



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA

AL DI LÀ DELLA CIVILTÀ

Gerarchia, tecnologia e libertà nell'ecologismo radicale americano

Docente responsabile

Prof. Michele Nicoletti

Laureando

Fabio Peterlongo

ANNO ACCADEMICO 2011/2012

INTRODUZIONE

Questo lavoro si propone lo studio dal punto di vista filosofico-politico di una corrente del pensiero anarchico-libertario definita come “ecologia sociale” e di quella, ad essa legata, dell’“anarco-primitivismo”. Entrambe fanno parte delle teorie politiche ecologiste radicali e si distinguono dalle altre scuole della vasta e composita galassia libertaria per aver individuato una prospettiva di indagine innovativa, pur all’interno della finalità tipicamente anarchica del superamento dello stato politico: l’ecologia sociale e l’anarco-primitivismo muovono infatti i loro passi da una rilettura problematica del tema della “Civiltà” e di quello ad esso correlato della tecnologia. La tecnologia viene infatti intesa come lo strumento essenziale che la specie umana ha adoperato sin dai suoi primordi per controllare e impoverire l’ambiente naturale e per istituire un ordine sociale basato sulla divisione del lavoro, ovvero sulla disuguaglianza di ruolo.

È opinione di chi scrive che, al netto del carattere innegabilmente “provocatorio” di alcune istanze portate avanti dai teorici di queste dottrine (in particolare dell’anarco-primitivismo), esse contengono interessanti spunti critici, che ci consentono di far luce sulle tendenze che oggi vediamo assumere attorno a noi i caratteri di un conformismo sempre più diffuso: l’onnipresenza della tecnologia nelle nostre vite e l’enfasi in positivo che viene posta su di essa offuscano le criticità che questa diffusione capillare porta con sé. Gli strumenti tecnologici stanno diventando sempre più essenziali e il loro uso si fa ineludibile in ogni aspetto della vita individuale e sociale, persino per esercitare un ruolo politico o civico nella società: questi strumenti consentono, da un lato, di aumentare gli spazi di espressione, condivisione e partecipazione, ma dall’altro si rivelano altrettanto formidabili strumenti di controllo, almeno potenziale.¹

Il filosofo della politica protagonista di questo lavoro sarà indiscutibilmente Murray Bookchin. Pensatore libertario di origine statunitense, incline spesso alla riflessione dialettica piuttosto che alla polemica, egli propone una lettura genealogica dei rapporti sociali dal sapore rousseauiano, che va a ricostruire un ancestrale “stato organico” (equivalente ad uno “stato di natura”), in cui l’umanità precedente alla costituzione delle

¹ Cfr, Carlo Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Milano, Raffaello Cortina, 2008, *passim*.

compagini statuali ed all’instaurarsi delle gerarchie viveva in sostanziale armonia con l’ambiente naturale e in condizioni d’eguaglianza sociale e di benessere invidiabile.

Come complemento necessario di questa lettura di Bookchin, si proporranno anche i contenuti proposti da un teorico ed attivista del movimento anarchico ed ecologista americano: questi è John Zerzan, il quale, benché non abbia avuto lo spessore filosofico di Bookchin, rappresenta al meglio l’animo polemico, aspro e irriverente dell’anarchismo. In un’indagine su tale movimento politico sarebbe scorretto non tenere conto anche di questo “versante” delle teorie anarchiche: esse non sono ireniche od accomodanti, ma raccontano una realtà che andrebbe superata, nelle intenzioni degli autori, con scelte ed azioni provocatorie e radicali, che non escludono a priori il ricorso a forme di violenza. L’obiettivo di questo studio è quello di prendere in esame questa particolare corrente dell’anarchismo ecologista, convinti del fatto che la censura sulle idee non renda un buon servizio alla causa della comprensione della complessità: persino le idee che troviamo personalmente discutibili o sbagliate, raccontano qualcosa dell’uomo, delle domande che si è posto e delle risposte, provvisorie e frammentarie, che si è dato, nella sua storia millenaria.

Il terzo riferimento costante per questo lavoro è quello che si rifà alla personalità e all’opera di Henry D. Thoreau: pensatore, narratore, filosofo statunitense è il principale progenitore dell’ecologismo radicale e, in senso più stretto, della critica alla civiltà su base tecnologica.

1. Il rapporto con la natura: una criticità primordiale

Le istanze tese ad una revisione del rapporto tra uomo e “mondo” in favore di una maggiore integrità della sfera naturale non sono un’esclusiva dell’epoca odierna, ma si perdono nella notte dei tempi. La consapevolezza del legame imprescindibile tra destini umani e destini naturali è presente già nelle antiche mitologie; ricordiamo il tema del diluvio, cui si accenna nella Bibbia, ma anche nell’*Eopea di Gilgamesh* babilonese e nei testi fondativi di molte culture antiche. Così ricordiamo anche il motivo, diffuso presso le più diverse civiltà, dell’Età dell’Oro. Molte culture antiche avevano identificato un’epoca

precedente alla “Storia” in cui l’equilibrio tra umanità e natura era perfetto: tratteggiavano un mondo di abbondanza e di felicità, in cui persino la relazione tra gli uomini e gli animali predatori è descritta in termini idilliaci e pacifici. Ogni pianta ed ogni frutto crescevano spontaneamente dalla terra, senza bisogno del lavoro dell’uomo. Il Giardino dell’Eden di ebrei, cristiani e musulmani, i regni felici di Crono e Saturno narrati da Esiodo, il Giardino dei pomi d’oro delle Esperidi, l’Atlantide di Platone, il Monte Meru sacro a buddhisti e induisti, la catena del Kunlun che rappresenta il paradiso dei taoisti: in ogni epoca e ad ogni latitudine, gli uomini hanno sognato ed identificato un passato florido e fecondo, da cui sono stati estromessi e a cui tornare un giorno. In questo passato, la natura e l’uomo convivevano nella più assoluta armonia. In esso, l’uomo disponeva pienamente del suo tempo: non c’era il lavoro e con esso la tecnologia, che serve a procurarsi prima di tutto i mezzi di sostentamento, e il genere umano viveva in una condizione di felice animalità.

A questa fase primordiale individuata dal mito coincide un’altrettanto mitica “caduta”: spesso improvvisa e rovinosa, talvolta drammaticamente catastrofica, che rappresenta comunemente l’inizio della “Storia”. Nella mitologia biblica ed altrove, la fine della condizione “edenica” è rappresentata precisamente dalla fine dell’abbondanza, dalla rottura dell’equilibrio perfetto tra uomo e risorse naturali, dalla necessità del lavoro (“Guadagnerai il pane con il sudore della tua fronte”²), dall’introduzione della proliferazione coatta e dei ruoli di genere (“Moltiplicherò i tuoi *dolori* e il tuo gemito, *con dolori partorirai* i figli; e verso tuo marito la tua avversione, ma lui ti dominerà”³). La *conoscenza* diventa una necessità per l’uomo: prima ancora che un peccato, essa è una condanna. L’umanità deve sviluppare rapidamente delle strategie per la sopravvivenza, al fine di continuare ad esistere in un mondo diventato ostile: con l’ingegno, deve compensare la fragilità della sua struttura fisica; con la tecnologia, inventa delle protesi, degli strumenti, che la rendono in grado di conservare la vita e la specie. L’umanità dà forma a strutture e gerarchie sociali, il cui fine è *dividere* il lavoro, organizzarlo in maniera più o meno equa.

La fine dell’Età dell’Oro (di *qualunque* Età dell’Oro), in buona sostanza, è rappresentata dall’inizio dell’età della scarsità.

Cosa ci dicono le antiche mitologie quando ci chiediamo a chi vada la *responsabilità* di tale radicale mutamento? Le risposte qui si dividono: nelle leggende orientali ed elleniche,

2 *Genesi* 3,19 (trad. CEI, Milano, San Paolo 2011).

3 *Genesi* 1,27.

spesso, siamo di fronte ad una inevitabile conseguenza della “ruota del tempo”, la quale conduce le età a superarsi incessantemente; altrove si parla di “invidia degli dèi”, come nel mito di Prometeo; ma talvolta, come avviene per esempio nella Bibbia, viene individuato un solo responsabile della rottura di quest’ordine cosmico: questo responsabile è l’uomo, la cui bramosia lo porta inevitabilmente a compromettere o a distruggere l’ordine naturale.⁴ Sembrerà certamente singolare, ma il moderno pensiero ambientalista ed ecologista, pare riecheggiare profondamente questi antichi miti.

2. L'inizio della crisi ambientale e le prime risposte

Benché, come abbiamo sottolineato, la criticità del rapporto tra uomo e natura sia un motivo presente da *sempre* nel pensiero umano, essa ha assunto nuovi accenti ed una nuova centralità ben più di recente. La rivoluzione industriale ha impresso una svolta nello sfruttamento delle risorse e della manodopera e, sostanzialmente, nella storia umana; ha mutato le strutture sociali, la fisionomia delle città e delle campagne; ha dato gli strumenti per introdurre nuove tecnologie con una rapidità ed una pervasività mai vista prima nella storia umana; ha consentito lo sviluppo scientifico e ha portato l’umanità, o parte di essa, a sconfiggere alcuni dei mali che l’hanno accompagnata fin dai primordi; ha creato nuove malattie e ha portato il mondo nella catastrofe ecologica o sull’orlo di essa. In due secoli, a partire dalla fine del Settecento, dall’Inghilterra l’industrializzazione si è diffusa letteralmente in tutto il mondo, portando con sé benefici di grandissima portata ed immani drammi, grandi opportunità e grandi diseguaglianze.

È all’inizio dell’Ottocento e poi nell’Inghilterra vittoriana, infatti, che si formano i primi “gruppi d’opinione” che chiedono una revisione dei modelli economici che si stavano imponendo, sotto il profilo di quello che oggi chiameremmo “impatto ambientale”: sono movimenti che si ispirano soprattutto all’etica della conservazione delle risorse, alla tutela del paesaggio e ad un generico animalismo. Sotto l’influsso delle suggestioni romantiche, si diffonde una sensibilità che viene definita “*back-to-nature*”: essa si contrappone sia al liberalismo classico, che vede nella libertà d’impresa economica il valore da difendere ed è allergico all’imposizione di lacci e laccioli che vadano a limitare il campo dell’intrapresa individuale, sia al marxismo, che critica sì il modello economico industriale, ma vede le

4 Cfr. Giulio Gorello, *Prometeo, Ulisse, Gilgamesh: figure del mito*, Milano, Raffaello Cortina, 2004, *passim*.

risorse naturali unicamente nell'ottica di unità produttive.⁵ Nel *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels viene messo l'accento sulle conquiste memorabili frutto dell'industrializzazione, prologo di quelle, ancor più straordinarie, che saranno possibili nella società comunista (o almeno, questa è la promessa). Saranno i marxisti i primi a criticare queste forme di ambientalismo, etichettandole come velleità borghesi di natura reazionaria.⁶ In effetti, questo ambientalismo tardo-ottocentesco assumeva di frequente il carattere della mera filantropia: poeti come Wordsworth e Keats, a cui questi gruppi si ispiravano, decantavano con nostalgia quella “Età dell’Oro” perduta, in cui l'uomo tremava di fronte alla potenza di una Natura incontaminata e rivolgeva le sue cure all’ambito familiare, esercitando i valori prescritti dalla tradizione.

Per tutto l’Ottocento e nella prima metà del Novecento, rimase sottotraccia questa sorta di proto-ambientalismo, fatto più che altro di poesia e suggestioni.

Dall’altra parte dell’Oceano, negli Stati Uniti, la situazione era significativamente diversa: la civiltà statunitense si è sviluppata in un ambiente naturale intatto, a strettissimo contatto con la nascente società industriale. Questa è una differenza evidente rispetto al contesto europeo, dove il popolamento millenario delle zone rurali e la conseguente antropizzazione dei paesaggi, rendevano il rapporto con la natura assai più sfumato. Nel panorama americano, natura e civiltà coesistevano nelle loro forme più estreme: l’“Età dell’Oro” e l’“Età dell’acciaio”, per così dire, si toccavano. Questo si rispecchia nella cultura e nella filosofia politica americana: in una simile cornice si sviluppano, nella seconda metà dell’Ottocento, critiche radicali all’idea stessa di civilizzazione e di consumo, ad opera soprattutto del Trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson e di Henry D. Thoreau. Sarà in America infatti che prenderà forma, sia come teoria che come sperimentazione, l’ecologismo radicale, intriso di libertarismo.

Bisogna però attendere la fine della Seconda Guerra Mondiale e l’inizio della Guerra Fredda perché si inizi a diffondere una sensibilità più acuta nei confronti del problema ambientale. Bisognava che accadesse qualcosa di tremendamente straordinario, qualcosa che fosse in grado di rendere limpida e condivisa la consapevolezza che tutti gli esseri umani abitano lo stesso mondo, che condividono la stessa sorte e sono vittime potenziali della stessa esiziale minaccia. Questa percezione, oggi data per acquisita, si struttura nel

5 Da “Enviromental History Resources”, <http://www.eh-resources.org/>, consultato il 30.I.2013.

6 Cfr. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Bari, Laterza, 2005, *passim*.

giro di pochi lustri nelle dottrine e nelle idee ambientaliste ed ecologiste, che diventano di piena “attualità” a causa dell’incubo nucleare.

3. L'ambientalismo moderno: origini e scuole di pensiero

Possiamo individuare la data di nascita dell’ambientalismo moderno? Forse sì. Il 10 giugno 1963, il presidente degli Stati Uniti John Fitzgerald Kennedy pronuncia un discorso epocale presso la American University di Washington DC: in questo discorso emerge con tutta la sua urgenza il tema ambientale ed è una delle prime occasioni in cui esso viene enunciato con chiarezza, oltretutto per bocca di un uomo politico di primissimo livello.

Citiamo il passo fondamentale:

“Il nostro più elementare legame è che tutti noi abitiamo questo piccolo pianeta, respiriamo la stessa aria, ci preoccupiamo per il futuro dei nostri figli, e siamo tutti mortali.”⁷

Il presidente Kennedy qui fa riferimento, al termine di un lungo discorso dedicato al tema del mantenimento della pace mondiale, alla proliferazione delle armi nucleari, che aveva assunto un carattere esponenziale in quegli anni, i più tesi nel rapporto tra Unione Sovietica e Stati Uniti d’America. La “terza guerra mondiale” era sembrata più volte dietro l’angolo proprio durante la presidenza di Kennedy: grazie agli sforzi congiunti delle cosiddette “colombe”, sia da parte statunitense che da parte sovietica, si era riusciti a scongiurare un simile conflitto. È significativo che il presidente Kennedy qui vada ben oltre il tradizionale richiamo al valore della pace: egli sottolinea come il futuro della specie umana sia ovunque “soggettivamente” condiviso e sia direttamente collegato alle condizioni in cui versa il nostro pianeta. In un’epoca come quella dei primi anni ‘60, in cui oltre al rischio concretissimo di un cataclisma nucleare, si univa anche una rapida industrializzazione che andava diffondendo in varie parti del mondo (soprattutto occidentale) una spiccata attitudine al consumismo, quelle parole di John Kennedy, per la loro modernità e per la consapevolezza che da esse traspare che siamo tutti parte di un unico grande ecosistema, possono segnare l’inizio dell’ambientalismo politico.

Ci vorranno però un paio di decenni di elaborazione perché i temi ambientali entrino nei

⁷ Tratto dal filmato del discorso, disponibile sul sito del John Fitzgerald Kennedy Library and Museum. <http://www.jfklibrary.org/Asset-Viewer/BWC7I4C9QUmLG9J6I8oy8w.aspx>, consultato il 29.I.2013.

programmi politici dei partiti maggiori e acquistino uno spazio di interesse nell'opinione pubblica. Bisogna infatti attendere fino all'inizio degli anni '90, quando i partiti "verdi" (formatisi spesso all'inizio degli anni '80) inizieranno la loro affermazione politica nei principali paesi europei, dando piena cittadinanza ai temi ecologisti ed ambientalisti. Ancora una volta è una catastrofe legata all'"atomo", che porta l'opinione pubblica ad interrogarsi sulla salute del pianeta e dei suoi abitanti: parliamo ovviamente del disastro di Černobyl' (1986). A quell'evento drammatico, prodotto esclusivo dell'incuria dell'uomo e probabilmente di un fideismo tecnologico senza precedenti, seguì un momento di grande visibilità per i movimenti e i partiti genericamente "verdi". Essi emersero e si affermarono nel panorama politico in maniera piuttosto disomogenea, in considerazione soprattutto delle varie realtà nazionali: storicamente i "partiti verdi" più forti d'Europa sono quello tedesco e, più di recente, quello francese, mentre in Italia la principale forza che ha rappresentato e rappresenta il pensiero ambientalista, la Federazione dei Verdi, ha avuto alterne fortune, riuscendo raramente ad ottenere dei buoni successi elettorali a livello nazionale (fino ad una recente ulteriore contrazione dei suoi consensi), mentre si è presto affermata come una forza capace di raccogliere un consenso più ampio nelle consultazioni amministrative (pur restando sempre una forza medio-piccola). In Italia ed altrove, nel resto d'Europa ma anche negli Stati Uniti, il "partito verde" si è collocato nella sinistra dello schieramento politico, andando ad appoggiare gli schieramenti progressisti o addirittura scavalcando per "radicalità" le tradizionali forze di orientamento socialista (o i "democrats" americani). Sarebbe tuttavia un errore considerare il pensiero ambientalista organicamente strutturale alle sinistre parlamentari. Il movimento ecologista, proprio per la mancanza di un'ideologia unitaria che lo fondi su alcuni testi fondamentali (come successe ad esempio per il socialismo di origine marxista), è estremamente composito ed eterogeneo. Inoltre, è necessario tenere ben presente come alcuni temi ecologisti sono stati fatti propri, nel corso degli anni, anche dalle forze politiche tradizionali, talvolta persino da quelle conservatrici (come dimostra l'esempio britannico). La singolarità del pensiero "verde" è che esso non è in alcun modo (o non lo è più) monopolio di quelle forze politiche che dichiarano nel loro nome la propria sensibilità ambientale.

Qui andiamo a riassumere, senza troppe pretese di esaustività, le principali correnti del "pensiero ambientalista", procedendo idealmente da "destra" verso "sinistra".

“Dottrine della conservazione”: sotto questa etichetta possiamo classificare tutte le dottrine politiche che, partendo da un tradizionalismo spesso di matrice nazionalista, portano avanti delle istanze di tutela ambientale. Le più frequenti sono quelle relative alla limitazione o alla proibizione degli organismi geneticamente modificati (OGM), condivisa sovente da settori della destra radicale e, in Italia, dalla destra sociale. Questo insieme di posizioni si iscrive spesso nella cornice ideologica della “terza via”, che si pone criticamente nei confronti del capitalismo, così come del comunismo, proponendo un comunitarismo corporativo, capace di risanare anche la crisi ambientale in nome del “benessere della comunità” etnica o nazionale. Al modello della grande industria viene sostituito il modello del piccolo produttore, inserito in una struttura sociale rigidamente controllata dalle corporazioni dei mestieri.⁸

Liberalismo verde: all’interno del pensiero liberale, è emerso nel corso degli anni un nuovo interesse verso i temi tipici dell’ecologismo. I verdi liberali sono tra i principali contestatori dei “partiti verdi”, in particolare della loro affiliazione, data spesso per acquisita, al campo della sinistra o (come avviene in Italia) della sinistra “radicale”. Il termine è stato coniato dal filosofo politico olandese Marcel Wissenburg, nel libro *Green Liberalism: The free and the green society*⁹ del 1998. Cardine del pensiero eco-liberale è una sorta di “limitazione del danno” apportato dalle attività umane al pianeta Terra: la salute del pianeta è un interesse da preservare e la libera impresa individuale va stimolata a produrre limitando al massimo il proprio impatto in termini di inquinamento, dato che “inquinare costa”. Il criterio principale da applicare è quello dell’efficienza energetica, produttiva ed ambientale: è questo lo spirito che ha animato i promotori del Protocollo di Kyoto. Gli eco-liberali sono dunque favorevoli ad un intervento sanzionatorio nei confronti di quei settori economici ed industriali dannosi per l’ambiente, il che prevede una supervisione più stringente dello Stato di quanto non richieda la teoria liberale classica.

Ecologismo democratico: è la denominazione che diamo all’insieme dei principi diffusi nella grande maggioranza delle organizzazioni politiche che gravitano nell’orbita del “centro-sinistra” globale, dai democratici americani, al neo-laburismo, alla moderna

8 Cfr. Ivan Buttignoni, *Il verde e il nero*, Milano, Hobby & Works, 2011, *passim*.

9 Cfr. Marcel Wissenburg, *Green Liberalism: The free and the green society*, Oxford, Taylor & Francis, 1998, *passim*.

socialdemocrazia. L'obiettivo di tali politiche è l'introduzione di un sistema economico ancorato sì ai principi del capitalismo, ma “sostenibile”. La parola chiave per identificare questo insieme di posizioni è infatti quella di “sostenibilità”: attraverso la diffusione di sistemi per la produzione energetica basati sulle “fonti rinnovabili” ed una conversione del sistema produttivo (ma anche abitativo) a queste forme di energia, si ridurrebbe radicalmente l'impatto delle attività umane. Gli eco-democratici propongono anche una progressiva reintegrazione delle risorse naturali, attraverso il rimboschimento, la protezione delle specialità faunistiche e l'istituzione di aree protette. È principalmente da questo “settore” del movimento ecologista che provengono anche le politiche che tentano di sensibilizzare ad un più corretto comportamento individuale, attraverso il contenimento degli sprechi, il riciclaggio, l'utilizzo di mezzi di trasporto pubblici e sostenibili. Si propongono a tal proposito interventi di spesa pubblica tesi a favorire le imprese che si impegnano nei settori della sostenibilità.

Questa prospettiva politica è stata fatta propria talvolta anche da esponenti di partiti politici conservatori, quali il primo ministro britannico David Cameron.¹⁰

All'interno di questa “corrente” di pensiero non sono univoche le prospettive sullo sviluppo dell'energia nucleare, benché siano prevalenti i pareri contrari.

Socialismo verde o eco-marxismo: utilizza gli strumenti interpretativi di origine marxiana per analizzare i problemi di carattere ambientale. La causa del degrado ambientale è da ricercarsi nello sfruttamento capitalista: non sarebbe infatti un caso se la crisi ambientale sia coincisa con l'introduzione e la diffusione dell'industria di tipo capitalistico, a partire dalla fine del '700. Assieme allo sfruttamento delle masse salariate, l'utilizzo sfrenato delle risorse naturali e la massima diffusione dell'“ideologia del consumo” a larghe fasce di popolazione sono gli strumenti necessari e fondamentali per ottenere i massimi margini di profitto. L'eco-socialismo propone di realizzare, attraverso metodi per lo più non violenti, un'economia dove l'universale soddisfazione dei bisogni sia affiancata da un altro criterio, quello del rispetto dell'equilibrio ecologico. Si identifica, ad esempio, nella messa in comune delle terre un passo fondamentale per il ripristino dell'integrità ambientale e contemporaneamente per l'introduzione della società socialista: sottraendo i terreni allo

10 Patrick Wintour, *Cameron pledges to firm up green credentials with carbon levy*, in “The Guardian”, 21.IV.2006, ora in <http://www.guardian.co.uk/politics/2006/apr/21/uk.conservatives>, consultato il 2.II.2013.

sfruttamento di tipo capitalistico ed affidandone la gestione alla collettività (in un orizzonte post-statuale) si sottrarrebbe alla classe dominante la principale risorsa produttiva e si annullerebbe l'impatto distruttivo che l'economia del profitto ha sul suolo e sull'ambiente in generale. Uno dei principali esponenti di questa dottrina politica è il filosofo francese Michael Löwy.¹¹

4. Ecologia tra libertarismo e anarchismo

Proponiamo ora i principali insiemi dottrinali tipici della galassia libertaria ed anarchica, centrali nella prospettiva di questo studio. Sebbene sia difficile, e talvolta improprio, tracciare dei confini all'interno del pensiero libertario, vi riscontriamo un numero sufficiente di differenze da consentirci di individuare le seguenti “scuole”.

Libertarismo verde o ecologismo radicale: collocata convenzionalmente a “sinistra”, sebbene in concorrenza con le correnti di orientamento socialdemocratico o marxista, questa linea di pensiero si distingue da quella che abbiamo definito come “ecologismo democratico” per un minor legame con la tradizione socialdemocratica, preferendo richiamarsi alla tradizione socio-liberale e al libertarismo non-violento ed antiproibizionista. Questa linea di demarcazione si è affievolita con il passare degli anni: i partiti “storici” della sinistra, tradizionalmente legati alla socialdemocrazia, hanno spesso acquisito nei propri programmi, per ragioni più o meno strumentali, le proposte ecologiste e di tutela dei diritti civili tipiche dell'ecologismo libertario. Spostando il nostro sguardo sulla situazione italiana, essa è rappresentativa di alcune dinamiche peculiari che hanno coinvolto i movimenti e i partiti ambientalisti: in Italia i Radicali sono stati, all'inizio degli anni '80, i principali promotori della costituzione di un movimento ambientalista organizzato, al punto che il nucleo fondativo del partito dei Verdi (le “Liste Verdi”) era costituito da personalità politiche provenienti per lo più dal radicalismo. Sarà solo in un secondo momento, dopo la seconda metà degli anni '90, che i Verdi italiani assumeranno caratteri marcatamente affini a quelli delle sinistre europee di orientamento post-comunista o antiglobalista. Prima di allora, i Verdi erano considerati alla stregua di una “costola” del Partito Radicale e facevano proprie le battaglie tipiche del filone libertario europeo: si

11 Joel Kovel, Michael Löwy, *An Ecosocialist Manifesto*,
<http://members.optushome.com.au/spainter/Ecosocialist.html>, consultato il 2.II.2013.

fecero spesso promotori di campagne tese a favorire la pace, i diritti umani ed a combattere le pratiche della manipolazione genetica.¹² Una voce influente di questo settore è stata quella del politico e scrittore sudtirolese Alexander Langer.

Movimento per la decrescita: opponendosi ai modelli consumistici vigenti e alla concezione dello sviluppo economico come “progresso”, tale segmento della galassia ecologista sta conquistando negli ultimi anni l’attenzione degli addetti ai lavori. La congiuntura economica critica porta molti a riconsiderare i tradizionali paradigmi economici: si propone di passare da una concezione cumulativa del benessere ad una qualitativa. I “decrescitisti” sono fautori di un’applicazione integrale dei criteri di sostenibilità ambientale e sociale: tale rivoluzione del modello produttivo causerebbe, da una parte, una riduzione volontaria dei consumi (e quindi l’accettazione di uno stile di vita frugale o comunque inferiore allo standard occidentale), ma, dall’altra parte, consentirebbe di ripristinare un equilibrio tra ambiente e specie umana, la quale sarebbe altrimenti destinata all’autodistruzione. Il pensatore che incarna al meglio tale ideologia è l’economista e filosofo francese Serge Latouche, il quale sostiene la necessità di un’opposizione al modello di sviluppo occidentale, ormai imposto “come fosse una legge” a livello globale¹³; egli propone di superare questa forma di “imperialismo” (culturale oltre che economico), riconoscendo il valore delle diversità e del dialogo.

Dal punto di vista della pratica politica, si rifanno al concetto di decrescita alcuni dei gruppi di attivisti che contestano la costruzione delle cosiddette “grandi opere” civili, soprattutto nel settore dei trasporti, quali ponti, strade, gallerie ferroviarie dal sicuro impatto ambientale; esse rappresentano, a loro dire, una concezione di sviluppo dannoso e anacronistico (nonché onerosissimo per il bilancio pubblico) e vanno privilegiate piuttosto le “piccole opere”, quali quelle tese a rafforzare il micro-trasporto pubblico o condiviso (car-sharing, bike-sharing, mobilità sostenibile su rotaia, ecc.).

In qualche modo affini al concetto di “decrescita” volontaria sono alcune correnti minoritarie che propongono una soluzione ancora più radicale: la drastica riduzione della popolazione umana entro limiti sostenibili per l’ecosistema del pianeta, attraverso la pratica del controllo delle nascite; ciò consentirebbe il risparmio di ingenti risorse

12 Cfr. Gian Luigi Della Valentina, *Storia dell’ambientalismo in Italia*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2011, *passim*.

13 Cfr. Serge Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, *passim*.

ambientali e risolverebbe il problema demografico. Tali posizioni sono portate avanti da associazioni come “Rientrodolce”, appartenente all’area dell’ecologismo libertario e radicale, e, in maniera ancor più provocatoria, dal “Movimento per l’estinzione umana volontaria” (Voluntary Human Extinction Movement, fondato nel 1991¹⁴), che propone l’astensione dalla proliferazione come unica misura per ridurre lo squilibrio dell’ecosistema. Il principale esponente di questo movimento è l’attivista statunitense Les U. Knight, che si definisce “anarchico”. Nel 1998, perfino l’autorevole “Economist”, in un controverso editoriale, ha avanzato questa ipotesi come percorribile in un futuro non meglio precisato, ponendo l’obiettivo dello “Zero Population Growth”.¹⁵

Anarchismo verde: esso è un insieme di teorie volte ad affermare una più intima connessione tra individuo e natura, nella prospettiva del superamento della forma statuale e dell’“autorità”. Diverse sono le pratiche dimostrative e di “lotta” formulate dalle anime del pensiero anarchico: tutte hanno come denominatore comune il principio dell’azione diretta, ovvero della messa in pratica in prima persona di strumenti quali la resistenza non violenta, il sabotaggio (come accadde nel luddismo), le occupazioni dei luoghi di lavoro e di studio, l’autogestione degli edifici fino alla disobbedienza civile ed alla cosiddetta “azione poetica”. L’anarchismo verde ha non a caso tra i suoi primi ispiratori lo scrittore e narratore Henry D. Thoreau, annoverato tra i fondatori della “scuola ecologista” americana di ispirazione libertaria e tra i primi teorici della disobbedienza civile.

L’eco-anarchismo si è aggregato tra gli anni ‘60 e ‘70 intorno alla GAIA o “Green Anarchist International Association”, diventata nel 1982 la sezione “verde” ufficiale dell’IFA (“Internazionale delle Federazioni Anarchiche”, il principale organo di coordinamento delle formazioni anarchiche d’orientamento anticapitalista, “erede” delle Internazionali anarchiche dell’Ottocento e del primo Novecento).

Nella Gran Bretagna della seconda metà degli anni ‘70, si assisté ad una particolare vitalità di questa corrente, che diede vita alla rivista “Green Anarchy”, che si definiva come “il giornale della teoria e dell’azione dell’Anticiviltà” (1976). Attorno ad essa si riunirono attivisti che condividevano l’idea della disobbedienza civile come pratica di lotta, ma che erano piuttosto eterogenei dal punto di vista della loro ispirazione politica: nel collettivo

14 Da <http://www.vhemt.org/>, consultato il 5.II.2013.

15 Articolo non firmato, *Sui genocide*, in “The Economist”, 17.XII.1998, ora in <http://www.economist.com/node/179963>, consultato il 2.II.2013.

“Green Anarchist” trovarono spazio pacifisti gandiani, esponenti del movimento punk, dell’insurrezionalismo ecologista e della liberazione animale. Costoro erano spesso accomunati da un burrascoso abbandono delle formazioni ecologiste ed ambientaliste più riconosciute come lo “Ecologist Party” e il successivo “Green Party”. Nonostante i numerosi contrasti interni al gruppo e soprattutto alla rivista, esso è stato attivo ufficialmente fino all’inizio degli anni Duemila, quando le posizioni (soprattutto in merito all’uso della violenza come strumento di lotta ed al rapporto con l’anarchismo classico) si fecero inconciliabili.

La rivista assunse posizioni progressivamente sempre più vicine all’anarco-primitivismo di John Zerzan, proponendo appunto la metà della “Anticiviltà”, ovvero del superamento della Civiltà tecnologica e statuale, vista come la “sorgente” dell’autoritarismo. Lo stesso Zerzan fu uno dei principali editori della rivista e tentò di importarne la pubblicazione anche negli Stati Uniti.

All’interno del gruppo “Green Anarchy”, ma più in generale all’interno del pensiero eco-anarchico, due sono le correnti ideologiche più importanti e consolidate: l’ecologia profonda e il già citato anarco-primitivismo, di cui vedremo ora le principali caratteristiche.

Ecologia profonda: questa espressione è stata coniata dal filosofo norvegese Arne Naess, che ha contribuito a delinearne i principali nuclei teorici, tra cui quello centrale di “ecosofia”.¹⁶ Questo insieme teorico è volto a proporre il superamento dell’“antropocentrismo”, anche di matrice ambientalista, che prende per fondamentali criteri quali la “qualità della vita” e il “benessere” della specie umana, presunto vertice della gerarchia dei viventi. Si propone al contrario un radicale rovesciamento dei parametri di lettura dei problemi ambientali: l’uomo è una parte di un Tutto chiamato ecosfera, in cui la specie umana convive con le altre specie viventi. La conservazione della vitalità dell’ecosfera è prioritaria rispetto ai valori relativi al benessere umano: le proposte tradizionali degli ambientalisti mirano soltanto a ridurre l’impatto dell’uomo sull’ecosfera attraverso “dei palliati”. È la civiltà stessa a minacciare il “benessere ecologico globale” e propongono politiche di contenimento demografico. Particolarmente utile al fine di comprendere a pieno l’approccio (persino metafisico) dei sostenitori dell’ecologia

¹⁶ Arne Naess, *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*, in “Inquiry”, 1973, p. 95 - 100.

profonda è questo passo di Naess, che nel 1972 all'interno del suo lavoro introduttivo intitolato *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology movement*, afferma che

“il diritto di vivere di tutte le forme [di vita] è un diritto universale che non può essere quantificato. Nessuna specie vivente può beneficiare maggiormente del particolare diritto di vivere e riprodursi più di qualsiasi altre specie”.

Anarco-primitivismo: questa corrente di pensiero fa della critica alla tecnologia il proprio principale nucleo ideologico. Prendendo le mosse dalle suggestioni avanzate da H.D. Thoreau nel suo *Walden, vita nei boschi*, gli anarco-primitivisti sostengono che il cardine dell'oppressione dell'uomo sull'uomo (e quindi delle strutture economiche e statali oppressive) sta nell'utilizzo della tecnologia, che consente e richiede necessariamente la divisione del lavoro in senso gerarchico, spingendo verso una sempre maggiore specializzazione del sapere e di conseguenza verso un sempre più stretto controllo sociale. La rottura dell'equilibrio ecologico si verifica quando l'uomo si differenzia dalla natura e si fa sfruttatore di risorse, al fine di consentire l'accumulo di ricchezze e forme più capillari di divisione gerarchica e sociale, abbandonando il suo stato naturale di pieno ed armonioso accordo con la biosfera. Il principale teorico che ha contribuito all'elaborazione di tale dottrina è stato il filosofo statunitense Murray Bookchin, che però definiva il suo pensiero come “ecologia sociale” o “ecologia della libertà” e prese esplicitamente ed energicamente le distanze dall'anarco-primitivismo¹⁷. I suoi contributi sono stati rielaborati da attivisti e pensatori come John Zerzan, il quale individuava in particolare nello sviluppo della tecnologia agricola (a cavallo tra Paleolitico e Neolitico) il processo che ha portato l'umanità alla disgregazione e all'alienazione, così come ha portato alla devastazione degli ambienti naturali. La soluzione generalmente prospettata dagli anarco-primitivisti e dagli ecologisti sociali passa per l'istituzione di micro-comunità autonome che abbiano ridotto al minimo necessario l'utilizzo delle forme di sfruttamento umano e naturale: Bookchin definisce queste come “ecocomunità” e le delinea attraverso una dottrina politica da lui stesso definita come “municipalismo libertario”. Fu anche impegnato in una polemica con la metafisica dell'ecologia profonda, determinato a difendere la sua prospettiva “umanistica”: per Bookchin, natura e umanità devono ripristinare l'equilibrio perduto, ma centrale per la nostra azione ed il nostro interesse deve essere la sorte della nostra specie; è inaccettabile sacrificarla per preservare l'integrità dell'ecosfera.

17 Cfr. *infra*, p. 65.

Capitolo primo.

Genealogia della civiltà

1. Murray Bookchin, “prima della Civiltà”

Murray Bookchin tratteggia un'accurata ricostruzione delle origini della civiltà, attingendo a fonti antropologiche e conferendovi una cornice filosofica tesa a delineare i processi storici, culturali e politico-morali che hanno portato all'affermazione di quella che l'autore definisce come “società gerarchica”. L'operazione di Bookchin culmina nella scrittura de *L'Ecologia della libertà* (1982): questo saggio rappresenta il ponderoso esito delle ricerche e delle riflessioni a cui lo studioso ha dedicato tutta la sua vita. Con la pubblicazione di questo ed altri scritti, Bookchin diviene un punto di riferimento imprescindibile all'interno del pensiero anarchico e libertario ed in particolare di quei settori quali l'ecologismo radicale e l'anarco-primitivismo¹⁸.

1.1 Un approccio culturale al rapporto uomo-natura

Aleggia su questo saggio la formazione marxista propria degli anni giovanili di Bookchin, sebbene sia articolata in una sorta di consapevole ed esplicita dialettica che la pone in relazione ed in contrasto con gli strumenti culturali di un nuovo umanesimo libertario: attraverso questo dialogo, Bookchin mostra di avere superato una certa afasia tipica del marxismo in relazione ai temi della tecnologia e della civilizzazione, in virtù di un'attenzione che è andata concentrandosi sullo sviluppo dell'individuo e delle comunità¹⁹. Bookchin conferisce al suo pensiero un approccio di tipo culturale e non unicamente socio-economico o politico. L'idea che il destino dell'uomo sia di dominare la natura non è affatto un tratto universale delle culture umane²⁰. Essa è tipica dell'atteggiamento dei popoli occidentali ed industrializzati, ma sembra essere estranea alla concezione del mondo propria delle comunità comunemente definite come “primitive” o “preletterate”. Con questi appellativi Bookchin si riferisce contemporaneamente a due realtà umane distinte

18 Cfr. John Clark, *Municipal Dreams*, in Andrew Light (a cura di), *Social Ecology After Bookchin*, New York, The Guilford Press, 1998, p. 138.

19 Cfr. Murray Bookchin, *L'Ecologia della libertà*, Milano, Eleuthera, 1982, traduzione di Amedeo Bertolo e Rossella Di Leo.

20 Cfr. *ibidem*, p. 87

benché in qualche modo affini. “Primitive” e “preletterate” sono sia le popolazioni vissute storicamente prima dell'affermazione della scrittura e delle grandi civiltà sedentarie (Sumeri, Egizi), sia le sparute comunità che a tutt'oggi non hanno conosciuto quello sviluppo tecnologico tipico della modernità e che hanno conservato in maniera sostanzialmente immutata gli stili di vita e l'organizzazione comunitaria precedenti l'incontro con gli Occidentali (Inuit, popolazioni siberiane, alcuni gruppi amerindi, ecc.). Per entrambe queste categorie di “primitivi” il rapporto tra l'uomo e la natura si fonda su pratiche e principi ben diversi da quelli coercitivi e predatori a noi coevi. Tale concezione è infatti emersa gradualmente insieme ad una più vasta trasformazione sociale: quello che Bookchin definisce come “il dominio dell'uomo sull'uomo”. Con questa espressione va a riecheggiare un *topos* linguistico del marxismo, ma è interessante notare come egli preferisca l'uso del termine “dominio” a quello più convenzionale di “sfruttamento”. Da questa semplice osservazione possiamo intuire come il baricentro del pensiero di Bookchin si sia spostato verso una critica, tipicamente anarchica, della gerarchia e si sia allontanato da una lettura di tipo economicista più propriamente affine alla tradizione marxista.

Scrive Bookchin:

“Il crollo dell'eguaglianza primordiale, sostituita da un sistema gerarchico, la disintegrazione dei gruppi di parentela in classi sociali, la dissoluzione delle comunità tribali in città e infine l'usurpazione dell'amministrazione sociale da parte dello Stato, sono tutti fattori che hanno concorso a modificare profondamente non solo la vita sociale, ma anche l'atteggiamento reciproco delle persone, la visione che l'umanità aveva di se stessa e il suo atteggiamento verso il mondo naturale.”²¹

Si delinea così, ad un certo punto della storia umana, una cesura: ad una primeva società non gerarchica si sostituisce, nel corso di decine di secoli, quella che siamo soliti chiamare “Civiltà”, caratterizzata dall'urbanizzazione e dall'introduzione delle istituzioni statuali, e che corrisponde sul piano delle interazioni occorrenti tra individui, tra individuo e comunità e tra umanità e natura, ad un totale rovesciamento di paradigmi e valori. Agli occhi di Bookchin questa trasformazione è deleteria, involutiva.

21 *Ibidem*, p. 87.

1.2 Una genealogia della Civiltà

La società primitiva che viene delineata ha avuto, per Bookchin, una reale esistenza storica e fornisce a supporto di tale ricostruzione le tesi di diversi paleo-antropologi e paleo-storici²². Tuttavia appare evidente come quella che Bookchin definisce come “società organica” assuma almeno parzialmente i caratteri di un’astrazione concettuale: una specie di “stato naturale” à la Rousseau. Le comunità primitive prese in analisi coprono un arco di tempo di diverse migliaia di anni e sono disseminate in ogni angolo del pianeta: ne vengono sottolineati i tratti culturali e politici condivisi al fine di proporre il profilo di una comunità ancestrale ideale, che certamente ha un suo grado di storicità, ma è l’indubbio esito di un lavoro ermeneutico operato da Bookchin. Tutto ciò, lo precisiamo, è del tutto legittimo e non inficia minimamente il valore delle sue riflessioni: il lavoro di un filosofo della politica è proprio quello di ricostruire le dinamiche fondamentali dell’agire umano, rinvenendovi le costanti e le variabili mostrate dall’uomo in quanto essere sociale e politico, per poi indicare prospettive e possibili direzioni, arrivando a tracciare ponti e connessioni tra percorsi storici e valori.

Siamo di fronte quindi ad una “genealogia” della civiltà, piuttosto che ad una ricostruzione storica o antropologica: allo stesso modo in cui Nietzsche propose una “genealogia della morale”, Bookchin intende mostrare come si è sviluppata la società dell’alienazione, ovvero la Civiltà. Esiste certamente, come in Nietzsche, un riferimento alle vicende storiche, ma esse sono sostanzialmente il punto di partenza per una revisione critica degli “*idola fori*” (nel senso baconiano) del presente tecnologico, dei suoi pregiudizi e delle sue incrostazioni concettuali.

Nel suo viaggio ideale in direzione di questa “società organica”, a ritroso nel tempo verso le comunità senza classi economiche e senza Stato politico, Bookchin rileva una spostamento graduale da una concezione gerarchica del rapporto tra persone, cose e mondo ad un’altra maggiormente incentrata sul paradigma dell’unicità e dell’interdipendenza. Il mondo è allora percepito in termini “olistici”²³: natura e comunità umane costituiscono un “tutto”, composto di molte parti, ognuna delle quali indispensabili alla sua unità ed

22 Tra tutti, spicca per ammissione dello stesso Bookchin in *ibidem*, p. 112, l’antropologa Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1959.

23 Cfr. Murray Bookchin, *L’Ecologia della libertà*, op. cit., p. 91.

armonia. Questo vale per le “cose naturali” quanto per gli esseri umani: nella società primordiale, ogni individuo viene valutato per le sue peculiarità distintive, apprezzate e tutelate come espressioni preziose del suo essere “parte”, ovvero inedito ed insostituibile elemento di ricchezza per la comunità naturale. È in un costesto come questo che troviamo un'autentica valorizzazione dell'individuo, non certamente, sostiene Bookchin, nella nostra società tecnologica, benché essa si proclami orgogliosamente fondata sull'autonomia personale²⁴.

Fino a qui Bookchin dipinge un quadro composto da figure armoniose, che convivono in serena e feconda cooperazione: aggiunge poi che l'individualità nella società organica viene tutelata fino a quando essa “non entra in conflitto con l'interesse comunitario da cui dipende la sopravvivenza di tutti”²⁵. Purtroppo Bookchin non elabora né spiega tale elemento di conflitto interno che pur è insito, per sua stessa ammissione, nella società organica: sarebbe tuttavia interessante capire cosa succederebbe in questa società così pienamente integrata all'individuo che “mina” questo equilibrio. Il tono disteso del testo ci fa pensare che tali conflitti sarebbero del tutto occasionali e risolti con un bonario “rientro nei ranghi”. In queste pagine Bookchin non dirime se non con poche parole un'altra questione che pur sembrerebbe spinosa: che accade quando due distinte comunità umane hanno interesse nell'uso di un medesimo territorio? Maliziosamente verrebbe da pensare che anche qui vi è *in nuce* un elemento di conflitto, almeno potenziale. Bookchin sostiene che non è così: mancando i reperti e le testimonianze relative a lotte territoriali in questa fase preistorica (il Paleolitico), si può ritenere che il numero relativamente esiguo degli individui abbia consentito ad ogni comunità un accesso non problematico alle risorse, ovvero ai proventi della caccia, della pesca, dei pascoli bradi, e della raccolta di vegetali spontanei. La conflittualità nascerà in un secondo momento, in seguito all'incremento demografico dovuto in gran parte alle innovazioni tecnologiche, prime tra tutte l'orticoltura e l'allevamento – come verrà poi approfondito da Zerzan. È qui che la maggiore disponibilità di cibo fa ingrossare le fila della specie umana, che inizia a concepire la terra come una risorsa da delimitare e sfruttare, per poter garantire l'accesso ad una quantità di cibo sufficiente ad una popolazione in crescita costante. Il bisogno di terreni sempre nuovi da coltivare e su cui far pascolare gli animali in via di addomesticamento, fa nascere i primi conflitti. Da questi nascono le prime “alleanze” difensive od offensive tra comunità:

24 Cfr. *ibidem*, p. 88.

25 *Ibidem*, p. 89.

in esse possiamo intravedere il primissimo embrione di società politica²⁶.

1.3 La società organica

Vediamo ora come funziona la società naturale, come essa è strutturata, sebbene l'uso di tale forma verbale già tradisca la nostra mentalità gerarchica (direbbe Zerzan). Per scoprirla, possiamo osservare le pratiche delle comunità naturali sopravvissute, se non fino ai nostri giorni, in epoche abbastanza vicine da consentirci di accedere a fonti dirette. Scrive Bookchin:

“Tra gli indiani Hopi, tutte le mansioni basilari della comunità [...] erano espletate in forma cooperativa. Persino la discriminazione per età non esisteva: i bambini insieme agli adulti partecipavano a queste mansioni, cosicché l'individuo di qualsiasi età era spinto a sviluppare un senso di responsabilità verso la comunità.”²⁷

Persino dal punto di vista affettivo, i primitivi sono privi di quel concetto proprietario dell'amore che caratterizza le società moderne. Il loro concetto di genitorialità, infatti, è molto più largo di quanto possa essere nella nostra cultura. Tutta la comunità si occupa dello svezzamento, dell'educazione e dell'inserimento dell'infante, non esclusivamente i genitori naturali. Bookchin cita l'antropologa Dorothy Eggan quando scrive:

“Molte braccia gli danno conforto, molte facce gli sorridono e fin dalla più tenera età.”²⁸

Questo senso di unità e di interdipendenza non si avverte solamente all'interno della comunità, ma altresì tra la comunità e il suo ambiente naturale. La comunità si *percepisce* come parte dell'equilibrio della natura, tuttavia essa *non ama* la natura. È del tutto priva dell'atteggiamento estetico di romantica e nostalgica contemplazione che alcuni ambientalisti a noi contemporanei mostrano²⁹. Nella comunità primordiale si *teme* la natura, la si riverisce, persino la si blandisce e si tenta di influenzarla attraverso riti di gruppo e procedure magiche. Queste ritualità, va precisato, assumeranno solo in un secondo tempo un carattere pseudo-religioso ed esclusivo di alcuni membri della comunità (sciamani, sacerdoti): in un primo momento esse sono a disposizione dell'intera comunità, che potrà ricordare e ritrovare il suo posto come *parte* della natura attraverso queste forme

26 Cfr. *ibidem*, p. 103.

27 *Ibidem*, p. 90.

28 Cit. Dorothy Eggan, *Instruction and Affect in Hopi Cultural Community*, in John Middleton (a cura di), *From Childhood to Adult*, New York, The Natural History Press, 1970, p. 117.

29 Cfr. Murray Bookchin, *L'Ecologia della Libertà*, op. cit., p. 95.

di ingenua ma creativa manipolazione. La comunità organica si percepisce come un'*ecocomunità*, attivamente partecipe al proprio ecosistema ed ai cicli naturali. Bookchin definisce queste pratiche come “cerimonie ecologiche”³⁰, durante le quali viene sottolineato l'aspetto sociale del mondo naturale; o meglio, viene sottolineato come natura e società siano complementari e compenetranti. Notiamo come la natura venga “personificata”, diventi una sorta di “membro della comunità”; essa non è ancora “sacralizzata” o proiettata in senso sovrannaturale. Scrive Bookchin:

“La natura [...] entra in consociazione diretta con l'umanità, non semplicemente in armonia o in equilibrio. La natura [...] si nutre a ogni pasto, soccorre ogni nuovo nato, cresce insieme ad ogni bambino, aiuta ogni mano che lancia un'asta o raccoglie un frutto.”³¹

Sarà la civiltà a trasformare la natura in “ambiente”, ovvero in uno spazio passivo privo di qualsiasi significato non dipendente dalla manipolazione umana.

D'altronde sono numerosi gli elementi tipici della società organica che Bookchin definisce di “alterità”, ovvero radicalmente alternativi, rispetto ai paradigmi con i quali siamo abituati a pensare la vita sociale. Concetti fondamentali per comprendere la società moderna come “proprietà”, “scambio” e “leadership” sono assenti o completamente diversi. La parola “proprietà” denota un'appropriazione individuale di beni che porta all'ottenimento di un diritto personale all'uso dei medesimi³². Questa concezione di proprietà, benché certamente presente anche tra i primitivi, era affiancata da una tendenza alla condivisione delle risorse. A tal proposito si sente spesso parlare di “comunismo primitivo”: tale definizione è accettata anche da Bookchin, sebbene con alcune fondamentali precisazioni. L'istituto economico centrale nella società organica è quello dell'*usufrutto*, ovvero, spiega Bookchin,

“la libertà per ogni individuo della comunità di appropriarsi delle risorse in virtù del semplice fatto di usarle”.³³

in maniera disinteressata e complementare. Nella comunità naturale, sembra assente il “bisogno” di etichettare pubblicamente il bene in questione con un riferimento esclusivo; è prioritario lo schietto godimento delle cose, il loro uso comunitario. È bene tuttavia

30 *Ibidem*, p. 93.

31 *Ibidem*, p. 93.

32 Cfr. *ibidem*, p. 96.

33 *Ibidem*, p. 97.

sottolineare che in questa situazione primordiale, non gerarchica e non istituzionalizzata, non esiste ancora un esplicito diritto comunitario, una “proprietà comune” dei mezzi di produzione e di sostentamento. Bookchin sottolinea dunque che se è legittimo parlare di “comunismo primitivo”, sarebbe ancora più corretto l’uso del termine “comunitarismo”; esso è certamente meno connotato da sottointesi di natura tecnico-burocratica. L’autore insiste in tal modo sull’assenza di un contratto sociale³⁴ che leggi i componenti della società organica: la loro cooperazione è dettata da un inconscio senso di responsabilità sul fondo di un’unità vitale tra individui, comunità e natura. La sottoscrizione di un contratto sociale servirebbe solo a minare questa società *naturalmente* responsabile, introducendo un vincolo calcolato. Scrive Bookchin:

“[...] l’usufrutto differisce qualitativamente dal do ut des della reciprocità, dello scambio: qui si entra nella storia, con i suoi libri contabili, con le sue ‘giuste’ proporzioni ed ‘onesti’ bilanci.”³⁵

Appare chiaro come un contratto sociale richieda e presupponga una parte terza rispetto alle parti contraenti, che garantisca quel patto, con gli strumenti del diritto: in sostanza, il contratto sociale richiede delle istituzioni, che vengono introdotte in maniera graduale. I patti e i giuramenti nascono quando alla collettività umana non basta più l’unico legame che ha valore nella società organica: il legame di sangue, o di parentela, costitutivo della comunità. Un peggioramento delle condizioni ambientali, l’aumento della popolazione, l’incontro o lo scontro con comunità vicine per il controllo dei territori, sono tutti fattori che costringono le popolazioni preletterate ad esplicitare sistemi di responsabilità reciproca. Scrive Bookchin:

“Le complicazioni di un ambiente sociale sempre più complesso, favorivano un sistema chiaramente definito di diritti e doveri.”³⁶

La radice della Civiltà, appare chiaro, sta nel bisogno: è il bisogno che spinge le comunità umane a federarsi, a creare leghe, alleanze, a fare le guerre. Vanno così delineandosi gli “interessi”: in una situazione sempre meno egualitaria, i “diritti” e i “doveri” vengono spartiti in maniera specularmente diseguale. Alcuni membri della comunità cominciano a sentire di avere all’interno della comunità oneri e responsabilità più pesanti.

34 *Ibidem*, p. 98.

35 *Ibidem*, p. 98.

36 *Ibidem*, p. 99.

“Si iniziano a delineare da una parte gli ‘oppressi’ e dall’altra i ‘privilegiati’.”³⁷

E saranno le donne le prime “oppresse” della società della disuguaglianza. Tra le prime forme di “contratto” che incontriamo proseguendo dalla società organica verso quella gerarchica, vi è infatti il matrimonio. Se nelle società preletterate uomini e donne ricoprono ruoli e svolgono compiti complementari, all’insegna del reciproco sostegno materiale e della procreazione, il matrimonio fonda la prima divisione del lavoro, che tende ad assegnare all’uomo la caccia e la pastorizia, la difesa della comunità e le relazioni di questa con l’esterno. Alla donna vengono assegnate le responsabilità domestiche, la raccolta del cibo e l’orticoltura. Bookchin sostiene come non debbano essere stati necessariamente gli uomini a operare tale ripartizione³⁸; anzi, è più probabile che siano state le donne stesse a prediligere spontaneamente tali occupazioni, allo scopo di preservare l’integrità delle loro responsabilità, tenute in grande considerazione, e dei loro diritti personali. Sarà in un momento successivo, quando le strutture gerarchiche si fanno più complesse, che la destinazione ai ruoli domestici si ritorse contro di loro in maniera autoritaria. Le figure femminili erano cruciali nelle comunità primordiali. Come è già stato fatto notare, il principale collante sociale della comunità naturale è costituito dal legame di sangue ed esso è, almeno inizialmente, *matrilineare*: i consanguinei si riconoscono l’uno l’altro prima di tutto sulla base della comunanza della madre; solo vagamente si identificano in un padre. Nella comunità primitiva, le donne avevano la responsabilità di trovare un riparo, dare da mangiare e crescere i figli; l’uomo era esonerato da tutte queste funzioni. Gioverà ricordare brevemente come il simbolismo femminile sia diffusissimo nei reperti paleolitici: vi dominano raffigurazioni che rappresentano la fecondità della vita e la generosità della natura. Poco frequenti, al contrario, sono le tracce di armi atte ad offendere, benché non manchino del tutto le costruzioni difensive³⁹. Se esaminiamo invece le fondamenta dei villaggi notiamo una singolarità davvero eccezionale: sembrano essere del tutto assenti grandi abitazioni o grandi costruzioni ceremoniali, il che andrebbe a suggerire come la struttura sociale fosse pienamente equalitaria. All’interno di questi scavi ritroviamo numerose statuette femminili, che rimandano alla mitologia della Dea Madre, che resterà un riferimento simbolico fino all’avvento delle religioni patriarcali, le quali ne rovesceranno l’interpretazione, attribuendovi connotati demoniaci.

37 *Ibidem*, p. 99 (corsivi aggiunti).

38 Cfr. *ibidem*, p. 100.

39 Cfr. *ibidem*, p. 106.

Come abbiamo già ricordato, il legame di sangue si rivela ad un certo momento non sufficientemente elastico⁴⁰, troppo ristretto e rigido per consentire la soddisfazione di quei nuovi bisogni determinati dall'intervenuta scarsità di risorse, che accompagna l'incremento demografico. Si cercano dunque nuovi giuramenti, nuovi vincoli per collocare la comunità in una matrice sociale più vasta e ridurre la minaccia dei gruppi rivali. Si stipulano così i primi trattati, che sulla base dello scambio di “cose” (ricordiamo la precedenza data all'uso piuttosto che al possesso), instaurano nuovi legami. Bookchin rifiuta l'ipotesi avanzata da alcuni (Claude Lévi-Strauss⁴¹), secondo cui tra gli elementi da scambiare previsti da questi inediti patti vi fossero le donne della comunità, per instaurare alleanze basate su nuove filiazioni. Per Bookchin, la figura femminile era ancora troppo venerata per permettere una tale pratica. Tuttavia, ammette l'autore, in seguito alla stipula di questi trattati vediamo occorrere matrimoni incrociati, adozioni rituali e società totemiche.

Scrive Bookchin:

“Queste dinamiche portano allo sviluppo di una società più complessa, con una stratificazione delle responsabilità, embrione di una gerarchia. Emerge una sfera civile, parallela alla più antica sfera domestica.”⁴²

La sfera civile, va precisato, nasce senza essere connotata da una rigida struttura gerarchica; essa è al contrario oggetto della stessa torsione autoritaria che caratterizza la gran parte degli istituti propri della società organica. In un primo momento vediamo che il potere del capo è funzionale piuttosto che politico: costui esercita una facoltà di coordinamento, più che di dominanza, in relazione ad eventi episodici o eccezionali.

1.4 L'introduzione dell'agricoltura

Tra tutti i fattori che favorirono lo scivolamento gerarchico delle società umane, uno si staglia sopra tutti: l'introduzione e lo sviluppo di tecniche e tecnologie agricole. Scrive Bookchin:

“Alcune decine di migliaia di anni fa, tra il Mar Caspio e il Mediterraneo, bande nomadi di cacciatori-raccoglitori cominciarono a sviluppare un sistema primitivo di orticoltura, insediandosi in piccoli villaggi.”⁴³

40 Cfr. *ibidem*, p. 103.

41 Cfr. *ibidem*, p. 102.

42 *Ibidem*, p. 103.

43 *Ibidem*, p. 107.

Ci collochiamo verso la fine del Paleolitico e l'inizio del Neolitico, quando la tecnologia irrompe sulla scena della storia. La strumentazione sviluppata dall'uomo nelle migliaia d'anni precedenti mostra certamente come l'uomo possedesse già un livello di intelligenza non inferiore a quello odierno: tuttavia la tecnologia pre-agricola si distingue per la peculiarità di non essere in grado di modificare sensibilmente l'ambiente. Le armi servivano certamente per la caccia e l'uccisione di animali di grande e piccola taglia, ma esse erano troppo rudimentali (e gli esseri umani troppo pochi) per poter incidere sull'ecosistema. L'uomo, benché armato e quindi dotato di una tecnologia in grado di supplire alle sue carenze fisiche, era parte dell'ecosistema alla stregua degli altri predatori. Le cose cambiano con lo sviluppo delle tecnologie agricole. Bookchin sostiene che furono probabilmente le donne a dare inizio allo sviluppo dell'orticoltura⁴⁴. Pressoché esonerate dall'incombenza della caccia, le donne erano portate ad acquisire abitudini di vita più stanziali: si dedicavano alla cura della prole e del villaggio. Inoltre, un'altra incombenza fondamentale generalmente devoluta alle donne era la raccolta di alimenti vegetali spontanei. È quindi plausibile che abbiano acquisito dimestichezza con i concetti di semina, crescita e fioritura, fino ad apprendere le tecniche per riprodurre tale processo naturale.

A tale proposito Bookchin cita lo storico Lewis Mumford, il quale afferma che probabilmente erano le donne quelle che

“si occupavano dell'orto, selezionavano le sementi per ottenere incroci sempre più produttivi e nutrienti, costruirono i primi recipienti, intrecciando panieri e modellando la creta.”⁴⁵

Vediamo dunque come le comunità umane si organizzino in maniera sempre più complessa e grazie alla maggiore disponibilità di cibo, si ingrandiscano: siamo sull'orlo della Civiltà, quando ormai l'umanità è capace di manipolare vistosamente l'ambiente, fondando città e regolando i propri interessi sempre più frammentati attraverso il diritto e le istituzioni. La società organica svanisce lentamente in una preistoria ancestrale, persa nelle pieghe del passato.

Il crollo delle società di villaggio del primo Neolitico segna una svolta decisiva nello sviluppo umano. Nei lunghi millenni che separano le prime comunità orticole dalle “grandi

44 Cfr. *ibidem*, p. 100-107.

45 Cit. Lewis Mumford, *The City in History*, New York, Harcourt, Brace & World, 1961, p. 12.

civiltà” assistiamo alla comparsa di paesi, città ed infine imperi: il controllo collettivo della produzione viene soppiantato dal controllo elitario, le relazioni di parentela dalle relazioni territoriali e di classe, le assemblee e i consigli degli anziani dalle burocrazie statuali.

2. John Zerzan, teorico e provocatore

John Zerzan è tra gli attivisti ed i teorici del movimento anarchico statunitense, sorto dalla “Controcultura” degli anni '60, quello che maggiormente ha indagato il nesso tra tecnologia e stato autoritario.

I suoi contributi sono spesso assai polemici e concettualmente provocatori, ma si troveranno nelle sue parole elementi di certo interesse ai fini di questo studio, spesso mutuati dalla lettura di Murray Bookchin. Tale temperamento caustico lo si può ritrovare sia nei suoi libelli che nelle interviste che ha concesso.

2.1 *Per un anarchismo “quotidiano”*

John Zerzan delinea sinteticamente una definizione di anarchismo piuttosto classica: esso è il tentativo di rimuovere ogni forma di dominio⁴⁶. Egli non si concentra solamente sui fattori di dominazione palese, quali l'oppressione “violenta e legalizzata” dello statonazione o quella predatoria delle multinazionali, ma anche su quelle forme del dominio che abbiamo interiorizzato: il patriarcato, il razzismo, l'omofobia.

L'anarchismo, nelle sue parole, emerge come il tentativo di mettere in luce il modo in cui filosofia, religione ed economia politica svolgono il compito preciso di razionalizzare e far apparire naturali le forme della dominazione. Giungiamo a fraintendere la devastazione ambientale come conseguenza “fatale” di una necessità economica, di una selezione “darwiniana” o addirittura della volontà divina. L'anarchismo intende sondare gli aspetti della vita quotidiana che appaiono come dati di fatto e che invece sono elementi del dominio che subiamo o esercitiamo. I pensatori anarchici si distinguono al momento di individuare quali sono i fattori di dominazione: ciò che distingue Zerzan è la sua individuazione della tecnologia come una “categoria” fondamentale “del dominio”.⁴⁷

46 Cfr. John Zerzan, *Nemico dello stato* (1998), in *Senza via di scampo?*, Arcana, Roma, 2007, traduzione di Mattia Bilardello e Gabriele Masini, cap. 5, p. 99.

47 Cit. *ibidem*, p. 99.

L'autore si propone poi di indicare una fase nella storia umana in cui i rapporti non siano stati fondati sul dominio: Zerzan sostiene che per il 99% della loro storia le società umane sono state prive di strutture gerarchiche. Egli infatti riscontra come dalla comparsa del *homo habilis* (2 milioni di anni fa) fino all'introduzione dell'agricoltura (10mila anni fa) l'esistenza degli uomini fu regolata secondo dinamiche talmente diverse da quelle successive e a noi più familiari, che stentiamo a crederle possibili⁴⁸.

Saremmo vittime di pregiudizi millenari, che vedono la repressione e l'assoggettamento come naturali conseguenze della “malvagità della natura umana”. Questo ci avrebbe portati a credere che le nostre esistenze sarebbero drammatiche ed insostenibili senza la religione, il governo, il lavoro oppure senza gli eserciti, la religione, il diritto, lo stato. La nostra educazione ci porterebbe a considerare lo “stato di natura” come qualcosa di brutale, alla stregua di quello delineato da Hobbes.

2.2 *L'agricoltura e la divisione del lavoro*

Queste immagini, sostiene Zerzan, sono tutte campate in aria: l'antropologia e l'archeologia contemporanea hanno mostrato come le comunità umane precedenti all'agricoltura e alla domesticazione fossero caratterizzate da un'abbondanza di tempo libero, dall'intimità con il mondo naturale, da una conoscenza sensualistica, dall'uguaglianza tra i sessi, da un buono stato di salute⁴⁹. Tali affermazioni si basano sugli studi relativi ai popoli che vivono di raccolta “*che non abbiamo ancora eliminato*”, sui dati archeologici che testimoniano l'assenza negli scavi pre-neolitici di strutture di prestigio o di ricchezze sproporzionate tra i membri della comunità, e sui resoconti degli esploratori europei, che hanno frequentemente testimoniato la mitezza e l'ospitalità delle popolazioni incontrate. Nei casi non infrequenti in cui gli esploratori europei si trovavano al cospetto di popolazioni feroci, quali i proverbiali “aztechi tagliatori di teste e mangiatori di cuori”, Zerzan sottolinea come esista un legame tra la pratica dell'agricoltura e l'aumento della violenza⁵⁰. Contrariamente a quanto si crede, all'epoca dei *conquistadores* spagnoli l'America centrale presentava un ecosistema tutt'altro che intatto: quattromila anni di agricoltura avevano lasciato come eredità un'importante erosione del terreno. L'introduzione dell'aratro da parte

48 Cfr. *ibidem*, p. 100.

49 Cfr. *ibidem*, p. 101.

50 *Ibidem*, p. 102: “Ormai c'è un certo consenso *[a riguardo]*”, l'autore non cita fonti a sostegno di questa affermazione.

degli spagnoli non è stata apparentemente più grave dei metodi di coltivazione tradizionale⁵¹; la domesticazione infatti racchiude una logica intrinsecamente distruttiva per l'ambiente naturale, con buona pace delle “anime candide”⁵² che prospettano una domesticazione sostenibile, grazie al ricorso a metodi “ecologici”. Precisiamo tuttavia che lo stesso autore altrove ha sostenuto questa possibilità:

“è stato dimostrato da alcune comunità alternative come sia possibile coltivare un'esistenza autosufficiente e sostenibile attraverso mezzi differenti (permacoltura, orticoltura organica, etc.)”⁵³

In ogni caso, Zerzan ricorda come le aree in cui sorsero le prime civiltà fossero tra le più rigogliose e fertili (Mesopotamia, Egitto). Esse si sono ridotte nel giro di qualche decina di secoli in terre desertiche: lo sviluppo dell'agricoltura le aveva del tutto depauperate.

Cercando di individuare una ragione per la quale il modello pre-agricolo sia entrato in crisi nonostante la sua proclamata bontà, Zerzan sostiene che l'umanità deve essere rimasta come in “ibernazione” per centinaia di migliaia di anni. Come dimostrato dai reperti paleo-archeologici⁵⁴, verso la fine del Paleolitico vi fu un'improvvisa esplosione di dinamismo: compaiono l'arte e l'agricoltura, le attività virtuali, la religione. Zerzan suggerisce che l'intelligenza umana di quel periodo non fosse dissimile da quella moderna, dato che possiamo datare a 800mila anni fa l'introduzione di arti complesse come la navigazione a vela (Micronesia). Non è dunque per un deficit di intelligenza se l'agricoltura non si è sviluppata prima.

Senza contare che l'argomentazione fondata sull'intelligenza appare persino razzista: il concetto sotteso è che chiunque abbia l'intelligenza necessaria per elaborare uno stile di vita analogo al nostro lo adotterà automaticamente.

“Secondo questa logica, se solo fossero stati un po' più svegli, anche loro sarebbero riusciti ad inventare asfalto, motoseghe, penitenziari.”⁵⁵

51 Zerzan fa riferimento in tal proposito ad un articolo comparso sull'edizione americana della rivista scientifica “Nature”, del 4.III.1993.

52 John Zerzan, *Cronache di domesticazione* (1993), in *Senza via di scampo?*, op. cit., cap. 18, p. 201.

53 John Zerzan, *Pensare primitivo*, Lecce, Bepress edizioni, 2010, p. 85 (traduttori non indicati).

54 Cfr. John Zerzan, *Nemico dello Stato*, in *Senza via di scampo*, op. cit., p. 101, l'autore non cita precise fonti scientifiche a sostegno di questa affermazione.

55 *Ibidem*, p. 103.

Il modello pre-agricolo rimase stabile perché “*funzionava*” ed infine cambiò perché nel corso dei millenni si verificò un lento scivolamento verso la divisione del lavoro. L'alienazione che la divisione del lavoro comporta – alienazione dalla sfera naturale, alienazione di ciascun individuo rispetto agli altri esseri umani, alienazione rispetto al proprio stesso corpo – raggiunge ad un certo momento una massa critica e quindi la propria apoteosi in quella che noi chiamiamo civiltà. Freud colse nel segno quando disse che

“la civiltà [è] qualcosa che fu imposto a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione.”⁵⁶

La divisione del lavoro è quindi antitetica ad una visione della vita che abbia come obiettivo un senso di completezza, di equalitarismo, di autonomia o che prospetti il mantenimento di un mondo integro: la divisione del lavoro ci trasforma nell'ingranaggio di una grande macchina.

2.3 *L'alienazione tecnologica e lo specialismo*

Zerzan scrive, a proposito dell'alienazione:

“Un individuo non può ritenersi completo né libero fintanto che la sua vita e tutto ciò che lo circonda si reggono sul suo essere solo un aspetto, un frammento all'interno di un processo.”⁵⁷

Da qui procede la critica di Zerzan verso lo specialismo tecnologico. Un'esistenza scissa non è altro che il riflesso delle divisioni che stanno alla base della società. È da lì che discendono gerarchie e alienazione.

Nessuno negherebbe che ci siano specialisti ed esperti in grado di esercitare un controllo effettivo sul mondo contemporaneo. Allo stesso modo nessuno metterebbe in discussione che queste forme di controllo si stiano rafforzando con rapidità sempre crescente. L'autore a questo proposito propone un esempio:

“Fino a non molto tempo fa era possibile farsi da sé un apparecchio radio; era anzi una pratica molto diffusa. Dieci anni fa era ancora possibile ripararsi da sé la macchina, ma anche questo sta diventando sempre più difficile. Il mondo è sempre più ostaggio delle persone che hanno queste competenze specialistiche e di coloro che controllano le tecnologie.

56 Citazione attribuita da John Zerzan a Sigmund Freud in *Totem e tabù*. Vedi *infra*, p. 73.

57 John Zerzan, *Nemico dello Stato*, in *Senza via di scampo*, op. cit., p. 104.

Quando sei costretto a dipendere dagli altri, quando le competenze necessarie a fare tutto ciò di cui si può avere bisogno sono fuori dalla tua portata, significa che come individuo sei diminuito.”⁵⁸

Zerzan sottolinea che l'essere umano non è una monade, capace di slegarsi completamente da altri individui, ma un conto è l'interdipendenza tra i membri di una comunità funzionante, un altro è la dipendenza, l'affidarsi totale a chi possiede abilità specialistiche che mancano al soggetto: in questo caso, l'altro ha un potere sul soggetto ed il fatto che ne facciano o no un uso benevolo è del tutto secondario.

Il controllo del cibo in tal senso è una componente primaria della gerarchia: attraverso il controllo delle derrate e la “creazione di una penuria di cibo”, le autorità possono “ricondurre il popolo all'obbedienza”.

”Parte dell'ideologia della società moderna consiste nell'idea che senza di essa non saremmo in grado di svolgere le operazioni più semplici, quando gli esseri umani si sono nutriti da sé per milioni di anni, con risultati migliori e più efficienza di noi.”⁵⁹

Zerzan prosegue nel suo esame della categoria marxiana dell'alienazione, spostandola da un piano meramente economico, in cui il soggetto che tipicamente soffre dell'alienazione rispetto alle proprie attività quotidiane è il lavoratore salariato, ad uno in cui è l'*uomo moderno* e contemporaneo a soffrirne. L'alienazione tecnologica tipica del mondo moderno produce un senso di straniamento rispetto alla propria esperienza, di spossessamento di una modalità naturale d'esistenza. Quanto più il mondo è tecnicizzato e artificiale, e quanto più svuotiamo il mondo naturale, tanto più s'impone una sensazione molto palpabile d'esserci alienati rispetto alla nostra collocazione naturale. Secondo Zerzan, prima dell'agricoltura e della domesticazione, gli esseri umani avevano un rapporto con se stessi in quanto organismi che noi non siamo neppure in grado di comprendere. Sul piano sensoriale (vista, udito, tatto...) sappiamo che gli appartenenti a comunità “primitive” hanno un grado di sensibilità di molto maggiore rispetto a quello di noi occidentali.⁶⁰

La volontà attuale è quella di renderci tutti dipendenti dalla tecnologia, ma in un senso sempre più povero. Zerzan ricorda come gli agenti chimici e le radiazioni, pressoché ineliminabili dalla produzione o dall'uso di apparecchi tecnologici, sono spesso all'origine

58 *Ibidem*, p. 104-105.

59 *Ibidem*, p. 105.

60 *Ibidem*, p. 111.

di malattie sconosciute nei paesi non industrializzati⁶¹. Ci rendiamo così conto quanto fosse vacuo il mito del progresso: apparse in tutta la loro evidenza le conseguenze di quell'enfasi prometeica, il sistema non insiste più come un tempo con la retorica del progresso. Oggi domina una retorica del “ribasso globale”, per vedere, sostiene Zerzan, quanto più a lungo “*sapranno sfruttare la forza lavoro e distruggere l'ambiente*”⁶². Questa è in sostanza la definizione che Zerzan dà dell'ambientalismo “tradizionale”, proprio dei *liberal* o dei partiti verdi.

A chi obietta che lo sviluppo tecnologico è mosso dalla naturale curiosità umana, Zerzan ribatte che tale obiezione nasconde solamente il tentativo di far passare questa follia come un fatto naturale. “*Chi potrebbe mai aver desiderato una bomba al neutrone?*”⁶³, si domanda Zerzan. La curiosità è legata ad una scala di valori: determinate curiosità nascono da determinate mentalità e l'attuale curiosità segue le logiche dell'alienazione, non della pura meraviglia. Questa “curiosità” nel suo complesso conduce ancora più in là sulla via della dominazione.

2.4 “*Produzione è predazione*”

Lo sviluppo dell'agricoltura coincide, nelle parole di Zerzan, con la nascita della produzione e della predazione⁶⁴; la sua caratteristica essenziale è quella di deformare la vita e la coscienza. L'agricoltura emerge una volta comparse le nozioni di tempo, linguaggio, numero e arte. La terra stessa diventa lo strumento di produzione per eccellenza e le specie viventi del pianeta gli oggetti da manipolare o distruggere. “*Livellare, standardizzare il paesaggio umano, cancellarne le irregolarità e bandire le sue sorprese*”⁶⁵, Zerzan usa queste parole del filosofo Emil Cioran per descrivere la logica dell'agricoltura: addomesticando piante e animali l'uomo addomesticò se stesso. L'idea di un tempo lineare nasce con l'esigenza di ordinare le produzioni, attraverso ceremonie con date prefissate, dando un nome ai giorni ed un numero agli anni di produzione; nasce così il calendario, complementare alla civiltà, che sarebbe impossibile senza “*orari da rispettare*”. La “*fine dell'agricoltura, base di tutta la produzione*”⁶⁶, significherebbe la fine del tempo

61 Cfr. *ibidem*, p. 112.

62 *Ibidem*, p. 112.

63 *Ibidem*, p. 116.

64 Cfr. John Zerzan, *Sull'agricoltura*, in *Pensare primitivo*, op. cit., p. 87.

65 Citazione attribuita da John Zerzan ad Emil Cioran in *La caduta nel tempo*. Vedi *infra*, p. 73.

66 Cfr. John Zerzan, *Sull'agricoltura*, in *Pensare primitivo*, op. cit. p.89.

storico.⁶⁷

La rappresentazione immediata, strumentale, ordinatrice della realtà genera anche il linguaggio e la scrittura, in particolare quella alfabetica: essa è segmentazione della natura, necessaria per tenere il conto delle transazioni agrarie. Questo è un ulteriore segnale che la civilizzazione è cominciata.

Nell'etica egualitaria e non mercificata dei cacciatori-raccoglitori, basata sulla condivisione, non c'era l'esigenza del numero, non c'era motivo di quantificare né di dividere ciò che è intero. Zerzan ricorda come lo stesso Euclide, padre della scienza e della matematica, abbia tratto alcune intuizioni dall'esigenza di misurare i campi per motivi di proprietà.

Insieme al linguaggio e all'arte, che contribuisce a ridurre in simboli le varietà naturali, emerge un altro elemento determinante per il consolidarsi delle strutture giuridiche: la nascente religione, che mostra subito le sue inclinazioni anti-naturali attraverso l'istituzione di riti coercitivi e tabù sull'impurità, impensabili nella società dell'equilibrio. La spiritualità più arcaica partecipava con la natura senza imporre su di essa peculiarità e valori culturali. Il sacro, ovvero il “separato” dalla vita quotidiana (“altro”, “diverso”), sarà al contrario posto sotto il controllo di specialisti quali preti e sciamani ed è strettamente legato alla gerarchia del potere istituzionalizzato. La religione emerge per legittimare la cultura, attraverso un ordine di realtà più alto: è necessaria al mantenimento della solidarietà sociale, a causa delle esigenze innaturali dell'agricoltura. Mentre la società precivilizzata, “è tenuta insieme da concezione etiche prevalentemente non dichiarate ma continuamente realizzate”⁶⁸ (troviamo in queste parole l'eco più che mai evidente delle riflessioni di Bookchin), la religione si è sviluppata come strumento per “*creare cittadini*”, ponendo l'ordine morale sotto l'amministrazione pubblica.

Chi ravvisa nelle condotte dei cacciatori-raccoglitori un tasso inaccettabile di violenza, dimentica che la letteratura etnografica sottolinea il rispetto ed addirittura il “*rammarico*”⁶⁹ con cui essi talvolta uccidevano la preda catturata e che non c'è traccia di lotte territoriali, dato che le risorse erano più vaste. Non avevano alcuna concezione di proprietà privata ed ebbe ragione Rousseau quando intuì che la società divisa venne fondata dall'uomo che per primo, seminando un pezzo di campo, disse: “*Questa terra è mia*”, e scoprì che gli altri gli

67 Sulla problematica del tempo in Zerzan torneremo nel secondo capitolo.

68 Cit. *ibidem*, p.95, attribuita da Zerzan a Robert Redfield.

69 *Ibidem*, p. 96.

credevano. Guerre e violenze sono piuttosto un correlato inscindibile di qualsiasi civiltà o Stato. Lo stesso avvenne per la nozione di “lavoro”, come categoria costrittiva: esso sarebbe emerso con il lavoro forzato necessario per la costruzione dei templi e dei grandi monumenti.

Zerzan sottolinea come recenti ricerche abbiano mostrato che l'introduzione dell'agricoltura non è stata dovuta né ad un incremento demografico, dato che esso è successivo proprio all'agricoltura, né in seguito ad una scoperta o ad un'invenzione fortuita, come se per decine di migliaia di anni non fosse mai successo ad un uomo di vedere crescere delle piante da un seme germogliato. Al contrario, sappiamo che la conoscenza che l'uomo paleolitico aveva della flora e della fauna era inesauribile.

Un'idea più convincente è quella proposta da Hahn, Isaac e altri, i quali sostengono che l'allevamento e l'agricoltura iniziarono essenzialmente in connessione con le attività religiose. Pecore e capre, i primi animali ad essere addomesticati, sono stati largamente usati nelle ceremonie religiose, allevati in recinti per scopi sacrificali. Anche per quanto riguarda le piante possiamo giungere alle stesse conclusioni: la zucca e la zucchina erano coltivate nelle Americhe allo scopo di fungere da sonagli ceremoniali.

Zerzan pone una particolare attenzione verso la problematica della sottomissione del genere femminile: la violenza maschile avrebbe avuto origine con l'agricoltura; in precedenza l'equalitarismo di una vita dedicata alla ricerca di cibo era applicato tanto alle donne quanto agli uomini. L'assenza della produzione intensiva e dei duri lavori tipici dell'agricoltura, a cui spesso si costringevano i bambini, come la sarchiatura, impediva che le donne fossero confinate ai pesanti lavori domestici e alla fornitura costante di prole⁷⁰.

Sentiamo aleggiare questa trasformazione nei testi letterari più antichi: si narra che il Dio biblico avrebbe espulso il genere umano dall'Eden con la maledizione del lavoro perpetuo, contrapposto al mondo paradisiaco in cui tutto ciò di cui si aveva bisogno lo si poteva raccogliere. Inoltre, scagliò un anatema particolare verso la donna: “Io moltiplicherò i tuoi affanni e le tue gravidanze: con dolore partorirai i tuoi figli e sarai sotto la potestà del marito”⁷¹. Sembrerebbe per davvero un passaggio di consegne ufficiale tra il vecchio mondo dell'eguaglianza e della disponibilità immediata, verso il nuovo mondo dello sfruttamento del suolo, della fatica e della produzione coatta di prole per fini lavorativi; oltretutto, esito della condanna di un dio patriarcale che incarna questa nuova accezione del

70 Cfr. *ibidem*, p. 97.

71 *Genesi* 3,16 (trad. CEI, Milano, San Paolo 2011).

sacro.

3. Intermezzo: H.D. Thoreau

“Andai nei boschi perché volevo vivere in profondità e succhiare tutto il midollo della vita... per non scoprire in punto di morte di non aver mai vissuto”.⁷²

Henry David Thoreau (Concord, 12 luglio 1817 – Concord, 6 maggio 1862) è stato un pensatore e scrittore poliedrico, tra le principali voci del Trascendentalismo, assieme a Ralph Waldo Emerson. Questa corrente filosofica, spiccatamente americana, prendeva le mosse da un'interpretazione anti-razionalista ed idealista del pensiero di Immanuel Kant, finendo per richiamare certe suggestioni romantiche tipiche del primo Ottocento tedesco. Nel Trascendentalismo riascoltiamo echi di Goethe, nel suo ispirato anti-empirismo, e di Swedenborg, mistico e spiritista svedese, criticato e contemporaneamente ammirato dallo stesso Kant.⁷³

Fulcro della filosofia trascendentalista è l'*individuo* nel suo rapporto con la società, la natura e soprattutto con il Trascendentale (talvolta indicato platonicamente come “Bene assoluto”), che costituisce un altro livello di realtà, il quale precede e consente il pensiero logico-razionale, sulla scia delle categorie fondamentali individuate da Kant. I trascendentalisti insistono in particolare sull'elemento pre-razionale, se non addirittura mistico, di tale Trascendentale. Esso può essere colto solamente attraverso un'intuizione dettata da una “Luce interiore”, offuscata tuttavia dalla Civiltà. Emerson e i suoi accoliti, tra cui Thoreau, insistevano sull'importanza di un contatto quanto più diretto possibile con l'ambiente naturale, giacché in esso lo scorrere del tempo ha ritmi più sereni e genuini: in questa atmosfera lo spirito dell'individuo può allontanare le fredde leggi e lo sterile razionalismo che regolano il tempo della produzione e del consumo, riducendo le nostre esistenze a niente altro che combinazioni di questi due fattori.

Qui incontriamo il particolare punto di vista di Thoreau, il quale evoca la necessità di liberare il pensiero dalle gabbie imposte dalla società dell'industrializzazione e

72 Henry D. Thoreau, *Walden ovvero vita nei boschi*, a cura di Piero Sanavio, Milano, Rizzoli, 1988, p. 152.
73 Kant si convinse che le prove sull'Aldilà fornite da Swedenborg fossero, nel loro complesso, schiaccianti.

Infatti scrisse: "... mentre dubito di ciascuna di esse, tuttavia ho assoluta fiducia in esse se complessivamente considerate." (Brian Inglis, *Natural and Supernatural*, Londra, Abacus, 1977, p. 132).

dell'urbanizzazione. Pensare, vivere e sentire secondo una modalità alternativa a quella della alienazione, per Thoreau, è possibile, a patto di lasciare che la mente si riappropri degli spazi necessari al suo libero movimento, i quali sono stati forzosamente occupati dalle incombenze della routine, meccanicamente scandita dalle lancette dell'orologio.

Si instaura così una sorta di simbiosi con la natura, i cui ritmi consentono all'individuo di ritrovare una dimensione intima e semplice, nella quale si impara a conferire ai vari accadimenti dell'esistenza il giusto valore, proprio attraverso la riscoperta delle "piccole cose" di ogni giorno.

La prima mossa da compiere per riappropriarsi di questa dimensione primaria è l'abbandono della vita moderna. Lungi da essere semplicemente una metafora per un viaggio interiore, Thoreau visse per davvero sulle rive del lago di Walden, a Concord, nel Massachusetts, dopo aver costruito da sé, armato di ascia, una spartana casetta di tronchi di pino bianco. Trascorsi due anni all'insegna della vita frugale, dell'auto-coltivazione, della caccia di piccoli animali, della pesca e della raccolta, Thoreau fece ritorno alla "civiltà": quell'esperienza fu del tutto rivelatrice, al punto da spingerlo a scrivere e pubblicare nel 1854 il libro dal titolo *Walden, ovvero La vita nei boschi*, opera a metà tra il trattato filosofico e il diario personale. Thoreau entrò così a pieno titolo tra i precursori della resistenza al consumismo, che trovò ampio spazio di elaborazione e persino originali applicazioni nei movimenti della Controcultura degli anni '60 e '70 del Novecento.

Andando ad esaminare più nello specifico il versante politico del pensiero filosofico di Thoreau, ci confronteremo con la sua *Disobbedienza civile*⁷⁴ (1849), opera che ha ispirato una parte consistente del movimento non-violento del secolo scorso ed è stata citata come una fonte di ispirazione dai personaggi di maggior spicco che abbiano sostenuto di avere a cuore la preminenza dell'individuo sulla società autoritaria (Tolstoj, Gandhi).

In tale scritto del 1849, troviamo un'interessante anticipazione della sensibilità che tanto caratterizzerà ed innoverà il dibattito politico negli Stati Uniti del secondo dopoguerra, con il libertarianesimo e l'anarco-individualismo di Murray N. Rothbard.

Tuttavia, potrà apparire paradossale come la provocatoria e a tratti sovversiva filosofia

⁷⁴ Cfr. Henry D. Thoreau, *Disobbedienza civile*, Milano, SE, 1992, *passim*.

libertaria di Thoreau trovi le sue radici negli elementi ispiratori che avevano mosso i Padri Fondatori della federazione americana nonché gli stessi redattori della Costituzione. Costoro nutrivano una profonda avversione verso il dominio oppressivo che lo Stato arriva ad esercitare e tendevano ad enfatizzare il ruolo positivo delle piccole comunità autonome o semi-indipendenti: la stessa Rivoluzione americana scoppia in risposta alla dominazione britannica ed alle politiche di tassazione particolarmente vessatorie nei confronti delle colonie. La Costituzione americana ha assorbito tale sensibilità culturale, andando a delineare una federazione di stati legati l'uno all'altro attraverso l'istituzione del governo federale, ma sostanzialmente sovrani nella gestione di gran parte delle scelte politiche. Nella Costituzione americana l'impronta calvinista e l'influsso illuminista hanno posto come perno fondamentale dell'architettura istituzionale il cittadino, ovvero l'individuo laborioso e sovrano, cui lo Stato garantisce con la sua forza ogni spazio di libertà necessario alla “ricerca della felicità”.

Questi elementi – tutela della vita e della libertà, realizzazione piena dell'individuo, priorità della coscienza individuale sulla gerarchia oppressiva – sono un terreno comune sul quale Thoreau e i principali pensatori della “Rivoluzione” (su tutti Thomas Jefferson) si sono mossi con grande sensibilità.

Un motivo di distanza che possiamo trovare tra il libertarismo radicale e “proto-ecologista” di Thoreau e il giusnaturalismo dei Padri fondatori sta probabilmente nella concezione dell'idea di proprietà.

Va precisato anzitutto che Thoreau non era certo un “socialista”: non era in alcun modo ostile alla proprietà privata, dato che il suo pensiero ha come momento centrale la sovranità dell'individuo. Possiamo quindi supporre che per Thoreau la proprietà fosse un diritto inalienabile, proprio come accade nel pensiero dei Padri fondatori. Tuttavia ciò che lo distingue è la presa di distanza dalla retorica dell'arricchimento, dell'accumulazione di beni materiali come indice fondamentale del successo dell'individuo o addirittura, come avviene nel pensiero di matrice calvinista, come segno della “benevolenza di Dio”. Per Thoreau, la proprietà certamente è sacra, ma predilige e propone la proprietà di “poche cose”, stoicamente incline alla rinuncia al superfluo in favore della vita sobria, quasi eremita proposta nel *Walden*, lontana anni-luce da quell'enfatizzazione del consumismo

che nel secolo seguente avrebbe costituito una parte significativa del “sogno americano”.

A tutto ciò si collega la problematica della legittimazione del potere pubblico e della legge, che in Thoreau assume accenti profondamente critici e fino ad allora inconsueti. Ritiene che lo Stato fondi la sua autorità sostanzialmente sull'articolazione di due forze che interagiscono: una prima forza costituita da quello che verrà definito da Max Weber come il “monopolio legittimo della violenza”⁷⁵, dal carattere minatorio e repressivo, e una seconda forma di violenza più “dolce”, quella esercitata dal consenso diffuso in ampie fasce di popolazione “*ignoranti*” o al peggio coinvolte nel malcostume e nel malaffare che discende dall'autorità pubblica. Di fronte a queste forze concomitanti, il potere che il singolo cittadino può esercitare si riduce ad una ben piccola cosa, ma d'importanza sostanziale. L'unico strumento che il cittadino ha a sua disposizione è quello della disobbedienza civile, di cui Thoreau è stato tra i primissimi teorici.

A tal proposito, citiamo un episodio esemplare tratto dalla biografia del filosofo: nel 1846, quando stava ancora “confinato” nella sua casetta sul lago di Walden, Thoreau, recatosi in paese per fare risuolare le sue scarpe dal calzolaio, venne intercettato dall'ufficiale designato alla riscossione delle tasse, il quale pretendeva che l’“eremita” ripagasse il proprio debito con l'erario. Egli si rifiutò categoricamente: mai avrebbe voluto essere complice di un governo colpevole della guerra contro il Messico che lui riteneva disumana e criminale o che consentiva la schiavitù. Passerà così una notte in cella, in nome di quei principi di preminenza della coscienza individuale, di priorità dei diritti del cittadino rispetto all'insieme delle leggi, che lo rendono tra i capostipiti del pensiero radicale e libertario. Fu per spiegare le motivazioni di quel suo gesto che scrisse *La disobbedienza civile* e ne descrisse la pratica: in buona sostanza, una legge può – anzi, *deve* – essere violata quando ripugna la coscienza. A tale legge si *deve* resistere, perché questo “no” è l'unico strumento che è inalienabile al cittadino, in qualunque circostanza. Il cittadino può opporre così alla forza dell'autorità il proprio diritto all'insubordinazione. Mille cittadini che non pagano le tasse rappresentano una misura di certo violenta, affermerà Thoreau, ma incomparabilmente più violento sarebbe pagarle, permettendo così allo Stato di commettere violenze e spargere altro sangue innocente.

75 Cfr. Max Weber, *La scienza come professione - La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004.

Capitolo secondo

Le patologie della civiltà

1. Murray Bookchin, dalla società gerarchica alla società di classe

Nel primo capitolo abbiamo delineato i caratteri fondamentali della società organica e la costituzione, graduale e millenaria, della società gerarchica: essa si instaura, come abbiamo visto, grazie ad un'operazione contemporaneamente culturale e materiale, psicologica e tecnologica. Andiamo ora a scoprire, attraverso l'analisi di Bookchin, come si sia passati dalla società gerarchica, contraddistinta dal potere personale e carismatico, alla società di classe o statuale, in cui il potere si fa burocratico e spersonalizzato.

1.1 Le “epistologie del dominio”

Il passaggio dalla società gerarchica a quella di classe avviene a due livelli, come conseguenza dell'azione concomitante di fattori materiali e psicologici.

Se da un lato si modificano infatti gli spazi del vivere, con la comparsa delle città, dello Stato, della tecnica autoritaria e dei mercati organizzati, dall'altro l'intero regno dell'esperienza si organizza psicologicamente lungo linee che si articolano attraverso la diade “comando/obbedienza”.

Bookchin definisce questi atteggiamenti come “epistemologie del dominio”⁷⁶: la gerarchia di classe è alimentata (e persino consentita) da una conformazione psichica nei “dominati” basata sul senso di colpa e di rinuncia. Lo Stato si baserebbe non solo sulla coercizione, ma su motivazioni psicologiche che coinvolgono tutte le sue componenti: fu necessario sostituire i patti di sangue tipici della società gerarchica con legami civici percepiti come altrettanto vincolanti.

Tra i principali artefici di questa sorta di ingegneria psico-sociale vi furono i sacerdoti, che si liberano dalla vulnerabilità propria della figura dello sciamano: gli insuccessi “tecnici” degli sciamani (che spesso costavano loro la vita) sono aggirati dai sacerdoti con l'introduzione di una teologia della morale. La siccità, le malattie, le sconfitte in guerra, vengono reinterpretate e proposte alla comunità come l'esito nefasto della cattiva condotta degli individui e dei gruppi. Le sciagure che colpiscono periodicamente le società umane non sono più il segno del fallimento dello sciamano, ma diventano le punizioni di divinità adirate per le malefatte della comunità.

Contemporaneamente i sacerdoti introducono il monopolio nell'intermediazione tra l'umanità e le

76 Cit. Murray Bookchin, *L'Ecologia della libertà*, op. cit., p. 155.

divinità: solo il loro intervento (tramite suppliche, sacrifici, artifici, rituali) può ripristinare l'equilibrio tra uomo e natura. I gruppi sacerdotali trassero da questa posizione sociale una serie di privilegi, quali l'esonero dalle attività di produzione lavorativa e il rifornimento di beni e servizi da parte del resto della comunità: quella sacerdotale si delinea sempre più come una *classe*, che ha la sua giustificazione in un elemento teologico sovrannaturale. Le divinità, in questa fase, hanno infatti ormai assunto forme antropomorfiche e si slegano via via dall'originario significato di “spiriti della natura”⁷⁷.

Da tutto ciò possiamo ben intuire quanto determinante sia stato il compenetrarsi di ragioni ideologiche e materiali: non si possono slegare le une dalle altre ed il privilegiare un solo livello di comprensione sarebbe inadeguato. I prodotti delle terre comuni diventano il segno delle benevolenza o della malevolenza delle divinità: il potere ideologico o psicologico dei sacerdoti determina “materialmente” il benessere della comunità, grazie a questa manipolazione. Essi diventano i sovrani della terra, coloro che hanno davvero un potere su di essa: troviamo qui l'origine genealogica della teocrazia.

C'è di più, la ricchezza (ovvero l'accumulo individuale di risorse) non è più vista come una iniqua “sottrazione” all'usufrutto comune di beni fondamentali, ma diventa il segno della benevolenza delle divinità: qui possiamo trovare il senso e la ragione dei ricchi templi eretti nel Vecchio e nel Nuovo Mondo. L'accumulo di ricchezze viene sacralizzato e diventa nutrimento per il potere, che è tale in quanto “sacro” e in quanto “ricco”: l'introduzione di tasse e tributi da elargire obbligatoriamente all'autorità è il passaggio immediatamente successivo, in quanto il sistema tributario serve in un primo tempo a garantire la “sicurezza politica e sovrannaturale”⁷⁸. Notiamo come il potere assuma in maniera graduale ma evidente connotazioni di impersonalità: aggiungiamo che persino il potere politico dell'autocrate assoluto (pensiamo al faraone egizio) trova il suo fondamento non più solamente nel carisma personale, ma anche nella sua appartenenza ad una sfera ieratica o ultraterrena. Il re diventa un dio: l'apoteosi del potere politico è uno dei processi più efficaci per creare un'aura di intoccabilità, di non-personalità, di alterità del sovrano. È attraverso questa alterità che il potere statale si fonda: in fondo, è la sua ancora attualissima presunzione di eternità.

Di fianco al clero primitivo, un altro gruppo sociale si muove per porre le basi del suo dominio: è il gruppo dei guerrieri, che esercitano il potere della coercizione e della violenza, complementare al potere ideologico dei sacerdoti. Le figure aristocratiche e carismatiche dell'antichità provenivano

77 Cfr. *ibidem*, p. 168.

78 *Ibidem*, p. 159.

per lo più dalle fila dei guerrieri: essi si contrapposero talvolta alla classe sacerdotale, imponendo delle statualità dal profilo “civile” (nel mondo greco-romano); altre volte, i guerrieri conquistavano il potere ed assumevano su di sé caratteri divini o ieratici (nell’antica Mesopotamia o come abbiamo anticipato, in Egitto, ecc.).

Tutti questi elementi ci dicono che lo Stato non è semplicemente un insieme di istituzioni coercitive e burocratiche: esso, scrive Bookchin, è anche uno “stato mentale, una mentalità instillata che ordina la realtà”. Anzi, l’idea di uno Stato puramente coercitivo è funzionale al meccanismo statuale perché “crea un senso di timore e di impotenza degli oppressi, che sfocia nel quietismo sociale”⁷⁹.

1.2 Tecnologia, urbanizzazione, teologia

Il passaggio tra la società gerarchica e quella di classe è l’esito di millenni di graduali trasformazioni sociali, culturali e finanche morali, esattamente come lo è stato il passaggio dalla società organica a quella gerarchica. I vecchi costumi erano destinati a persistere, per quanto debolmente o formalmente, fino all’avvento dell’industrializzazione. A tal proposito, possiamo scorgere nei mutamenti tecnologici uno dei fattori determinanti per la realizzazione di un nuovo ordine. Se l’introduzione dell’agricoltura è stata fondamentale per il passaggio dalla società organica a quella gerarchica, furono l’agricoltura su vasta scala e l’urbanizzazione a consentire la società di classe. Solo l’agricoltura su vasta scala, con l’uso dell’aratro trainato dagli animali (che soppianta la vanga) e delle tecniche d’irrigazione, ha consentito la produzione di un surplus di beni e cibarie in quantità sufficiente da mantenere, scrive Bookchin, “sacerdoti, artigiani, scribi, cortigiani, re, eserciti e burocrazie”⁸⁰. Lo sviluppo dei mestieri artigianali può aver fornito le condizioni necessarie alle comparse delle città: le pietre, i mattoni, la malta delle città, le produzioni artistiche e monumentali tipiche della prima antichità, “diedero tangibilità duratura ai mutamenti sociali e culturali”.

Aggiungiamo come non solo nell’antichità, ma anche nei tempi moderni o ai giorni d’oggi, spesse volte le produzioni tecniche ed artistiche di pregio sono volte ad affermare il prestigio di un ordine o di un’élite: dallo splendore dell’arte rinascimentale, alle grandi opere ingegneristiche di fine Ottocento, ai transatlantici d’inizio Novecento, fino alla corsa allo spazio del Dopoguerra, l’elenco sarebbe lungo.

Sul tema dell’urbanizzazione, ricordiamo come il sigillo, l’emblema di tanti regimi autoritari sia quello della fondazione di nuove città. Fondare nuove città è ancora oggi una delle grandi

79 *Ibidem*, p. 162.

80 *Ibidem*, p. 164.

manifestazioni del potere politico: fondare nuove città significa rivendicare il controllo sulla spazialità della natura. Se, come sostiene Bookchin, la società organica si fonda sugli spazi della conciliazione tra uomo e natura, la società gerarchica ed ancor più la società di classe si fondono sull'aggressione fisica e spaziale alla natura, che va contenuta, compresa, schiacciata in un altrove⁸¹. Bookchin rileva a tal proposito come un'elegante teorizzazione di tale bisogno la si possa trovare nella filosofia ellenica classica: da Platone ad Aristotele, ma anche tra i pre-socratici e i filosofi successivi dell'Ellenismo, il *chaos* e il *cosmos* sono due matrici essenziali per distinguere anche l'im-politico dal politico, l'animale (o il naturale) dal sociale.

La gerarchia tra gli uomini è un riflesso diretto della gerarchia che le élite hanno imposto alle forme naturali, derubricati come “oggetti”, o “accidenti”, elementi caotici che sfidano l'intelletto razionale, che mira alla costituzione di un ordine sociale.

Bookchin vede la razionalità come una tecnica tra le tecniche:

“quel processo consacrato di generalizzazioni [...] chiamato ragione [...] costituisce la manipolazione *fittizia* della natura e conduce alla manipolazione *reale* dell'uomo. Lo sciamano e ancor di più il suo successore, il sacerdote, cominceranno con il dividere questo mondo per poterlo manipolare.”⁸²

L'introduzione di teologie e cosmogonie sempre più ricche di elementi antropomorfi (che culmina nella divinità ebraico-cristiana che è antropomorfica proprio in quanto contemporanea negazione ed iper-estensione di tutto ciò che è umano) è un segnale di come all'originario animismo naturale, per cui l'uomo è cosa tra cose ed anima tra anime, si sostituisce un universo di interpretazione in cui tutto è strumentale alle esigenze umane, o meglio, alle esigenze di chi usa queste interpretazioni mitico-religiose per fondare il proprio dominio. Gli dèi antichi (ma, aggiungiamo, anche il Dio del Medioevo cristiano, con le sue corti di angeli) evolvono verso strutture di classe: gli dèi sono addirittura protagonisti di lotte politiche, di riunioni assembleari, di esiti tirannici, di monarchie illuminate, ecc.

Fa notare Bookchin:

“Le divinità della Mesopotamia possono apparire più capricciose e crudeli di quelle egizie. [...] Infatti il comportamento dei fiumi della Mesopotamia era più imprevedibile e distruttivo.”⁸³

Insomma, le teologie e le mitologie sono allegorie o maschere delle divisioni sociali.

81 Cfr. *ibidem*, p. 167.

82 *Ibidem*, p. 171.

83 *Ibidem*, p. 172.

1.3 Chaos vs Cosmos

Bookchin intende sottolineare con forza come i mutamenti nelle forme consociative che sono avvenuti e tuttora avvengono tra gli esseri umani siano l'esito di processi culturali profondi e secolari, non solamente la meccanica applicazione di processi economici o politico-sociali. In particolare, si è rivelato come un fattore determinante nell'evoluzione della storia politica la primazia culturale del ruolo maschile, a discapito della sfera femminile. Il patriarcato incarna in forma sociale quel sistema di autorità che più tardi lo Stato incarnerà in forma politica: l'autorità del padre rappresenta una morale sociale e prepolitica, ma anche una morale che comporta il dominio sulla natura, attraverso l'espansione della sfera civile e la compressione della sfera domestica, a cui la donna e la madre venne progressivamente relegata. Dal punto di vista culturale, questo processo ha coinciso con l'affermazione con l'affermazione della bontà di un razionalismo di segno maschile, con la sua capacità di produrre merci, contro gli impulsi istintivi ed irrazionali che connoterebbero la sensibilità femminile, con la di lei capacità di riprodurre la vita.

È con questi strumenti ideologici che il potere patriarcale esorcizza la costante presenza e gli "antichi poteri" della donna⁸⁴. La sottomissione della donna e della natura vanno di pari passo in una società maschiocentrica: la corporalità, il piacere e i sensi sono interpretati come ingannevoli e costituiscono il veicolo attraverso cui il *chaos* cerca di inghiottire il *cosmos*, faticosamente costruito sulle ceneri della natura che tenterebbe in ogni momento di prorompere e riconquistare il suo antico dominio. Alla donna, deve essere insegnato a considerare come suoi propri gli atteggiamenti di rinuncia, di modestia ed obbedienza.

A tal proposito, ci verrebbe da aggiungere che anche l'imposizione della castità pre-matrimoniale come valore positivo, ampiamente confermato in molte culture, riassume efficacemente le ingiunzioni che alla donna sottomessa vengono impartite: essa deve rinunciare alla propria sfera corporea, deve farsi una sorta di "sacerdotessa del focolare". La sua sfera sessuale non deve essere assolutamente autonoma ed indipendente da quella del maschio, ma unicamente finalizzata alla procreazione. Per lo meno, questo è quanto si può interpretare coerentemente con i principi sopraffatori della morale patriarcale.

È tuttavia evidente come tale processo di strutturazione sociale, che passa attraverso l'assimilazione più o meno inconscia di valori repressivi tesi al controllo individuale ed interpersonale, richieda il pagamento di un prezzo salatissimo, soprattutto in termini psicologici: le gerarchie si instaurano al prezzo del sacrificio costante di sé, della propria naturalità. Il rischio di esplosioni violente degli istinti sopiti e delle rivendicazioni è latente ma concreto in questa società. Lo Stato perciò si

84 Cfr. *ibidem*, p. 202.

“corazza” contro questa eventualità: laddove non risulta sufficiente l'apparato ideologico del conformismo, lo Stato interviene come istituzione, applicando forme di coercizione diretta, tipiche dello Stato politico.

Esso si instaura al termine di un processo secolare che porta lo Stato ad organizzare la propria gerarchia in forme sempre più burocratiche e meno personali: dalle forme istituzionali delle origini, basate sul carisma personale del leader, si passa ad un potere “oggettivo”, semplicemente applicato, attraverso un personale deputato unicamente all'applicazione delle direttive impartite. La spersonalizzazione del burocrate è tale che, non solo egli deve poter essere comodamente sostituito o trasferito, ma è anche potenzialmente rimpiazzabile da macchine o strumentazioni tecnologiche⁸⁵.

1.4 Burocrazia vs democrazia

Il lento emergere dello Stato è caratterizzato dalla politicizzazione di importanti funzioni sociali: dalla gerarchia determinata da alcuni status personali si passò gradualmente alla formazione di istituzioni politiche. Esse non avevano (e non hanno) solo un volto coercitivo, ma erano anche in grado di soddisfare alcuni genuini bisogni sociali. Hobbes e Locke hanno ben individuato alcuni compiti fondamentali e *positivi* che lo Stato deve svolgere: per Hobbes il compito dello Stato è utilizzare il monopolio della coercizione al fine di proteggere la vita personale dagli abusi e dalle violenze⁸⁶, per Locke il compito dello Stato è la tutela dell'individuo e della sua proprietà⁸⁷.

Tuttavia, la prospettiva di Bookchin si amplia: lo Stato, assorbendo funzioni sociali, fornisce motivazioni razionali per la sua esistenza ed appare infine come “l'indispensabile principio organizzatore della consociazione umana”, imprimendosi nella psiche e nella cultura. Lo Stato riesce a *colonizzare* la società fino ad apparirne inseparabile, anzi, addirittura suo fondamento. Compito della “rivoluzione”, sostiene Bookchin, non è solamente quello di

“demolire lo Stato e ricostruire l'amministrazione secondo linee libertarie, ma deve anche demolire la società, per poi ricostruire la stessa consociazione umana lungo nuove linee comunitarie”⁸⁸.

Ci si può legittimamente domandare dove possiamo noi andare a ritrovare nella storia dell'uomo delle applicazioni di tali linee comunitarie. La risposta è abbastanza sorprendente: Bookchin rinviene nell'Atene democratica dell'epoca di Pericle un esempio della comunità che ha in mente. Vede in essa una forma “semi-statale”: la burocrazia, pressoché assente, e la politica come delega e

85 Cfr. *ibidem*, p 207.

86 Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Carlo Galli, Milano, Rizzoli, 2011, *passim*.

87 Cfr. John Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, a cura di Tito Magri, Milano, Rizzoli, 2010, *passim*.

88 Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà*, op. cit., p. 207-211.

rappresentanza lasciavano spazio all'iniziativa diretta del cittadino che, raccolto con i suoi pari in assemblea, deliberava sul futuro politico della sua comunità.

Seguendo da vicino i motivi proposti da Rousseau nel *Contratto sociale*⁸⁹, Bookchin sferra un attacco al principio di delega e di rappresentanza, giustificati invece da Hobbes e Locke in nome dei valori supremi da proteggere (vita e proprietà). Scrive Bookchin che

“delegare il potere significa spogliare la personalità dei suoi caratteri fondamentali; significa negare proprio la nozione che l’individuo è competente a occuparsi non solo della sua vita personale, ma anche del suo più importante contesto: il contesto sociale”⁹⁰.

Se si prende per buona la ricostruzione fatta da Tucidide delle parole pronunciate nell’Orazione funebre di Pericle, si può constatare che nella *polis* democratica, la distinzione tra democrazia diretta ed assembleare e azione diretta (il principale strumento di lotta proposta dalla teoria anarchica⁹¹), è davvero sottile:

“[Le leggi di Atene] offrono eguale giustizia a tutti nella loro differenziazione privata, [e le] considerazioni di classe [non] interferiscono con il merito; né la povertà sbarra a qualcuno la strada. Se un uomo è capace di servire la *polis*, non gli è di alcun ostacolo l’oscurità della sua posizione”⁹².

Le istituzioni ateniesi erano in questo senso esemplari in quanto rappresentano il prodotto di “un’intenzione consapevole”, erano una pratica in continua attuazione; il fine corrispondeva precisamente con lo strumento. La democrazia, suggerisce Bookchin, è, nella prassi e nei comportamenti politici, una rivoluzione permanente.⁹³ La democrazia diretta appare dunque come un’istituzionalizzazione dell’azione diretta; è l’azione diretta che si fa permanente. Il principio comune che legittima l’azione diretta e la democrazia diretta è la convinzione che un popolo riunito in assemblea, formato da individui liberi e autonomi, possa occuparsi direttamente e con competenza degli affari pubblici.

Conclude Bookchin:

“Se si potesse dimostrare che l’azione diretta, in forma di auto-amministrazione, può servire a stabilizzare la società e non a ridurla a un caotico disordine, lo Stato potrebbe essere messo nei magazzini della storia come una forza al servizio della violenza e del dominio”⁹⁴.

89 Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, Milano, Rizzoli, 2005, *passim*.

90 Murray Bookchin, *L’ecologia della libertà*, op. cit., p. 212.

91 Cfr. *supra*, Introduzione, p. 14.

92 Citazione attribuita da Murray Bookchin a Tucidide, *L’encomio di Pericle*.

93 Cfr. Murray Bookchin, *L’ecologia della libertà*, op. cit., p. 217.

94 *Ibidem*.

Una frequente obiezione all'idea della democrazia diretta contesta l'applicabilità di tale formula nella società moderna, in quanto “troppo complessa”.

La società a noi contemporanea, sostengono molti, richiede l'intervento riparatore di professionisti, di specialisti, di “tecnici”, in quanto le sue dinamiche sono inintellegibili per coloro che siano privi di una specifica e molto articolata preparazione.

Bookchin attacca qualsiasi concezione tecnocratica della politica, secondo la quale essa richiederebbe conoscenze e strumenti di decifrazione che il cittadino non può possedere, per quanta buona volontà possa mettervi. Quello che viene imposto, in questo caso, è uno specialista a cui il cittadino devolve la sua sovranità. Che poi questo “delegato” sia in buona o in cattiva fede, è decisivo per il cittadino ma è secondario sul piano della democrazia: questi ha spogliato il cittadino della sua facoltà di intervenire direttamente sul suo destino e lo tiene “in pugno”.

Bookchin sostiene che la peculiare complessità della società moderna vada ricercata esclusivamente e meramente sul piano tecnico e tecnologico, non morale o culturale. Egli derubrica a “mito” la presunta aumentata complessità della società moderna: essa non è più complessa a livello umano, bensì è “snaturata”, disumanizzata.⁹⁵

Questa è l'epoca delle macchine e della burocrazia, che concorrono insieme a determinare lo status dell'individuo nella società, con una semplicità ed un'immmediatezza senza precedenti nella storia. Basta la lettura di una carta di credito, di una patente di guida, (aggiungiamo noi) del profilo di ciascuno di noi sul web, per irretire ogni individuo in un labirinto inestricabile dove l'unica logica è quella del controllo.

2. Zerzan e il “tempo della discordia”

Integriamo le argomentazioni filosofico-politiche di Bookchin con le considerazioni di John Zerzan sul tema del tempo.

Queste riflessioni, di stampo fenomenologico, sono rilevanti ai fini del nostro studio poiché si fondano su una lettura del tempo come forma mentale artificiale in grado di controllare ed irregimentare natura e società.

Esse inoltre riprendono alcuni temi già presenti in Bookchin.⁹⁶

95 Cfr. *ibidem*, p. 225.

96 Cfr. *ibidem*, p. 343.

2.1 Il tempo dell'alienazione

Zerzan esordisce con questa attestazione lapidaria:

“Il tempo è un enigma filosofico, un mistero psicologico, un rompicapo logico: lo scorrere del tempo ci è assolutamente familiare, ma il suo concetto resta beffardamente elusivo”.⁹⁷

L'autore cerca di sciogliere questo “rompicapo”. L'idea di tempo si delinea solo se arriviamo a distinguerlo concettualmente dai mutamenti tangibili della realtà. Il tempo diventa la “sostanza” su cui tutta la realtà si poggia: esso conferisce un senso e ci appare come un fatto, per altro del tutto naturale. L'accettazione del tempo tuttavia è per Zerzan un processo di adattamento, una dimensione artificiale.

Zerzan decide di evitare di proporre una definizione del concetto di tempo e procede ad elencare ciò che il tempo non è: non coincide con l'idea di sequenza, dato che anche il cane di Pavlov era in grado di intuire la relazione causa effetto tra il suono della campanella e l'arrivo del cibo; ciò nonostante, sostiene Zerzan, i cani non hanno coscienza del tempo. Allo stesso modo, un'altra definizione tradizionale del tempo (il quale sarebbe la successione tra passato, presente e futuro) risulta insoddisfacente: di queste tre “parti del tempo”, solo del presente possiamo avere esperienza diretta e non mediata.

Anche la concezione pre-socratica ed eraclitea del tempo, che lo identifica con lo “scorrere delle cose” presenta diversi punti deboli. Zerzan argomenta ricorrendo sorprendentemente ad un vero e proprio sillogismo: il tempo scorre inevitabilmente e tutte le cose che scorrono, scorrono in relazione al tempo; dunque il tempo scorre in relazione a se stesso. Siamo in presenza di un assurdo logico.⁹⁸

Zerzan si domanda a questo punto cosa provochi lo scorrere del tempo: indubbiamente, sostiene, qualcosa che sia al di là del tempo, “forze elementari continuamente in atto”, che l'autore individua in alcune precise dinamiche sociali. Scopriremo che la forza elementare che mette in moto il tempo (e anche la tecnologia) è la divisione del lavoro.

La specie umana si distingue per aver creato una categoria simbolica di vita, un mondo artificiale. La classificazione del tempo si traduce in un “enorme aumento del dominio sulla natura”, ma è anche un forza apparentemente invincibile di controllo sulla società e sulle aspirazioni individuali: il poeta latino Orazio invitava a “cogliere l'attimo”, ma la civiltà, sostiene amaramente Zerzan, ci costringe sempre a ipotecare il presente per il futuro.⁹⁹

97 John Zerzan, *Il tempo della discordia*, in *Senza via di scampo?*, Roma, Arcana, 2007, p. 41.

98 Cfr. *ibidem*, p. 43.

99 *Ibidem*, p. 44.

Il tempo punta a un sempre maggior rigore nella regolarità e nell'universalità. È in base a questo che il mondo tecnologico capitalistico misura il proprio progresso e non potrebbe esistere senza di esso. L'enorme costruzione teorica che chiamiamo tempo è il modo migliore per misurare la negazione del desiderio.

Il tempo, come la tecnologia, non è mai neutrale: esso avvolge sempre con i suoi significati. Tecnologia e tempo hanno molte caratteristiche in comune, al punto che quello che si può dire sulla tecnologia lo si può dire sul tempo: entrambe le condizioni sono pervasive, onnipresenti, fondamentali e sono considerate “date”, ineludibili, come la stessa alienazione. Il tempo, come la tecnologia, non è soltanto qualcosa che ci determina, ma è anche l'elemento nel quale si sviluppa la società e le sue divisioni. Allo stesso modo il tempo richiede che coloro che gli sono soggetti siano coscienziosi, “realisti”, seri e soprattutto dediti al lavoro. Come la tecnologia è autonomo nei suoi tratti generali; va sempre avanti per conto proprio.

Come la divisione del lavoro, tuttavia, che sta dietro al tempo e alla tecnologia e che li mette in moto, esso è una realtà acquisita socialmente: sono gli esseri umani a essere sincronizzati con il tempo e con le sue incarnazioni tecniche, piuttosto che il contrario. In questo quadro, domina la sensazione di essere degli spettatori inermi. “Ne segue che chiunque si ribelli,” prosegue Zerzan con una sorta di appello “debba ribellarsi anche contro il tempo e contro la sua ineluttabilità.”¹⁰⁰

2.2 *Il tempo del controllo*

Proseguendo nella sua analisi del concetto di tempo, Zerzan va a proporre una lettura ispirata da alcune suggestioni provenienti dalla linguistica e dalla psicologia. Facendo suo il punto di vista di alcuni teorici neo-freudiani (Lacan, R.A. Wilson), Zerzan sostiene che nozioni come “passato”, “presente”, “futuro”, siano sostanzialmente delle categorie linguistiche. Zerzan arriva financo a sostenere che l'esperienza del tempo sia una conseguenza del linguaggio: il linguaggio avrebbe avuto inizio con il bisogno di esprimere il tempo simbolico. Sulla scia di Derrida¹⁰¹, Zerzan argomenta che il tempo sarebbe una costruzione simbolica immediatamente precedente a tutte le altre e avrebbe bisogno del linguaggio per la propria realizzazione.

Prima di questa “caduta” nel tempo e nel linguaggio (questa è la definizione dell'autore), la vita degli esseri umani aveva un ritmo ma non un progresso: la natura offriva i segni necessari, indipendenti da un tempo codificato, per la messa in atto delle varie attività (definite come “perlopiù piacevoli”), individuali e sociali. Scrive Zerzan:

100 *Ibidem*, p. 45.

101 Cfr. Jacques Derrida, *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997, *passim*.

“Era una condizione in cui l’anima poteva raccogliersi nell’integrità del suo essere”.¹⁰²

Ancora una volta ci troviamo al cospetto di una ricostruzione idilliaca del passato ancestrale: Zerzan porta a conferma di questa visione irenica alcune pratiche confermate da studi antropologici (purtroppo quasi mai bene specificati) relativi alle popolazioni pre-letterate, o da studi linguistici: secondo l’eminente linguista Whorf, queste genti sarebbero state dotate di “un livello di razionalità più elevato e complesso [rispetto a quello degli] uomini civili”, benché prive di una concezione del tempo lineare e di linguaggi altamente formalizzati.¹⁰³

Il tempo sarebbe così alla base dell’attività simbolica umana e della prima alienazione. Zerzan poi riporta un’affermazione di Freud che sostenne come tra le popolazioni pre-letterate la *telepatia* sarebbe stata

“l’arcaico e originario mezzo attraverso il quale gli individui si capivano reciprocamente”.¹⁰⁴

Su questo punto vogliamo spendere qualche parola: se per “telepatia”, si vuole intendere la capacità di trasmettere il proprio pensiero attraverso forme non verbali intese immediatamente (un cenno, uno sguardo, un eloquente silenzio) possiamo essere d’accordo. Siamo anche d’accordo che tali capacità istintive sono una ricchezza andata in parte perduta o in ogni modo compromessa dall’adesione al linguaggio verbale ed alla logica. Se invece l’autore intende con “telepatia” la capacità di trasmettere *a tutti gli effetti* il pensiero, ci permettiamo di mantenere un atteggiamento di scetticismo. Sembrerebbe tuttavia che Zerzan ritenesse possibile la trasmissione diretta del pensiero, appoggiandosi sui lavori di un ricercatore israeliano, Adi Zohar, e sulle suggestioni di un mistico tedesco, Meister Eckhart.

Si va così ad imporre la percezione di un tempo lineare, che si sostituisce alla simultaneità dell’esperienza ed alla ricchezza ed integrità originarie. Zerzan definisce il tempo lineare come “tempo dell’alienazione” o “tempo della discordia”: la nostra esperienza in quanto esseri viventi subirebbe la spinta onnipervasiva della “rappresentazione”, ovvero la degradazione sostanzialmente inconscia in simboli e quantità misurabili. Allo stesso modo, anche i numeri, l’arte e la religione contribuiscono a trasformare dati culturali o secondari in dati “naturali”: per esprimere il tempo dobbiamo in qualche modo quantificarlo e per questo sono essenziali i numeri; con l’avvento, molto più recente, degli orologi meccanici si è potuti procedere ad un’astrazione ulteriore del tempo: esso

102 John Zerzan, *Il tempo della discordia*, in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 46.

103 Cfr. Benjamin Lee Whorf, *Linguaggio pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1977, *passim*.

104 A tal proposito Zerzan segnala di Sigmund Freud, *Psicoanalisi e telepatia e Sogno e telepatia*, entrambi del 1921.

si disincarna dalle nostre esperienze, eppure ci controlla.¹⁰⁵

Nella cultura europea in particolare, si è assistito ad una progressiva matematizzazione della natura: questa ha rappresentato lo snodo cruciale che ha consentito la Rivoluzione scientifica e, aggiungiamo, la rivoluzione filosofica cartesiana. Zerzan individua l'origine di tale bisogno di numerare e misurare nelle esigenze del capitalismo mercantile: un tempo matematicamente divisibile è un prerequisito essenziale per la conquista della natura come per le più semplici conquiste della tecnologia moderna. Non solo, il tempo diventa una forza coercitiva per gli individui. Scribe Zerzan,

“l'invenzione del calendario è essenziale per la formazione di una civiltà. Il calendario fu il primo artefatto simbolico a regolare il comportamento sociale”.¹⁰⁶

Su questo non possiamo non dirci d'accordo. Ogni grande legislatore, ogni rivoluzione, ogni nuovo potere che cerca di instaurarsi con piccolo o grande successo, ha tentato di imporre una sua nuova datazione e di imprimere il suo marchio sullo scorrere del tempo: ricordiamo i tentativi dei rivoluzionari francesi di fine Settecento, i quali oltre a modificare i nomi dei mesi e a trasformare le settimane in “decadi”, cercarono di imporre addirittura un “nuovo inizio” al conteggio degli anni; ritroveremo analoghi tentativi anche tra i rivoluzionari russi nel Novecento e tra gli ideologi del fascismo italiano.

3. Intermezzo: la Scuola di Francoforte

L'ecologia sociale elaborata da Bookchin e trasformata in manifesto d'azione e lotta politica da anarchici quali Zerzan paga un evidente debito nei confronti della teoria critica della Scuola di Francoforte, in particolare delle riflessioni di Theodor W. Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse. Il tema portante di tutta l'opera di Bookchin infatti è anche uno degli approdi più noti della prolifica produzione francofortese: la concezione del dominio sulla natura come complice e speculare del dominio sull'uomo.

In un testo fondamentale per la comprensione della Scuola di Francoforte, *Dialettica dell'Illuminismo*¹⁰⁷, Adorno e Horkheimer mostrano come il pensiero filosofico occidentale sia articolato attorno ad una insanabile contraddizione, quella tra soggetto e mondo. Il soggetto rende conoscibile il mondo attraverso la ragione e lo domina. Soltanto il dominio degli eventi naturali ha

105 John Zerzan, *Il tempo della discordia*, in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 47.

106 *Ibidem*, p. 49.

107 Cfr. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, *passim*.

permesso all’umanità di elevarsi al di sopra della brutalità animale, di controllarla e utilizzarla a proprio vantaggio. Dall’altra parte però l’acquisito dominio sulla natura è pagato dal soggetto con il dominio su se stesso, sulla sua *stessa* natura. Il dominio di sé è il dispositivo che costituisce il soggetto, il quale si scopre libero in quanto è assoggettato: l’umanità stessa dell’uomo, la sua “natura”, si definisce come razionale per costante *separazione* dall’animale e dal naturale.

Dal canto suo, Herbert Marcuse mutua nel suo *Eros e civiltà*¹⁰⁸ (1955) il linguaggio freudiano, assimilando il rapporto uomo-natura, inteso nel suo profilo politico e sociale, a quello della “rimozione” psicologica. La natura viene rimossa dalla civile organizzazione giuridica della società in quanto rappresenta l’esercizio bruto della forza: essa tuttavia vi ritorna, come in meccanismo coattivo o un “lapsus della società”¹⁰⁹. È quanto accaduto nella civilissima Germania: la patria dell’idealismo si è scoperta covo di belve assetate del sangue di milioni di innocenti¹¹⁰.

A questo proposito vogliamo però muovere un’obiezione: considerare gli stermini di massa del Novecento come uno “scivolamento” verso una condizione di naturalità o uno sfogo della propria animalità repressa, sottende una concezione dell’animalità molto più ferina di quanto si possa vedere comunemente in natura. Tali orrori sono, a parere di chi scrive, proprio l’opposto: essi rappresentano il macabro trionfo della tecnica sull’uomo, di una razionalità deviata da valori ignobili che applica tutta la sua intelligenza e tutta la sua *scienza* al perfezionamento delle sue tecnologie e delle sue ideologie, per ottenere il massimo nel raggiungimento del suo scopo delirante.

Sempre Marcuse individua una differenza sostanziale tra i sistemi politici dittatoriali e quelli democratici: individua il meccanismo della desublimazione repressiva, ovvero della capacità da parte dell’organizzazione sociale di permettere la soddisfazione dei desideri degli individui nella misura in cui essi si dispongano ad un atteggiamento di auto-controllo. Questo porta ad una “atrofia delle capacità critiche nei confronti della realtà sociale”¹¹¹. Il potere non assume più una “forma privativa”, ma quella bonaria della “munificenza”.

Il fattore sul quale maggiormente si gioca il moto di disgiunzione e congiunzione tra Bookchin e la Scuola di Francoforte è la lettura decostruttiva di Marx. Bookchin attinge frequentemente alla sua formazione marxiana, costruita soprattutto sulle letture più eterodosse e “giovani” del filosofo tedesco, ma ne prende le distanze soprattutto per la sua filosofia della natura: la natura è per Marx *materia* del tutto identica alla *res extensa* cartesiana; essa è spogliata da qualsiasi attributo ulteriore,

108 Cfr. Herbert Marcuse, *Eros e Civiltà*, Torino, Einaudi, 2008, *passim*.

109 Ermanno Castanò, *Ecologia e Potere*, Milano, Mimesis, 2011, p. 26.

110 Cfr. *ibidem*.

111 *Ibidem*.

è mera *materia prima* che può essere modellata o fatta propria dal lavoro umano. L'errore che Bookchin rinviene in Marx sta proprio nell'aver considerato il “lavoro” come una forza metastorica, che attraversa le ère ed anzi è il motore (attraverso la lotta di classe) della storia stessa. Per Bookchin al contrario il lavoro che descrive Marx è l'esito della società borghese, della modernità e di quella specifica divisione e meccanizzazione dei ruoli. Marx resta così prigioniero della logica “cartesiana”¹¹²: non rinvenendo nel lavoro *in sé* una delle principali forme del dominio, ma trasformandolo al contrario nel principale veicolo attraverso il quale il soggetto trae la sua identità, il marxismo porta con sé il “virus dell’alienazione”¹¹³. Se il marxismo aspira alla liberazione del soggetto, il soggetto così liberato dalla rivoluzione sarà pur sempre assoggettato alla disciplina del lavoro.

Il “lavoro astratto” e metastorico di Marx espropria l’umanità del tempo e conferma un approccio meramente strumentale e “predatorio” del mondo naturale.

Questo “virus” che il marxismo ha inscritto nel suo patrimonio genetico è stato trasmesso nella Scuola di Francoforte: Adorno e Horkheimer hanno il merito di aver affrontato la questione ecologica per primi, ma sono rimasti dell’idea che l’emancipazione dell’umanità passi attraverso il dominio sulla natura.¹¹⁴

112 Cfr. Murray Bookchin, *L’idea dell’ecologia sociale. Per naturalismo dialettico*, Palermo, ILA Palma, 1996.

113 Cfr. *ibidem*.

114 Cfr. Murray Bookchin, *L’Ecologia della libertà*, op. cit., p. 343.

Capitolo terzo

Al di là della civiltà: progetti, utopie e distopie

1. Murray Bookchin e il municipalismo libertario

Nel pamphlet tradotto in italiano con il titolo *Democrazia diretta*¹¹⁵, Murray Bookchin va a delineare una propria prospettiva politica, producendo un'efficace sintesi dei temi e delle proposte avanzate nei capitoli finali dei suoi lavori più importanti come “L'ecologia della libertà”.

1.1 Politica vs. burocrazia

Bookchin esordisce riepilogando i capisaldi della sua genealogia della civiltà: l'evoluzione degli assetti sociali umani ha portato ad un progressivo abbandono del carattere tribale tipico della società di villaggio. Questa era fondata sui legami di sangue, sulla divisione funzionale tra maschi e femmine e sui gruppi di potere basati su status connessi all'età. Lo sviluppo della città, dal canto suo, ha portato allo svuotamento progressivo di tale forma gerarchica e ha portato a privilegiare nuovi criteri di inclusione/esclusione sociale, essenzialmente relativi alla divisione del lavoro o in altre parole alla condivisione di interessi economici. Va tuttavia tenuto in considerazione come fino a tempi molto recenti, l'autorità abbia continuato ad essere fondata anche su criteri di genealogia e lignaggio, basti pensare alle aristocrazie nobiliari. Aggiungiamo che tale sistema di trasmissione del potere è sostanzialmente evaporato solo all'interno dei sistemi politici occidentali, ma è ancora molto attuale nel mondo islamico: basti pensare alla situazione dell'Arabia Saudita e dei piccoli ma ricchissimi stati a ridosso del Golfo Persico.

Consapevole di questo aspetto, Bookchin sostiene che la dimensione della politica, ovvero della cura degli interessi comunitari da parte dell'individuo partecipativo, non vada confusa con la dimensione istituzionale dello stato burocratico e che tale istanza comunitaria si sia storicamente concretizzata nella tensione verso forme di democrazia più o meno avanzata che da sempre accompagna l'agire umano.

115 Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, traduzione italiana di Salvo Vaccaro, Milano, Eleuthera, 1993.

La politica, intesa da Bookchin essenzialmente come partecipazione comunitaria critica e condivisa, trae origine dall'apertura graduale di spazi "civili" sottratti alle gerarchie meramente tribali o di lignaggio¹¹⁶: rispondono a questa descrizione fenomeni storici quali la *polis* ellenica che ruotava intorno allo spazio fisico di discussione costituito dall'agorà, la *civitas* romana che aveva il suo cuore partecipativo nel *forum*, i comuni medievali e le città moderne e rinascimentali.

Ciò che accomuna tutte queste esperienze storiche è l'introduzione di una particolare concezione dell'agire comunitario, indicato da Bookchin con il termine alto e nobile di "politica", da lui inteso, nell'accezione aristotelica, come azione pubblica di confronto mirato al bene di tutti: avveniva spesso il riconoscimento dei diritti civili anche agli stranieri non legati alla popolazione da vincoli di sangue, in virtù di un'idea di *humanitas* universale e non genealogica. Queste istanze hanno conosciuto periodi di espansione e di contrazione nella loro secolare concorrenza con lo Stato, nelle sue articolazioni professionali e burocratiche o in quelle carismatiche e di lignaggio, ma non sono mai del tutto scomparse o sopite.

Ciò che per Bookchin è chiaro è che tale concezione della "politica" è indissolubilmente connessa con la civiltà urbana: riprendendo anche le concezioni classiche di "municipalità", sottolinea come la città possa avere le dimensioni ideali per favorire la partecipazione e la cura della propria comunità, dato che in essa si può discutere faccia a faccia ed esiste un certo grado di familiarità tra tutti i cittadini, il che favorisce un meccanismo virtuoso di controllo reciproco, ispirato alle norme dell'interesse pubblico.

A tal proposito, si sottolinea in maniera molto netta la differenza che intercorre tra urbanizzazione e, con un neologismo dello stesso Bookchin, civificazione (*citification*, nell'originale¹¹⁷).

Bookchin vuole così mettere in guardia contro la pratica della rappresentanza e il potere di delega: un popolo la cui sola funzione è quella di eleggere dei delegati è una "massa", un agglomerato di monadi. La politica intesa come servizio alla comunità e pienamente *civilizzata* implica invece la

¹¹⁶re-incarnazione delle masse in un sistema ampiamente articolato di assemblee e la formazione d'un corpo politico in uno spazio politico fatto di 'discorso', cioè di comune razionalità, di libera espressione, di procedure decisionali radicalmente

¹¹⁷Cfr. *ibidem*, p. 28.

¹¹⁷*Ibidem*, p. 30.

democratiche”.¹¹⁸

Abbiamo già notato in precedenza come la dottrina anarchica dell’azione diretta, promossa e perfezionata da Bookchin, sia per molti aspetti simile se non addirittura indistinguibile dalle più avanzate proposte di democrazia diretta: fondamentale è a tal proposito quel processo che i tedeschi chiamano *Bildung* e i greci *paideia*, ovvero la “formazione” di un uomo pienamente civilizzato e pronto a prendersi cura della propria comunità. Tale idea ha rappresentato una sfida costante al suo millenario avversario, lo Stato burocratico, che solo di recente ha assunto la forma apparentemente “naturale” dello Stato nazionale su base etnica e linguistica, che Bookchin definisce come “parassita della comunità, cui sottrae risorse e potenzialità¹¹⁹” al fine di confermare il potere di caste e ceti di professionisti della burocrazia, disincarnati dalla vita quotidiana. Vogliamo aggiungere che questo modo di intendere la politica è antitetico non solo allo Stato burocratico, ma anche e soprattutto allo Stato etico, che impone l’adesione a mortifere teocrazie, secolarizzate o religiose.

La proposta di Bookchin è in tal modo sorprendente: l’ideale anarchico di cui si fa portavoce si articola attorno a parole immediate, piene di puro e semplice buon senso. Esso si richiama ai valori della civiltà e della cultura personale, è più studio e cura che radicale e violento rovesciamento. O meglio, l’ideale anarchico di Bookchin propone il più radicale dei rovesciamenti proprio in quanto effetto di una rivoluzione civica e culturale nell’animo dell’uomo.

In buona sostanza, per Bookchin un mondo migliore passa attraverso un uomo migliore, più attento, più disponibile all’ascolto e al confronto: questa antica utopia non smetterà mai di sedurre per la sua immediata, limpida ed innegabile verità. Una verità teoretica che nasconde, evidentemente, delle insormontabili difficoltà pratiche.

1.2 L’interesse pubblico e l’eco-comunità

Bookchin si concentra su una definizione problematica, quella del concetto di interesse pubblico: esso viene denunciato dalle scuole marxiste come indefinibile e lacunoso o addirittura come reazionario, in quanto espressione di un “popolo” piccolo-borghese e di un “pubblico” interclassista. Secondo la dottrina marxista, la riscossa dell’umanità sarebbe

118 Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, op. cit., p. 31.

119 *Ibidem*, p. 33.

venuta dall’azione rivoluzionaria del proletariato: raggiunta la propria coscienza di classe, esso avrebbe inglobato anche la piccola borghesia dei cosiddetti “colletti bianchi”, costitutivamente ammalati dal miraggio della ricchezza capitalista, ma destinati a rientrare nelle file del proletariato per la loro sostanziale appartenenza alla classe dei salariati. Gli interessi *generali* dell’umanità sarebbero stati espressi da questo proletariato allargato e consapevole.

Per Bookchin, questa teoria è stata smentita dalla storia e dall’evoluzione del capitalismo: nel Primo mondo il proletariato industriale classico è in vistosa diminuzione ed i “colletti bianchi” si sono sempre più imborghesiti proiettando il proprio ceto sociale nell’ottica dell’economia di mercato. Inoltre il capitalismo ha dimostrato di essere in grado di reggere le crisi strutturali che periodicamente lo colpiscono ed ha inoltre generato un diffuso livello di benessere materiale (nel Primo mondo), che ha decretato un disinteresse diffuso nei confronti della prospettiva di una società diversa.

L’unico motivo di crisi che il capitalismo si troverà ad affrontare non arriverà dal suo interno e dalle sue contraddizioni, ma dalle conseguenze che l’imperativo capitalistico del “crescere o soccombere” ha sul mondo naturale. Il capitalismo sta creando le condizioni per una crisi ecologica globale: sarà questa a suscitare un interesse generale per un cambiamento sociale radicale; sarà la crisi ecologica a provocare una rinascita dei concetti di “popolo”, “pubblico” ed “interesse generale”. Per Bookchin, solo un movimento ecologico radicale potrebbe consentire la rinascita della “politica”, dell’impegno del cittadino per la sua comunità.¹²⁰

Oggi la “lotta operaia”, dove ancora sussiste, è per lo più difensiva ed ancorata a posizioni addirittura insostenibili, quali la conservazione di un sistema industriale distruttivo ed obsoleto. Sotto la spinta della visione *naïf* che Marx ed Engels avevano della “fabbrica”, luogo mitico in cui il proletariato si “disciplina”, “si unisce” e “si organizza”, il movimento socialista ha contribuito alla tendenziale scomparsa di comunità produttive più a misura d’uomo, quali le comunità artigiane ed agricole. Bookchin qui ha ragione a denunciare una certa mitologia della “fabbrica”: le industrie sono state spesso luoghi di lavoro estremamente autoritari e regolati su gerarchie severissime.

Sembrerebbe però che la via d’uscita proposta da Bookchin sia un impraticabile ritorno al passato: non è così, dato che l’auspicio di Bookchin sta trovando dei punti di contatto nelle

120 Cfr. *ibidem*, p. 36.

realtà neo-industriali e nell'economia verde che si stanno sviluppando sotto i nostri occhi. Bookchin auspica l'abolizione della fabbrica e la sua sostituzione con quella che definisce “un'ecotecnica”¹²¹: grazie all'utilizzo del lavoro creativo e di apparati “cibernetici” progettati per rispondere ai bisogni umani, si può pensare alla costruzione di un nuovo senso di umanità, ben lontano sia dall'alienante esperienza della fabbrica e della “classe”, sia dal campanilismo e dalle discipline dettate dai legami tradizionali tipici del mondo pre-industriale.

Qui possiamo comprendere meglio cosa significhi per Bookchin l'idea di “eco-comunità”: non corrisponde ad una sorta di comunità ideale passatista; non v'è niente nella proposta di Bookchin che vagheggi una spirto “*amish*” o la restaurazione di valori morali dettati dalla tradizione, tutt'altro. La società che Bookchin delinea è tipicamente cittadina e cosmopolita ed in essa il rapporto con la tecnologia è tutt'altro che di rifiuto: Bookchin vuole riportare alla luce la terza grande scuola dell'anarchismo, che affianca quella sindacalista e quella individualista, ovvero la tendenza comunalista e municipalista che si può trovare accennata in Proudhon e Kropotkin.

1.3 Democrazia diretta e democrazia referendaria

Ciò che caratterizza la prospettiva municipalista di Bookchin è la centralità dell'assemblea dei cittadini. Essa si contrappone al “centralismo oppressivo” ed è di grande attualità nell'agenda politica a noi contemporanea: la domanda per un maggiore controllo diretto dei cittadini ha portato alla costituzione di una moltitudine di comitati, di associazioni e di gruppi d'azione locale che hanno colmato un vuoto nella rappresentanza dei partiti tradizionali o, per usare le parole di Bookchin, “invaso un ambito politico fino ad ora riserva esclusivo dei partiti politici”. Bookchin rileva come all'origine di queste nuove forme di partecipazione “di base” vi sia “l'inaccessibilità mostrata dai vertici statali ed imprenditoriali”.¹²² È diffusa una rinnovata domanda d'inclusione, d'espressione e di controllo diretto per tornare a far sentire la propria voce nell'ambito pubblico.

Esiste perciò un'esigenza non ulteriormente derogabile: in una società come la nostra “piena di esperti e di funzionari indispensabili a far funzionare i suoi apparati estremamente specializzati”, va ribadita la supremazia dell'assemblea nella formulazione

121 *Ibidem*, p. 40.

122 *Ibidem*, p. 46.

della politica.

Ad esempio, lasciando certamente agli ingegneri il compito di pianificare al meglio la costruzione di una strada, dato che non è necessario che tutti debbano sapere come essa si progetta, la *decisione* di costruire o meno questa strada è un processo politico che coinvolge la comunità e che solo dalla comunità può trarre legittimità.

Ogni cittadino va considerato competente in materia di affari pubblici e va persino incoraggiato ad occuparsene: il senso della cittadinanza (“un’arte”, nelle parole di Bookchin) risiede nella convinzione che ciascuno possa dare il proprio contributo al bene pubblico, in virtù della propria probità morale, della propria lealtà alla comunità ed alla propria razionalità. Tutto il contrario di quanto viene prospettato anche dal più “democratico” degli statalisti: il cittadino viene considerato come un individuo non competente e “persino infantile”; ad esso va concesso al massimo di votare “periodicamente ed obbedientemente per candidati preselezionati”¹²³, in grado di gestire la cosa pubblica in sua vece. La prospettiva di Bookchin rovescia completamente la formula consolidata del potere statale: ad un potere centrale che tutt’al più devolve sul territorio frammenti della sua autorità per ramificare il suo controllo, va contrapposta e progressivamente sostituita una rete confederata di assemblee popolari, una “eco-comunità orizzontale”¹²⁴, che deprofessionalizzi la gestione della società fin dove è possibile, semplificando e rendendo accessibile e *gestibile* da comuni cittadini la maggior parte della cosa pubblica.

Esistono esperienze storiche che hanno tradotto in realtà questa visione politica. Se la *polis* ateniese (su cui grava l’ombra insostenibile della schiavitù) certamente costituisce un esempio arcaico ed imperfetto (sebbene funzionante) di democrazia diretta, la storia più recente ha mostrato come nella municipalità parigina successiva alla Rivoluzione del 1789 e fino al 1793, si siano costituiti comitati assembleari in grado di gestire con grande efficacia i problemi complessi di una metropoli che già allora contava circa un milione di abitanti. Questa esperienza fu stroncata dal Comitato di Salute Pubblica voluto da Robespierre e dal partito rivoluzionario, pronto e desideroso di farsi Stato. Nuovamente, ricorda Bookchin, la Comune di Parigi del 1871 è stata in grado di farsi carico delle esigenze fondamentali della popolazione, peraltro in una situazione d’emergenza bellica,

123 *Ibidem*, p. 53.

124 Cfr. *ibidem*, p. 60.

attraverso i meccanismi assembleari della democrazia diretta¹²⁵. Aggiungiamo poi a questo elenco, l'esperienza della Repubblica Romana del 1848, che ha prodotto uno dei più avanzati esperimenti di democrazia popolare che la storia d'Occidente ricordi, avendo formulato una Costituzione avanzatissima e radicalmente democratica, anche allora in condizioni d'estrema emergenza.

Bookchin cita a tal proposito anche l'esempio della Rivoluzione Russa del 1917: essa si esaurì con lo sradicamento di un complesso sistema consiliare di base (i “sovjet”, assemblee di cittadini ed operai) ad opera di un partito, quello bolscevico, a forte vocazione statale¹²⁶.

È interessante infine ricordare la posizione di Bookchin sulla democrazia referendaria: non sarebbe forse sufficiente modellare una democrazia partecipativa sul modello svizzero, dove la popolazione viene chiamata periodicamente a pronunciarsi su innumerevoli questioni d'interesse pubblico? Su questo punto, Bookchin si mostra scettico. Nella sua formulazione, nulla può sostituire il contatto faccia a faccia permesso dagli incontri assembleari: il voto, anche quello referendario, tende a trasformare il cittadino in una monade, a deresponsabilizzarlo rispetto alle proprie scelte ed al proprio vicino, a trasformare scelte di rilievo pubblico in scelte private. Ancor di più, Bookchin si mostra estremamente riluttante ad appoggiare esperienze che negli anni in cui questo pamphlet veniva scritto sembravano avveniristiche e che oggi iniziamo a sperimentare, quelle della cosiddetta democrazia elettronica. Scrive Bookchin, dimostrando un'eccezionale capacità di vedere lontano:

“Il referendum, espresso nel privato della propria cabina elettorale oppure, come vorrebbero i sostenitori entusiasti dell'informatica, nella solitudine elettronica della propria casa, privatizza la democrazia e la sconvolge. [...] Il mero voto riflette una ‘percentuale’ preformulata delle nostre percezioni e dei nostri valori, non la loro piena espressione. [...] Si tratta della riduzione tecnica di opinioni in mere preferenze, di ideali in meri gusti, [...] in unità numeriche.”¹²⁷

Nessuno stratagemma tecnologico può consentire di rendere semplice l'esperienza umana: essa è un intrigo di complessità. Solo il confronto continuo e costante con i propri simili, ci verrebbe da dire, “di carne e sangue”, può sancire la giustezza delle nostre posizioni e non smarirne la ricchezza.

125 Cfr. *ibidem*, p. 48-49.

126 Cfr. *ibidem*, p. 66.

127 Cfr. *ibidem*, p. 72.

2. Critiche ed obiezioni a Bookchin

Andiamo ora a proporre le letture critiche del pensiero di Bookchin articolate da autorevoli esponenti del pensiero ecologista, i quali hanno rinvenuto dei limiti o delle contraddizioni all'interno dell'analisi e della proposta politica del pensatore americano. Riteniamo questi contributi particolarmente interessanti ai fini di una migliore comprensione del pensiero di Bookchin e più in generale degli sviluppi filosofico-politici dell'ecologismo radicale proprio in virtù della loro vicinanza alla sensibilità espressa dall'autore: chi meglio di un serio, competente ed appassionato ecologista può produrre delle critiche costruttive nei confronti di uno dei padri della teoria dell'ecologia sociale?

2.1 John Clark: “Bookchin è mero volontarismo”

Tra queste osservazioni, alcune tra le più significative sono opera di John P. Clark, *Professor of Philosophy* e *co-chair* del dipartimento di Studi Ambientali alla Loyola University di New Orleans (Louisiana). La sua produzione scientifica è di rilievo¹²⁸, constando di una dozzina di testi relativi alla filosofia ecologica e sociale: Clark ha elaborato una revisione complessiva dell'ecologia sociale come una “filosofia dell'olismo dialettico”. Inoltre è stato per anni un attivista all'interno di movimenti verdi e “bioregionalisti”.¹²⁹

Clark esordisce con una precisazione importante, che sgombra il campo da una possibile ambiguità: se l'ecologia sociale è la *filosofia* che tenta di “comprendere il movimento dialettico della società all'interno della più vasta dialettica tra società e natura”, l'eco-comunitarismo è “il progetto di creazione di un modo di vivere consono con quella comprensione”, ovvero con i risultati dell'ecologia sociale¹³⁰. Questa precisazione è rilevante, perché per Clark l'elaborazione di Bookchin è carente sia sotto il profilo teoretico che come “guida affidabile per una messa in pratica ecologica e comunitaria”. Clark usa il linguaggio hegeliano quando accusa Bookchin di essere rimasto ancorato alla sfera della “morale” e di non aver raggiunto quello dell'etica: ammette di essere stato

128 Rinviamo al curriculum accademico di John P. Clark, qui disponibile:
<http://www.johnpclark.info/curriculum.html>, consultato il 4.II.2013.

129 Cfr. Andrew Light (a cura di), *Contributors*, in *Social Ecology after Bookchin*, New York, The Guilford Press, 1998, p. 399.

130 Cfr. John Clark, *Municipal Dreams*, in Andrew Light (a cura di), *Social Ecology after Bookchin*, op. cit., p. 137.

influenzato dall'opera bookchiniana, ma è arrivato ad individuare in essa una forma di “moralismo”, di “astratto idealismo”, per di più “settario”, incapace di dialogare con la complessità irriducibile della storia, della cultura e della “psiche”.

Clark sottolinea come la preminenza della dimensione volontaristica nel pensiero di Bookchin sia dovuta ad un insufficiente padronanza delle analisi storiche e culturali: quello di Bookchin sembrerebbe dunque configurarsi esclusivamente come una sorta di appello all'azione, articolato ma povero nei contenuti, anzi sostanzialmente dogmatico ed ideologico. Clark avvicina per questi motivi Bookchin all'anarchismo d'ispirazione bakuniniana. Ci troviamo, ammette Clark, al cospetto di uno dei pochi pensatori capaci di portare avanti per molti anni una “seria esplorazione teoretica delle possibilità della democrazia decentralizzata e partecipativa”, ma tale formulazione va a configurarsi nei suoi fondamentali come “una ripresa della tradizione aristotelica”¹³¹, per la quale la politica in senso stretto si fonda e in buona sostanza coincide essenzialmente con la sfera dell'etica. Aristotele vede la ricerca del “bene della *polis*”, ovvero della comunità politica, come una branca dell'etica, che mira all'*eudaimonia* ovvero alla “felicità” dell'essere umano.

Vogliamo a tal proposito sottolineare come non vi sia nulla di scandaloso in questo tentativo, che è per altro un motivo fondamentale presente all'interno della Costituzione americana con il già citato riferimento alla “ricerca della felicità” ed anche in quella italiana, dove all'articolo 3 si proclama il valore del “pieno sviluppo alla persona umana”. Siamo concordi che non basta attestare nelle costituzioni un principio perché questo si realizzi, ma di fronte agli orrori che sono stati prodotti nella storia umana, tali riferimenti legislativi alla “felicità” ed alla piena realizzazione della persona, segnano senza alcun dubbio un grosso punto a favore della capacità umana di rileggere criticamente le esperienze storiche e di affermare programmaticamente che tali orrori non si ripeteranno.

Per Clark, tuttavia, questa tensione “morale” della filosofia politica di Bookchin è insufficiente. Egli non fa altro che espandere il concetto di *eudaimonia* (che possiamo anche tradurre, come abbiamo visto, con l'espressione “bene pubblico” o “interesse generale”) al mondo naturale, ignorandone le complessità: i rapporti tra sfera ambientale e sfera umana vanno regolati in base al principio dell'interesse generale, attraverso l'istituzione di una comunità ecologica composta da donne e uomini saggi e razionali. Tutto ciò, riflette Clark, produce una visione manichea e romantica dell'avvenire umano:

131 Cfr. *ibidem*, p. 139.

“o anarchismo, o distruzione” sembrerebbe il motto di Bookchin, o almeno questo è quanto sostiene Clark, il quale afferma che Bookchin aveva sicuramente ragione nel dire che siamo ad un punto cruciale nella storia umana e del pianeta, ma non ha mai presentato un’analisi attenta del perché *ogni* tipo di riformismo ambientalista diverso dal municipalismo libertario da lui promosso fallirebbe nell’evitare la catastrofe.

Bookchin inoltre rileva ovunque i segni di come tale cambiamento radicale sia imminente, dimostrando che le sue dottrine politiche sarebbero da considerare come un “nuovo bakuninismo (o anarco-leninismo)”¹³². La creazione diffusa di associazioni e comitati locali di cittadini desiderosi di partecipare e di dire la loro sui problemi della loro comunità, che per Bookchin sono tra i segnali più evidenti della prossimità di una “rivoluzione”, sono per Clark poco più che una reazione naturale alle nuove problematiche causate dall’economia capitalistica.

Questa obiezione ci pare più condivisibile della precedente: si percepisce nella lettura di Bookchin un’aspettativa di cambiamento, un entusiasmo verso queste forme di contestazione e di organizzazione collettiva che ha probabilmente sopravvalutato la portata e soprattutto l’efficacia della Controcultura. Probabilmente il punto che Bookchin non ha sufficientemente affrontato è che nella società in cui viviamo non basta *ben sapere* e coltivare la conoscenza, non basta essere pienamente formati e traboccati di senso civico perché si imprima una svolta rivoluzionaria, non basta volere il cambiamento perché questo accada: la ragione di questa non sufficienza del volontarismo bookchiniano sta nel fatto che sono troppi e troppo consolidati i “micro-interessi” diffusi che tendono alla conservazione dell’esistente. Non parliamo qui dei grandi interessi dei poteri politici, religiosi, burocratici, aziendali. Parliamo della pigrizia condivisa e popolare, della paura che risiede in tante persone persino in buona fede, per le quali un cambiamento sarebbe auspicabile, a patto che questo non vada a mettere in discussione l’angolo tranquillo di piccolo agio che ognuno s’è costruito. Questo è il grande ostacolo che si staglia contro la proposta di Bookchin, ma non solo: esso è il più grande freno ad ogni teoria di riforma, di qualsiasi matrice politica ed ideologica essa sia.

Tuttavia, rispondiamo a Clark che questo è esattamente un problema che si gioca sul campo della morale: ancora una volta solo una revisione profonda delle culture e dei comportamenti può portare ad una ristrutturazione del mondo in un senso più umano. Non

132 *Ibidem*, p. 142 (traduzione mia).

sarà una teoria scientifica o la più sistematica delle teorizzazioni filosofiche, per quanto accurata, a cambiare le motivazioni dell’agire dell’uomo. Sarà solo un’ispirazione, una speranza, un miraggio o forse, una paura ancora più grande rispetto a quella di perdere ciò che si ha acquisito. Questa consapevolezza appartiene a Bookchin e lo dimostra quando afferma che la sola minaccia al sistema capitalistico oggi arriva dalle sue stesse conseguenze ambientali e sanitarie. Solo questa consapevolezza può portare le persone a cambiare i propri modi di vivere. Il volontarismo moralistico di Bookchin appare allora meno *naïf* di quanto lo faccia apparire la critica di Clark. Egli probabilmente non ha torto quando punta l’indice verso le complessità inevase da Bookchin e quando individua nelle soluzioni da lui proposte una sorta di “romanticismo” rivoluzionario. Ma se questo cambiamento nella condotta umana è possibile (e non è detto che lo sia), pensiamo che Bookchin abbia ragionevolmente indicato il giusto percorso: un percorso fatto di partecipazione diretta, di ascolto reciproco e di confronto.

2.2 Adolph Gundersen: “Assente la dimensione pedagogica”

Meno severo nei confronti delle dottrine di Murray Bookchin sembra essere un altro brillante pensatore americano d’orientamento ecologista, Adolph G. Gundersen: *Associate Professor* di Scienze Politiche alla Texas A&M University, vi ha insegnato “filosofia dell’ambiente e teoria democratica”¹³³.

Gundersen precisa fin da subito il suo debito nei confronti delle riflessioni di Bookchin ed il loro impatto eccezionale sui movimenti verdi sia americani che europei: Gundersen concentra il suo intervento su uno dei nodi concettuali fondamentali nel pensiero di Bookchin, ovvero il beneficio ecologico che deriverebbe dalla decentralizzazione del potere. La tesi di Bookchin secondo la quale le comunità decentrate siano più efficienti dal punto di vista ecologico rispetto all’organizzazione imposta da uno Stato centrale è, per Gundersen, “doppiamente problematica”. Innanzitutto Bookchin non precisa mai in maniera inequivoca e puntuale cosa intenda con “efficienza”: tende ad oscillare in maniera libera tra una concezione mutuata da una sua “metafisica dialettica” ed un’etica della “complementarità” tra sfera umana e mondo naturale, che si potrebbe raggiungere più agevolmente in seno a piccole comunità.

133 Cfr. Andrew Light (a cura di), *Contributors*, in *Social Ecology after Bookchin*, op. cit., p. 400.

Gundersen non dubita che in alcuni settori si otterrebbero “significativi vantaggi”, ad esempio nell’agricoltura e nell’approvvigionamento energetico, ma reputa improbabile che una completa efficienza nel rapporto umanità-natura sia ottenibile solamente in virtù del controllo costante che la comunità attuerebbe in relazione all’uso delle risorse naturali¹³⁴. Per esporre questa perplessità, Gundersen evoca il concetto scientifico di ecosistema. Bookchin mostra di avere una qualche consapevolezza dell’organicità del sistema ambientale globale, quando scrive a metà degli anni ‘60:

“L’atmosfera terrestre non rispetta le divisioni politiche o giuridiche esistenti”¹³⁵.

Ciò che questa affermazione implica porta molto lontano dal decentralismo eco-comunitario: la cura verso l’ambiente richiede un approccio globale e non solamente locale, perché il “monitoraggio” che la singola comunità può dedicare alla cura della propria relazione con la natura può non essere sufficiente per avere un effettivo impatto (“*influence*”) su quegli aspetti dell’ambiente che sono extralocali (ad esempio, fattori climatici, cicli idrogeologici, movimenti della fauna selvatica).

Bookchin è certamente consci di questa problematica e non è un caso se egli insiste sulla creazione/istituzione di una rete di eco-comunità coordinatasi. Tuttavia l’obiezione di Gundersen è interessante e non può essere aggirata facilmente: che succede se due eco-comunità hanno interessi ecologici genuini ma contrapposti? Una risposta a questo interrogativo può essere la seguente: questa eventualità non esiste, perché la natura è un tutt’uno che si autoregola e ciò che è “bene” per la comunità A è “bene” anche per la comunità B. Tuttavia questa idea del pianeta Terra come una sorta di *organismo* è solo accennata in Bookchin; anzi, egli polemizza con i fautori dell’ecologia profonda, ovvero con i sostenitori della teoria di Gaia. Per Bookchin la centralità va sempre riservata all’uomo, certamente un uomo riformato e comunitario oltre che in armoniosa simbiosi con l’equilibrio naturale, ma egli osteggia i fautori del “non-interventismo” assoluto e quasi fatalista nei confronti dei fenomeni naturali, per i quali l’esistenza umana è un mero accidente sacrificabile in virtù di equilibri e dinamiche di scala maggiore. Abbiamo già

134 Cfr. Adolph G. Gundersen, *Bookchin’s ecocommunity as Ecotopia*, in *Social Ecology after Bookchin*, op. cit., p. 199.

135 Cit. Murray Bookchin, *Crisis in our cities*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1965, p. 181 (traduzione mia).

accennato ad alcuni gruppi¹³⁶, certamente minoritari e d'indole più provocatoria che programmatica, che sostengono l'estinzione della specie umana, sorta di “virus” dannoso per il pianeta: simili argomentazioni sono oggetto di aspre polemiche da parte di Bookchin¹³⁷.

Gundersen produce un'altra obiezione, questa volta di natura più politica in senso stretto, verso la concezione di cittadinanza espressa da Bookchin. La comunità che delinea infatti si fonda necessariamente su una formazione dell'individuo, che deve essere educato civicamente ad una *forma mentis* libertaria. Leggiamo infatti:

“Il municipalismo libertario [...] *presuppone* uno spirito genuinamente democratico da parte delle persone per arrestare la crescita del potere dello Stato-nazione e reclamare tali poteri per la propria comunità”¹³⁸.

Gundersen rileva come Bookchin non delinei se non sommariamente come si debba articolare questo processo educativo; anzi, rischia cadere in un circolo vizioso, dato che investe le pratiche stesse della partecipazione (il prendere parte alle assemblee, ad esempio) della funzione di luoghi della formazione civica. In sostanza, i luoghi dove si esercita la rinnovata coscienza libertaria sono anche i luoghi dove questa si deve acquisire. Gundersen ha certamente colto nel segno quando sottolinea come nel pensiero di Bookchin i temi dell'educazione e della sensibilità etica del cittadino siano dati per scontati: tuttavia, non ci sentiamo di condannare il pensiero di Bookchin per questa sua carenza sotto il profilo della precisione pedagogica. Le sue argomentazioni mirano a delineare una possibile e probabilmente auspicabile comunità futura rivoluzionaria ed antropocentrica, eppure (e qui sta la novità di Bookchin) non tossica nei confronti del pianeta che abitiamo. I temi dell'educazione del cittadino sono certamente essenziali, ma non si deve pretendere che un lavoro di stampo filosofico-politico ed *esplicitamente*, vorremmo dire persino *orgogliosamente*, utopistico risolva al suo interno tutte le sue aporie e le domande che lascia aperte.

136 Cfr. *supra*, p. 14.

137 Negli anni '70 Bookchin polemizzò con l'anarco-primitivista Greg Bredford che sosteneva la “tribalizzazione dell'anarchismo e il rifiuto della tecnologia”; inoltre condusse vivaci polemiche anche con la rivista anarco-primitivista “Live wild or die”.

138 Cit. Adolph G. Gundersen, *Bookchin's ecocommunity as Ecotopia*, in *Social Ecology after Bookchin*, op. cit., p. 201 (corsivo aggiunto, traduzione mia).

3. Intermezzo: Zerzan e l'uso della violenza

Abbiamo già sottolineato come uno studio sull'anarchismo che occulti le sue componenti più provocatorie sarebbe un lavoro incompleto e persino scorretto. Il pensiero anarchico e libertario si è avvalso delle formulazioni teoriche raffinate di filosofi di indubbio spessore; Murray Bookchin è certamente uno di questi. Tuttavia, come abbiamo visto, una parte fondamentale del movimento anarchico è composta dalle voci di attivisti molto radicali, quali John Zerzan: egli è stato una voce controcorrente ed ascoltata, capace di portare avanti posizioni estremamente controverse (anche agli occhi di chi scrive). Tuttavia egli ha difeso queste posizioni perché credeva fortemente in esse e lo ha fatto esclusivamente con la forza della propria cultura e del proprio impegno. Fu isolato da alcune fazioni dell'anarchismo, per non parlare del mondo accademico, in seguito al suo sostanziale supporto alle motivazioni di Unabomber, ovvero Theodore Kaczynski: questo ex docente universitario neo-luddista, che attualmente sta scontando una condanna all'ergastolo per tre omicidi (ed un numero considerevole di ferimenti) commessi attraverso l'invio di pacchibomba postali (dal 1978 al 1995), motivò i suoi gesti e la scelta delle sue vittime all'interno di un manifesto intitolato “La società industriale ed il suo futuro”¹³⁹. In esso Kaczynski riprendeva le idee critiche dello stesso John Zerzan (ma anche di Herbert Marcuse) nei confronti della società industriale e proponeva la distruzione della tecnologia moderna e della civiltà.¹⁴⁰

In seguito, un certo numero di esponenti del movimento anarchico, ma anche personalità del mondo scientifico e giornalistico (quali ad esempio, lo scrittore e fotografo Kevin Kelly e l'informatico fondatore della Sun Microsystems, Bill Joy¹⁴¹), cercheranno di comprendere le ragioni politiche dei gesti terroristici di Kaczynski: tra queste voci vi fu quella di John Zerzan.

A tal proposito, colpisce il disprezzo che traspare nel messaggio che Zerzan indirizza a

139 Per approfondire, la versione integrale in inglese del “Manifesto” di Unabomber: <http://editions-hache.com/essais/pdf/kaczynski2.pdf>, consultato il 3.II.2013.

140 Tra le vittime di Kaczynski citiamo il professore di informatica presso l'università di Yale David Gelernter (gravi ustioni, danni permanenti alla mano e all'occhio destro), il genetista della UCLA Charles Epstein (danni permanenti alle mani e all'udito), il professore di ingegneria elettronica presso la UCLA, tra i pionieri nel campo della ricerca sulle microonde e delle onde elettromagnetiche, Diogenes Angelakos (danni minori alle mani e al volto). Per un elenco esaustivo delle vittime, http://en.wikipedia.org/wiki/Ted_Kaczynski#List_of_bombings, consultato il 3.II.2013.

141 Bill Joy, *Why the future doesn't need us*, in *Wired* (edizione americana), IV.2000, ora in <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>, consultato il 3.II.2013.

Marvin Minsky, tra i più importanti informatici del secolo scorso e tra i primi teorici dell'intelligenza artificiale; Zerzan scrive infatti disgustato alla rivista “Psychology Today” in risposta ad un articolo di Minsky in cui egli definiva il cervello umano come “un computer di un chilo e tre fatto di carne”. Zerzan risponde con le seguenti parole:

“Con la trattazione, o meglio, entusiasta celebrazione, dell’alta tecnologia, persino ai mostruosi livelli da lei sviluppati e promossi come le “emozioni” delle macchine, “Psychology Today” ha per lo meno reso chiaro pubblicamente quello che intende per vita sociale. La sua opera disumanizzante è un contributo fondamentale alla spinta sempre più rapida dell’alta tecnologia verso un mondo ancora più artificiale, de-individualizzato e vuoto. Credo di non essere l’unico a pensare che la feccia come lei verrà un giorno annoverata tra i peggiori criminali di questo secolo. Con repulsione, John Zerzan”¹⁴²

Comprendiamo e condividiamo la critica verso la crescente virtualità dell’esistenza. Allo stesso modo crediamo che le frontiere dell’intelligenza artificiale siano inquietanti e piene di possibili conseguenze di controllo totalitario, come sta già accadendo in parte con i social-network più in voga. Chi scrive ritiene che l’epoca dell’informatica non coincida affatto con un “Rinascimento dello spirito umano”, al contrario stiamo assistendo ad un livellamento verso il basso di ogni forma d’espressione culturale e persino artistica. Nonostante questo, oltre ad apprezzare il valore meramente strumentale ed operativo delle tecnologie informatiche, riteniamo paradossali le parole che Zerzan riserva a Minsky soprattutto se le confrontiamo con quelle che dedica alla figura di Unabomber:

“L’entrata in scena di Unabomber ha tracciato una nuova linea. Bohémien tormentati, yuppie ecologisti, anarco-giornalisti dilettanti, docili organizzazioni di beneficenza, nichilisti esteti e ipocondriaci e tutti gli altri sedicenti anarchici convinti che nessuno avrebbe mai messo in discussione i loro passatempi pretenziosi stavolta dovranno finalmente scegliere da che parte stare. Forse è questo il Rubicone attraversato il quale non sarà più concesso tornare indietro. [...] Qui sta la sfida che ci ha lanciato quest’uomo. Anarchici! Uno sforzo in più se volete la fine di questo lungo incubo!”¹⁴³

Quello che non riusciamo proprio ad accettare è la dimensione eroica che Zerzan sembra attribuire ad Unabomber: costui ha inviato dei pacchi postali esplosivi, causando il ferimento o la morte di “vittime collaterali” (studenti, segretarie, ecc.). Non riusciamo a prendere sul serio l’analisi di Zerzan, per altro condivisibile in vari punti, quando ad esempio delinea con lucidità e con la giusta dose di drammaticità il futuro “cibernetico e disumanizzato” che ci aspetta: non riusciamo a prendere sul serio le sue analisi quando

142 John Zerzan, *Chi sta con Unabomber?* (1995) in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 194.

143 John Zerzan, *Dobbiamo smantellare tutto questo* (1995), in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 204.

queste sono le parole riservate ad un mittente di pacchi-bomba. È vero che Zerzan prese le distanze dagli attentati in quanto

“la spedizione di ordigni esplosivi [...] è soggetta a variabili troppo fortuite. È infatti alto il rischio di uccidere bambini, portalettere o altri. *Anche considerando legittimo* colpire il mostro tecnologico terrorizzandone gli indispensabili architetti, i danni collaterali non sono giustificabili”¹⁴⁴

Tuttavia, non possiamo non riscontrare quanto è grande la differenza tra le parole di Zerzan (e i gesti di Kaczynski) e le istanze di Bookchin, che preme per una rivoluzione nell'animo umano, per una nuova idea di cittadinanza, per una nuova democrazia all'insegna della partecipazione, per un rapporto con la natura finalmente equilibrato e salubre. O ancora, quanto è grande la differenza tra quelle parole e l'appello all'azione di Thoreau, le sue radicali scelte di vita, l'intuizione della pratica della disobbedienza civile.

Certamente, possiamo porci le stesse domande di Zerzan e parzialmente darci le stesse risposte: “Quanto in basso dovremo cadere?” si domanda, “bambini di due anni sono sotto psicofarmaci come il Ritalin”, “tanti soffrono di patologie come l'affaticamento cronico e la fibromialgia, senza una causa precisa”, “una società consumista calata nel cyberspazio diviene il prossimo incontestabile stadio dell'evoluzione umana”, “un futuro di *cyborg* ci sta sopraffacendo”, “stiamo diventando sempre più *appendici* delle macchine”¹⁴⁵. Questi suoi interrogativi sono anche i nostri. Ma quali sono le risposte? Alla fine di questo studio, possiamo affermare di non avere una risposta certa, ma certamente la risposta *non* è nei pacchi-bomba. Neppure se questi, come sostiene Zerzan, hanno l'effetto collaterale di destare le coscienze. I pacchi-bomba contribuiscono solo a *spaventare le persone*: per *risvegliare le coscienze* sono necessari un nuovo civismo, molto ascolto, uno stile di vita meno improntato al consumo e il coraggio della partecipazione.

144 John Zerzan, *Chi sta con Unabomber?* (1995) in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 195 (corsivi aggiunti).

145 John Zerzan, *Dobbiamo smantellare tutto questo* (1995), in *Senza via di scampo?*, op. cit., p. 204.

CONCLUSIONE

Al termine di questo studio possiamo formulare una serie di considerazioni, alla luce soprattutto di una lettura comparativa dei principali autori affrontati.

Murray Bookchin e John Zerzan mostrano delle affinità di grado più superficiale che sostanziale: se infatti la manualistica accosta il pensiero di questi due autori, catalogandolo sotto la comune etichetta di “anarchismo verde” ed avendo in diverse occasioni sviluppato argomentazioni simili, lo spirito e la tensione che anima i loro scritti sono diversi nella sostanza.

Infatti, sono diversi i punti su cui i due autori concentrano la loro attenzione.

Bookchin e Zerzan condividono la lettura in senso genealogico delle origini della civiltà: per entrambi, è la divisione del lavoro e l'introduzione dei ruoli di genere ad aver plasmato in senso gerarchico le comunità umane. Tuttavia, Bookchin si sofferma con maggiore attenzione sulla progressione per fasi della società umana. Alla primitiva società organica, succede la società gerarchica regolata secondo la morale dei legami di sangue e su un'imposizione progressiva del dominio patriarcale, che si esprime attraverso la religione e l'introduzione graduale di una sfera civile pre-politica, a guida maschile, che si sviluppa a partire dall'esigenza di regolare le attività militari, così come i primi coordinamenti inter-tribali. La società gerarchica tende ad organizzarsi sempre più consolidando e cristallizzando le sue forme e le sue dinamiche: qui sta l'origine del diritto e delle istituzioni; siamo ormai giunti nella società di classe, dove la società umana ha perfezionato le proprie divisioni di ruolo, creando una sfera della produzione e una sfera della burocrazia. Attraverso questa evoluzione progressiva, si determina uno scadimento dei rapporti tra ambiente naturale e comunità umana. Se infatti la società organica presentava un sostanziale equilibrio tra uomo e natura perché fondata su un'economia della caccia e della raccolta, la successiva divisione del lavoro e dei ruoli di genere ha consentito la formazione di ceti sociali non produttivi e persino parassitari, quali quelli dei burocrati e dei sacerdoti. Tale scadimento è accompagnato e persino co-generato da un mutamento nell'approccio culturale che l'umanità ha verso la natura e verso la propria condizione: si instaurano le religioni e le morali patriarcali, che vedono nella sfera naturale un luogo pieno di risorse di cui approfittare e da accumulare; queste dottrine si contrappongono alla

precedenze concezione animistica-matriarcale, in cui la natura è percepita come una “madre” talvolta benigna e talvolta terribile, ma verso cui procedere sempre con estremo rispetto.

Zerzan, dal canto suo, ricalca questa ricostruzione, ma seguendo un proprio percorso che determina alcune fondamentali differenze: l'origine del guasto nella società umana sta *precisamente* nell'introduzione dell'agricoltura. La genealogia di Zerzan non è paziente, meditata e graduale come quella di Bookchin: di certo entrambi *idealizzano* le comunità originarie pre-letterate, ma Zerzan giunge a perorare la causa della *distruzione* dell'agricoltura in quanto fondamento della produzione di massa¹⁴⁶ ed il ritorno ad uno “stato di natura” pre-tecnologico. Questa proposta manca del tutto in Bookchin, che non si rivela mai come una sorta di nostalgico della preistoria: la proposta politica di Bookchin è infatti tutta rivolta ad un rinnovamento morale e civico dell'umanità, che possa *ristabilire* l'equilibrio perduto tra comunità e natura, ma utilizzando anche le migliori soluzioni tecnologiche sviluppate dall'inventiva umana (“un'eco-tecnica”¹⁴⁷).

Quella che emerge nella lettura di questi due autori è una singolare distinzione: Bookchin è certamente un utopista, un sognatore, un romantico. La sua è una delle utopie rare e grandi che indicano una destinazione forse irraggiungibile ma che, come direbbe Eduardo Galeano, “servono a camminare”. Quella di Zerzan si mostra invece come una sorta di utopia rovesciata, francamente non attraente, manichea e, per altro, poco sorretta da argomentazioni antropologiche realistiche o convincenti.

Bookchin mette a frutto la lezione libertaria di Thoreau: critica la tecnologia e la società del consumo, ma mette al centro del suo appello l'essere umano ed i suoi comportamenti. La “rivoluzione” che auspica è tra le più ardite che i pensatori politici abbiano elaborato, ma sembra persino “possibile”, perché non si fonda su complesse ingegnerie sociali o su un fantasioso “ritorno al passato pre-agricolo”: la rivoluzione di Bookchin risiede nelle potenzialità di ogni individuo, in un suo pragmatico impegno comunitario quotidiano.

Certamente la proposta politica di Bookchin ha sottovalutato molti aspetti, come Clark e Gundersen hanno rilevato: in primis, non formula in maniera sufficientemente esaustiva il tema pedagogico e dell'educazione del cittadino, che pure è così centrale nella buona riuscita del municipalismo da lui articolato. Inoltre non è chiaro il *metodo* con il quale la rete comunitaria globale verrebbe instaurata: non ci sono riferimenti a stravolgimenti

146 Cfr. John Zerzan, *Distruggi l'economia*, in *Pensare Primitivo*, op. cit., p. 85.

147 Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, op. cit., p. 40.

violentì o “rivoluzionari” nell’accezione anche marxiana. Quella che delinea Bookchin è una specie di catarsi individuale e collettiva: questa è la sua componente utopistica (ce n’è una in ogni pensatore politico), la debolezza della sua argomentazione e la forza della sua visione.

Ben più importanti sono le obiezioni che verrebbero da condurre all’anarco-primitivismo di Zerzan: non c’è una parola sulla più banale delle obiezioni, quella “questione sanitaria” che intuitivamente balza subito alla mente, di fronte ad un appello alla distruzione della tecnologia ed al ritorno verso una condizione pre-agricola. Non c’è una forte teorizzazione politica: fa anche lui cenno alla costituzione di micro-comunità organiche, ma il suo interesse principale è quello di proporre una critica serrata e spietata nei confronti della società del consumo e della virtualizzazione delle esistenze. Fortunatamente è un tema di grande attualità e, come abbiamo già scritto, condivisibile nell’individuazione della “malattia” che affligge le relazioni umane della nostra società post-moderna.

In conclusione, difficilmente potremo attuare la proposta thoreauiana di abbandonare le nostre vite cittadine per uno stile di vita di autoproduzione ed autoconsumo. Altrettanto difficilmente potremo assistere alla rivoluzione delle coscienze invocata da Bookchin. Allo stesso modo, saremo costretti ad assistere ad un progressivo spostamento delle relazioni umane su un piano di virtualità, come drammaticamente denunciato da Zerzan. Tuttavia, potremo e dovremo fare tutto quanto è in nostro potere per essere dei consumatori sobri e assennati, dei cittadini che si fanno portatori di uno spirito civico e comunitario che sappia guardare al benessere della dimensione locale in cui viviamo e di quella globale che determinerà sempre più la qualità delle nostre vite, riappropriandoci dei nostri poteri di cittadini senza delegarli ulteriormente. Inoltre dovremo cercare di essere un po’ più *reali*, dovremo combattere la tendenza verso la virtualità, dando corpo e coscienza alle nostre relazioni, personali e politiche (nel senso bookchiniano ed aristotelico), senza nasconderci dietro lo schermo di un computer.

Se riusciremo a fare tutto ciò, una comunità più umana sarà possibile.

FONTI BIBLIOGRAFICHE

Murray Bookchin, *Crisis in our cities*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1965

Murray Bookchin, *Democrazia diretta*, traduzione italiana di Salvo Vaccaro, Milano, Eleuthera, 1993

Murray Bookchin, *L'Ecologia della libertà*, Milano, Eleuthera, 1982, traduzione di Amedeo Bertolo e Rossella Di Leo.

Murray Bookchin, *L'idea dell'ecologia sociale. Per naturalismo dialettico*, Palermo, ILA Palma, 1996

Ivan Buttignon, *Il verde e il nero*, Milano, Hobby & Works, 2011

Ermanno Castanò, *Ecologia e Potere*, Milano, Mimesis, 2011

La Sacra Bibbia, a cura della CEI, Milano, San Paolo, 2011

Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, 1995

Gian Luigi Della Valentina, *Storia dell'ambientalismo in Italia*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2011

Jacques Derrida, *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997

Dorothy Eggan, *Instruction and Affect in Hopi Cultural Community*, in John Middleton (a cura di), *From Childhood to Adult*, New York, The Natural History Press, 1970

Carlo Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Milano, Raffaello Cortina, 2008

Sigmund Freud, *Totem e tabù*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983

Giulio Gorello, *Prometeo, Ulisse, Gilgamesh: figure del mito*, Milano, Raffaello Cortina, 2004

Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Carlo Galli, Milano, Rizzoli, 2011

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997

Brian Inglis, *Natural and Supernatural*, Londra, Abacus, 1977

Serge Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005

Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1959

Andrew Light (a cura di), *Social Ecology After Bookchin*, New York, The Guilford Press, 1998

John Locke, *Secondo Trattato sul Governo*, a cura di Tito Magri, Milano, Rizzoli, 2010

Herbert Marcuse, *Eros e Civiltà*, Torino, Einaudi, 2008

Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Bari, Laterza, 2005

Lewis Mumford, *The City in History*, New York, Harcourt, Brace & World, 1961

Articolo non firmato, *Sui genocide*, in “The Economist”, 17.XII.1998

Arne Naess, *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*, in “Inquiry”, 1973

Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, Milano, Rizzoli, 2005

Henry D. Thoreau, *Disobbedienza civile*, a cura di Franco Meli, Milano, SE, 1992

Henry D. Thoreau, *Walden ovvero vita nei boschi*, a cura di Piero Sanavio, Milano, Rizzoli, 1988

Max Weber, *La scienza come professione - La politica come professione*, Torino, Einaudi, 2004.

Benjamin Lee Whorf, *Linguaggio pensiero e realtà*, Torino, Paolo Boringhieri, 1977

Patrick Wintour, *Cameron pledges to firm up green credentials with carbon levy*, in “The Guardian”, 21.IV.2006

Marcel Wissenburg, *Green Liberalism: The free and the green society*, Oxford, Taylor & Francis, 1998

John Zerzan, *Pensare primitivo*, Lecce, Bepress edizioni, 2010 (traduttori non indicati)

John Zerzan, *Senza via di scampo?*, Roma, Arcana, 2007, traduzione di Mattia Bilardello e Gabriele Masini

RIFERIMENTI SITOGRAFICI

Biografia e curriculum accademico del Professor John P. Clark, <http://www.johnpclark.info/curriculum.html>
Environmental History Resources, <http://www.eh-resources.org/>
Bill Joy, *Why the future doesn't need us*, in “Wired” (edizione americana), IV.2000, disponibile in <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>
Theodore Kaczynski, *Industrial Society and Its Future*, <http://editions-hache.com/essais/pdf/kaczynski2.pdf>
John Fitzgerald Kennedy Library and Museum. <http://www.jfklibrary.org/>
Joel Kovel, Michael Löwy, *An Ecosocialist Manifesto*,
<http://members.optushome.com.au/spainter/Ecosocialist.html>
Voluntary Human Extinction Movement, <http://www.vhemt.org/>

INDICE

INTRODUZIONE	
1. <i>Il rapporto con la natura: una criticità primordiale</i>	3
2. <i>L'inizio della crisi ambientale e le prime risposte</i>	4
3. <i>L'ambientalismo moderno: origini e scuole di pensiero</i>	6
4. <i>Ecologia tra libertarismo e anarchismo</i>	8
	12
Capitolo primo – La genealogia della civiltà	17
1. Murray Bookchin, “prima della Civiltà”	17
1.1 <i>Un approccio culturale al rapporto uomo-natura</i>	17
1.2 <i>Una genealogia della Civiltà</i>	19
1.3 <i>La società organica</i>	21
1.4 <i>L'introduzione dell'agricoltura</i>	25
2. John Zerzan, teorico e provocatore	27
2.1 <i>Per un anarchismo “quotidiano”</i>	27
2.2 <i>L'agricoltura e la divisione del lavoro</i>	28
2.3 <i>L'alienazione tecnologica e lo specialismo</i>	30
2.4 <i>“Produzione è predazione”</i>	32
3. Intermezzo: H.D. Thoreau	35
Capitolo secondo - Le patologie della civiltà	39
1. Murray Bookchin, dalla società gerarchica alla società di classe	39
1.1 <i>Le “epistologie del dominio”</i>	39
1.2 <i>Tecnologia, urbanizzazione, teologia</i>	41
1.3 <i>Chaos vs Cosmos</i>	43
1.4 <i>Burocrazia vs democrazia</i>	44
2. Zerzan e il “tempo della discordia”	46
2.1 <i>Il tempo dell'alienazione</i>	47
2.2 <i>Il tempo del controllo</i>	48
3. Intermezzo: la Scuola di Francoforte	50
Capitolo terzo - Al di là della civiltà: progetti, utopie e distopie	53
1. Murray Bookchin e il municipalismo libertario	53
1.1 <i>Politica vs. burocrazia</i>	53
1.2 <i>L'interesse pubblico e l'eco-comunità</i>	55
1.3 <i>Democrazia diretta e democrazia referendaria</i>	57
2. Critiche ed obiezioni a Bookchin	60
2.1 <i>John Clark: “Bookchin è mero volontarismo”</i>	60
2.2 <i>Adolph Gundersen: “Assente la dimensione pedagogica”</i>	63
3. Intermezzo: Zerzan e l'uso della violenza	66
CONCLUSIONE	69
Fonti bibliografiche	73
Riferimenti sitografici	74