separazione da ciò che amiamo e da ciò che desideriamo,<sup>255</sup> ogni aspetto della vita è connotato dal dolore. Questa è la Prima delle Quattro Nobili Verità, enunciate nel primo discorso del Buddha, nonché la più basilare espressione degli insegnamenti pan-buddhisti. La liberazione dal dolore diviene quindi il fine primario dell'etica buddhista e la principale preoccupazione del pensiero buddhista in generale. Essa si ottiene soltanto attraverso la conoscenza delle cause del dolore ed il superamento di tali cause. La causa del dolore, com'è enunciato nella Seconda Nobile Verità, è il desiderio o attaccamento (*taṇhā*) alle cose, alla sostanza delle cose, ed in modo particolare ai sé intesi come un che di sostanziale. La radice dell'attaccamento non può quindi che attecchire nell'ignoranza, ossia in un'errata visione (*avijjā*, a-visione), incapace di scorgere la vera natura delle cose, ossia di accettare che tutti gli enti e tutti i fenomeni sono oggettivamente insoddisfacenti, inafferrabili, perché aggregati impermanenti ed a-sostanziali.<sup>256</sup> La retta visione e la retta conoscenza giocano un ruolo primario nella soteriologia buddhista.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Cfr. *Dhammacakkapavattanasutta. Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma, Saṃyutta Nikāya*, 56.11.

<sup>256</sup> “*Taṇhā* e *avijjā* si sovrappongono, e [...] *avijjā* comprende sia una deficienza cognitiva che un un ‘atteggiamento indisponibile’ o ‘pregiudizio’.” Il desiderio, o bramosia o attaccamento, può essere descritto dal triangolo che collega le tre radici del vizio o dell'azione nociva (*akusala*): *lobha* (sete di soddisfazione), *dosa* (odio, rabbia), *moha* (illusione, confusione). D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave, New York, 2001, p. 65.

<sup>257</sup> L'ignoranza è causa infatti di una catena di atteggiamenti ed azioni scorrette che portano ad un cattivo modo di vivere, una condotta contraria al cammino spirituale per la libertà. Cfr. *Saṃyutta Nikāya*, 45.1. Cfr. anche G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, cit., p. 17: “L'aspetto conoscitivo è talmente centrale nel Buddhismo che, se si volesse a tutti i costi trovarvi qualcosa che si avvicini alla nostra concezione di peccato o di colpa, questo sarebbe l'ignoranza (*avijjā*), intesa non come assenza di erudizione e di cultura, ma come incapacità di ‘vedere’ (*micchādīṭṭhi*), ossia come incapacità di conoscere la realtà senza ricorrere a idee precostituite o a schemi preformati.”

La stessa priorità di percezione e conoscenza si riscontra nel ritorno di Naess all'esperienza spontanea come luogo in cui lasciare che il mondo, la *Lebenswelt* ci mostri la sua rete di relazioni e le sue totalità concrete, senza sovrapporvi pregiudizialmente un pensiero ipostatizzante; in modo particolare ritengo che sia il ruolo fondante dell'ontologia ambientale a portare il piano del problema pratico del rapporto uomo-mondo in un solco compatibile con la riflessione buddhista. Una simile lettura buddhista è per Naess plausibile e rilevante, nei termini proposti in *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*:

“Se una persona vede chiaramente e distintamente che le sue percezioni degli oggetti e degli ‘io’, nel suo mondo, sono proiezioni della sua immaginazione, sviluppa ciò che i buddhisti chiamano *insight*, specificamente un'intuizione dell'impermanenza delle cose (*anicca*) e dell'asostanzialità degli ‘io’ (*anattā*). Di conseguenza egli ha la meglio sull'ignoranza (*avijjā*), la quale è condizione necessaria della sua schiavitù alle passioni (*dukkha*), ed ottiene, invece, la libertà.”<sup>258</sup>

### 3.3.2. L'ontologia: non-sé e relazionalità

“Esistono questi tre tipi di acquisizione della comprensione del sé [*atta-patīlābha*]: [...] Il primo è materiale, consiste dei quattro grandi elementi [gli elementi terra, acqua, fuoco ed aria] e consuma alimenti fisici; il secondo è costituito dalla mente con tutte le sue parti e tutte le sue facoltà; il terzo consiste nella percezione. [...] Io insegno la dottrina [*dhamma*] dell'abbandono della comprensione del sé in modo che in voi, che praticate gli insegnamenti, vengano abbandonati i pensieri inquinati e crescano le idee chiarificate; ed in maniera che voi, attraverso la realizzazione di voi stessi qui ed ora, con conoscenza diretta, entriate in conformità alla pienezza della perfezione della sapienza. [...] Se si pensa che fare ciò sia un dovere spiacevole, non è così; al contrario, facendo ciò

---

<sup>258</sup> A. Naess, *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, cit., p. 271.



nascono la piacevolezza, la felicità, la tranquillità, la concentrazione, la piena consapevolezza [...]. Questi sono modi convenzionali [mondani], un linguaggio convenzionale, termini di comunicazione convenzionali, descrizioni convenzionali, attraverso i quali il Tathāgata comunica, ma senza fraintenderli.”<sup>259</sup>

Come visto ampiamente, uno dei punti cardine del pensiero di Naess è l'impossibilità di elaborare alcun rimedio efficace alla crisi ecologica se prima non se ne comprende in profondità la radice gnoseologica: la visione dualistica della realtà, dove soggetto e oggetto si relazionano in maniera esteriore, l'uno ipostatizzando l'altro. L'ontologia della *gestalt* è filosofia della natura fondata su presupposti differenti, che si genera in uno sguardo diverso sul mondo. La *gestalt* è l'invito a vedere la ricchezza delle relazioni, a sospendere il pensiero discriminante che separa a priori ed in modo assoluto ciò che è oggettivo da ciò che è soggettivo, perché tale discrimine non trova riscontro *sub specie aeternitatis* ed occlude lo spazio di realizzazione di sé, alienandoci dalla consapevolezza del nostro rapporto intrinseco con il mondo circostante. Anche i più critici del dialogo tra etica ambientale e Buddhismo, riconoscono come, dal punto di vista teoretico, il “campo relazionale totale” di Naess abbia notevoli affinità (forse un vero e proprio rapporto di derivazione) con aspetti fondamentali della metafisica buddhista, in particolare la dottrina della originazione interdipendente (*paṭicca samuppāda*, anche tradotta come “coproduzione condizionata”) che esprime l'apice della causalità buddhista.<sup>260</sup>

Quell'ignoranza che genera attaccamento e dolore è ignoranza della vera natura delle cose. Allo stesso modo per cui Naess ammette che l'atto discriminante del com-prendere e del de-finire è connaturato e necessario al movimento afferrante del pensiero, pur traendoci in inganno quando lo

---

<sup>259</sup> *Poṭṭhapāda Sutta, About Potthapada, Dīgha Nikāya*, 9, trad. inglese di Thanissaro Bhikku, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.09.0.than.html>

<sup>260</sup> Cfr. I. Harris, *How Environmentalist is Buddhism?*, cit., p. 104; I. Harris, *Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism*, cit., p. 204.

confondiamo per la conoscenza autentica della realtà, il Buddhismo riconosce l'esistenza di due livelli di realtà o verità: una verità comune, "mondana" o relativa (*sammūtisacca*) ed una verità assoluta o realtà "ultima" (*paramattha saccā*). Convenzionalmente usiamo espressioni quali "io esisto, l'anima esiste, gli uomini esistono, gli animali esistono, gli dèi esistono."<sup>261</sup> Queste cose sono relativamente vere, e tali espressioni possono essere utilizzate nella comunicazione, così come le usava il Buddha stesso con disinvoltura, senza timore di veicolare un falso contenuto. Tuttavia, le entità che tali espressioni indicano non sono vere o reali in modo assoluto, perché la realtà autentica di tutto ciò che esiste, di tutti i *dharma* (enti o fenomeni) è quella di essere una concrezione, una formazione processuale condizionata di molti elementi eterogenei, e come tale soggetta all'impermanenza e alla mancanza di un'identità sostanziale, di un sé unico e definito.

Fin dai primi insegnamenti il Buddhismo riconosce che tutto ciò che esiste è formato da cinque tipi di aggregati (*khandha*) o condizionamenti fenomenici, che descrivono sotto diversi aspetti i componenti fisici e mentali della persona e della realtà. Essi sono: *rūpa* (aggregati di elementi materiali, fisici e sensuali); *vedanā* (aggregati delle sensazioni o sentimenti; piacevole, spiacevole, neutro); *saññā* (aggregati della percezione e delle rappresentazioni mentali); *saṅkhāra* (aggregati delle formazioni karmiche, delle costruzioni che dipendono dal nostro passato); *viññāṇa* (aggregati della coscienza, che hanno per oggetto gli altri aggregati).<sup>262</sup> I cinque aggregati sono interagenti: ogni modificazione cognitiva od a-cognitiva, fisica o mentale, ogni sensazione ed esperienza comportano modificazione in tutti gli altri aggregati di cui tutto è

---

<sup>261</sup> Cfr. P. Cornu, *Dizionario del Buddhismo*, trad. it. a cura di D. Muggia, Bruno Mondadori, 2003, p. 183.

<sup>262</sup> Cfr: *Bhāra Sutta, The Burden, Saṃyutta Nikāya, 22.22*, trad. inglese di Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.022.than.html>; *Khandha Sutta, Aggregates, Saṃyutta Nikāya, 25.10*, trad. inglese di Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.048.than.html>

composto e concrezione. Il ruolo che queste categorie giocano nella conoscenza della natura dei fenomeni le individua, inoltre, quali le “cinque basi dell’attaccamento”. Il dolore nasce dall’incapacità di vedere la vera realtà impermanente (*anicca*) di tutto ciò che esiste in quanto aggregato di elementi diversi, e quindi sorge dall’errore, che comunemente tutti commettiamo, di confondere i due piani di realtà. I sé, l’io, le cose, sono qualcosa a cui ci aggrappiamo, nell’illusione che essi siano enti reali e definiti. Il tentare di trattenerli, di possederli è l’atteggiamento alla radice del nostro dolore.<sup>263</sup> È il Buddismo Mahāyāna a mettere soprattutto l’accento sulla penetrazione e conoscenza analitica della natura vuota ed interconnessa dei fenomeni, al fine di potersi liberare dall’attaccamento (*upādāna*) e da *dukkha*. Tuttavia, che l’ignoranza sia alla base dei meccanismi causali regolativi dell’esistenza dolorosa dei fenomeni è un insegnamento fondamentale panbuddhista, e compare fin dagli insegnamenti delle origini, nella dottrina della *paṭicca samuppāda*. La dottrina dell’originazione interdependente individua dodici anelli o fattori di interdipendenza (*nidāna*), dei quali il primo (nella versione “inversa” della concatenazione) è proprio l’ignoranza (*avijjā*). I fenomeni si formano per condizioni specifiche, e l’ignoranza è alla base della catena di fattori che generano dolore e rinascita nel *samsāra* (la ruota dolorosa di morte e rinascita in cui i fenomeni sono intrappolati):

“Dall’ignoranza [*avidyā*] dipendono le formazioni karmiche [*samskāra*], dalle formazioni dipende la coscienza [*viññāna*], dalla coscienza dipende il nome-e-forma [*nāmarūpa*], dal nome-e-forma dipendono le sei sfere dei sensi [*ṣaḍāyatana*], dalle sei sfere dei sensi dipende il contatto [*sparśa*], dal contatto dipende la sensazione [*vedanā*], dalla sensazione dipende il

---

<sup>263</sup> Il dolore non è soltanto questione etica o psicologica, esso è una cifra universale, riguarda l’esistenza in generale, l’ontologia: ogni ente è detto “insoddisfacente o malato” (*dukkha*), doloroso in un senso oggettivo, per il solo fatto di essere impermanente. Cfr. L. Schmithausen, *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, cit., p. 43-44. Infatti *dukkha*, “insieme all’impermanenza (*anicca*) e alla mancanza di un sé individuale (*anattā*) è una della tre caratteristiche (*tilakkhaṇa*) di ogni fenomeno esistente.” R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, vol. I, p. 1338. La stessa multivalenza, gnoseologica, morale e ontologica, si può riscontrare nella trattazione dell’originazione interdependente, delle cause ed effetti che generano l’esistenza condizionata dei fenomeni.

desiderio [*trṣṇā*], dal desiderio dipende la presa o l'aggrapparsi [*upādāna*], dalla presa dipende il divenire [*bhava*], dal divenire dipende la nascita [*jāti*], dalla nascita dipende la vecchiaia e morte [*jarāmaraṇa*]. In questo modo gli aggregati della sofferenza derivano gli uni dagli altri.”<sup>264</sup>

Davvero significativo è l'accento che il Buddhismo appone sul fatto che “le cose sorgono dipendenti”. Si tratta di una causalità diversa dalla comune idea di relazione causa-effetto: causa ed effetto non sono due eventi separabili, l'uno prodotto dall'altro in una relazione univoca ed unidirezionale. La causalità interrelata della *paṭicca samuppāda* ci mostra che ogni cosa è condizionata da moltissimi fattori diversi, vicini e lontani. Inoltre causa ed effetto sorgono insieme, contemporaneamente, tanto che non c'è l'uno senza l'altro, e se c'è uno ci sono gli altri.<sup>265</sup> I dodici *nidāna* non sono da intendere come inanellati in una catena, in un unico svolgersi lineare: ognuno di essi è collegato a tutti gli altri, tutti i fattori della co-produzione condizionata sorgono assieme. La dottrina della *paṭicca samuppāda*, perciò, non vuole fornire una spiegazione ad alcuni fenomeni specifici tramite la ricognizione di una successione effettuale, ma indaga le caratteristiche della natura profonda dei fenomeni e degli enti quali processo. Questa natura profonda è natura interdipendente. Essa è il frutto o l'altro lato dell'*anattā*, dell'intuizione profonda per cui gli oggetti non possiedono affatto una sostanza, ma sono privi di un sé definito. Gli aggregati stessi sono, per definizione, non-sé, e crederli in possesso un sé indipendente, ritenere che ciò che si aggrega dia vita ad un sé

---

<sup>264</sup> *Śālistambasūtra*, in P. Cornu, *Dizionario del Buddhismo*, cit., p. 266. Cfr. *Samyutta Nikāya*, 12.2 e 12.35.

<sup>265</sup> La formula è celebre (“se questo... quello”) e ricorre in diversi discorsi del Buddha. Uno dei passi più noti recita: “Pertanto, o monaci, il colto e nobile discepolo considera attentamente la genesi interdipendente: essendoci quello allora c'è questo, a causa della nascita di quello viene ad esistere questo, non essendoci quello non c'è questo, a causa della cessazione di quello viene a cessare questo.” *Assutavāsutta, Il discorso dell'uomo incolto, Samyutta Nikāya*, 2.12.7.1, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 100. Cfr. inoltre: *Mahātanhāsāṅkhasutta, Il grande discorso della distruzione della brama, Majjhima Nikāya*, 38, a cura di F. Sferra, ivi, p. 32; *Śālistambasūtra. Il discorso della pianticella di riso*, a cura di R. Gnoli, ivi, p. 1306; Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, cit., pp. 228-256.

individuale, è alla radice dell'attaccamento.<sup>266</sup> Addirittura, il Buddha ammonisce i propri discepoli dal chiedere “che cosa siano” ciascuno dei dodici *nidāna*: la domanda stessa è priva di senso, e parlare di uno significa parlare dell'altro da cui è condizionato o di ciò che esso condiziona.<sup>267</sup> Alla luce di questa visione della realtà, diviene più chiaro che cosa sia l'ignoranza, come fattore filosofico ed etico:

“Ora che cosa è la nescienza? L'idea [...] di unità, di massa unitaria, di permanenza, di fermezza, di perpetuità, di felicità, di sé, di essere, di vivente, di ente, di persona, di uomo, di individuo, di creatura umana, di essere umano, di io e di mio: queste e altre sono le varie forme di ignoranza che vanno sotto il nome di nescienza.”<sup>268</sup>

Per contro, la sapienza è gettare la luce della comprensione sui tre caratteri di tutto ciò che esiste, *dukkha*, *anicca*, *anattā*:

“Così come, sire, un uomo potrebbe portare una lampada in una casa buia e la lampada introdotta disperderebbe l'oscurità, genererebbe e manifesterebbe la luce rendendo comprensibili le forme materiali, analogamente, sire, quando la saggezza sorge [...] colui che pratica lo yoga vede l'impermanenza, la sofferenza e l'assenza del sé, per mezzo

---

<sup>266</sup> Come viene recitato per ognuno dei cinque *khandha*: “La forma, monaci, non è il sé [...]. Le sensazioni, monaci, non sono il sé [...]. La percezione, monaci, non è il sé [...]. Le formazioni mentali, monaci, non sono il sé [...]. La coscienza, monaci, non è il sé.” *Anattā-lakkhaṇa Sutta, The Discourse on the Not-self Characteristic, Saṃyutta Nikāya*, 22.59. Trad. inglese di Nāṇamoli Thera, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.059.nymo.html>

<sup>267</sup> “[...] un monaco chiese al Beato: «che cosa sono la vecchiaia e la morte, signore, e a chi appartengono la vecchiaia e la morte?» «Non è una domanda valida. - disse il Beato - Se si chiede ‘Che cosa sono la vecchiaia e la morte, e a chi appartengono questa vecchiaia e questa morte?’ è come se si chiedesse: ‘La vecchiaia e la morte sono una cosa? E appartengono a qualcuno o a qualcos'altro?’, anche se le due domande si esprimono con parole diverse. Se si ha la visione che il corpo e l'anima sono la stessa cosa, ciò non conduce alla vita santa. Se si ha la visione che il corpo è una cosa e l'anima un'altra, ciò non conduce alla vita santa. Se si evitano questi due estremi, il Tathāghata indica la via di mezzo del *Dharma*: dalla nascita come condizione derivano la vecchiaia e la morte. «E che cosa è, signore, la nascita, e a chi appartiene la nascita?» «Non è una domanda valida - disse il Beato - [...] dal divenire come condizione deriva la nascita [ecc.]» *Avijjāpaccaya Sutta - From Ignorance as a Requisite Condition, Saṃyutta Nikāya*, 12.35, trad. inglese di Thanissaro Bhikku, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.035.than.html>

<sup>268</sup> *Śālistambasūtra. Il discorso della pianticella di riso*, cit., pp. 1312-1313.

della retta visione. È così, sire, che l'illuminazione è un segno caratteristico della saggezza.”<sup>269</sup>

Il Buddhismo Mahāyāna radicalizzerà il peso dottrinale di questa visione della realtà, laddove la conoscenza come fattore di liberazione consisterà nella percezione della vacuità (*śūnyatā*) di tutte le cose e, in particolare nel Hwa Yen cinese, l'interdipendenza assumerà il senso di interpenetrazione di ogni fenomeno in tutto, come i gioielli incastonati nella rete di Indra, ciascuno riflettente infinitamente tutti gli altri. Nonostante le diverse sfumature dottrinali, *anattā* e *paṭicca samuppāda* restituiscono la fondamentale immagine buddhista del reale, nella quale ogni fenomeno non può esistere separatamente da tutto il resto, perché composto di relazioni nella sua vera natura. In altre parole, un ente non esiste in sé (*anattā*), ma è un insieme complesso e mutevole di elementi diversi che si aggregano assieme (*khandha*), ed è condizionato da una molteplicità di cause e fattori interdipendenti in relazione intrinseca e reciproca (*paṭicca samuppāda*).

Proprio i suddetti caratteri essenziali della filosofia buddhista della natura vengono riportati da Naess all'interno di *Gestalt Thinking and Buddhism* nei termini dell'ecosofia. Il punto di partenza è il riconoscimento che gli oggetti in sé sono *entia rationis*. Lo sono in due sensi: in primo luogo in quanto tutti i contenuti concreti della realtà hanno un minore o maggiore grado di impermanenza, mentre sono soltanto le strutture astratte a sfuggire al continuo cambiamento, perché fuori dal tempo. Questo traspone la teoria dell'*anicca*. In secondo luogo gli oggetti sono *entia rationis* poiché non possono essere individuati se non come nodi nella rete di relazioni intrinseche, che è esattamente il lato relazionale dell'*anattā*. Fissando il punto di partenza nell'idea che gli oggetti sono costrutti della ragione, l'impostazione di Naess

---

<sup>269</sup> *Milindapañha, Le domande di Milinda*, libro II, sez. I, a cura di F. Sferra, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 124. Dolore, impermanenza, assenza di un sé individuale sono i tre contrassegni dell'esistente secondo la filosofia dell'Abhidharma. Una novità dottrinale del Mahāyāna, invece, consiste nel ridurli all'unico contrassegno fondamentale della vacuità.

mi pare ricordare in particolare il primo dei cinque aggregati, la forma (*rūpa*), la cui corretta visione ci mostra che le cose intese come oggetti sensibili e materiali sono fenomeni condizionati, costituiti di un insieme di elementi estranei all'essenza di quegli stessi oggetti. In base a queste premesse, sottolinea Naess, quando parliamo di realizzazione del sé o parallelamente di buddhità (*buddhahood*), ciò che diciamo realizzarsi o liberarsi è un'unità gestaltica, non certo una frazione di essa, una persona o un individuo separato:

“«L'erba, gli alberi, le nazioni e le terre, tutto senza eccezione ottiene la buddhità.» Si ritiene che questo sia un motto della tradizione giapponese Tendai. Usando una certa cautela, ritengo che 'tutto senza eccezione' si riferisca alle *gestalt*, non a frammenti o a *relata* all'interno delle strutture astratte. Quindi non si sta affermando che un albero, definito solo in base alle sue qualità primarie e 'oggettive' potrebbe raggiungere l'illuminazione. Piuttosto, sostengo che l'ottenimento della buddhità è ammissibile soltanto per le *gestalt*, quali, ad esempio, quelle che connettono all'albero tutte le qualità e che ottengono una semipermanenza attraverso dei tratti ricorrenti.”<sup>270</sup>

Ritengo che il richiamo alla semipermanenza delle unità gestaltiche sia utile a scongiurare la caduta nell'estremo errato del nichilismo, che per il Buddhismo (*ucchedavāda*) costituisce un errore ancor più pericoloso del suo opposto, l'eternalismo (*sassatavāda*).<sup>271</sup> La via di mezzo predicata dal Buddha elimina i fraintendimenti legati alla credenza di una sostanza permanente o all'inesistenza assoluta. Soprattutto, come Naess precisa, tale prospettiva non nega l'esperienza sensibile. Non è necessario annullare, nell'esperienza spontanea come totalità, la nostra percezione delle cose. “Quando vediamo un'arancia, vediamo un oggetto, non una chiazza di giallo, arancio o

---

<sup>270</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 196.

<sup>271</sup> Cfr. ad esempio “i sessantadue punti di vista errati” spiegati nel *Brahmajālasutta*, *Il discorso della rete di Brahmā, Dīgha Nikāya*, 1, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 283-321.

verdognolo.”<sup>272</sup> La via di mezzo risiede in quel punto apparentemente paradossale nel quale le cose sono semplicemente ciò che sono (*sarvam tathatvam*), senza alcuna sostanza permanente e distinta sotto la superficie, eppure senza finire nella distruzione del nulla.<sup>273</sup> Il modo in cui Nāgārjuna si riferisce alla “talità” (*tathatā*), che costituisce la vera realtà ultima o assoluta dei fenomeni (*paramārthasatya*), ha a mio parere una notevole affinità con l’idea che soggiace alla base dell’esperienza spontanea di Naess:

“Non v’è nulla che possa essere sottratto e nulla che possa essere aggiunto. La realtà (*bhūta*) va vista secondo realtà: colui che [così] vede la realtà si libera.”<sup>274</sup>

Un simile riferimento alla realtà semplicemente com’essa è viene espresso, a mio parere, da quella relazione uno-a-uno che il contenuto concreto dell’esperienza intrattiene con la sua costellazione relazionale. Per come ho inteso finora la teoria della conoscenza di Naess, il rischio di aggiungere sostanzialità ai fenomeni processuali, e quello di ignorare, sottrarre alla descrizione dei fenomeni alcune relazioni considerate meno “oggettive”, sono le operazioni del pensiero che Naess critica, proponendo invece la visione

---

<sup>272</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 201. Cfr. Nāgārjuna: “10. La realtà assoluta non può essere insegnata senza prima appoggiarsi sull’ordine pratico delle cose: senza intendere la realtà assoluta, il nirvāṇa non può essere raggiunto. 11. La vacuità, male intesa, manda in rovina l’uomo di corto vedere, così come un serpente male afferrato o una formula magica male applicata.” *Mādhyamakakārikā*, *Le stanze del Cammino di mezzo*, cap. XXIV, a cura di R. Gnoli, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. II, pp. 634-635.

<sup>273</sup> La paradossalità o incapacità di un’identificazione positiva per il rischio che essa divenga un’ipostasi (errata) del sé o del non-sé, è il motivo del silenzio del Buddha. Cfr. *Ānandasutta*, *Il discorso di Ānanda*, *Saṃyutta Nikāya*, 4.10.10, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 203-204.

<sup>274</sup> Nāgārjuna, *Prañīyasamutpādaḥṛdayakārika*, *Le stanze del cuore della coproduzione condizionata*, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. II, p. 750. Cfr. commento di Haribhadra (770-810 d.C.), ivi, pp. 750-754, in particolare p. 754: “Con l’adesione all’idea di esistenza la liberazione non sorge. Quindi, non mettendo in atto la sottrazione e l’aggiunta - che hanno la natura dell’estrema negazione (*apavāda*) e dell’estrema affermazione (*samāropa*) - nei riguardi di un qualunque *dharmā*, [tutti gli oggetti sensoriali come] la forma, ecc., che sono coprodotti condizionatamente e che hanno un’apparenza reale solo in base alla verità relativa, devono essere considerati come privi di natura propria ecc. E così, avendo rimosso quest’illusione, che è simile alla conquista da parte di un elefante immaginario di un altro elefante immaginario, colui che vede secondo realtà si libera.”



olistica del pensiero gestaltico. Essa costituisce, da un lato, una condizione gnoseologica, in relazione alla ricerca della verità, e dall'altro un presupposto etico, in relazione al riconoscimento di una realtà relazionale come condizione di possibilità per l'esperienza di un *altro* non alienato nel processo di realizzazione del Sé ecologico. Centrale in quest'idea della visione della realtà e della conoscenza è il superamento dell'attaccamento all'idea di un soggetto percettore, ovvero, della dicotomia tra soggetto e oggetto, sia per il Buddhismo che per l'ecosofia. Naess ritiene, infatti, che "l'accettazione che la totalità degli esseri possa ottenere la buddhità dipende dal rigetto del dualismo soggetto-oggetto."<sup>275</sup> Questo, naturalmente, si traduce in un appello all'esperienza spontanea, alla capacità di esperire il mondo senza rimanere ancorati alla costante ideale di un ego che esperisce. La controintuitività del superamento della dicotomia e la possibilità di esprimere tale superamento senza aporie, si può fronteggiare con facilità accogliendo i termini speculativi fornitici dall'ontologia della *gestalt*. Guardiamo ad un qualsiasi evento come ad una costellazione, o *gestalt*, considerando come "evento" una qualunque esperienza. In virtù della processualità dei sé individuali e fenomenici, e dell'accadere istantaneo che coinvolge il sé e gli oggetti con tutte le loro qualità fisiche, sensibili ed emotive, diviene chiaro come ciascun evento sia un insieme complesso nel quale la prevalente distinzione soggetto-oggetto sfuma nell'esperienza concreta pre-analizzata. A ben vedere l'analisi delle strutture astratte mistifica la realtà, se si affretta a smembrare la totalità esperienziale tracciando la separazione tra un soggetto ed un oggetto e conferendole un grado assoluto di realtà. Tuttavia non è un'unità mistica a sostituire la dicotomia, nella negazione di ogni pronome personale o di ogni accezione psicologica del sé. Si tratta di un movimento, nel quale si mostra l'evento in termini di "campo relazionale", le cui relazioni sono costitutive e non

---

<sup>275</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 198.

secondarie o esteriori. È questa impossibilità di disgiungere e separare nettamente, con univocità, che si esprime nell'esperienza poetica degli *haiku*. Naess cita l'*haiku* per eccellenza, il più celebre a firma del poeta giapponese Bashō:

“Old pond  
A frog jumps in  
The sound of water”<sup>276</sup>

“Nello stagno antico  
si tuffa una rana  
eco dell'acqua”<sup>277</sup>

Il soggetto non c'è, non apparendo un poeta che descriva la scena. Eppure la scena stessa è ricca di qualità: sensoriali come il suono del tuffo della rana ed il silenzio che ne rende possibile la percezione; la descrizione intensamente visiva dello stagno; la caratterizzazione temporale dell'antichità, che avviene contemporaneamente al tuffo della rana ed al suono dell'acqua. La presenza del poeta è leggera ed imprescindibile, tuttavia egli non è il soggetto declamante che trasfigura le proprie sensazioni nel mondo naturale, né usa la natura come metafora del proprio vissuto soggettivo. La realtà descritta, l'evento-istante dello stagno, dell'acqua e della rana, possiedono intrinsecamente tali qualità. Il poeta, la rana e lo stagno sono un unico evento, dotato di unità naturale.<sup>278</sup>

La centralità della rinuncia alla differenza tra soggetto e oggetto è ben presente al Buddhismo. Basti pensare che la coscienza (*viññāṇa*) ossia la

---

<sup>276</sup> Ivi, p. 200.

<sup>277</sup> “*Furuike ya, kawazu tobikomu mizu no oto*”, M. Bashō, *Poesie. Haiku e scritti poetici*, a cura di M. Mariko, La vita felice, Milano 2008, pp. 20-21.

<sup>278</sup> Cfr. il commento di Naess: “Dal punto di vista del pensiero gestaltico, la poesia è un'espressione di contenuto concreto di alto livello. L'analisi concettuale potrebbe spaccarla in pezzi, ma essa ha uno *status* gestaltico, e la scissione sarebbe più o meno arbitraria. Questo vale persino per la distinzione tra soggetto e oggetto. Essa potrebbe applicarsi, ma non necessariamente, quale struttura astratta di significato attribuibile alla *gestalt*.” A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 200. Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 107-112.

funzione discriminatoria che genera in un soggetto la consapevolezza di un oggetto ad esso esterno, costituisce propriamente uno dei cinque aggregati, alla pari degli oggetti sensibili e di tutti gli altri tipi di fenomeno. Come tale, la stessa discriminazione di soggetto e oggetto va riconosciuta nella sua natura condizionata e così eliminata quale radice di attaccamento.<sup>279</sup>

Le implicazioni etiche ed ambientaliste di questa prospettiva sull'individuo e sul mondo sono notevoli. Se le cose sono semplicemente ciò che sono, e questa "talità" si esprime nei contenuti concreti, esse non possono che apparirci in maniera "orizzontale o antigerarchica". Se il valore è un evento relazionale, e non è rintracciabile un soggetto definito dal quale il valore dovrebbe emanarsi come arbitrio soggettivo, il risultato è proprio l'egualitarismo alla base della prospettiva ecologica profonda. Basti pensare che, al contrario:

"Non è una coincidenza che Cartesio sia anche il principale fautore della prospettiva per la quale gli animali sono macchine senza sensibilità e la natura ha valore soltanto come risorsa per gli esseri umani."<sup>280</sup>

Nel campo relazionale totale nessun ente o specie o individuo è padrone, superiore o detentore del valore. Inoltre nulla è indipendente. Ognuno, alla pari, dipende da tutto il resto. Se acquisiamo la comprensione profonda che "i sé sono entità frequentemente ricorrenti, o 'nodi' della struttura dei contenuti, ma non hanno mai la concretezza dei contenuti",<sup>281</sup> impariamo ad essere consapevoli del nostro essere nel mondo. Riscrivendo i confini del nostro sé come intrinsecamente relazionale, vediamo e agiamo diversamente

---

<sup>279</sup> Nel Buddhismo Mahāyāna, in particolare, il *bodhisattva* sul cammino per la realizzazione della vacuità supera la distinzione tra i diversi *dharmā*, che non esistono in quanto vuoti di essenza propria. Uno dei passaggi successivi prevede la rinuncia alla separazione tra il pensiero del *bodhisattva* ed i suoi oggetti. Cfr. *Il Sutra del cuore*, a cura di E. Conze, in E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante, il sutra del cuore*. Ubaldini, Roma 1976, pp. 67-97.

<sup>280</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 201

<sup>281</sup> Ivi, p. 196.

nei confronti del mondo, coscienti che ogni intervento umano ha ineluttabili conseguenze sulla natura, da un lato; dall'altro, vediamo come la nostra stessa esistenza dipenda da ciò che ci circonda: prenderci cura di ciò che non siamo, dell'acqua che beviamo, dell'aria che respiriamo, della terra della quale mangiamo i frutti, è l'unico modo per prenderci cura di noi, senza alcuna scelta di utilità o dovere di assunzione di responsabilità, senza rinuncia o sacrificio, ma immediatamente, nella piena libertà di pensare al nostro bene. Una visione del mondo a-dualistica ha, come suo immediato, la connessione con l'altro da sé, allargando la consapevolezza delle cause vicine e remote che condizionano noi, alla pari di ogni ente. Come il Buddhismo, dalla consapevolezza del dolore trova la via per il suo superamento attraverso l'illuminazione come visione e liberazione, così la crisi ecologica, per Naess, “potrebbe ispirare un nuovo rinascimento”,<sup>282</sup> perché l'ecosofia è, prima che etica ambientale, visione della vita e del mondo (*Welt-und-Lenbensanschauung*).

### 3.3.3. Sé e gli altri: l'etica

Il Buddhismo è prima di tutto una filosofia pratica. La dimensione etica è la dimensione preponderante del pensiero buddhista, tutto teso a comprendere e vincere il dolore dell'esistenza. Il fine “non è semplicemente il raggiungimento di una visione intellettuale della realtà o dell'eccellenza nella padronanza della dottrina (pur includendo queste cose), ma in primo luogo *vivere* una vita piena.”<sup>283</sup> Questo, non perché lo studio della realtà e l'etica si presentino come discipline separate, di rango differente, ma perché entrambe s'intrecciano essenzialmente nel problema soteriologico buddhista. La

---

<sup>282</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 26.

<sup>283</sup> D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., p. 1.

conoscenza stessa (laddove, come visto, gnoseologia, psicologia e ontologia sono difficilmente separabili) è filosofia pratica.<sup>284</sup> Allo stesso modo l'ecosofia di Naess si presenta come saggezza, non come una dottrina, né come una disciplina, né come un insieme di comandamenti etici: l'etica ecosofica è un intreccio di visione e azione, dove la persona nella sua totalità arriva a compiere "l'azione bella", l'azione spontaneamente etica che scaturisce dalle scelte pratiche indirizzate alla realizzazione di sé. Il cammino etico buddhista più antico, che costituisce il contenuto della Quarta Nobile Verità, l'Ottuplice Sentiero, ossia il sentiero per la cessazione dal dolore, comincia proprio con la "retta visione" (*sammādiṭṭhi*) della realtà<sup>285</sup>. Essa è il primo degli otto fattori suddivisi nei tre grandi ambiti inter-essenti: *sīla*, *samādhi*, *paññā*, sarebbe a dire etica o disciplina, presenza mentale, e conoscenza o saggezza. Anziché limitarsi a prescrivere delle indicazioni di comportamento (che pure ci sono) il Buddismo richiede un mutamento di prospettiva sulla realtà ed un'esperienza diretta del cammino di liberazione. L'intreccio di etica e conoscenza viene evidenziato con forza ancora maggiore dal Buddismo Mahāyāna, che mette la complementarità di *prajñā* (conoscenza) e *karuṇā* (compassione) al centro del cammino del *bodhisattva* (il futuro risvegliato). L'apice dell'indissolubilità di questo legame è forse toccato dalla filosofia del Cammino di mezzo di

---

<sup>284</sup> Nella filosofia buddhista, il cammino di conoscenza razionale è inseparabile da quello del comportamento, dell'esistenza umana. La scuola logico-epistemologica buddhista, ad esempio, mette in chiaro tra le sue premesse come l'indagine sulla conoscenza (studio della logica) abbia senso in quanto la conoscenza precede necessariamente la prassi nell'azione umana: "La retta conoscenza (*cognition*) è conoscenza efficace (*successful*), che sarebbe a dire: è conoscenza a cui segue una decisione o un giudizio, il quale è a sua volta seguito da un'azione efficace. La conoscenza che porta fuori strada, che inganna gli esseri senzienti nelle loro aspettative e nei loro desideri, è un errore o una conoscenza sbagliata. [...] Possiamo definire fonte di retta conoscenza, o semplicemente retta conoscenza, ogni conoscenza che non sia contraddetta dall'esperienza, perché la retta conoscenza non è altro che la causa dell'azione dotata di scopo." F. Th. Stcherbatcky, *Buddhist Logic* (1930), Kessinger, 2003, vol. I, pp. 59-62. Cfr. A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., pp. 36-37.

<sup>285</sup> Gli otto passaggi dell'Ottuplice sentiero sono: retta visione (*sammādiṭṭhi*), retto pensiero (*sammāsaṅkappa*), che riguardano *prajñā*, la saggezza; retta parola (*sammāvācā*), retta azione (*sammākammanta*), retto sostentamento (*sammājīva*), raggruppati in *sīla*, la morale; retto sforzo (*sammāvāyāma*), retta consapevolezza (*sammāsati*), retta concentrazione (*sammāsamādhi*) facenti parte di *samādhi*, la presenza mentale. Sul non-sé come contenuto della retta visione cfr. S. Collins, *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982, pp. 87-94.

Nāgārjuna, nella quale il fine supremo della vita buona - la liberazione dal dolore (*nirvāṇa*) - viene a coincidere con la visione della vera realtà.<sup>286</sup>

Seppur con accenti diversi, tutto il Buddhismo sviluppa una visione della vita e del mondo in cui inter-agiscono elementi conoscitivi, emotivi e pratici, in contemporaneità e complementarità:

“La conoscenza teoretica [...] non è sufficiente alla liberazione, che si configura come un cammino prevalentemente pratico. Sentimenti (*vedanā*), percezione (*saññā*) e coscienza (*viññāṇa*) sono difficili da disgiungere e “la loro natura è di coesistere”.<sup>287</sup>

È questa la ragione della frequenza con la quale compaiono nei testi espressioni del tipo: la “sapienza va praticata”. L’idea che la conoscenza vera sia necessariamente saggezza, e sia costituita perciò da una dimensione pratica che sussume e oltrepassa la conoscenza intellettuale nella totalità della persona, è certamente alla base della letteratura della *Prajñāpāramitā* (Perfezione della saggezza). Tale idea, inoltre, identifica il carattere prevalente dell’approccio panbuddhista alla sapienza, come s’evince dai Discorsi che trattano della pratica meditativa, uno su tutti *Il grande discorso sui fondamenti della presenza mentale* del *Dīgha Nikāya*, dove l’esercizio di consapevolezza ha come oggetto la contemplazione mentale e la comprensione diretta, non solo intellettuale, ma sensoriale, emotiva e spirituale della caducità e dell’a-

---

<sup>286</sup> “Mentre il Piccolo Veicolo definisce i propri valori fondamentali come conoscenza (*paññā*) e morale (*sīla*), il Mahāyāna vi si riferisce nei termini di conoscenza (*prajñā*) e mezzi abili (*upāya*) oppure conoscenza (*prajñā*) e compassione (*karuṇā*). Il cambio terminologico riflette un’ enfasi nuova sulla funzione della virtù morale come qualità dinamica che si rivolge agli altri, piuttosto che rivolta in prevalenza allo sviluppo personale e all’autocontrollo.” D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., p. 131. Allo stesso modo, riguardo la sovrapposizione tra condotta morale e conoscenza della vera realtà, osserva Gnoli: “La gnosi, la vacuità, è il supremo fine dell’uomo. Il mezzo per raggiungerla è la *karuṇā*, la compassione, la quale abbraccia, in queste scuole, tutte le qualità positive del cuore, la bontà, l’amore, la carità, la tolleranza.” R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. II, p. XLIII.

<sup>287</sup> D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., p. 67. La metafora utilizzata è quella di una salsa, i cui ingredienti non possono più essere separati una volta mescolati. Cfr. *Milindapañha*, *Le domande di Milinda*, libro II, sez. IV, cit., p. 156.

sostanzialità prima del proprio corpo, poi di tutte le cose.<sup>288</sup> La persona, intesa come vita psichica, nel Buddhismo funziona come una totalità. Di conseguenza la conoscenza stessa mostra lati cognitivi ed a-cognitivi inseparabili:

“La condotta immorale non è soltanto il risultato dell’ignoranza o del solo disadattamento emotivo: essa deriva da un’incomprensione dei fatti (che fondamentalmente coinvolge la credenza in un sé) unita ad un investimento emozionale fatto sulla base di quell’errore fattuale (attaccamento a quel sé). Si presuppone comunemente, riguardo al Buddhismo, che il problema fondamentale sia semplicemente una mancanza di conoscenza. Così si sottovaluta il potere delle emozioni nel dominare e manipolare la ragione, di ‘trascinarla di qua e di là come uno schiavo’, come dice Platone.”<sup>289</sup>

Allo stesso modo, nel pensiero gestaltico di Naess, valori, esperienza emotiva ed azione fanno parte inseparabile della visione del mondo e della conoscenza:

“Spinoza concepisce la conoscenza come una serie di atti cognitivi di comprensione/amore. La formazione delle *gestalt* oltrepassa le barriere tra ciò che convenzionalmente si classifica come pensiero in quanto separato dalle emozioni. Si tende a separare le qualità terziarie dalle *gestalt* e a riferirsi ad esse in qualità di emozioni meramente soggettive. Il superamento di questo pregiudizio ha conseguenze profonde per l’ambientalismo. [...] L’attivismo del movimento ecologista spesso viene interpretato come *irrazionale*, come una ‘mera’ reazione emotiva alla *razionalità* di una società moderna occidentale. S’ignora che la realtà come viene esperita spontaneamente connette l’emotivo ed il razionale in totalità indivisibili, le *gestalt*.”<sup>290</sup>

---

<sup>288</sup> *Mahāsatiṭṭhānasuttanta*, *Dīgha Nikāya*, 22. Cfr. inoltre il *Milindapañha*: “Non tutti, sire, ottengono il nibbāna; lo ottiene colui che, praticando correttamente, conosce profondamente le cose (*dhamma*) che devono essere conosciute profondamente, comprende le cose che devono essere comprese, si disfa delle cose che devono essere abbandonare, sviluppa quelle che devono essere sviluppate e realizza quelle che devono essere realizzate.” *Milindapañha*, *Le domande di Milinda*, cit., libro III, sez. IV, p. 164. Sulla *Prajñāpāramitā* cfr. i commenti di Thich Nhat Hanh, *Il diamante che recide l’illusione. Commento al Sūtra del Diamante della Prajñāpāramitā*, Ubaldini, Roma 1995 e E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante, il sutra del cuore*, cit.

<sup>289</sup> D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., p. 67.

<sup>290</sup> A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit., p. 63.

Non è quindi sufficiente conoscere teoreticamente, se non si riconosce il valore pratico che la conoscenza mantiene sulle nostre inclinazioni decisionali ed emotive. Tale investimento pratico della conoscenza non si mostra come un dovere morale imposto da una teoria etica precedente; piuttosto sorge spontaneamente con la conoscenza, nell'immediato della visione della realtà attraverso un mutamento di prospettiva che coinvolge ogni aspetto della persona. In Naess, come visto sopra, la spinta pratica della saggezza viene dall'identificazione con altri esseri e con l'ambiente che ci circonda. Quando si comprende l'intreccio relazionale, l'altro diventa parte di me, ed io divento parte inscindibile dell'altro. Divengono mobili e sempre più ampi i confini di ciò che siamo, di ciò che costituisce il nostro inter-esse, ciò di cui prenderci cura. Similmente, la massima virtù morale buddhista si esprime nella compassione (*karuṇā*).<sup>291</sup> Essa implica un atteggiamento di autentico e spontaneo interesse e cura per gli altri, comprensione amorevole del dolore altrui e desiderio sincero che tale dolore possa cessare. Il Buddha viene descritto come "compassionevole verso tutte le creature". Tale qualità del Buddha esprime la solidarietà (*anukampā*) nei confronti di tutti gli esseri viventi, una delle declinazioni di *karuṇā*, che sorge dalla comprensione del dolore come cifra dell'uguaglianza universale, dall'identificazione e dalla capacità di provare assieme (*συμπάθειν*) il dolore altrui.<sup>292</sup> Il significato forte dal punto di vista filosofico, tuttavia, investe la compassione quando se ne considera la dimensione "ontologica". Come in Naess l'identificazione rafforza

---

291 *Karuṇā* è, nel Buddhismo tradizionale, una della Quattro dimore divine (*brahmavihāra*), ossia le quattro virtù fondamentali: *mettā* (benevolenza), *karuṇā* (compassione), *muditā* (gioia compartecipe), *upekkhā* (equanimità). Presto sarà *karuṇā* a venire identificata quale sinonimo stesso di virtù buddhista, in particolare nel Mahāyāna, e le Quattro dimore diverranno "i quattro incommensurabili" aspetti della compassione. Cfr. P. Cornu, *Dizionario del Buddhismo*, cit., pp. 485-486.

292 Cfr. D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, cit., pp. 72-74. Anche Naess, mettendo in relazione la compassione buddhista con l'identificazione ecosofica, sottolinea come identificazione e compassione interessino tutti gli esseri in virtù del ciclo doloroso comune di nascita ed estinzione: "L'identificazione degli esseri umani con animali, piante ed altri oggetti naturali risiede in una caratteristica cosmica basilare: la generazione e l'estinzione." A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 196.



l'azione morale oltre l'altruismo, in virtù della sostituzione di ego con il Sé ecologico, allo stesso modo la visione di *anicca* e *anattā*, la comprensione che né il nostro sé individuale né i sé fenomenici sono autonomi o permanenti, produce conseguenze etiche in senso forte, come nel fondamentale passo del *Samyutta Nikāya*:

“O monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso.”<sup>293</sup>

L'interesse nell'altro non è esperienza di un soggetto caritatevole nei confronti di oggetti o individui esterni da compatire. La compassione è di più che un atto volontario di cura altruistica. Essa agisce al livello profondo dell'identificazione emotiva, in virtù della comprensione del legame intrinseco sussistente tra noi e gli altri. Questo senso forte di morale, come superamento interiorizzato della disciplina, è coltivato dal Buddhismo Mahāyāna, che ne sviluppa una dottrina a tutti gli effetti, pilastro del Cammino del *bodhisattva*.<sup>294</sup>

Come spiega Gnoli:

“Il grande segreto del *bodhisattva*, come dice Śāntideva, è il ‘capovolgimento’ e quindi il superamento della comune nozione di sé e di altri. Per il *bodhisattva* gli altri devono essere sentiti come il proprio sé ed il proprio sé come ciò che sono gli altri per l'uomo ordinario.”<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> *Sedakasutta, Il discorso di Sedaka, Samyutta Nikāya*, 47.19, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 442. Commenta Cicuzza: “Il passo è di cruciale importanza per una giusta comprensione dell'etica buddhista. [...] La protezione di se stessi e la protezione degli altri corrispondono alle due grandi virtù complementari del Buddhismo, la saggezza e la compassione. [...] Questi due grandi principi della protezione di sé e della protezione degli altri sono di eguale importanza sia per l'etica individuale che per l'etica sociale, e armonizzano i fini dell'una e dell'altra. Il loro effetto benefico, tuttavia, non si ferma al livello etico, ma eleva l'individuo alla suprema realizzazione del *Dhamma*, mentre nello stesso tempo costituisce uno stabile fondamento per il benessere della società.” Ivi, p. 443.

<sup>294</sup> Come accennato sopra, la morale Mahāyāna è identificabile con *karuṇā* o con *upāya/upāyakausālya* (“abilità nei mezzi salvifici”). I due concetti sostituiscono i passi descritti dall'Ottuplice sentiero, che seppure non venga mai rinnegato nella sua validità, viene superato dall'idea che la perfetta morale stia nell'abilità di applicare la saggezza per aiutare gli altri. Tale abilità è efficace soltanto se ha il tratto della compassione come disposizione d'animo.

<sup>295</sup> R. Gnoli, a cura di, *La Rivelazione del Buddha*, cit., vol. II, p. XLIII.

Il sé e l'altro sono in relazione prima ontologica che etica. La visione di ciò, la sapienza, suscita la compassione, la somma virtù che spinge l'individuo speciale, colui che ha visto sorgere in sé il pensiero dell'illuminazione, a esprimere il voto del *bodhisattva*. Il voto è costituito dall'impegno a ricercare la propria liberazione ed allo stesso tempo rimandarne la realizzazione fino a che non si sarà in grado di liberare, con sé, tutti gli altri. Il Sūtra del Diamante (*Vajracchedikāsūtra*), uno dei punti più alti della letteratura della *Prajñāpāramitā*, riporta questa formulazione del voto ed il suo fondamentale inquadramento etico e gnoseologico:

“Il Buddha disse a Subhuti: «I *bodhisattva mahasattva* dovrebbero addestrare il proprio pensiero nel seguente modo: ‘Per quante infinite specie di viventi possano esistere, sia nati da uova, che dall’utero materno, dall’umidità o spontaneamente; per quanto possano avere o non avere percezioni; per quanto possa essere detto nei loro confronti che possiedano o non possiedano percezioni, dobbiamo condurre tutti questi esseri al nirvana definitivo, in modo che possano essere liberi. E quando questo innumerevole, incommensurabile, infinito numero di esseri sarà stato liberato, noi non penseremo in realtà che un solo essere sia stato liberato.’ Perché è così? Se, Subhuti, un *bodhisattva* si afferra all’idea dell’esistenza di un sé, di una persona, di un essere vivente, della durata di un’esistenza, allora quella persona non è un autentico *bodhisattva*.»<sup>296</sup>

La compassione è una disposizione d’animo, indipendente da un oggetto destinatario particolare, un atteggiamento etico che sorge spontaneamente in corrispondenza della comprensione profonda della natura inconsistente e dolorosa di tutta la realtà. È Naess stesso ad individuare un parallelismo con la sua idea di identificazione:

“Ci sono, naturalmente, diverse interpretazioni del ‘diventare Buddha,’ ma alcune ricordano da vicino i concetti di autorealizzazione tramite identificazione. La compassione buddhista estesa a tutti gli esseri implica ‘vedere se stessi in tutte le cose’, un processo di identificazione. Senza di

---

<sup>296</sup> *Vajracchedikāsūtra, Il Sūtra del Diamante*, par. 3, a cura di Thich Nhat Hanh, *Il Diamante che recide l’illusione. Commento al Sūtra del Diamante della Prajñāpāramitā*, cit., p. 12.

essa, le cose appaiono estranee, *senza vita*, e oggetti di cui è impossibile provare compassione. [...] La somiglianza con certe forme di Mahāyāna consiste in primo luogo nella tendenza ad ampliare il raggio del ‘divenire Buddha’ o ‘realizzare il sé’ oltre ciò che il senso comune della nostra cultura sembra in grado di digerire. La sensatezza del ‘divenire Buddha’ dipende in parte dalla scomparsa delle cose *distinte* in (certe forme di) Mahāyāna.”<sup>297</sup>

Sia l’ecosofia che la compassione buddhista non contemplano lo spazio di espansione dell’interesse etico in corrispondenza di classi determinate di oggetti di attenzione morale (ad es. le future generazioni, il grado di sviluppo sensoriale o i “viventi”). L’interesse nell’altro è privo di un confine stabilito, e proporzionale alla comprensione profonda della non auto-sussistenza degli altri.<sup>298</sup> La conseguenza per l’etica ambientale è macroscopica: l’ambito morale esce dalla sua delimitazione sociale, dall’interazione umana, ed acquista una dimensione cosmologica, priva di distinzioni specieiste o classiste. La cura, la consapevolezza del valore, non si rivolge ad alcuni, ma al mondo. La soteriologia buddhista non è antropocentrica, semplicemente in quanto il problema dell’esistenza (successione di generazione-estinzione) appare come un problema cosmologico. Essa non è nemmeno delimitabile ai soli esseri viventi, ma interessa tutto l’essere, l’ontologia, perché ogni cosa è condizionata, nasce e cessa come aggregati di elementi in divenire.<sup>299</sup> Di conseguenza perde di paradossalità il voto del *bodhisattva*, il quale, partendo da una predisposizione compassionevole, vede che non esistono sé, né persone intese quali essenze individuali durevoli nel tempo, e perciò non può liberare

---

<sup>297</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 196-197.

<sup>298</sup> Naess porta l’esempio del concetto giapponese di *inochi*. Essa è la vita, e tuttavia non è semplicemente *bios*. Essa appartiene agli animali, come agli oggetti. L’uccisione di un’anguilla richiede un momento di *kuyo* (memoriale), che ricorda come all’anguilla l’*inochi* è tolto per nutrire qualcun altro. Lo stesso pare fosse compiuto per gli aghi che si rompevano dopo aver servito a lungo il lavoro di cucitura. I concetti di *inochi* e *kuyo* non richiedono il vegetarianesimo, ma la consapevolezza che tra chi mangia ed il mangiato sussiste una relazione vitale. Cfr. A. Naess, *ivi*, p. 202.

<sup>299</sup> Cfr. M. Abe, *Humans and Nature in Christianity and Buddhism*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, pp. 162-165. In un confronto tra Cristianesimo e Buddismo, Abe sottolinea il non-antropocentrismo della soteriologia buddhista in virtù della dimensione cosmologica dei processi di *saṃsāra* e *nirvāṇa*.

se stesso senza liberare anche tutti gli altri esseri. Tradotto nelle parole dell'ecosofia, la realizzazione di sé dipende dalla realizzazione di tutti gli altri. Non possiamo vivere un'esistenza piena se non ci prendiamo cura di ciò che circonda, perché siamo ciò che ci circonda:

“A causa di un inevitabile processo di identificazione con gli altri, il sé si amplia e si approfondisce con il crescere della maturità. ‘Vediamo noi stessi negli altri’. L'autorealizzazione è racchiusa nella realizzazione degli altri, con i quali ci identifichiamo.”<sup>300</sup>

Lo stesso viene ribadito in parallelo al Buddhismo Mahāyāna:

“Più è elevato il livello di realizzazione di potenziale di un essere vivente, più ogni incremento ulteriore dipende dall'aumento del livello [di realizzazione] degli altri esseri viventi. Sarebbe a dire, in termini radicali, che il livello assolutamente più elevato di autorealizzazione non può essere raggiunto da alcuno senza che tutti gli altri raggiungano quello stesso livello. (Un tipo di parallelo alle teorie Mahāyāna della liberazione suprema).”<sup>301</sup>

È evidente che un tale modo di vedere l'altro non può che essere praticato in una condizione di attivismo, di vita attiva. Il percorso di liberazione non è una fuga dal mondo. Proprio il Mahāyāna (per questo “Grande Veicolo”) fa dell'apertura ai laici e del rifiuto dell'uscita dal mondo quale requisito per l'illuminazione la cifra della sua rottura storica rispetto alla tradizione precedente. Il cammino del *bodhisattva* è aperto a tutti, ed ognuno, persona, animale, ogni essere secondo le proprie caratteristiche, può tendere alla liberazione ed aspirare alla buddhità. Naess interpreta quest'apertura all'altro di nuovo nei termini dell'attività spinoziana, in contrapposizione ad un ideale di liberazione dai caratteri ascetici. Infatti è nell'attività, nel potere di essere causa, che l'uomo esercita la propria libertà. Nella fuga dal mondo non

---

<sup>300</sup> A. Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 35.

<sup>301</sup> A. Naess, *Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves*, cit., p. 236.

c'è libertà, ma una sorta di sospensione del proprio potenziale. Egli ritiene che persino l'*upekkhā*, l'equanimità, virtù classica di tutto il Buddhismo, non sia semplicemente una tranquillità meditativa che si allontana dall'attività, ma conferisca saldezza e concentrazione proprio nelle sfide della vita attiva.

“[...] L'insegnamento che più un essere umano procede lungo il sentiero che conduce a livelli di supremi di libertà, maggiori sono l'identificazione e la compassione, e quindi maggiore è lo sforzo per aiutare gli altri lungo lo stesso cammino. Questo implica l'attivismo di rilevanza sociale e politica.”<sup>302</sup>

È così che la ricerca della *Self-realization* e del *nirvāṇa* si propongono come un cammino di conoscenza, che finisce per ri-conoscere l'altro come indispensabile per la conoscenza di sé e per la propria libertà, la possibilità di realizzazione del proprio potenziale. La cura scaturisce naturalmente quando si riconosce l'appartenenza della propria identità alla relazione con un tutto unitario:

“Personalmente preferisco quel tipo potente di premesse presenti nella filosofia cinese, indiana, islamica, ebraica, ma riscontrabile anche nella filosofia occidentale, sintetizzabile nella cosiddetta unità ultima di tutti i viventi. Queste [filosofie] non negano il fatto che i pesci grandi mangino i pesci piccoli, ma mettono l'accento sulla profonda interdipendenza, l'unità funzionale di ampiezza biosferica, tale per cui la non-violenza, il rispetto reciproco, i sentimenti d'identificazione sono sempre potenzialmente già presenti [...]. L'individuo umano maturo, dotato di un Sé ampliato, fa proprio un diritto universale ad auto-realizzarsi. Di conseguenza s'impegnerà alla ricerca di un ordine sociale, o piuttosto di un ordine biosferico, che massimizzi il potenziale di autorealizzazione per tutti gli esseri. [...] L'autorealizzazione non è la massima realizzazione del potere coercitivo dell'ego. Il sé, nelle tipologie di filosofia a cui mi riferisco, è qualcosa di allargato, e la crisi ecologica potrebbe rivelarsi

---

<sup>302</sup> A. Naess, *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, cit., p. 257. Da riconoscere che il Buddhismo in generale non nega il mondo, ma lo riafferma continuamente. Cfr. L. Schmithausen, *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, cit., p. 5. Thich Nhat Hanh è un fervido sostenitore dell'*activeness*, ed è riconosciuto come l'ideatore del concetto di “Buddhismo impegnato”.

un'occasione di immenso valore per un ulteriore ampliamento della coscienza umana.”<sup>303</sup>

### 3.4. La centralità dell'*anattā*

“La dottrina del non-sé come Sé non permanente [*no (permanent) Self*] è essenziale sia al Buddhismo che al pensiero gestaltico.”<sup>304</sup>

“Senza comprendere l'assenza del sé, non è possibile ottenere alcuna comprensione effettiva della parola del Buddha. E senza di ciò non è possibile realizzare il fine dell'emancipazione e della liberazione della mente proclamato dal Buddha. Questa dottrina dell'assenza di un sé (*egolessness of existence*) costituisce l'essenza dell'insegnamento buddhista dell'emancipazione. Di conseguenza, questa dottrina dell'assenza di sé o del non-sé o dell'*anattā* determina interamente il successo o il fallimento dell'intera struttura buddhista.”<sup>305</sup>

Il problema dell'a-sostanzialità, l'insussistenza di qualcosa che per esistere non abbia bisogno d'altro che di se stessa, è il presupposto centrale per una concezione non dualistica del rapporto uomo-natura che implichi la cura per l'ambiente ed un'esperienza più ricca della natura come parte spontanea dell'esistenza e della felicità umana. Se l'indagine sulla natura del sé rende comprensibile la norma suprema dell'ecosofia di Naess - l'autorealizzazione - essa ne è anche l'elemento più problematico, perché più vicino ai “fondamentali”, come Naess li chiamerebbe, ovvero agli argomenti di tipo

---

<sup>303</sup> A. Naess, *The Place of Joy in a World of Fact*, cit., pp. 131-132.

<sup>304</sup> A. Naess, *Gestalt Thinking and Buddhism*, cit., p. 195.

<sup>305</sup> Nyanatiloka Mahāthera, *Egolessness (Anattā)*, in AA.VV., *The Three Basic Facts of Existence: III - Egolessness (Anattā). Collected Essays*, The Wheel Publication, n. 202-204, Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 1974, p. 4.

metafisico che fondano la nostra visione del mondo. La ricchezza della riflessione buddhista sul tema può essere di grande sostegno alla comprensione filosofica ed alla trasposizione di tale problema nell'ambito dell'etica, come risposta alla domanda sul *saper vivere* a partire da una riflessione sul *sapere* di ciò che é.

Nel presente capitolo intendo fornire, a partire da una selezione di testi delle tradizioni buddhiste, alcuni spunti utili alla comprensione degli aspetti più significativi del concetto di *anattā*, il problema dell'a-sostanzialità del sé buddhista.

La concezione della realtà e della persona come costituita di oggetti privi di un sé separato e sussistente è centrale in tutte le tradizioni buddhiste, indipendentemente dalle sfumature speculative. *Anattā* è un termine composto da *an-* (prefisso di negazione) e *attā* (sanscrito *ātman*). *Attā* significa “sé”, ed il pensiero buddhista vi si riferisce in tre modi prevalenti: 1) In senso colloquiale, come pronomi riflessivo (se stessi) indicante la persona, ad esempio in contrapposizione a “gli altri”; 2) Indicativo di una persona, o di un carattere, si potrebbe dire “coscienza” o “corpo”, sia fisico che mentale; 3) Come costrutto teoretico, o entità metafisica sottile; il sé inteso come identificazione di ente separabile e definibile.<sup>306</sup> Non si pone alcun problema nell'utilizzo di riferimenti al sé in senso colloquiale, e nemmeno la percezione fenomenica di oggetti distinti è problematica, dal momento che si tenga bene a mente la distinzione tra il modo superficiale o convenzionale ed il modo assoluto o ultimo di guardare alla realtà (*sammutisacca/paramattha saccā*). Il vero oggetto della dottrina dell'*anattā* è il sé inteso come costrutto teoretico o metafisico. Come Collins rileva:

---

<sup>306</sup> Cfr. S. Collins, *Selfless Persons*, cit., pp. 71-78 e Ñāṇamoli Thera, *Anattā According to the Theravāda*, in AA.VV., *The Three Basic Facts of Existence: III - Egolessness (Anattā)*. *Collected Essays*, cit., p. 45.

“La ‘dottrina del sé’ (*attavāda*) è una delle quattro forme di ‘attaccamento’ (le altre sono: i piaceri dei sensi, la semplice regola-rituale, le ‘opinioni’). La speculazione riguardo il (o ‘un’) sé (*attānudiṭṭhi*) è uno dei termini utilizzati nei *Sutta* (molti altri sinonimi ricorrono in testi più tardi) per indicare le visioni specifiche di un sé, le quali, tutte, vengono rigettate *tout court*.”<sup>307</sup>

*Anattā*, perciò, è propriamente da interpretare come “negazione” o “a-sostanzialità” del sé. Il problema di superare l’attaccamento ad un sé metafisico può essere declinato in due accezioni fondamentali: da un lato vi è l’illusione di un sé individuale, il nostro senso dell’io; dall’altro la conoscenza inadeguata riguarda la sostanza dei sé fenomenici.

Il Buddhismo più antico è prevalentemente interessato allo sradicamento delle visioni razionalizzate del sé personale (*attānudiṭṭhi*) e del senso dell’io, proponendosi come strategia etica più che come studio metafisico. Già nella prima esposizione delle Quattro nobili verità narrata nella prima predica di Gotama, *Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma*, l’a-sostanzialità del sé è la chiave per la comprensione delle coordinate fondamentali dell’insegnamento. La comprensione profonda della natura del dolore, secondo l’esortazione del Buddha,<sup>308</sup> passa attraverso l’interiorizzazione del fatto che ogni aspetto della vita è dolore:

“La nascita è dolore, la vecchiezza è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l’unione con ciò che è discaro è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. *In breve, i cinque aggregati (khandha), che rappresentano la base dell’attaccamento all’esistenza, sono dolore*”<sup>309</sup>

---

<sup>307</sup> S. Collins, *Selfless Persons*, cit., p. 76.

<sup>308</sup> “il dolore, nobile verità, dev’essere pienamente compreso.” *Dhammacakkapavattanasutta, Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma, Saṃyutta Nikāya*, 56.11, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 8.

<sup>309</sup> Ibid. Corsivo mio.



L'ultima affermazione appare essenziale per non cadere nell'interpretazione ingenua di un Buddhismo pessimista. Il punto non è tanto, o non solo, diagnosticare uno stato di sofferenza che, detto in termini moderni, investirebbe un soggetto alle prese con oggetti o eventi causanti sofferenza per la loro comparsa o sparizione. La profonda comprensione della verità del dolore corrisponde alla visione della natura degli aggregati psicofisici (*khandha*) come spiegazione della nostra esperienza. Essa è infatti esperienza di oggetti, eventi e stati condizionati, che scambiamo per eterni ed immutabili. Pensiamo che la nostra realtà, ciò che ci appartiene e chi siamo, coincida con gli oggetti ed i corpi sensibili, con le nostre emozioni, con le nostre percezioni, con il nostro passato e con ciò di cui abbiamo coscienza. Sfatata questa falsa identificazione è la preoccupazione principale del Buddhismo antico, come viene esplicitato nella seconda predica del Buddha, l'*Anattā-lakkhaṇa Sutta*, (*Discorso sulla caratteristica di assenza del sé*):

“Monaci, la forma è non-sé. Se la forma fosse sé, allora questa forma non condurrebbe alla sofferenza, ed uno potrebbe dire della forma: «Che la mia forma sia così, che la mia forma non sia così.» E dal momento che la forma è non-sé, allora essa conduce alla sofferenza, e nessuno può dire della forma: «Che la mia forma sia così, che la mia forma non sia così.»<sup>310</sup>

La forma, *rūpa*, indica l'ambito fisico e sensibile. Essa, perciò, nomina la nostra propria corporeità, ed il corpo degli oggetti che percepiamo con i sensi: i processi fisico-materiali. Se le forme fossero propriamente costituite di un sé, noi potremmo manipolarle, possederle. Il nostro io disporrebbe del proprio corpo, il nostro mondo si comporrebbe di oggetti da afferrare, estrapolare, di cui disporre da una posizione di potenza. L'avvertimento dell'illusorietà di una tale rappresentazione è, invece, perentorio: soffriamo

---

<sup>310</sup> *Anattā-lakkhaṇa Sutta: The Discourse on the Not-self Characteristic*, *Saṃyutta Nikāya*, 22.59, trad. inglese di Ñanamoli Thera, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.059.nymo.html>

inesorabilmente perché ciò che pensiamo essere sé, non lo è. In altri termini: ciò che scambiamo per un “sé” è, in verità, un composto mutevole, instabile, inseparabile di elementi cui attribuiamo sussistenza. L’insoddisfazione e la brama insaziata, la paura del cambiamento, della morte, della separazione sono propriamente gli effetti di tale instabilità. Continua infatti il *Sutta*:

“«Monaci, come concepite la forma: permanente o impermanente?» - «Impermanente, o venerabile» - «Ora, ciò che è impermanente è doloroso o piacevole?» - «Doloroso, o venerabile» - «Ora, ciò che è impermanente, ciò che è doloroso in quanto soggetto al cambiamento, è ammissibile considerarlo in questo modo: ‘Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé?’» - «No, o venerabile».”<sup>311</sup>

“Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé”: esattamente l’errata identificazione che il Buddhismo antico si propone di sradicare. Le forme con le quali ci identifichiamo, identifichiamo il nostro sé, sono tutte, propriamente non-sé. Perciò anche il nostro sé, anziché esistere come un’identità personale, è esso stesso insieme di stati psicofisici mobili, instabili, composti, cangianti e condizionati. Così conclude il *Sutta*:

“Quindi, o monaci, ogni qualsiasi tipo di forma, che sia passata, futura o sorta nel presente, che sia grossa o sottile, sia interna che esterna, sia superiore o inferiore, sia lontana o vicina, con retta cognizione va considerata in questo modo: ‘Questa non è mia, questo non sono io, questo non è il mio sé’.”<sup>312</sup>

Come una formula di sapienza, le stesse domande vengono recitate e lo stesso trattamento viene riservato a ciascuno degli altri quattro aggregati:

- *Vedanā* sono le sensazioni dal lato emotivo, mentre le sensazioni di tipo estetico vengono comprese dalla psicologia buddhista in *rūpa*. Esse possono indicare tre tipi di esperienza: sensazioni piacevoli, spiacevoli o neutre;

---

<sup>311</sup> Ibid.

<sup>312</sup> Ibid.

- *Saññā* sono le percezioni, o nozioni. Esse riguardano l'impressione, il discernimento di ciò di cui facciamo esperienza, ed anche la sua concettualizzazione;
- *Sanḅhāra* sono le cosiddette "formazioni karmiche". Tale aggregato individua gli automatismi e le precomprensioni di cui siamo necessariamente infarciti a partire dalle azioni passate, dal vissuto personale, dai condizionamenti ambientali ed educativi, ecc. che indirizzano le nostre azioni presenti e future (per questo sono anche detti "co-efficienti");
- *Viññāᅇa*, la coscienza, è l'aggregato della funzione discriminante, che individua un soggetto cosciente, il quale ha a contenuto della propria conoscenza gli altri quattro tipi di fenomeni sopra menzionati.

Ciascuno di questi 5 *khandha*, di cui *rūpa* è il primo, è ugualmente oggetto di riflessione da parte del Buddha e dei suoi monaci. Ogni fenomeno appartenente ad una di queste categorie, che idealmente danno conto di tutti i possibili fenomeni psico-fisici che interessano la totalità della persona, è detto perciò essere impermanente, doloroso, ed erroneamente identificato con "il mio, l'io, il mio sé."

Numerosi *Sutta* del Canone pali aggrediscono la falsa idea della personalità, sia come percezione naturale, che come errata opinione o speculazione. La tendenza argomentativa conduce alla dimostrazione di come qualsiasi risposta alla domanda "che cosa sia io, il mio o il mio sé" non porti ad altro che ad una identificazione con alcuni aspetti della vita psichica, o dell'esistenza psicofisica, che in tal modo vengono presi per sussistenti ed esaustivi dell'io. L'errore sta proprio nel tentativo di trovare, per questo "sé", un'essenza. In *Majjhima Nikāya*, 44, ad esempio, si chiede "che cosa sia il sé personale". Dal punto di vista del Buddha, esso è semplicemente "i cinque aggregati, insieme all'attaccamento (*clinging*)". Questo significa che il sé personale non può essere descritto se non in riferimento ad uno o tutti gli

aggregati condizionati, che divengono oggetto di un attaccamento personale in quanto ritenuti identitari e reali. In contrapposizione, il *Sutta* domanda quale sia l'origine della "visione del sé personale", ossia dell'errata opinione o speculazione riguardo un sé. Tale visione si rintraccia nell'uomo comune privo dell'educazione degli insegnamenti, il quale incappa nelle quattro errate identificazioni seguenti:

“considera la forma materiale [*rūpa*] come il sé, o il sé come possidente forma materiale, o la forma materiale contenuta nel sé, o il sé contenuto nella forma materiale. Egli considera la sensazione [*vedanā*] come il sé, o il sé come possidente sensazioni, o la sensazione contenuta nel sé, o il sé contenuto nella sensazione. Egli considera la percezione [*saññā*] come il sé [...] Egli considera le formazioni karmiche [*saṅkhāra*] come il sé [...] Egli considera la coscienza [*viññāṇa*] come il sé [...]”<sup>313</sup>

In *Majjhima Nikāya*, 22, oltre a ribadire come la persona si definisca erroneamente ipostatizzando i suoi componenti *khandha*, il Buddha riassume in questo modo l'errata visione del sé da parte della “persona ordinaria che non ha ricevuto gli insegnamenti”:

“Essa vede nel modo seguente ciò che è visto, udito, toccato, conosciuto, incontrato, cercato e mentalmente considerato: ‘Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé’. E anche il seguente punto di vista: ‘Questo è il sé, questo è il mondo; dopo la morte io sarò permanente, imperituro, eterno, non soggetto a cambiamento; durerò per l'eternità’, anche questo punto di vista egli considera così: ‘Questo è mio, questo sono io, questo è il mio sé’.”<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> *Cūḷavedalla Sutta, The Shorter Series of Questions and Answers, Majjhima Nikāya*, 44, in *The Middle Length Discourses of the Buddha*, trad. inglese di Bhikkhu Ñāṇamoli, a cura di Bhikku Bodhi, Wisdom Publication, Boston, 1995, pp. 396-398. Identica contrapposizione tra la visione corretta dell'identificazione di sé e *khandha* da un lato, e l'illusione della sostanzialità di tale identificazione dall'altro, si riscontra in *Samanupassana Sutta, Saṃyutta Nikāya*, 22.47.

<sup>314</sup> *Alagaddūpamasutta, Il Discorso dell'esempio del serpente, Majjhima Nikāya*, 22, a cura di F. Sferra in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I., p. 240.

“Il nobile discepolo”, al contrario, nega ognuno di questi modi di vedere, di modo che, conclude il Buddha: “poiché egli intende queste cose, non è agitato da ciò che non esiste.”<sup>315</sup>

Non è l'identificazione nel senso di Naess ad essere qui oggetto di speciale attenzione dottrinale. Non è errato conoscere i componenti, è anzi auspicabile riconoscersi come costituiti di essi. Errato è “identificare” in quanto atto con il quale fornire un'identità precisa, identificare “assolutamente”. Tale atto, destinato al fallimento, tenta di trattenere ciò che cambia, isolare ciò che è collegato e composto, facendo sorgere il desiderio di aggrapparsi a quel sé, a quel mio, che mai potrà rispondere alla domanda: “chi sono?”.

Il *Milindapañha*, testo pali non canonico, ma molto considerato per la chiarezza del suo esercizio filosofico-dottrinale, è schietto sul tema. Il monaco venerabile Nāgasena ed il re Milinda (Menandro, 155-130 a.C.) si presentano per la prima volta, e Nāgasena va dritto al punto:

“Sire, sono conosciuto come Nāgasena. I confratelli si rivolgono a me chiamandomi Nāgasena. Qualsiasi nome i genitori conferiscano ai loro figli [...] si tratta soltanto di un appellativo, di una nozione comune, di una designazione, di uso corrente. ‘Nāgasena’ è soltanto un nome perché nessun individuo (*puggala*) è qui presente.”<sup>316</sup>

L'affermazione è apparentemente paradossale, e l'argomentazione procede serrata. Milinda, incredulo, propone a Nāgasena una serie di quesiti, la cui risposta si rivela invariabilmente negativa. Egli chiede se chi intendiamo con il nome di Nāgasena non sia identificabile con qualche componente del

---

<sup>315</sup> Ivi, pp. 240-241.

<sup>316</sup> *Milindapañha*, *Le domande di Milinda*, libro II, sez. I, a cura di F. Sferra, cit., p. 105.

suo corpo,<sup>317</sup> con uno dei cinque *khandha*, oppure con tutti e cinque gli aggregati assieme. Quest'ultima domanda è di particolare interesse. Essa non tralascia alcun aspetto della persona, eppure il sé personale è diverso dall'addizione di tutte le sue funzioni. Milinda chiede allora se 'Nāgasena' sia un'altra cosa rispetto all'insieme dei suoi *khandha*, ma anche questa domanda è fallace: il sé individuale non è altro dalle sue funzioni. Milinda, quindi, si trova costretto a giungere ad una conclusione nichilista: "Voi, venerabile, state usando una parola falsa e mendace! Nāgasena non esiste!"<sup>318</sup> L'esercizio dialogico decostruisce il sé mostrandone la natura composta di cui la nostra comune consapevolezza è molto limitata, tendenziosi, come siamo, a sforzarci di considerare noi stessi come un che di unico e indipendente. Ma l'argomentazione, di questo passo, non giunge ad alcuna definizione positiva. La ricerca di una componente, un elemento od una combinazione di elementi in cui sostare e finalmente incontrare il sé, è infruttifera. Nemmeno il più piccolo componente è infatti conoscibile come atomo o elemento sostanziale che si addiziona e si metta in relazione ad altri discreti costituendo l'aggregato "definitivo". Gli stessi elementi sono non-sé. È per questo motivo che la ricerca sul sé personale finisce per incappare nel problema del non-sé fenomenico, nel non-sé come cifra universale dell'essere.

Per comprendere la verità non nichilista della conclusione di Milinda ("Nāgasena non esiste!"), Nāgasena porta l'esempio del carro.<sup>319</sup> L'argomentazione segue lo stesso tracciato. Per sapere che cosa sia il carro, quello stesso carro utilizzato da Milinda e non necessariamente un carro ideale,

---

<sup>317</sup> ««[...] sono forse i capelli Nāgasena?» - «No, sire!» - «'Nāgasena' sono forse i peli?» - «No, sire!» - «Sono forse le unghie, i denti, la pelle, la carne, i muscoli, le ossa, il midollo, il cuore, il fegato, le membrane, la milza, i polmoni, gli intestini, il mesenterio, lo stomaco, gli escrementi, la bile, il flemma, il pus, il sangue, il sudore, il grasso, le lacrime, il siero, la saliva, il muco, il liquido sinoviale, l'orina, il cervello nella testa, sono forse - dico - queste cose 'Nāgasena'?» - «No, sire!»», ivi, p. 106.

<sup>318</sup> Ivi, p. 107.

<sup>319</sup> Il carro ricorre nelle tradizioni buddhiste come metafora nell'indagine del sé e della natura dei fenomeni. Verrà ripreso anche da Candrakīrti (VII sec. d. C.), commentatore di Nāgārjuna.

Nāgasena chiede se esso sia uguale ad uno dei suoi componenti materiali, o se uguale all'insieme di tutti i suoi possibili componenti, o se il carro sia invece qualcosa d'altro che tutte le sue parti.<sup>320</sup> Nessuna di queste definizioni ci dice dell'esistenza del carro, che pure è errato dire inesistente:

“«Io, venerabile Nāgasena, non dico una bugia, poiché è in virtù di timone, asse, ruote, telaio, asta della bandiera, giogo, redini, pungolo che il ‘carro’ esiste come appellativo, nozione comune, designazione, come uso corrente, come nome.»”<sup>321</sup>

Lo stesso vale per il sé personale. Il carro non esiste, Nāgasena non esiste. Eppure è corretto pensare che essi esistono. In virtù dei loro composti essi sono detti esistere, ma:

“secondo il punto di vista assoluto (*paramattha*), qui non vi è persona.”<sup>322</sup>

I sé fenomenici ed il sé materiale divengono parte dello stesso fondamentale insegnamento sulla natura a-sostanziale dell'essere, concentrato efficacemente nei versi di Nāgasena:

“Come quando, unendo le parti,  
si usa la parola ‘carro’,  
così quando ci sono gli aggregati (*khandha*),  
è convenzione dire ‘essere’.”<sup>323</sup>

La comprensione della natura della realtà, perciò, risulta parte altrettanto fondamentale della dottrina del dolore e della liberazione, che la comprensione

---

<sup>320</sup> “«Se voi, sire, siete venuto con un carro, mostratemi il carro. Il carro è forse il timone, sire?» - «No, venerabile!» - «Il carro è forse l'asse?» - «No, venerabile!» - «È forse il telaio... l'asta della bandiera... il giogo... le redini... il pungolo?» - «No, venerabile!» - «Ma allora, sire, forse il carro è l'insieme di timone, asse, ruote, telaio, asta della bandiera, giogo, redini e pungolo?» - «No, venerabile!» - «Ma allora, sire, il carro è forse qualcos'altro rispetto a timone, asse, ruote, telaio, asta della bandiera, giogo, redini e pungolo?» - «No, venerabile!»” Ivi, pp. 107-108.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Ibid.

<sup>323</sup> Ivi, p. 109.

delle pulsioni di attaccamento dell'io. Il problema del non-sé è di natura universale, e tematizza quello che per l'occidente è il problema della sostanza. Su questo aspetto basilare, il Buddhismo considera corretto il punto di vista della “via di mezzo”. La via di mezzo, infatti, non è soltanto una *medietas* di tipo etico, tanto critica dell'automortificazione quanto della piena indulgenza nei piaceri dei sensi,<sup>324</sup> essa è anche metafisica, o meglio a-metafisica, rifuggendo sia l'estremo dell'affermazione assoluta, l'eternalismo, che l'estremo della negazione assoluta, il nichilismo.<sup>325</sup> Esemplare della posizione Hīnayāna è il famoso silenzio del Buddha:

“E dopo essersi seduto lì accanto, l'asceta errante Vacchagotta così disse al Beato: «O Gotama, il sé esiste?» Ma il Beato, dopo aver ascoltato queste parole, restò in silenzio. «Forse, o Gotama, il sé non esiste?» E per la seconda volta il Beato restò in silenzio.”<sup>326</sup>

Il motivo del silenzio del Buddha è subito spiegato. Una risposta non era possibile, perché avrebbe semplicemente confermato nella mente dell'asceta errante o “la dottrina di quegli asceti e *brāhmaṇa* che sono eternalisti (*sassatavāda*)” oppure “la dottrina di quegli asceti e *brāhmaṇa* che sono nichilisti (*ucchedavāda*).” Di certo nessuna di quelle domande era in grado di far “nascere in lui la consapevolezza che *tutti i dhamma sono privi di sé*.”<sup>327</sup> Senza lo strumento della dialettica buddhista, che nell'Hīnayāna muove i suoi primi passi filosofici, la critica ai due estremi metafisici e “l'assenza di sé” sono incomprensibili. La critica non colpisce una teoria metafisica per contrapporne una opposta, piuttosto diviene critica del dogmatismo, libertà di

<sup>324</sup> Cfr. l'incipit della predica di Benares, *Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma Dhammacakkapavattanasutta*, *Samyutta Nikāya*, 56.11.

<sup>325</sup> “La teoria secondo cui tutto esiste è un estremo, o Kaccāna, e così quella secondo cui tutto non esiste. Ebbene, o Kaccāna, il Tathāgata rifiutando entrambi questi due estremi, insegna il *Dhamma* di mezzo.” *Kaccānagottasutta*, *Il discorso di Kaccānagotta*, *Samyutta Nikāya*, 2.12.2.5, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 95-96.

<sup>326</sup> *Ānandasutta*, *Il discorso di Ānanda*, *Samyutta Nikāya*, 4.10.10, cit., p. 203.

<sup>327</sup> Ibid. Corsivo mio.



critica di ogni teoria metafisica in quanto tale. Nei testi del Canone sono ricorrenti i luoghi in cui vengono criticate le posizioni metafisiche, anche con grande rigore. Un esempio su tutti è il *Discorso della rete di Brahma*, dove vengono esaminate e rifiutate le sessantadue opinioni errate riguardo la natura del sé (*attā*) e del mondo (*loka*).<sup>328</sup> Per quanto si possa opinare sulla sistematicità dell'illustrazione delle false opinioni, la quale risponde probabilmente a necessità eteronome, tra le quali anche una rivalsa culturale sulla filosofia indiana pre-buddhista, è evidente che per il Buddhismo antico l'unica possibilità è la sospensione dell'opinione di natura empirica, scegliendo di porsi al di fuori dei punti di vista. Un'altra importante critica alle opinioni, *Il discorso di Vacchagotta e del fuoco*, mette un accento critico deciso sul dogmatismo di cui ogni opinione si carica, e a conclusione illustra la seguente posizione sul sé e sul mondo:

“L'opinione, o Vaccha, è cosa remota dal Tathāgata. O Vaccha, nel Tathāgata vi è la seguente visione: ‘Così è la forma (*rūpa*), così nasce, così tramonta; così è la sensazione (*vedanā*), così nasce, così tramonta; così è la nozione (*saññā*), così nasce, così tramonta; così sono i coefficienti (*saṅkhāra*), così nascono, così tramontano; così è la coscienza (*viññāṇa*), così nasce, così tramonta.’”<sup>329</sup>

---

<sup>328</sup> I punti di vista vengono suddivisi in: otto speculazioni eternaliste sul passato; quattro speculazioni sulla finitezza o infinitezza del mondo; quattro argomentazioni agnostiche equivoche; due argomenti sull'origine accidentale del sé e del mondo; sedici speculazioni sul futuro che attribuiscono al sé dopo la morte integrità e coscienza; otto argomentazioni sull'immortalità non cosciente del sé; otto speculazioni sul futuro che sostengono l'immortalità né cosciente né incosciente; sette argomentazioni nichiliste sul futuro; cinque argomentazioni a favore del nibbāna qui ed ora. Cfr. *Brahmajālasutta, Il discorso della rete di Brahmā, Dīgha Nikāya*, 1, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 271-321.

<sup>329</sup> *Aggivacchagottasutta, Il discorso di Vacchagotta e del fuoco, Majjhima Nikāya*, 72, a cura di F. Sfera, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 211.

Il Buddha, libero in virtù dell'abbandono delle opinioni con il loro carico di conflitto ed il loro dolore offuscante,<sup>330</sup> semplicemente *vede* la natura profonda di sé e mondo come nascita e cessazione di un infinito divenire aggregante e disgregante. La metafora della vista è pervasiva, e non casuale. A mio avviso, il “vedere” nel senso buddhista, è allo stesso tempo di meno e di più che “sapere”: è di meno perché lascia andare tutte le certezze precostituite e lascia libera la natura di mostrarsi; è di più perché è capacità interiorizzata di cogliere il reale in tutti i suoi aspetti profondi, oltre la somma enciclopedica delle nozioni sul mondo ed oltre l'orizzonte finito di ogni teoria.

La visione, tuttavia, non è afona. Ha un contenuto, che si può dire, perché ciò che si sospende non è la possibilità di conoscere, ma l'assolutezza di ogni conoscenza. Soltanto, questa conoscenza profonda sorge non tanto come un'ennesima posizione in contrasto ad altre, ma come una sorta di corretto comportamento critico-conoscitivo, che sovrappone teoretico e pratico, perché lascia andare, libera da catene speculative, ed è frutto di saggezza. Se il Buddha ci avverte che le “distorsioni della percezione, della mente, dell'opinione” consistono nel “prendere per permanente quello che è impermanente, il prendere per piacevole ciò che è doloroso, il credere all'esistenza di un sé per qualcosa che non ha sé, il prendere per puro quello

---

330 Ogni concettualizzazione è un atto di selezione ed afferramento, che genera attaccamento e perciò dolore. La non predicabilità del reale viene tematizzata in accordo alla dottrina della *śūnyatā*, in particolare dal Mādhyamika, che al centro della propria critica filosofica mette il pensiero discorsivo, poiché ogni posizione, ogni *dr̥ṣṭi* (visione), è parziale e contiene già in sé la propria contraddizione, il conflitto. L'idea, tuttavia, che ogni opinione comporti un'ipostasi, e perciò attaccamento e dolore, è panbuddhista ed è già presente, ad esempio, nella trattazione del problema della percezione nei testi antichi. Come sottolinea Conze: “l'Abhidharma insegna che la funzione specifica della percezione consiste nell'assumere un oggetto, 'notarlo e riconoscerlo', 'impadronirsi' di esso. Allo stesso modo nella nostra lingua, 'percezione' deriva da per-CAP, e *cipio* significa 'prendere, impadronirsi di, afferrare'. Ma IMPADRONIRSI di qualche cosa, SIA UN DHARMA O UN NON DHARMA, comporta automaticamente un atto di preferenza, legato strettamente all'interesse per se stessi [...]”. E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante, il sutra del cuore*, cit., pp. 29-30. Enfasi come nel testo.

che è impuro”<sup>331</sup> allora è il *Dhammapada*, infine, a recitare solenne la natura della realtà secondo il Buddhismo:

“Quando grazie alla saggezza una persona percepisce:  
«Tutti i coefficienti sono transeunti (*anicca*)»,  
allora essa si disincanta dal dolore.  
Questo è il sentiero della purezza.

Quando attraverso la saggezza una persona percepisce:  
«Tutti i coefficienti sono sofferenza (*dukkha*)»,  
allora essa si disincanta dal dolore.  
Questo è il sentiero della purezza.

Quando attraverso la saggezza una persona percepisce:  
«Tutti i *dhamma* sono privi di sé (*anattā*)»,  
allora essa si disincanta dal dolore.  
Questo è il sentiero della purezza.”<sup>332</sup>

Quando ci si esercita ad osservare questi tre contrassegni universali nei fenomeni e negli oggetti che incontriamo ogni giorno, diventa semplice cogliere l’esistenza del reale senza cadere nel nichilismo ed allo stesso tempo sperimentare l’impossibilità di sostare in un’essenza separata.<sup>333</sup> Perfino “l’uomo incolto”, chi non è avvezzo a tale esercizio e guarda il mondo in maniera acritica, è in grado di vedere la caducità dolorosa del proprio corpo e desiderare di liberarsi, di staccarsi da esso come oggetto di attaccamento e dolore. Anche la mente, il sé interno, può essere oggetto di tale osservazione:

---

<sup>331</sup> *Vipallāsutta, Il discorso delle tre distorsioni, Aṅguttara Nikāya, 4.5.9*, a cura di C. Cicuzza, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 219.

<sup>332</sup> *Dhammapada, Parole di Dhamma*, a cura di F. Sferra, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 555-556.

<sup>333</sup> L’arcobaleno è un esempio immediato di *dhamma anattā*, ed è stato anche utilizzato per illustrare la natura della dottrina del non-sé. Possiamo distinguere vividamente l’arcobaleno come un qualcosa avente una sua unità, ma allo stesso tempo tutti lo sappiamo effimero, e composto di acqua e luce in combinazione di speciali condizioni, perciò privo di sé. Da notare che l’arcobaleno è anche un esempio classico di fenomeno fisico all’interno della domanda sulla sostanza. Mentre, però, Leibniz l’utilizza nel quadro della monade, il Buddhismo non ha bisogno di concludere alcun principio, causa prima o sostanza discreta indivisibile che fondi la filosofia. Anche la luce e la più piccola parte di acqua, per il buddhista, rivelano la propria natura di non-sé. Cfr.: E. Greenly, *Physical and Biological Aspects of Anattā*, in AA.VV., *The Three Basic Facts of Existence: III - Egolessness (Anattā). Collected Essays*, cit., pp. 11-16;

“In verità, sarebbe quasi più comprensibile che l’uomo comune, l’uomo incolto, considerasse, come proprio sé, il suo corpo fisico, piuttosto che la mente. E perché? Ma perché, o monaci, ben si vede come questo corpo fisico appaia stabile un anno, due anni, tre, quattro, cinque, dieci, venti, trenta, quaranta, cinquanta, cento anni e più. Ma, o monaci, quella che è chiamata mente, senso interno, coscienza, nasce come qualcosa e muore come qualcos’altro in continuazione, giorno e notte. Così come, o monaci, una scimmia che vaga in una foresta o in un grande bosco, afferra un ramo e poi, dopo averlo lasciato, ne afferra un altro, proprio così, o monaci, in modo analogo quella che è chiamata mente, senso interno, coscienza, nasce come qualcosa e muore come qualcos’altro in continuazione, giorno e notte.”<sup>334</sup>

Ad un livello più profondo, perciò, la sospensione delle opinioni mette al centro della visione una realtà impermanente, la cui verità è colta dal discepolo istruito:

“Pertanto, o monaci, il colto e nobile discepolo, considera attentamente la genesi interdipendente [...]”<sup>335</sup>

Non è possibile pensare che l’impermanenza delle cose nello scorrere del divenire sia soltanto la superficie tumultuosa di un sostrato immutabile ed etern. L’impermanenza è volto dell’essenza del reale, ed è causata esattamente dalla mancanza di essenza del reale. L’a-sostanzialità è spiegata in positivo tramite la visione della co-produzione condizionata. Nello *Śālistambasūtra*, infatti, è detto che chi contempla con retta conoscenza la genesi interdipendente abbandona ogni speculazione sul sé.<sup>336</sup> Inoltre, nella sua analisi della *pratītyasamutpāda*, il testo scongiura ogni ipotesi d’interpretazione

---

<sup>334</sup> *Assutavāsutta, Il discorso dell’uomo incolto, Saṃyutta Nikāya, 2.12.7.1, cit., pp. 99-100.*

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> “[...] Costui non ricerca il passato: «Ero io nel tempo passato o non ero io nel tempo passato?», e: «Chi ero io nel tempo passato?»; non ricerca il futuro: «Sarò io nel tempo futuro o non sarò nel tempo futuro?», e: «Chi sarò io nel tempo futuro?»; non ricerca il presente: «Che cos’è questo? Com’è questo? Che siamo noi? E che saremo noi? Donde è venuto questo essere? E dov’esso andrà, quando si dipartirà di qui?» *Śālistambasūtra, Discorso della giovane pianta di riso*, in R. Gnoli, a cura di, *Testi buddhisti in sanscrito*, Utet, Torino 1983, p. 59.

esterna della co-produzione condizionata, che metta in semplice relazione causale esteriore oggetti preesistenti. La causalità della *pratītyasamutpāda*, la relazione tra i fattori co-generanti, è da considerarsi in cinque modi: 1) né eterna; 2) né annichilazione; 3) né trapasso; 4) un grande effetto da una piccola causa; 5) continuità qualitativa. Questi modi spiegano il rapporto causale che sussiste, nella metafora dello *Śālistambasūtra*, tra il seme ed il germoglio; spiega inoltre cosa siano, in questa relazione, il seme ed il germoglio stessi. Tuttavia, questa è soltanto la genesi interdipendente “esteriore”! Vi è anche un lettura “interna” della causalità, che investe persino la natura sottile di seme e germoglio, i quali scompaiono della metafora e divengono semplicemente “aggregati”.

Lo *Śālistambasūtra* viene tenuto in grande considerazione dal Buddhismo Mahāyāna, rappresentando una sorta di ponte tra il Buddhismo antico e questa seconda fase della filosofia buddhista, soprattutto in virtù della centralità della *pratītyasamutpāda* nell’indagine del reale da parte del Grande Veicolo. La dottrina della coproduzione condizionata, infatti, subirà alcune modifiche interpretative. Come rileva Murti, se la *paṭicca samuppāda* nel Buddhismo antico indica la legge di causalità e serve soprattutto a mostrare come gli enti siano condizionati, negando così la sostanza permanente, il sistema Mādhyamika fondato da Nāgārjuna, una delle espressioni culmine della filosofia buddhista Mahāyāna, metterà l’accento sulla interdipendenza essenziale tra le cose, piuttosto che sull’impermanenza temporale che si esprime nella relazione causale. In questo modo la *pratītyasamutpāda* diviene l’insegnamento che introduce l’irrealtà degli elementi separati e la dottrina della vacuità.<sup>337</sup> Non solo, fin dalla prima letteratura Mahāyāna sulla “Perfezione della sapienza” *pratītyasamutpāda* e *śūnyatā* vengono a coincidere. Enfatizzare, infatti, il lato a-sostanzialista della genesi

---

<sup>337</sup> Cfr. T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del Buddhismo*, trad. it. di F. Pregadio, Ubaldini, Roma, 1983, pp. 13-18.

interdipendente equivale a dire che, se tutto è causato da altro e nulla è indipendente, allora in un processo privo di soluzione di continuità dal punto di vista del sorgere di essenze, ogni cosa è vuota di sé. Genesi interdipendente e vacuità dell'essere sono la stessa cosa.

Nello sviluppo della filosofia buddhista, il concetto dell'assenza di sé si modifica nella direzione di un ampliamento ed approfondimento. Il Buddhismo delle origini concentrava i propri sforzi sulla impermanenza ed inesistenza di sé personale e sé fenomenici di cui l'io tenta di appropriarsi. A partire dalla morte del Buddha, il genere della *Prajñāpāramitā* riporta un messaggio ontologico più radicale ed esplicito, nel quale l'assenza di sé è assenza ogni tipo di esistenza intrinseca, vacuità, senza distinzione fenomenologica. La vacuità non è una nozione sconosciuta nel Canone pali, nei cui Discorsi compaiono riferimenti al vuoto di sé come correlato dell'*anattā*.<sup>338</sup> Tuttavia la vacuità, nel Mahāyāna, diventa la cifra che esprime la realtà profonda del reale, l'Assoluto. La riflessione sull'essere è detta perciò passare dal pluralismo dei sistemi Abhidharmici<sup>339</sup> all'assolutismo dei sistemi dialettici della *śūnyatā*.<sup>340</sup> Come in ogni sviluppo dialettico del pensiero, la culminazione della critica del sé già iniziata dal Buddha avviene anche in aperta contrapposizione al pensiero dell'*anattā* che si esprime nel Buddhismo Hīnayāna. Prendendo ad esempio uno dei più celebri componimenti della *Prajñāpāramitā*, il *Vajracchedikāsūtra*

---

338 Cfr. ad esempio: il vuoto come attributo degli oggetti nel *Suñña Sutta*: ««Si dice che il mondo è vuoto, Signore. In che senso si dice che il mondo è vuoto?» - «In quanto esso è vuoto di un sé o di qualsiasi cosa pertinente ad un sé», *Suñña Sutta, Empty, Saṃyutta Nikāya*, 35.85, trad. inglese di Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn35/sn35.085.than.html>; il vuoto come consapevolezza di vacuità nel *Godatta Sutta, To Godatta, Saṃyutta Nikāya*, 41.7, trad. inglese di Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn41/sn41.007.than.html>; il vuoto meditativo nel *Mahāsuññata Sutta, The Greater Discourse on Emptiness, Majjhima Nikāya*, 122, trad. inglese di Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight*, 2010, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.122.than.html>.

339 I trattati dell'Abhidharma sono la prima forma di trattazione filosofica degli insegnamenti del Buddha e sono considerati come il sistema scolastico di indagine sui fenomeni, che viene fatto coincidere con la visione filosofica del Buddhismo delle origini, tipica del Piccolo Veicolo.

340 Cfr. T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del Buddhismo*, cit., pp. 76-78 e P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana*, cit., pp. 57-62.

(*Sūtra del diamante* o *Discorso della fenditrice del fulmine*) i “presupposti errati” riguardo la natura del reale, dai quali il *bodhisattva* rifugge nel suo cammino di conoscenza, vengono ripresi rispetto alla tradizione buddhista e ampliati. I primi quattro sono:

“(1) alcuna percezione di un io, (2) alcuna percezione di un essere, (3) alcuna percezione di un’anima, (4) alcuna percezione di una persona.”<sup>341</sup>

Thich Nhat Hanh li traduce come “un sé”, “una persona”, “un essere”, “una durata dell’esistenza”.<sup>342</sup> A tali false idee, già ampiamente criticate nei testi antichi, si aggiungono altri quattro attaccamenti che introducono la dialettica della *Prajñāpāramitā*:

“Né questi *Bodhisattva* hanno (5) una percezione di un *dharma*, o (6) una percezione di un non-*dharma*. (7-8) In essi non interviene percezione alcuna né non-percezione.”<sup>343</sup>

Sarebbe a dire che i tutti fenomeni vengono considerati né esistenti, né non esistenti, oltre che né definiti da segno, né privi di segno, ossia di proprietà percepibili e predicabili da un soggetto cosciente. La concezione abhidharmica del reale come caratterizzato dai tre contrassegni di *dukkha*, *anicca* e *anattā* si viene a precisare e superare nell’impossibilità di dichiarare alcuna proprietà definita, espressa dalle dottrine fondamentali della mancanza di contrassegni, della vacuità (*śūnyatā*) e della talità o Medesimezza (*tathatā*).<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> E. Conze, a cura di, *Il sutra del diamante*, in E. Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante, il sutra del cuore*, cit., p. 28.

<sup>342</sup> Cfr. Tich Nhat Hanh, *Il diamante che recide l’illusione. Commento al Sūtra del Diamante della Prajñāpāramitā*, cit.

<sup>343</sup> E. Conze, a cura di, *Il sutra del diamante*, cit., p. 28.

<sup>344</sup> Cfr. *ivi*, pp. 31-34.

È all'interno del *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, il celebre *Sūtra del cuore*, che la dialettica della critica del sé come vacuità si mostra in una delle sue prime forme filosofiche. Si percepisce un significativo cambio d'accento già da uno dei primi passi del *sūtra*:

“Egli scorse soltanto i cinque aggregati, ed egli vide che nella loro essenza essi erano vuoti.”<sup>345</sup>

Il *bodhisattva* Avalokita guarda il mondo e vede soltanto i cinque aggregati. Mentre il Buddha del *Majjhima Nikāya*, guardando ai fenomeni, vede soltanto i cinque aggregati ed il loro divenire, il *bodhisattva* del *Sūtra del cuore* è detto vederli aggregati e scorgerne la vacuità. Proprio gli aggregati psicofisici vengono ripresi per spiegare il primo stadio della dialettica della vacuità. Il destinatario ideale dell'insegnamento è Sariputra, discepolo del Buddha, rappresentante del pensiero dell'Abhidharma:

“Qui [nella perfezione della sapienza], o Sariputra, la forma è vacuità e proprio la vacuità è forma; la vacuità non differisce dalla forma, la forma non differisce dalla vacuità; qualsivoglia cosa sia forma, quella è vacuità, qualsivoglia cosa sia vacuità, quella è forma, lo stesso vale per sensazioni, percezioni, impulsi e coscienza.”<sup>346</sup>

La vacuità è perciò la negazione della realtà degli *skandha* dal punto di vista della loro realtà assoluta. I componenti psicofisici, che stanno ad indicare ogni elemento concettuale ed empirico, vengono identificati assolutamente con la loro propria negazione. Questo significa che ogni volta che affermo un oggetto, affermo la sua negazione, e perciò affermo una contraddizione. È come dire che il principio di non contraddizione è contraddetto dalla realtà stessa *sub specie aeternitatis*. L'unica cosa che posso affermare della vera realtà è *Śūnya*, il vuoto, come oggetto di un'intuizione non duale, la Perfezione

---

<sup>345</sup> E. Conze, a cura di, *Il Sutra del cuore*, cit., p. 69.

<sup>346</sup> Ivi, p. 73.



o Realizzazione della Saggezza, che è capacità di non soffermarsi nel pensiero reificante del mondo empirico.

A partire dalle dottrine che caratterizzano la *Prajñāpāramitā* si sviluppa in tutta l'Asia una ricchezza di forme di riflessione filosofica sul vuoto e sulla critica alla sostanza che in un'indagine approfondita, priva dei presenti limiti e del presente titolo esemplificativo, meriterebbero di essere analizzate. Mi riferisco, ad esempio, al cinese Hwa Yen o alla tradizione sino-giapponese Ch'an-Zen. In ambito indiano, la forma sistematizzata della dialettica del vuoto della Perfezione della Saggezza è espressa dal sistema Mādhyamika. Esso è un sistema filosofico complesso e rigoroso, la cui espressione principale è costituita dalle opere di Nāgārjuna (150 d. C.). Tra queste, la più nota è certamente il *Mādhyamakārikā* (*Le stanze del Cammino di mezzo*). In quest'opera Nāgārjuna nega, tramite *reductio ad absurdum*, ogni teoria sviluppata in precedenza riguardo l'indagine sulla natura del reale, come ad esempio la causalità, gli aggregati, gli elementi, il dolore, l'essenza, il *nirvāṇa* e le Quattro nobili verità, facendo della critica dialettica ad ogni dogmatismo la vera sostanza della filosofia. Naturalmente, il "sé" non può venirne risparmiato. La stanza 18 prende le mosse dalla confutazione del sé personale, "dell'io e del mio", affermando che sarebbe allo stesso modo assurdo considerarlo identico e diverso dagli aggregati psicofisici:

"Se il sé fosse uguale agli aggregati, esso sarebbe soggetto a nascita e distruzione. Se esso fosse diverso dagli aggregati, sarebbe sprovvisto dei caratteri degli aggregati."<sup>347</sup>

Dalla confutazione del sé, la stanza procede alla confutazione del soggetto. Dal momento, infatti, che si riconosce la non sussistenza dell'idea

---

<sup>347</sup> Nāgārjuna, *Mādhyamakārikā*, *Le stanze del Cammino di mezzo*, a cura di R. Gnoli, in R. Gnoli, a cura di, *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. II, p. 620.

della personalità, non si può dire esistente nemmeno qualcuno che ne sia sprovvisto:

“Chi è sprovvisto dell’idea del mio e dell’io, non esiste; e chi crede di vedere un essere sprovvisto dell’idea del mio e dell’io, non vede correttamente.”<sup>348</sup>

Di conseguenza non vi è qualcuno che si attacchi a qualcosa, e confutati sono così anche gli oggetti, la cui idea di sussistenza viene abbandonata:

“Grazie alla distruzione degli atti e delle passioni, si ha la liberazione. Gli atti e le passioni sono prodotti dalle rappresentazioni soggettive e queste dallo svolgersi discorsivo del pensiero: il quale è distrutto dalla vacuità. [...] Distrutto l’oggetto del pensiero, l’oggetto esprimibile verbalmente è distrutto. La vera natura delle cose è non prodotta e non distrutta, come il *nirvāṇa*.”<sup>349</sup>

Nāgārjuna ci conduce a riconoscere che ogni cosa, sia essa parte del mondo empirico, aggregato o discreto, o sia essa l’incondizionato, il *nirvāṇa*, non è dicibile, non è determinabile, e se privo di determinazioni è privo di qualsiasi vera esistenza oggetto del pensiero discorsivo. Ogni possibile determinazione, infatti, è riconducibile ad una delle quattro forme confutate dalla dialettica Mādhyamika:

“Tutto è vero o non è vero, vero e non vero insieme e, del pari, né vero né non vero.”<sup>350</sup>

Ognuna di queste quattro possibilità è incapace di cogliere la realtà, la quale è detta “non dipendente da altri, pacificata, non dispiegata dallo spiegamento del pensiero discorsivo, priva di rappresentazioni soggettive,

---

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Ibid.

<sup>350</sup> Ibid.

senza diversità.”<sup>351</sup> Anche la relazione, persino la causalità della *pratīyasamutpāda*, è una categoria paradossale agli occhi del Cammino di mezzo, perché porta con sé, anche se soltanto convenzionalmente, l’idea di un *relatum* che sorge in dipendenza ad altri *relata*:

“Tutto ciò che nasce in dipendenza di qualche altra cosa, non è, in effetto, certo identico a questa cosa, né, d’altro verso, differente da essa. Perciò questa cosa non è né annientata né eterna.”<sup>352</sup>

Non è ammissibile soffermarsi su alcuna qualità. Il “mezzo” è in nessun luogo, nel vuoto. La realtà si può cogliere soltanto rimuovendo uno per uno ogni carattere attribuitole dal mondo fenomenico. L’analisi di ogni fatto dell’esistenza rivela un vuoto di sé. Vuote sono le cose alle quali esso è collegato, e così via in un regresso infinito. Se tutto è relativo non c’è ristoro in alcuna causa prima. La realtà assoluta (contrapposta alla realtà relativa) è semplicemente trascendente ogni visione, non-duale, né relativa, né determinata. Nell’assoluto come *Śūnya*, culmine della critica al sé sostanziale, tutto è ciò che è, senza predicato. Ogni predicato, che sia predicato di essere, di non essere, di essere e non essere insieme, o né di essere né di non-essere, implica un’operazione separante, una definizione. Ogni relazione, quando è detta, seleziona, separa e mette in dipendenza. Per questo ogni cosa, persino l’originazione interdipendente, equivale, nella sua comprensione profonda, alla vacuità, al vuoto di natura propria. La liberazione è la visione non-duale, che intuisce il reale come né nulla, né sostanza, chiedendo all’individuo di lasciar andare ogni appropriazione e di *vivere* la verità dell’esistenza qui ed ora.

---

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Ivi, p. 621.



## Conclusion

Inquinamento, cementificazione e antropizzazione, riscaldamento globale, estinzione delle specie e distruzione della biodiversità. E ancora: ricchezza materiale superflua e morti per fame, ingiustizia sociale, angoscia, insoddisfazione e consumo, impoverimento esistenziale, perdita dei luoghi naturali e restrizione dell'accesso all'esperienza del mondo naturale. Sono soltanto alcuni dei modi per nominare il *negativo* della crisi ecologica. Essa è in primo luogo il risultato di un rapporto di dominio acritico dell'uomo sul mondo naturale, che si esprime in modelli di produzione e consumo di difficile estirpazione, se non altro perché ampiamente autosussistenti in un sistema impersonale ed autoalimentante. Il *negativo* non interessa soltanto ciò che fu e ciò che resta del mondo non artificiale, ma trascina nella spirale di distruzione irreversibile l'uomo stesso. L'umanità può imparare il sacrificio, la responsabilità e ad adottare comportamenti di autolimitazione di fronte alla natura, e l'urgenza di un tale cambiamento aumenta esponenzialmente fintanto che l'apatia, l'indulgenza e l'egoismo paralizzano ogni inversione di tendenza, ogni azione ecologica radicalmente significativa. Tuttavia nessuna legge, regola o dovere morale, nessun sacrificio, nessun appello al cambiamento dei nostri stili di vita o alla decrescita può rivelarsi risolutivo, se il cambio di paradigma non investe un cambiamento nella *visione del mondo* e del *rapporto uomo-natura*. La crisi ecologica è un'occasione per riflettere sui meccanismi dell'alienazione e dell'infelicità umane, l'opportunità di “un nuovo

rinascimento”. L’ecosofia di Naess e la filosofia buddhista, ognuna a suo modo e secondo le proprie finalità, intrecciano intorno all’ideale della saggezza un incontro nuovo ed antico di teoria e prassi, di conoscenza e morale. L’analisi della struttura teorica della proposta ecosofica, e la breve traccia proposta di confronto con la concettualità buddhista, poggiano sull’idea, di cui l’ecosofia è innervata, che l’etica non può fare a meno dell’ontologia. Ben lungi dal tornare a fornire una dimensione ontologica a concetti quali bene, male o perfezione, l’ontologia è intesa come indagine della natura propria del reale e dell’essere, che in-forma la nostra considerazione morale del rapporto uomo-mondo. Sia il negativo della crisi ecologica, che il dolore umano e cosmico del Buddhismo, infatti, sorgono nel solco di una cattiva visione del mondo, che viviseziona l’esistenza in dicotomie, nel dualismo di un soggetto che pensa di poter disporre di oggetti esterni a proprio vantaggio. La cura al male del mondo passa attraverso la cura di questa forma originale d’ignoranza, in una visione degli enti e del sé che assume consapevolezza della non-sostanzialità ontologica dell’indipendenza, separazione ed autosussistenza sia dell’uno che degli altri. Non è perciò una qualsiasi ontologia, quella in grado di render conto di un’etica, di reclamare un processo di tipo pratico a partire da un ampliamento della conoscenza. L’ontologia di un essere sostanziale separato da una *res cogitans*, infatti, è proprio la base teorica della separazione inesorabile tra ontologia ed etica, tra oggettivo e soggettivo: la visione di un mondo dove i valori soggettivi si sovrappongono su di una realtà materica, inerte e neutrale, animandola artificialmente, per convenzione o utilità. Al contrario, solo in una visione profonda dell’interconnessione intrinseca di tutte le cose trova spazio un’idea di relazione fondativa per l’etica e per la domanda sulla felicità. L’ecosofia di Naess è prima di tutto “ontologia ambientale” perché traduce la relazionalità, quale dato filosoficamente più significativo tra i risultati della scienza ecologica, nell’idea filosofica di “ontologia della *gestalt*”, di un mondo

che ci appare come molte totalità. Per il Buddhismo quell'“ontologia” si esprime in concetti fondamentali della dottrina psicologica e cosmologica, come l'“originazione interdipendente”, l'*anattā* (non-sé), e la *sūnyatā* (il vuoto di natura propria). In un mondo privo di sostanza, ogni cosa vive della relazione con l'altro/gli altri, e non può essere altrimenti. Così ogni cosa non è definibile se non semplicemente per essere ciò che è. Gli enti sono istantanee astratte di costellazioni potenzialmente allargabili all'infinito. Ogni cosa, animata o inanimata, è perciò degna di considerazione, di attribuzione di un valore intrinseco, per il semplice fatto di occupare un posto nella vita e nell'esistenza di tutto ciò con cui è in relazione, e che mai sarebbe lo stesso se essa venisse a mancare. Interiorizzare la visione della profonda interdipendenza di ciascuno di noi con il nostro ambiente - sia sociale che naturale - e di ogni *ens* con tutto il resto, è già filosofia pratica: è già uguaglianza universale, è già impossibilità di chiudere ancora gli occhi, distogliere lo sguardo e continuare a testa bassa a distruggere ciò che ci circonda per utilità o per brama di possesso. Quest'ontologia sottrae all'individuo la possibilità di cercare il proprio bene in una condizione di potenza e indipendenza rispetto al mondo “oggettivo”, e genera invece un sentimento di identificazione e compassione con l'altro, perché esso è parte di noi, ci costituisce in maniera intrinseca, ed il suo dolore è il nostro dolore, la sua malattia la nostra malattia. La propria realizzazione, la propria affermazione, allora, diviene liberazione dal desiderio di possesso e rifiuto di un rapporto di dominio, mentre lasciar essere e prendersi cura del benessere altrui diventa la cifra dell'ampliamento della propria libertà e della propria identità, che allarga i propri confini nel Sé ecologico, il sé come relazione, il non-sé. Un'ontologia non dualistica, che lascia sfumare la distinzione fondamentale tra soggetto e oggetto, può rendere infine conto di un'etica non più del dovere, il quale è sempre dovere di un *sé* nei confronti di un *altro*

(dovere altruistico), ma dell'interiorizzazione del valore e dell'uguaglianza che si esprimono nella spontaneità dell'*azione bella*. L'azione non è più morale in relazione ad un'idea di bene da rispettare, ma è morale quando è saggia (o *abile*, come nel Buddhismo Mahāyāna), e riconoscendo l'altro non più come semplice altro, ma come parte di sé, lo rispetta. Il bene è plurale, quanto lo sono le relazioni tra gli enti. Quanto più sono in grado di riconoscere l'altro in me e di prendermene cura, tanto più mi sono liberato del *patire* che mi rimpiccioliva e mi rinchiudeva nella difesa contro l'altro, nella contrapposizione. Per questo, alla fine del processo di saggezza, come per il *bodhisattva*, non possiamo realizzare la nostra natura più profonda se in questa realizzazione non portiamo con noi il realizzarsi di tutto ciò che ci circonda. Il presupposto per la felicità è il conseguimento della coscienza della totalità, sia essa cosmologica o ecologica, con la quale il nostro sé tende a coincidere lungo linee asintotiche.

Al di là di alcuni significativi punti di contatto tra l'ecosofia ed il Buddhismo, forse debolmente filologici, ma di grande utilità ermeneutica, credo che il Buddhismo, ed in particolare la dottrina dell'*anattā*, stimoli l'ecosofia ad un possibile approfondimento dialettico della sua ontologia della *gestalt* e dell'idea che "gli oggetti sono *entia rationis*". L'identificazione di Naess, infatti, rimane (e forse non potrebbe essere altrimenti) un'intuizione psicologica - che spiega la natura dell'io - e cosmologica - perché spiega la natura interconnessa del reale. Tuttavia gli oggetti nei quali ci identifichiamo, rimangono pur sempre oggetti dell'identificazione etica. Non intendo sostenere l'idea di lasciar annullare i sé in una totalità mistica, idea che Naess consapevolmente rifiuta, e che male interpreta persino l'Assoluto buddhista. Tuttavia intravedo nel processo d'identificazione una tensione irrisolta. La natura intesa come natura non-artificiale rimane, anche nell'ecologia profonda, oggetto speciale di attenzione morale. Questo è utile e necessario



“storicamente”, per portare all’attenzione delle categorie della morale il mondo naturale come luogo di relazione e comportamento, alla pari, ed oltre, la società intra-umana. Tuttavia, l’ecosofia non si accontenta di estendere un’etica, ma la vuole rifondare. Le sta stretta, a mio avviso, l’etichetta di “etica applicata”, mentre si proietta in un orizzonte olistico e non solo specialistico, come espresso dal campo-relazionale-totale che include non solo il mondo naturale, ma il mondo in quanto tale. Penso che le premesse dell’etica ecosofica permettano di andare oltre, verso un’etica ecologica che finisca di parlare di “ambiente” come menzione di un ambito speciale, che in fin dei conti è ammissione di uno *status* di minorità, di una difficoltà ad inserire la natura nel discorso etico. Se è il rapporto con il mondo che si viene a rifondare, il rapporto con il mondo naturale ne sarà soltanto una specificazione. La sfida che il Buddhismo può offrire - e che sottrae, a mio avviso, parte della forza teoretica all’argomento di un Buddhismo non ecologico, basato sulla mancanza (reale!) di corrispondenza storico-filologica rispetto alle categorie ed ai problemi dell’ambientalismo contemporaneo - è proprio quella di indicarci la possibilità di oltrepassare l’ambientalismo. Il Buddhismo non sa nulla della scienza ecologica, eppure la sua *weltanschauung* è, ritengo, più che in grado di rendere conto del rispetto del mondo non umano.

Come la realizzazione della parificazione della donna avviene soltanto nel superamento del femminismo, così la realizzazione dell’etica ecologica, della direzione che Naess ci ha indicato, può avvenire soltanto quando non è più necessario specificare il bisogno di considerazione e di un trattamento speciale per la natura non-artificiale, dal momento che la distinzione tra il mondo umano ed il mondo naturale non-umano diviene solo convenzione, ma non dice nulla del reale; una differenza che sappia poi ritornare a pensarsi in unità. Mentre l’ecologia riformista può sussistere come ambito specialistico, l’ecosofia è un sapere di genere diverso. Essa prende certamente le mosse dalle

conoscenze specialistiche dell'ecologia, ma si sviluppa in un nucleo di riflessione etica e metaetica sul rapporto uomo-mondo. È all'interno di questa riflessione che, finalmente, dopo cinquant'anni di battaglie ecologiche, possiamo cominciare ad interiorizzare il fatto che il nostro "mondo" è anche e soprattutto il nostro "mondo naturale".

## Appendici

### Appendice 1

Mappa concettuale dei concetti chiave delle ecofilosofie sull'asse antropocentrismo/biocentrismo. Fonte: G. Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, introduzione a A. Naess, *Ecosofia*, trad. it di E. Recchia, red, Como 1994, p. 10.

	ANTROPOCENTRISMO				BIOCENTRISMO			
	FORTE		DEBOLE		DEBOLE		FORTE	
teoria dello sviluppo	crescita illimitata	sviluppo sostenibile	intrinseco	semplicità volontaria	interesse intrinseco o inerente, o innato	identificazione transpersonale		
teoria del valore	strumentale illimitato	generazioni future	riduzionismo scienista	olismo, autopoiesi	dal basso verso l'alto			
coscienza	individualistica (profitto personale)	dall'alto verso il basso						
scienza								
cambiamento sociale								

**Tabella 1** Una mappa delle parole-chiave e dei paradigmi per lo studio dei problemi globali.

## Appendice 2

Mappa delle principali scuole di ecologia scientifica e delle corrispondenti ecofilosofie. Fonte: G. Salio, *Ecologia profonda ed ecosofia*, introduzione a A. Naess, *Ecosofia*, trad. it di E. Recchia, red, Como 1994, p. 12-13.

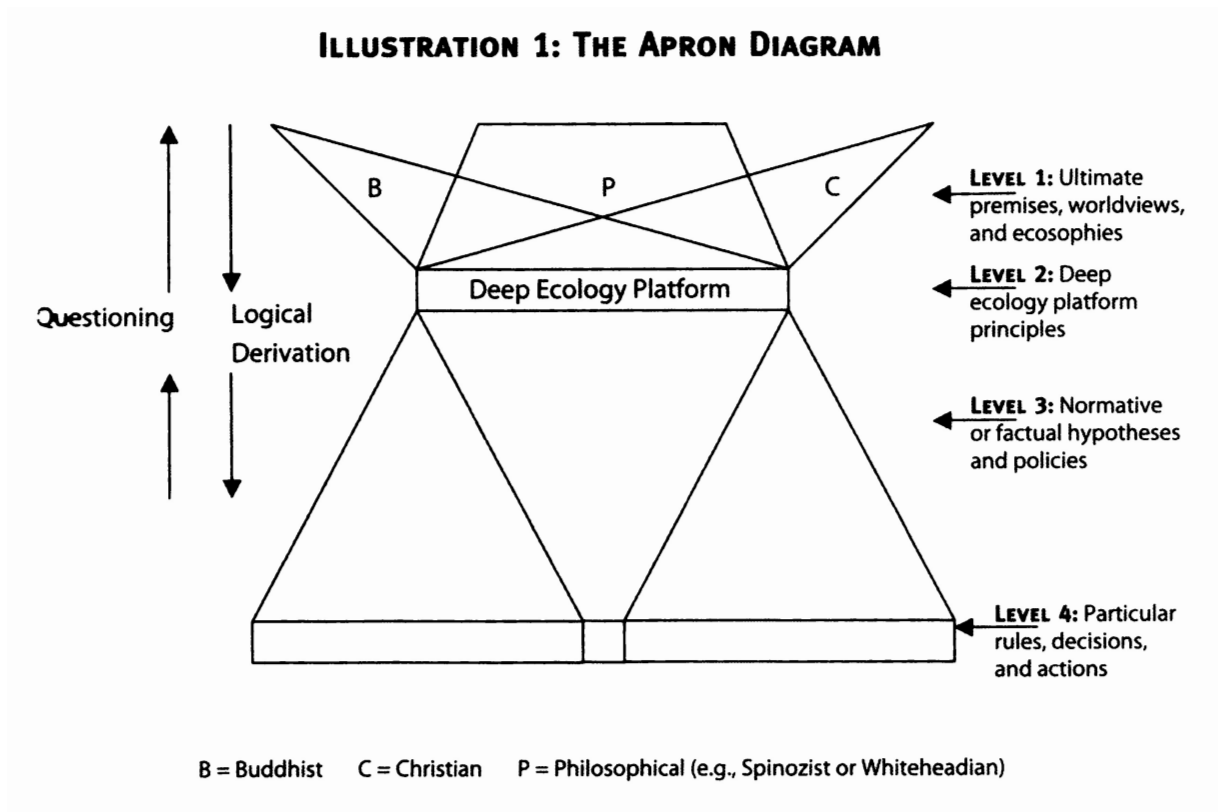
Tabella 2 Una mappa delle diverse ecologie.

	Scuole di pensiero dell'ecologia scientifica	Caratteristiche principali	Scuole di pensiero filosofico-sociali dell'ecologia	Caratteristiche principali
ANTROPOCENTRISMO Forte ↓ Debole	Riduzionismo meccanicistico	Modellizzazione matematica	<i>High-tech</i>	Fiducia illimitata e acritica nella scienza e nella tecnologia
	Teoria dei sistemi, teoria della complessità e del caos, 'Nuova alleanza' (Prigogine)	Maggiore problematizzazione, rispetto al modello riduzionista, della conoscenza scientifica	Eco-tecnocrazia	Tenta di conciliare il modello di sviluppo dominante con i problemi dell'ambiente senza porre in discussione i presupposti di fondo (liberismo)
Eco-riformismo			Sostenuto da alcuni 'partiti verdi' per correggere gli errori più gravi	

BIOCENTRISMO Forte ↓ Debole	Teoria dei processi decisionali in condizione di 'ignoranza', Ecologia della mente (Bateson)	Ruolo dell'incertezza, dell'errore e dell'ignoranza nei processi decisionali	Eco-marxismo (O'Connor)	Tenta di conciliare la tradizione marxista con i problemi dell'ambiente
			Ecologia sociale (Bookchin)	Teorizza una società libera dal dominio e dalla gerarchia secondo la tradizione anarchica
	Ipotesi Gaia (Lovelock, Goldsmith)	La Terra è vista come un unico, grande organismo	Ecologia profonda (Naess, Devall, Sessions) Ecologia transpersonale (Fox)	Identificazione con tutti gli esseri viventi Ampliamento del sé individuale verso un Sé collettivo transpersonale

### Appendice 3

Il diagramma a grembiule. Fonte: A. Naess, *The Basics of the Deep Ecology Movement* (2005), in B. Devall, A. Drengson a cura di, *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley, 2008, p. 107.



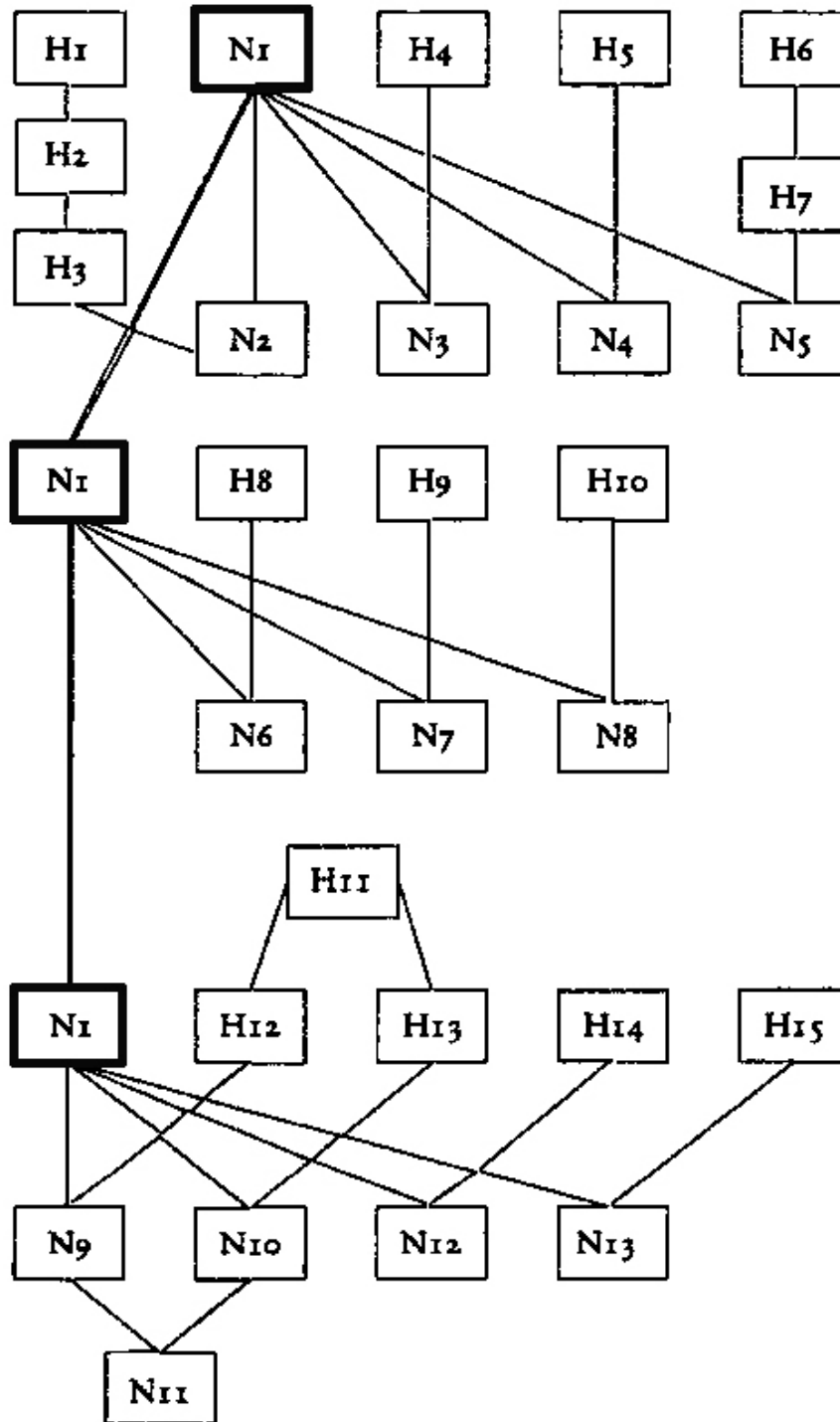
## Appendice 4

Ulteriore specificazione delle differenze tra l'ecologia profonda e l'ecologia superficiale. Tali differenze divengono più comprensibili e più correttamente contestualizzate in relazione alla struttura concettuale di "identificazione" ed "autorealizzazione", che scongiura le incomprensioni dell'ecologia profonda e le accuse di spiritualismo o di utopia anti-antropocentrica. Fonte: A. Naess, *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in M. Tobias, a cura di, *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego 1985.

Shallow Ecology	Deep Ecology
Natural diversity is valuable as a resource for us.	Natural diversity has its own (intrinsic) value.
It is nonsense to talk about value except as value for mankind.	Equating value with value for humans reveals a racial prejudice.
Plant species should be saved because of their value as genetic reserves for human agriculture and medicine.	Plant species should be saved because of their intrinsic value.
Pollution should be decreased if it threatens economic growth.	Decrease of pollution has priority over economic growth.
Third World population growth threatens ecological equilibrium.	World population at the present level threatens ecosystems but the population and behavior of industrial states more than that of any others. Human population is today excessive.
"Resource" means resource for humans.	"Resource" means resource for living beings.
People will not tolerate a broad decrease in their standard of living.	People should not tolerate a broad decrease in the quality of life but in the standard of living in overdeveloped countries.
Nature is cruel and necessarily so.	Man is cruel but not necessarily so.

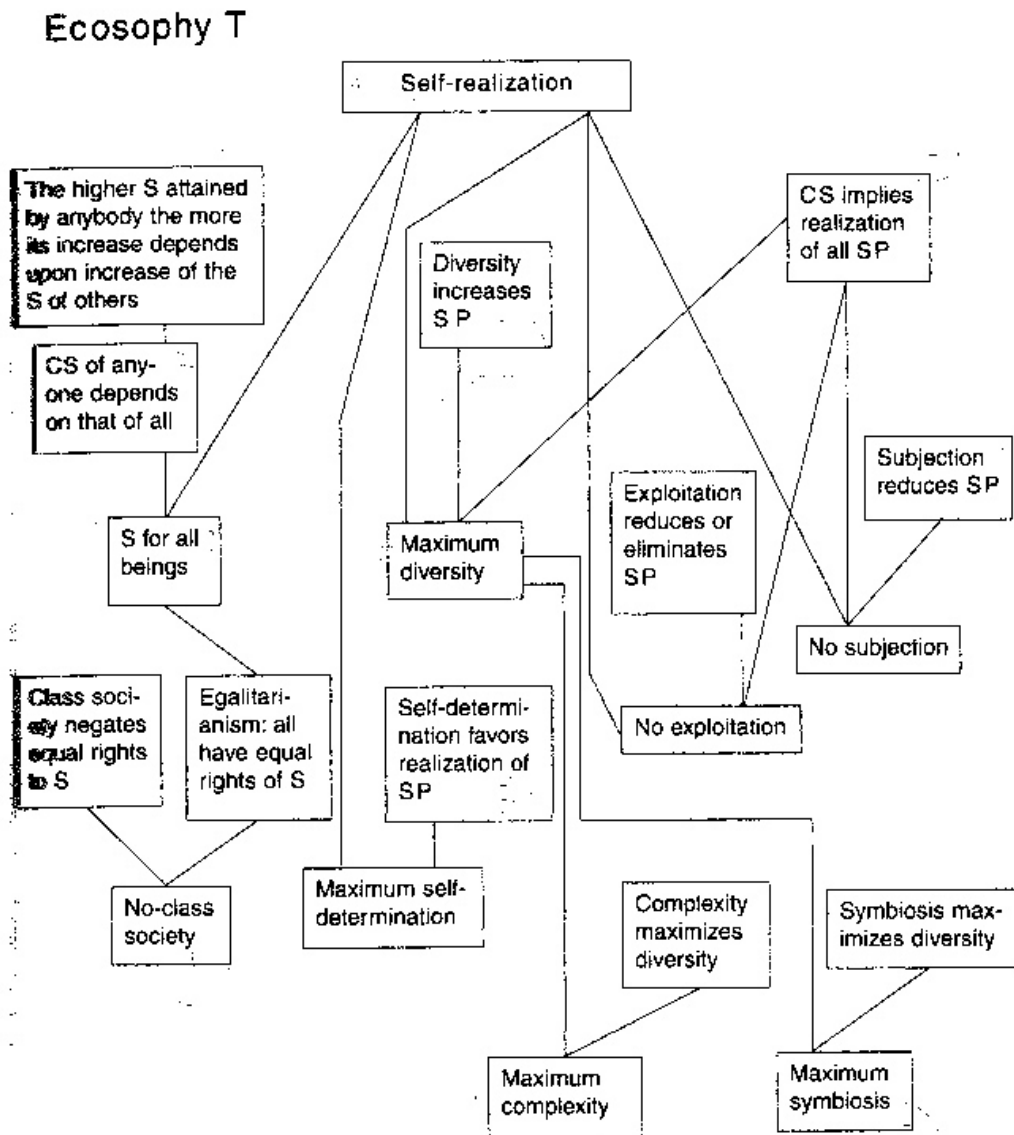
## Appendice 5

Il diagramma delle norme ed ipotesi dell'Ecosofia T. Fonte: A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989, p. 209.



## Appendice 6

Formulazione alternativa equivalente del sistema dell'Ecosofia T. Fonte: A. Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, in G. Sessions, a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston 1995, p. 81.



S = Self-realization  
 C = Complete  
 P = Potential  
 SP = Self-realization potentials



## Bibliografia

### Opere di Arne Naess

- (1962) *Nonmilitary Defense*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 207-218;
- (1964a) *Pluralistic Theorizing in Physics and Philosophy*, “Danish Yearbook of Philosophy”, 1, 1964, pp. 101-111;
- (1964b) *Reflections About Total Views*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 25, 1964, pp. 16-29;
- (1966) *Communication and Argument. Elements of Applied Semantics*, tr. inglese di A. Hannay, Allen & Unwin, London 1966;
- (1968) *Scepticism*, Routledge and Kegan, London, 1968;
- (1972a) *(The) Place of Normative Ethics Within a Biological Framework*, in BRECK, A. D., YOURGRAU, W., a cura di, *Biology, History and Natural Philosophy*, New York, 1983;
- (1972b) *(The) Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise*, Universitetsforlaget, Oslo, 1972;
- (1973) *(The) Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement. A Summary*, “Inquiry”, 16, 1973, pp. 95-100;
- (1975) *Possibilism and Reflections on Total Systems*, “The Trumpeter”, vol. 22, n. 1, 2006, pp. 29-42;
- (1977a) *Friendship, Strength of Emotion and Freedom in Spinoza*, “The Trumpeter”, vol. 22, n. 1, 2006, versione elettronica;
- (1977b) *(The) Limited Neutrality of Typologies of Systems. A Reply to Gullvåg*, “Inquiry”, vol. 20, 1977, pp. 67-72;
- (1977c) *(The) Methodology of Normative Systems*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 167-180;
- (1977d) *Notes on the Methodology of Normative Systems*, “The Trumpeter”, vol. 22, n. 1, 2006, pp. 14-28;
- (1977e) *Spinoza and Ecology*, “Philosophia”, vol. 7, n. 1, 1977, pp. 45-54;

- (1977f) *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 252-273;
- (1979a) *Modesty and the Conquest of Mountains*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 65-67;
- (1979b) *Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves*, "Inquiry", vol. 22, 1979, pp. 231-241;
- (1980) *Environmental Ethics and Spinoza's Ethics. Comments on Geneviev Lloyd's Article*, "Inquiry", 23, 1980, pp. 313-325;
- (1981) *(The) Primacy of the Whole*, "Holism and Ecology", The United Nations University, 1981, pp. 1-10;
- (1982) *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 230-251;
- (1984a) *A Defense of the Deep Ecology Movement*, "Environmental Ethics", vol. 6, 1984, pp. 265-270;
- (1984b) *Deep Ecology and Lifestyle*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 259-262;
- (1984c) *Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes*, in TOBIAS, M., a cura di, *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985, pp. 256-270;
- (1984d) *Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology. Comments on an Article by W. Fox*, "The Ecologist", vol. 14, n. 5-6, 1984, pp. 201-203;
- (1984e) *(The) Politics of the Deep Ecology Movement*, in ROTHENBERG, D., a cura di, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 82-99;
- (1985a) *Gestalt Thinking and Buddhism*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 195-203;
- (1985b) *Pensiero della gestalt e Buddismo*, "Simplegadi", 4, 1, 1999, pp. 3-13;
- (1985c) *(The) World of Concrete Contents*, "Inquiry", 28, 1985, pp. 417-28;
- (1986a) *(The) Basics of Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 61-71;
- (1986b) *Deep Ecology in Good Conceptual Health*, "The Trumpeter", vol. 3, n. 4, 1986, pp. 18-22;
- (1986c) *Intrinsic Value. Will the Defenders of Nature Please Rise*, in REED, P., ROTHENBERG, D., a cura di, *Wisdom in the Open Air. The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993, pp. 70-82;
- (1986d) *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World*, "The Trumpeter", vol. 4, n. 3, 1987, pp. 35-42;
- (1987a) *Dall'ecologia all'ecosofia. Dalla scienza alla saggezza*, in CERUTI, M., LASZLO, E., *Physis: Abitare la Terra*, Feltrinelli 1988;

- (1987b) *Ecosophy, Population, and Free Nature*, “The Trumpeter”, vol. 5, n. 3, 1988, pp. 113-119;
- (1987c) *For Its Own Sake*, “The Trumpeter”, vol. 4, n. 2, 1987, pp. 28-29;
- (1987d) *Population Reduction: An Ecosophical View*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 302-307;
- (1988a) *A European Looks at the North American Branches of the Deep Ecology Movement*, “The Trumpeter”, vol. 5, n. 2, 1988, pp. 75-76;
- (1988b) *Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 120-122;
- (1988c) *Deep Ecology and Ultimate Premises*, “The Ecologist”, 1988, 18, n. 4/5, pp. 128-131;
- (1988d) *Norway: a Developing Country with Good Prospects?*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1, 2005, pp. 92-95;
- (1988e) *Sustainable Development and the Deep Long-Range Ecology Movement*, “The Trumpeter”, vol. 5, n. 4, 1988, pp. 138-142;
- (1989a) *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, 1989;
- (1989b) *Ecosofia*, trad. it di E. Recchia, a cura di A. Airoidi e G. Salio, red, Como 1994, dall'originale *Ecology, Community and Lifestyle. An Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, 1989;
- (1989c) *Ecosophy and Gestalt Ontology*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 4, 1989, pp. 134-137;
- (1989d) *Ecosophy, Population and Sustainable Development*, “The Trumpeter”, vol. 21, n.1, 2005, pp. 72-89;
- (1989e) *Gestalt Ontology and Gestalt Thinking*, in NAESS, A., *The Selected Works of Arne Naess*, a cura di DRENGSON, A., GLASSER, H., Springer, Dordrecht 2005, vol. 10., pp. 461-466;
- (1989f) *Metaphysics of the Treeline*, “The Trumpeter”, vol. 6, n. 2, 1989, pp. 45-46;
- (1991a) *Freedom, Self, and Activeness, According to Spinoza*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 274-275;
- (1991b) *Is It a Plus to Have a Definite Metaphysics in Common?*, “The Trumpeter”, vol. 22, n. 1, 2006, pp. 75-77;
- (1991c) *Politics and the Ecological Crisis. An Introductory Note*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 445-453;
- (1992a) *An Example of a Place: Tvergastein*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 29-34;
- (1992b) *Architecture and Deep Ecology*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 2, 2005, pp. 29-34;
- (1992c) *Deep Ecology for the 22nd Century*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 463-468;

- (1992d) *(The) Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premisses in Environmental Philosophy*, "The Trumpeter", vol. 9, n. 2, 1992, pp. 53-67;
- (1992e) *Introductory Biology and Life Appreciations Courses*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 21-23;
- (1992f) *Maturity, Adulthood, Boxing, and Play*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 35-36;
- (1992g) *Mountains*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 51-54;
- (1992h) *Reflections on Gestalt Ontology*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 119-128;
- (1992i) *Science in Ecologically Sustainable Societies*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 16-20;
- (1992l) *Sustainability! The Integral Approach*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 293-301;
- (1992m) *(The) Three Great Movements*, "The Trumpeter", vol. 9, n. 2, 1992, versione elettronica;
- (1992n) *To Grow Up or to Get to Be More Mature?*, "The Trumpeter", vol. 9, n. 2, 1992, pp. 1-5 versione elettronica;
- (1993a) *Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis*, "Environmental Values", vol. 2, n. 1, 1993, pp. 67-71;
- (1993b) *Culture and Environment*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 53-58;
- (1993c) *(The) Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 64-84;
- (1993d) *How Should Supporters of the Deep Ecology Movement Behave in Order to Affect Society and Culture?*, "The Trumpeter", vol. 10, 1993, pp. 98-100;
- (1993e) *In Praise of Books of The Big Outside*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 61-64;
- (1993f) *Total Views. Personal or Not?*, "The Trumpeter", vol. 22, n. 1, 2006, p. 78-79;
- (1994a) *A Green History of the World*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 7-9;
- (1994b) *(The) Arctic Dimension Outside and Inside Us*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 42-47;
- (1994c) *Climbing and the Deep Ecology Movement*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 57-60;
- (1994d) *Creativity and Gestalt Thinking*, "Structurist", Voll. 33-34, 1994, pp. 51-53;
- (1994e) *(The) Norwegian Roots of Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 2, 2005, pp. 38-41;
- (1995a) *(The) Apron Diagram*, in DRENGSON, A., INOUE, Y., a cura di, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, 1995, pp. 10-12;
- (1995b) *(The) Deep Ecology 'Eight Points' Revisited*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 213-221;

- (1995c) *Deep Ecology in the Line of Fire*, “The Trumpeter”, vol. 12, n. 3, 1995, pp. 1-9 versione elettronica;
- (1995d) *Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 204-212;
- (1995e) *Equality, Sameness and Rights*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 222-224;
- (1995f) *Mountains and Mythology*, “The Trumpeter”, vol. 12, n. 4, 1995, pp. 1-3, versione elettronica;
- (1995g) *(The) Systematization of the Logically Ultimate Norms and Hypotheses of Ecosophy T*, in DRENGSON, A., INOUE, Y., a cura di, *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, 1995, pp. 31-48;
- (1995h) *(The) Third World, Wilderness and Deep Ecology*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 397-408;
- (1996a) *Does Humanity Have a Cosmic Role? Protecting and Restoring the Planet*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1, 2005, pp. 49-52;
- (1996b) *Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*, “The Trumpeter”, vol. 14, n. 4, 1997, versione elettronica;
- (1996c) *What Kind of Democracy?*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 2, 2005, pp. 10-15.
- (1998a) *Access to Free Nature*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 2, 2005, pp. 48-50;
- (1998b) *Quality of Life Research*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1, 2005, pp. 97-102;
- (1999a) *Articulation of Normative Interrelations: An Information Theoretical Approach*, “The Trumpeter”, vol. 21, n. 1, 2005, pp. 103-109;
- (1999b) *(The) Principle of Intensity*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVAL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 187-191;
- (2000) *Avalanches as Social Constructions*, “Environmental Ethics”, vol. 22, n. 3, 2000, pp. 335-336;
- (2002) *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, University of Georgia Press, Athens & London, 2002;
- (2005a) *Comparison of Different Total Views*, in NAESS, A., *The Selected Works of Arne Naess*, a cura di DRENGSON, A., GLASSER, H., Springer, Dordrecht 2005, vol. 3, pp. 71-82;
- (2005b) *(The) New Historiography Applied to Itself: General Possibilism*, in NAESS, A., *The Selected Works of Arne Naess*, a cura di DRENGSON, A., GLASSER, H., Springer, Dordrecht 2005, vol. 4, pp. 109-134;
- (2005c) *(The) Selected Works of Arne Naess*, a cura di DRENGSON, A., GLASSER, H., Springer, Dordrecht, 2005, <http://www.springerlink.com/content/978-1-4020-3727-6#section=682104&page=7&locus=0>
- (2006a) *Gandhian Nonviolent Verbal Communication: The Necessity of Training*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVAL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 219-229;

- (2006b) *Pluralism in Cultural Anthropology*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 181-186;
- (2008a) *(The) Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008;
- (2008b) *Lifestyle Trends Within the Deep Ecology Movement*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 140-141;
- (2008c) *(The) Limited Neutrality of Typologies of Systems*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 160-166;
- (2008d) *(The) Place of Joy in a World of Fact*, in NAESS, A., *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, a cura di DEVALL, B., DRENGSON, A., Counterpoint, Berkeley, 2008, pp. 123-132;
- NAESS, A., GULLVÅG, I., (1996) *Vagueness and Ambiguity*, "The Trumpeter", vol. 22, n. 1, 2006, pp. 56-74;
- NAESS, A., SESSIONS, G., (1986) *The Basic Principles of Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 3, n. 4, 1986, p. 14.

## Opere generali

- AA. VV., *Dizionario della sapienza orientale*, Edizioni mediterranee, Roma, 1991;
- AA. VV., *The Three Basic Facts of Existence: III - Egolessness (Anattā)*, The Wheel Publication, n. 202-204, Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 1974, <http://www.bps.lk/olib/wh/wh202.pdf>
- AA. VV., *The Three Basic Facts of Existence: II - Impermanence (Anicca)*, The Wheel Publication n. 186-187, Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 1981, <http://www.bps.lk/olib/wh/wh186.pdf>
- ABE, M., *Humans and Nature in Christianity and Buddhism*, "The Trumpeter", vol. 6, n. 4, 1989, pp. 162-165;
- , *Il concetto di sé nei maestri Zen*, "Paramita", n. 45, 12, 1993, pp. 5-10;
- ABRAM, D., *The Perceptual Implications of Gaia*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 75-92;
- ACOT, P., *Storia dell'ecologia*, Lucarini, Roma, 1989;
- ADORNO, T. W., *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1994;
- AITKEN ROSHI, R., *Gandhi, Dōgen e l'ecologia profonda*, in DEVALL, B., SESSIONS, G., *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, trad. it. di G. Ricupero, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, pp. 209-213;

- , *Right Livelihood for the Western Buddhist*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp 227-232;
- BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990;
- BARNEY, G., *Global 2000 Report to the President of the United States*, 1980, Pergamon Press, Oxford, 1980;
- BARNHART, M. G., *Nature, Nurture and No Self: Bioengineering and Buddhist Values*, "Journal of Buddhist Ethics", 7, 2000, pp. 126-144;
- BARTOLOMMEI, S., *Etica e ambiente*, Guerini, Milano, 1989;
- BASHŌ, M., *Poesie. Haiku e scritti poetici*, a cura di M. Mariko, La vita felice, Milano, 2008;
- BATCHELOR, M., BROWN, K., *Ecologia buddhista*, Neri Pozza, Vicenza, 2000;
- BATCHELOR, M., *Buddhist Economics Reconsidered*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 178-182;
- BENZONI, F., *Rolston's Theological Ethics*, "Environmental Ethics", vol. 18, n. 4, 1996, pp. 339-352;
- BIMLENDRA, K., *Theory of Relations in Buddhist Philosophy*, Eastern Book Linkers, Delhi, 1988;
- BODIAN, S., *Simple in Means, Rich in Ends. A Conversation with Arne Naess*, "The Ten Directions", Summer/Fall 1982, pp. 7-12;
- BONIOLO, G., VIDALI, P., *Strumenti per ragionare*, Bruno Mondadori, Milano, 2002;
- BOOKCHIN, M., *L'ecologia della libertà*, Eleuthera, Milano, 1986;
- BUNYARD, P., GOLDSMITH, E., *Gaia in Action: Science of the Living Earth*, Floris Books, Edinburgh, 1997;
- CALLICOTT, J. B., *Hume's Is-Ought Dichotomy and the Relationship of Ecology to Leopold's Land Ethics*, "Environmental Ethics", vol. 4, 1982, pp. 163-73;
- , *Non Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics*, "American Philosophy Quarterly", 21, 1984, pp. 299-309;
- , *Intrinsic Value, Quantum Theory and Environmental Ethics*, "Environmental Ethics", 7, n. 3, 1985, pp. 257-76;
- , *Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Traditions of Thought: A Propaedeutic*, "Philosophy East & West", vol. 37, n. 2, 1987, pp. 115-130;
- , *The Case Against Moral Pluralism*, in LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 203-219;
- , *The New New (Buddhist?) Ecology*, Harvard Divinity School, Harvard University, 2005, <http://www.hds.harvard.edu/csww/resources/print/dongguk/callcott.pdf>
- CARSON, R., *Silent Spring*, First Mariner Books, Boston-New York, 2002;
- CATTON, W. R., DUNLAP, R. E., *A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology*, "American Behavioural Scientist", 24, 1980, pp. 15-47;
- CERUTI, M., LASZLO, E., *Physis. Abitare la Terra*, Feltrinelli 1988;

- CHAMBERLAIN, K., *Value Dimensions, Cultural Differences and the Prediction of Perceived Quality of Life*, "Social Indicator Research", 17, 1985, pp. 345-401;
- CHENEY, J., *Intrinsic Value in Environmental Ethics*, "The Monist", vol. 75, n. 2, 1992, pp. 227-235;
- CHENG, G. C. C., *La dottrina buddhista della totalità*, Ubaldini, Roma, 1974;
- CLARK, J., *How Wide is Deep Ecology?*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 189-203;
- CLEARY, T., *Entry Into the Inconceivable*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994;
- COLLINS, S., *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982;
- CONZE, E., *I libri buddhisti della sapienza. Il Sutra del diamante, Il Sutra del cuore*, Ubaldini, Roma, 1976;
- COOK, F. H., *Hwa Yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*, Pennsylvania State University Press, 1977;
- COOMARASWAMY, A. K., *L'albero la ruota il loto. Elementi di iconografia buddhista*, Laterza, Bari, 2009;
- CORNU, P., *Dizionario del Buddhismo*, trad. it. a cura di D. Muggia, Bruno Mondadori, Milano, 2003;
- CUNNINGHAM, W. P., CUNNINGHAM, M. A., SAIGO, B. W., *Ecologia applicata*, McGraw-Hill, Milano, 2004;
- CURTIN, D., *Dōgen, Deep Ecology and the Ecological Self*, "Environmental Ethics", 1994, vol. 16, n. 2, pp. 195-213;
- , *A State of Mind Like Water: Ecosophy T and the Buddhist Traditions*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 239-255;
- DA RE, A., *Filosofia morale*, Bruno Mondadori, Milano, 2008;
- DEL TOSO, K., *La «circularità» nell'atto percettivo secondo la psicologia del Buddhismo antico*, "Esercizi filosofici", 2, 2007, pp. 211-221;
- DE SILVA, P., *Buddhist Environmental Ethics*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 14-19;
- DEVALL, B., *Deep Ecology and Its Critics*, "The Trumpeter", vol. 5, n. 2, 1988, pp. 55-60;
- , *Applied Deep Ecology*, "The Trumpeter", vol. 10, n. 4, 1993, versione elettronica;
- DEVALL, B., SESSIONS, G., *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, trad. it. di G. Ricupero, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989;
- DRENGSON, A., *Education for Local and Global Ecological Responsibility: Arne Naess's Cross-Cultural, Ecophilosophy Approach*, "The Trumpeter", vol. 17, n. 1, 2001, versione elettronica;
- , *The Life and Work of Arne Naess: An Appreciative Overview*, "The Trumpeter", vol. 21, n. 1, 2005, pp. 5-47;
- , *The Deep Ecology Movement: Origins, Development & Future Prospects*, "The Trumpeter", vol. 26, n. 2, 2010, pp. 48-69;



- DUNCAN, R. W., TUCKER, M. E.; a cura di, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, 1997;
- ECKERSLEY, R., *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*, UCL Press, London, 1992;
- FAZANG, *Trattato sul leone d'oro*, a cura di S. Zacchetti, Esedra, 2000;
- FILIPPANI RONCONI, P., a cura di, *Canone buddhista. Discorsi brevi*, Utet, Torino, 1968;
- FLEMING, P., NAESS, A., MACY, J., SEED, J., *Thinking Like a Mountain*, Philadelphia, New Society Publishers, 1988;
- FOX, W., *On the Interpretation of Naess's Central Term "Self-Realization!"*, "The Trumpeter", 1990, vol. 7, n. 2, pp. 98-101;
- , *Toward a Transpersonal Ecology*, Shambala, Boston-London, 1990;
- , *Intellectual Origins of the "Depth" Theme in the Philosophy of Arne Naess*, "The Trumpeter", vol. 9, n. 2, 1992, versione elettronica;
- FROLA, E., a cura di, *Canone buddhista. Discorsi lunghi*, Ubaldini, Roma, 1967;
- GALILEI, G., *Il saggiaatore*, a cura di O. Besomi e M. Helbing, Editrice Antenore Roma-Padova, 2005;
- GALIMBERTI, U., *Dizionario di psicologia*, Utet, Torino, 2006;
- GALTUNG, J., *The "Limits To Growth" and Class Politics*, "Journal of Peace Research", X/1-2, 1973, pp. 320-334;
- GARFIELD, J., *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness. Why Did Nāgārjuna Start with Causation*, "Philosophy East & West", vol. 44, n. 2, 1994, pp. 219-250;
- GLASSER, H., *Deep Ecology Clarified: A Few Fallacies and Misconceptions*, "The Trumpeter", vol. 12, n. 3, 1995, versione elettronica;
- , *Naess's Deep Ecology Approach and Environmental Policy*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 157-189;
- , *The Selected Works of Arne Naess: SWAN Introduction/Arne Naess Biography*, "The Trumpeter", vol. 14, n. 3, 1997, versione elettronica;
- GNOLI, R., a cura di, *Testi buddhisti in sanscrito*, Utet, Torino, 1983;
- , a cura di, *La rivelazione del Buddha*, I Meridiani, Mondadori, 2004, vol. I, *I testi antichi*, vol. II, *Il grande veicolo*;
- GROSS, R., *Toward a Buddhist Environmental Ethic*, "Journal of the American Academy of Religion", 65, 1997, pp. 333-53;
- GULLVÅG, I., *Naess's Pluralistic Metaphilosophy*, "Inquiry", vol. 18, n. 4, 1975, pp. 391-408;
- , *Depth of Intention*, "Inquiry", vol. 26, 1983, pp. 31-83;
- HARGROVE, E., *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, in LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 175-190;
- HARLOW, E. M., *The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Non-Anthropocentrism*, "Environmental Ethics", vol. 14, n. 1, 1992, pp. 27-42;

- HARRIS, I., *How Environmentalist Is Buddhism?*, "Religion", vol 21, n. 2, 1991, pp. 101-114;
- , *Causation and Telos: The Problem of Buddhist Environmental Ethics*, "Journal of Buddhist Ethics", 1, 1994 , pp. 46-59;
  - , *Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of Ecobuddhism*, "Religion", 25, n. 3, 1995, pp. 119-211;
  - , *Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology*, "Journal of Buddhist Ethics", 2, 1995 , pp. 173-90;
  - , *Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered*, in DUNCAN, R. W., TUCKER, M. E., a cura di, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, 1997, pp. 377-402;
- HARVEY, P., *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000;
- , *Avoiding Unintended Harm to the Environment and the Buddhist Ethic of Intention*, "Journal of Buddhist Ethics", 14, 2007, versione elettronica;
- HEGEL, G. W. F., *La scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 1981, 2 voll.;
- HEIDEGGER, M., *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009;
- HERSHOCK, P., *Person As a Narration: The Dissolution of 'Self' and 'Other' in Ch'an Buddhism*, "Philosophy East & West", 44, 4, 1994, pp. 685-710;
- HÖSLE, V., *Filosofia della crisi ecologica*, trad. it., di P. Scibelli, Einaudi, Torino, 1992;
- HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. Guglielmoni, Bompiani 2001;
- INADA, K., *Environmental Problematics in the Buddhist Context*, "Philosophy East & West", vol. 37, n. 2, 1987, pp.135-149;
- , "Entità attuale" di Whitehead e anatman del Buddha, "Simplegadi", vol. 4, n. 1, 1999, pp. 54-72;
- I.U.C.N., U.N.E.P., W.W.F., *World Conservation Strategy*, Gland, 1980;
- JAMES, S. P., *Thing-Centered Holism in Buddhism, Heidegger and Deep Ecology*, "Environmental Ethics", vol. 22, 2000, pp. 359-375;
- JENNI, K., *Western Environmental Ethics. An Overview*, "Journal of Chinese Philosophy", vol. 32, n.1, 2005, pp. 1-19;
- JONAS, H., *Toward A Philosophy of Technology*, "Philosophy Today", 15, 1971, pp. 76-101;
- , *Il principio responsabilità*, tr. it. di P. Portinaro, Einaudi, 1990;
- KALUPAHANA, D. J., *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995;
- KANT, I., *Saggi di talune considerazioni sull'ottimismo (1759)*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese e A. Pupi, Laterza, Bari, 1982;
- , *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di A. Vigorelli, Bruno Mondadori, 1995, Milano;
- KASULIS, T. P., *Zen as a Social Ethics of Responsiveness*, "Journal of Buddhist Ethics", 13, 2006, versione elettronica;

- KAZA, S., KRAFT, K., *Dharma Rain. Sources of Buddhist Environmentalism*, Shambala, 2000;
- KEOWN, D., *The Nature of Buddhist Ethics*, Palgrave, New York, 2001;
- KERR, A., *The Possibility of Metaphysics. Environmental Ethics and the Naturalistic Fallacy*, "Environmental Ethics", vol. 22, n. 1, 2000, pp. 85-99;
- KOTLER, A., *Buddhismo impegnato*, Neri Pozza, Vicenza, 1999;
- LARSON, G. J., *Conceptual Resources in South Asia for Environmental Ethics*, "Philosophy East & West", vol. 37, n. 2, 1987, pp.150-159;
- LEOPOLD, A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, New York, 1989;
- , *L'etica della terra*, tr. it. di S. Bartolommei e L. Salvadori, in TALLACCHINI, M., *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano, 1998;
- LEVINS, R., LEWONTIN, R., *Dialectics and Reductionism in Ecology*, "Synthese", vol. 43, n. 1-2, 1980, pp. 47-77;
- LIGHT, A., *Materialists, Ontologists and Environmental Pragmatists*, "Social Theory and Practice", vol. 21, n. 2, 1995, pp. 315-333;
- , *Callicott and Naess on Pluralism*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 273-295;
- , *Deep Socialism? An Interview with Arne Naess*, "Capitalism, Nature, Socialism", 8, 1997, pp. 69-85;
- LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003;
- LOY, D., *Indra's Postmodern Net*, "Philosophy East & West", 43, 3, 1993, pp. 481-510;
- MACY, J., *The Greening of the Self*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 53-63;
- , *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory. The Dharma of Natural Systems*, State University of New York Press, SUNY Series in Buddhist Studies Albany, 1991;
- MCGINNIS, M. V., *Deep Ecology and the Foundations of Restoration*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 203-219;
- MCINTOSH, R. P., *The Background and Some Current Problems of Theoretical Ecology*, "Synthese", 43, 1980, pp. 195-255;
- MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. I., RANDERS, J., BEHRENS III, W. W., *The Limits to Growth. A Report to The Club of Rome. Short Version. Abstract by Eduard Pestel*, 1972, <http://www.comitatoscientifico.org/temi%20SD/crescita/docs/PESTEL%20The%20Limits%20to%20Growth.pdf>
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Valentino Bompiani, Milano 1972;
- MURTI, T. R. V., *La filosofia centrale del Buddhismo*, tr. it. di F. Pregadio, Ubaldini, Roma, 1983;

- NAESS, K. F., *Arne Naess. Some Non-Philosophical Aspects*, “The Trumpeter”, vol. 26, n. 2, 2010, pp. 8-15;
- NANAMOLI BHIKKHU, BODHI BHIKKHU, a cura di, *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Wisdom Publications, Boston, 1995;
- NYANAPONIKA THERA, BODHI BHIKKHU, a cura di, *Āṅguttara Nikāya. Numerical Discourses of the Buddha*, Altamira Press, New York, 1999;
- O’NEILL J., *The Varieties of Intrinsic Value*, “The Monist”, vol. 75, n. 2, 1992, pp. 119-137;
- PALMER, C., *An Overview of Environmental Ethics*, in LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 15-37;
- PASQUALOTTO, G., *Estetica del vuoto*, Marsilio, Venezia, 1992;
- , *Cosa può dire oggi il Buddhismo all’occidente*, “Paramita”, n. 45, 12, 1993, pp. 35-37;
- , *Illuminismo e illuminazione*, Donzelli, Roma, 1997;
- , *Yohaku*, Esedra, Padova, 2001;
- , *Il Buddhismo*, B. Mondadori, Milano, 2003;
- , *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, 2003;
- , *Nota su Oriente ed Occidente*, “Filosofia politica”, vol. 1, 2004, pp. 65-77;
- , *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia, 2008;
- , *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra oriente e occidente*, Angelo Colla editore, Vicenza 2008;
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di L. Antonelli, Feltrinelli, 1994;
- PYE, M., *Skilful Means*, Duckworth, London, 1978;
- QUICK, T., *In Praise of Naess’s Pluralism*, “The Trumpeter”, vol. 22, n.1, 2006, pp. 52-68;
- QUINZIO GIANNATIEMPO, A., *Il “cominciamento” in Hegel*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1983;
- REED, P., *“Man Apart” and Deep Ecology*, “Environmental Ethics”, vol. 11, 1989, pp. 53-69;
- REGAN, T., *Animal Rights: What’s in a Name?*, in LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 65-73;
- REITAN, E. H., *Deep Ecology and the Irrelevance of Morality*, “Environmental Ethics”, 1996, 18, pp. 411-424;
- RODMAN, *Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered*, in SESSIONS, G., a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995, pp. 121-131;
- ROLSTON III, H., *Is There an Ecologic Ethic?*, “Ethics”, 85, 1975, pp. 93-109;
- , *Can the East Help the West to Value Nature?*, “Philosophy East & West”, vol. 37, n. 2, 1987, pp.172-190;

- , *Value in Nature and the Nature of Value*, in LIGHT, A., ROLSTON III, H., a cura di, *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell Publishing, 2003, pp. 143-153;
- ROTHENBERG, D., *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*, University of Minnesota Press, 1993;
- , *No World but Things: The Poetry of Naess's Concrete Contents*, "Inquiry. Special Edition. Arne Naess's Environmental Thought", vol. 39, n. 2, 1996, pp. 255-273;
- ROTHENBERG, D., REED, P., *Wisdom in the Open Air, The Norwegian Roots of Deep Ecology*, University of Minnesota Press, 1993;
- RUSSO, N., *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli, 2000;
- SARTORI, G., MAZZOLENI, G., *La terra scoppia*, Rizzoli, 2004;
- SCHMITHAUSEN, L., *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, "Journal of Buddhist Ethics", 4, 1997, pp. 1-74;
- SCHUMACHER, E. F., *Small Is Beautiful. Economics As If People Mattered*, New York, Harper Torchbooks, 1973;
- SEED, J., *Antropocentrismo*, in DEVAL, B., SESSIONS, G., *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, trad. it. di G. Ricupero, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, pp. 223-226;
- SESSIONS, G., *Arne Naess & the Union of Theory & Practice*, "The Trumpeter", vol. 9, n. 1, 1992, versione elettronica;
- , a cura di, *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995;
- , *Wildness, Cyborgs, and Our Ecological Future: Reassessing the Deep Ecology Movement*, vol. 22, n. 2, 2006, pp. 121-182;
- SESTO EMPIRICO, *Delle istituzioni pirroniane*, trad. it. di S. Bissolati, Le Monnier, Firenze, 1917;
- SIVARAKSA, S., *True Development*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 169-177;
- , *Semi di pace. Una visione buddhista per rinnovare la società*, Ubaldini, Roma 1993;
- SNYDER, G., *Il Buddhismo e le possibilità di una cultura planetaria*, in DEVAL, B., SESSIONS, G., *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, trad. it. di G. Ricupero, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989, pp. 233-235;
- , *Smokey the Bear Sutra*, in BADINER, A. H., a cura di, *Dharma Gaia. A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Berkeley, Parallax Press, 1990, pp. 236-240;
- SPINOZA, B., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino, 1992;
- STCHERBATSKY, T., *Buddhist Logic*, Kessinger, 2003, 2 voll.;
- SWEARER, D. K., *An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy*, 2005, Harvard Divinity School, Harvard University, <http://www.hds.harvard.edu/cswr/resources/print/dongguk/swearer.pdf>
- TALAMO, V., a cura di, *Canone buddhistico. Testi brevi*, Bollati Boringhieri, 1979;

- , a cura di, *Samyutta Nikāya. Discorsi in gruppi*, Ubaldini, Roma, 1998;
- TALLACCHINI, M., *Etiche della terra*, Vita e Pensiero, Milano 1998;
- THICH NHAT HANH, *Il diamante che recide l'illusione. Commento al Sūtra del Diamante della Prajñāpāramitā*, Ubaldini, Roma, 1995;
- , *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza, 2000;
- TIMMERMANN, P.; a cura di, *L'etica nelle politiche ambientali*, Gregoriana, Padova, 1991;
- BECK, U., *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000;
- VARELA, F., *Un know-how per l'etica*, Laterza, Roma-Bari, 1992;
- VERDU, A., *Dialectical Aspects of Buddhist Thought*, The University of Kansas, 1974;
- VICENTINI, P., *La suprema beatitudine buddhista*, "Esodo", anno XXIII, nuova serie, n. 3, 2001, pp. 52-57;
- , *Lo studio dell'etica buddhista*, "Simplegadi", V, n. 13, 2000, pp. 37-53;
- , *L'etica buddhista come ecologia profonda*, "Dharma", III, n. 5, 2001. <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=intercultura#69>
- VOLPI, F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2000;
- WHITE, L. J., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, "Science", 155, n. 3767, 1967, pp. 1203-07;
- WILLIAMS, P., *Il Buddhismo Mahāyāna*, Ubaldini, Roma 1990;
- ZIMMERMANN, M. E., *Heidegger, Buddhism and Deep Ecology*, in GUIGNON, C. B., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 293-325.

## Sitobibliografia

Buddhist Publication Society:

<http://www.bps.lk/index.asp>

Online free library:

<http://www.bps.lk/onlinelibrary.asp>

Canone Pali online:

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/index.html>

<http://www.palicanon.org/>

*The Call of The Mountain*. Film-intervista con Arne Naess e testo completo dell'intervista:

<http://www.naturearteducation.org/paintHolland/Artikelen/CalloftheMountain.htm>

*The Trumpeter. Journal of Ecosophy*

<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>

The United Nations, *Earth Charter* (2001)

<http://www.earthcharter.org>

United Nations, *Brundtland Report: Our Common Future* (1987)

<http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>

Worldwatch Institute

<http://www.worldwatch.org/>