

## LA COMUNITÀ ECOLOGICA E IL LEGAME SOLIDALE TRA GLI UOMINI

Simone De Maio

### 1. Capitalismo, consumo e produzione

Murray Bookchin, in *Per una società ecologica*, afferma: «viviamo sotto la minaccia costante che il mondo vivente possa irrevocabilmente essere compromesso da una società votata a uno sviluppo folle»<sup>1</sup>. Nel rapporto dell'uomo con la natura, l'umanità ha sempre tentato di imporsi su di essa e questa condizione, afferma Bookchin, ha una natura sociale perché deriva dal «dominio dell'uomo sull'uomo». Non siamo più capaci di comprendere infatti come la Terra, che costantemente minacciamo, sia «la nostra dimora»<sup>2</sup>. Occorre, quindi, modificare la relazione con la natura per giungere ad una società ecologica realizzabile solo affrontando i problemi sociali connessi ad essa e comprendendo che «tutti i problemi ecologici sono [in realtà] problemi sociali»<sup>3</sup>. Le problematiche connesse alla natura, come l'inquinamento, l'industrializzazione esasperata, il consumo e la produzione spasmodica, non possono essere superate semplicisticamente ricercando una soluzione temporanea. La soluzione possibile deriva, come sostiene Bookchin, dal ricondurre la società «all'interno di un quadro di riferimento ecologico»<sup>4</sup>.

Il futuro sembra, ormai, segnato dalla separazione radicale tra la società umana e la natura. La ristrutturazione del rapporto con la natura diviene, allora, una finalità realizzabile solamente attraverso la risoluzione delle problematiche che caratterizzano l'odierna società.

La difficoltà deriverebbe, dunque, dalla costituzione della società, poiché è contraddistinta dal dominio e, come afferma Bookchin, questa condizione ha una natura sociale, perché deriva dal «dominio dell'uomo sull'uomo»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Bookchin, *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano 2021, p. 13.

<sup>2</sup> I. Illich, *La convivialità*, Red!, Milano 2013, p. 73.

<sup>3</sup> M. Bookchin, *Per una società ecologica*, cit., p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Ivi, p. 26. È errato ritenere che questa convinzione sia propria unicamente della società capitalista, poiché, come afferma Bookchin, esiste sin dall'epoca classica. È sempre esistita, dunque, la visione universalmente accettata che per dominare la natura fosse necessario il dominio dell'uomo sull'uomo. «Per secoli è stato asserito che per sottomettere il mondo naturale era necessario sottomettere gli esseri umani, sotto forma di schiavi, di servi o di salariati». Ivi, p. 28. Lo stesso mito della natura matrigna e avara capace di sottomettere gli uomini è la proiezione dei comportamenti umani, tutto è stato sfruttato per giustificare la gerarchia. Bookchin non ritiene che lo sfruttamento della natura sia una prerogativa propria del capitalismo, tuttavia è errato non sottolineare che proprio in questa società lo sfruttamento ha assunto un carattere preponderante. Il capitalismo non è, come ritiene Paolo Bettineschi, un «capro espiatorio che può essere odiato e condannato per liberare dalla colpa e dalla responsabilità ambientalista tutti gli altri attori [...] che agiscono nella e sulla natura». P. Bettineschi, *Etica del riparare*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 117. Giustificare questa tesi affermando che i paesi capitalistici siano maggiormente impegnati nella promozione di iniziative ambientaliste per salvaguardare la natura e credere che le nazioni anti-capitalistiche siano faultrici della distruzione della natura è estremamente errato. Bookchin è chiaro su questo punto e, difatti, afferma che il capitalismo, in quanto emanazione del dominio, non contraddistingue irrimediabilmente solamente gli stati liberali, ma anche quelli di matrice anti-capitalista, poiché entrambi non negano la gerarchia. I primi sono promotori di un forte individualismo, mentre i secondi riducono l'individuo alla collettività. Il filosofo americano crede che il capitalismo non possa essere «persuasivo» a porre un freno al suo sviluppo e ogni tentativo di concretizzare un «capitalismo verde» sfoceranno necessariamente nell'insuccesso «a causa della natura stessa del sistema» che non placa la pro-

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

A seguito del dominio è emersa la gerarchia sociale<sup>6</sup>, con tale termine si intendono definire tutti quei sistemi culturali composti dall'atto comando/obbedienza. Non si deve, nondimeno, pensare che tale condizione derivi esclusivamente dall'esistenza delle classi sociali oppure dallo Stato, poiché esistono oggi società senza classi, ma la gerarchia continua a essere presente. Dalla gerarchia, dunque, promana, come necessaria conseguenza, la società classista che si concretizza in un élite che gode di uno stato sociale privilegiato, capace, inoltre, di controllare i mezzi di produzione e governare i subordinati.

Considerando, in tale prospettiva, la storia dell'umanità ne segue come la società capitalistica sia l'inevitabile prosecuzione della storia umana. La società capitalistica è una topia<sup>7</sup> fondata sul consumo di prodotti e sulla produzione industriale, fattori questi che si implicano vicendevolmente poiché non può esserci consumo senza produzione di beni e viceversa. Tutto è sottoposto a un processo di industrializzazione, la produzione senza freni diviene, allora, un modo di essere dell'intera struttura sociale. L'attuale sistema industriale si fonda sulla crescita indefinita e la produzione di nuovi bisogni materiali sempre più complessi da soddisfare.

Il capitalismo, quando Bookchin esprimeva tali idee, era ancora nella sua fase fordista. Ovviamente questo sistema economico era ed è ancora la più contemporanea forma di dominio, tuttavia la sua logica si è modificata. Essa

---

pria crescita. M. Bookchin, *Per una società ecologica*, cit., p. 101. I dispositivi antinquinamento, che le società capitalistiche tentano di proporre come soluzione, sono inefficaci se, contemporaneamente, non viene modificato il metodo di produzione stesso e il rapporto con la natura. Anzi, come nota Illich, «rendendo obbligatori i dispositivi antinquinamento, non si fa che aumentare il costo umanitario di produzione». I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 70.

<sup>6</sup> Spesso concetti quali: gerarchia, ceto, classe sociale e Stato sono adoperati come sinonimici, ma agendo in questo modo sono nascoste «l'esistenza di relazioni gerarchiche e di una sensibilità gerarchica che, anche in assenza di sfruttamento economico e coercizione politica, servirebbe a perpetuare l'illibertà». M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano 2020, p. 29.

<sup>7</sup> Il termine topia è stato coniato, nel 1907, da Gustav Landauer ed è contrapposto al termine utopia. La topia è una forma di convivenza civile segnata da una condizione di relativa stabilità ottenuta attraverso mezzi coercitivi. I mezzi adoperati, per il raggiungimento dell'equilibrio, tuttavia determinano le contraddizioni al suo interno che danneggiano la stessa stabilità. Da ciò ne segue il sorgere dell'utopia che «sovrverte il dominio della convivenza ma non appartiene a esso, [perché] si origina sul terreno della vita individuale e delle sue aspirazioni sempre singole». F. Andolfi, *Gustav Landauer: la rivoluzione e il suo oltre*, in G. Landauer, *La rivoluzione*, Diabasis, Parma 2009, p. 11. Per utopia, dunque, Landauer intende un complesso di aspirazioni individuali che, in un momento di crisi, si riuniscono in una totalità. Le singole volontà riunendosi creano una nuova forma di convivenza, ovvero una nuova topia. La nuova si distingue dalla precedente in alcuni punti essenziali. La rivoluzione è, invece, ciò che permetta il passaggio da una topia all'altra, «da una relativa stabilità a un'altra stabilità relativa passando attraverso il caos, la rivolta e l'individualismo». Ivi, p. 38. Nella sua analisi sullo sviluppo e diversificazioni delle utopie Bookchin non cita mai il testo di Landauer, però possiamo notare una certa influenza, soprattutto, nella convinzione secondo la quale il capitalismo è frutto dell'unione tra due differenti utopie, cioè: quella consumista e quella produttivista. La visione consumista deriva dal mito del Paese di Cuccagna in cui regnerebbero pace, armonia e libertà assoluta rese possibili dalla sovrabbondanza materiale. «La gente non ha bisogno di essere protetta o regolata, ogni suo desiderio può essere soddisfatto senza uso della tecnica o [della] soggezione personale». M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 280. La concezione produttivista, invece, si fonda sulla scienza, sulla tecnica e sul lavoro. Tale prospettiva ritiene che i mezzi siano capaci di produrre l'emancipazione dalla natura. Questa non è considerata né feconda né generosa, bensì come «scontrosa e scarsamente disponibile ai fini umani». Ivi, p. 281. L'emergere e la fusione di queste tendenze è avvenuta, secondo il filosofo americano, con la Riforma e la rivoluzione inglese del XVII secolo.

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

non è più semplicemente esteriorizzata nelle istituzioni, bensì è interiorizzata nella mente degli individui<sup>8</sup>. Questo sistema non è, oramai, una struttura economica, ma una prospettiva esistenziale. Il capitalismo è divenuta una realtà ontologica e, per questo motivo, è considerato come l'unico sistema accettabile<sup>9</sup>.

Il 6 ottobre 1979<sup>10</sup>, secondo Christian Marazzi, è avvenuto il passaggio dal modello fordista a postfordista. «La rigidità della catena di montaggio fordista cedette il passo a una nuova flessibilità»<sup>11</sup>. Da quel momento l'economia non è stata più organizzata in rapporto alla produzione, bensì ai consumi. La fabbrica fordista si divideva in lavoro operaio e impiegatizio, entrambi lavoravano in ambienti controllati da supervisori e dirigenti., gli operai erano costantemente controllati e sorvegliati<sup>12</sup>, gli unici momenti in cui potevano parlare erano gli intervalli o al termine della giornata lavorativa. La comunicazione risultava sovversiva, perché «interrompeva la produzione»<sup>13</sup>. Il sistema postfordista, invece, non permette alcun momento di pausa, giacché la sua ossatura non è la catena di montaggio, ma il «flusso di informazioni»<sup>14</sup>. Il lavoro è, infatti, reso possibile dalla comunicazione.

Questo cambiamento è avvenuto per mano degli stessi lavoratori, i quali non sono stati più considerati come «soggetti d'obbedienza», bensì come «soggetti da prestazione»<sup>15</sup>. L'operaio è, ormai, un imprenditore di se stesso e l'obbedienza è totalmente assimilata per realizzare la prestazione.

L'obbedienza non è quindi più esercitata in modo coercitivo, ma per mezzo dell'auto-assoggettamento derivante dall'iper-comunicazione. Il panottico è digitale e, al suo controllo, collaborano attivamente i fruitori. Il soggetto

---

<sup>8</sup> Prendendo coscienza dell'interiorizzazione del capitalismo si comprende la frase di Margaret Thatcher, secondo la quale «non c'è alternativa» al capitalismo. M. Fisher, *Il nostro desiderio e senza nome. Scritti politici. K-punk / 1*, Minimum Fax, Roma 2020, p. 78.

<sup>9</sup> Il capitalismo ha raggiunto, a partire dal 1979, il suo culmine, la sua abilità è stata quella di essersi reso «invisibile». *Ibidem*. Mark Fisher ha utilizzato l'espressione «Realismo capitalista» per descrivere la diffusa convinzione che il «capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile». M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018, p. 26. In questa definizione il termine «realismo» è centrale, poiché, come sostiene lo stesso filosofo inglese, «è analogo alla prospettiva al ribasso di un depresso che crede che qualsiasi stato positivo, qualsiasi speranza, non sia altro che un'illusione pericolosa». *Ivi*, p. 32.

<sup>10</sup> M. Fisher, *Il nostro desiderio e senza nome. Scritti politici. K-punk / 1*, cit., p. 35.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Per comprendere la condizione degli operai nel capitalismo fordista è possibile fare riferimento al concetto di panottico elaborato da Jeremy Bentham. Esso è frutto della società disciplinare e controlla carceri, fabbriche, manicomi, ospedali e tutte le istituzioni segnate da rapporti gerarchici. Il filosofo inglese ipotizza che delle celle isolate siano disposte intorno a una torre di controllo, per impedire ai detenuti di comunicare reciprocamente. Le pareti servono a dividerli ostacolando la vista. Sottostando, quindi, alla totale solitudine. Lo sguardo del loro carceriere li controlla costantemente, mentre lui permane invisibile. «Tutta la sua essenza consiste nella posizione centrale dell'ispettore, uniti a quei dispositivi conosciuti ed efficaci che permettono di vedere senza essere visti». J. Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, con interventi di M. Foucault e M. Perrot, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 2009, Lettera V, p. 46. Anche gli operai, dunque, sono sottoposti al controllo del panottico benthamiano che è legato all'ottica prospettica, così si crea l'illusione della sorveglianza costante. Gli angoli, tuttavia, sono inevitabilmente dei punti ciechi, degli spazi non sottoposti al controllo. Gli operai, sfruttando le zone non sorvegliate, possono comunicare e dedicarsi ai loro progetti.

<sup>13</sup> M. Fisher, *Il nostro desiderio e senza nome. Scritti politici. K-punk / 1*, cit., p. 36.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> B. Han, *La società della stanchezza*, nottetempo, Milano 2020, p. 23.

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

da prestazione si avverte come sovrano, così egli accetta di sfruttare sé<sup>16</sup> dimostrando, invece, di essere sempre un soggetto d'obbedienza.

Ogni individuo si espone autonomamente alla visibilità, poiché ritiene, così, di eliminare le relazioni di potere. In realtà, come sostiene Byung-chul Han ne *La società della trasparenza*, avviene l'esatto opposto, creandosi una «sorveglianza totale»<sup>17</sup>.

In quest'ottica la tecnologia ha assunto una posizione centrale ed ha modificato la relazione con lo strumento. Per un secolo, nota Illich, l'umanità si è dedicata alla sostituzione di uno dei componenti dei rapporti di gerarchia, ovvero lo schiavo, con la macchina<sup>18</sup>. In realtà ciò che è avvenuto è proprio il contrario: la tecnologia ha reso l'«uomo il suo schiavo»<sup>19</sup>. Google e i numerosi social network<sup>20</sup>, «che si presentano come spazi di libertà», assumono, invece, «forme panottiche»<sup>21</sup>, la sorveglianza e il dominio si esplicano con la consegna volontaria al panottico digitale. L'Io, attraverso la tecnologia, espone se stesso ritenendo che quest'azione sia dettata dalla libertà, ma non è così, perché «da libertà si rivela controllo»<sup>22</sup>. Gli uomini sono, oggi, come «pacchetti di dati»<sup>23</sup>,

---

<sup>16</sup> «Per accelerare se stesso, il sistema capitalistico passa dallo sfruttamento estraneo all'auto sfruttamento». Ivi, p. 99. La tesi di Han è stata criticata da Slavoj Žižek che ritiene il passaggio dal sistema di produzione fordista a postfordista sarebbe propria solamente dell'occidente, mentre l'oriente è ancora fordista. «Quindi abbiamo una nuova divisione del lavoro: nell'occidente sviluppato ci sono i lavoratori autonomi che si autosfruttano (come quelli descritti da Han), nei paesi in via di sviluppo quelli che fanno lavori debilitanti alla catena di montaggio, a cui si aggiunge il sempre maggior numero di individui che lavorano nel settore dei servizi (badanti, camerieri...) dove lo sfruttamento abbonda. Solo quelli del primo gruppo (i lavoratori autonomi spesso precari) corrispondono alla descrizione di Han». S. Žižek, *Virus*, Ponte alle grazie, Milano 2020, p. 59. Se da un lato il filosofo sloveno valuta negativamente la tesi di Han dall'altra parte comprende la condizione del lavoratore imprenditore di sé e, infatti, afferma: «quel che rende così faticoso il lavoro di assistenza è il fatto di essere pagati (anche) per fingere di farlo con vera partecipazione [...]. Immaginate che io venga assunto per pubblicizzare un prodotto in modo tale da convincere la gente a comprarlo: [...] devo sfruttare al massimo la mia creatività, cercando di trovare soluzioni originali, e quello sforzo può stancarmi molto di più del noioso lavoro ripetitivo alla catena di montaggio». Ivi, p. 60. L'analisi di Žižek è, perciò, corretta, tuttavia deve considerare che, presumibilmente, in futuro anche le nazioni in via di industrializzazione adotteranno il sistema postfordista e, per questo motivo, l'analisi di Han si applicherà anche ad esse.

<sup>17</sup> B. Han, *La società della trasparenza*, nottetempo, Milano 2020, p. 79.

<sup>18</sup> Illich afferma esattamente: «Per un secolo l'umanità si è dedicata a un esperimento basato su questa ipotesi: lo strumento può rimpiazzare lo schiavo». I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 27.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Ovviamente nessuno potrebbe fare a meno della tecnologia che, ormai, è fortemente presente persino nella vita quotidiana. Le macchine non possono essere considerate come un nemico, nondimeno occorre comprendere cosa significhi essere costantemente connessi. Le nuove tecnologie, nota Pessina, sono le nuove trascendentali, perché pongono le condizioni dell'esperienza, mentre la rete assomiglia a un intelletto agente. A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 90. L'esperienza è la fonte primaria della conoscenza e attesta un particolare momento, ma nel mondo virtuale questo istante è «sempre lì a nostra disposizione: è pur sempre l'inerte che può essere rivisto, riletto, rallentato, spezzato». Ivi, pp. 92-93. L'Io è, perciò, diventato un «insaziabile consumatore di stimoli sensoriali e cognitivi». Ivi, p. 90.

<sup>20</sup> I social network promuovono connessioni ricercate solamente per ottenere un numero maggiore di followers. Lo spazio virtuale contiene le insoddisfazioni dell'Io che ha bisogno di un «riconoscimento insaziabile, che lo spinge a compiacere, [...] il maggior numero possibile di contatti». Ivi, p. 97.

<sup>21</sup> B. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 83.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> B. Han, *Psicopolitica*, nottetempo, Milano 2016, p. 78.

una merce da sfruttare<sup>24</sup>. Con i dati tutto è quantificabile e misurabile, la sua forma è la «fede nel sapere statistico»<sup>25</sup>. Gli uomini, così, «diventa[no] uguali»<sup>26</sup>. La relazione con l'Altro è segnata terribilmente da tale condizione. L'Estraneo, ovvero il diverso, è totalmente eliminato.

Per modificare il rapporto con la natura è, quindi, fondamentale eliminare la separazione tra società umana e natura e cambiare la società riscoprendo che essa si fonda sulla relazione Io-Tu.

La difficoltà principale, per raggiungere quest'obiettivo, riguarda la relazione Io-Tu. in quanto il singolo sembra ormai ingabbiato nel solipsismo e dedito al mero narcisismo. «Il soggetto narcisistico percepisce il mondo soltanto nelle sfumature di se stesso»<sup>27</sup>. Il Tu, quindi, scompare e «il confine fra Sé e l'Altro svanisce, il Sé fonde e diventa diffuso. L'Io annega nel Sé»<sup>28</sup>.

## 2. La relazione Io-Tu

L'incontro tra l'Io e il Tu, centrale nella speculazione di Martin Buber, non è una forma di fruizione in cui uno dei due membri considera l'altro come mero oggetto, ma è un evento in cui entrambi sono implicati. Difatti «chi dice Tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione»<sup>29</sup>. La relazione Io-Tu è, perciò, immediata e non implica un rapporto razionale, poiché antecede le dualità razionale-irrazionale, soggetto-oggetto e ogni dualità sorge dalla separazione dell'Io, ovvero dall'isolamento dell'Io. La sua immediatezza è determinata dal fatto che l'incontro «non è né scegliere né essere-scelti soltanto, ma essere-scelti e scegliere, patire e agire»<sup>30</sup>.

L'Io non esiste mai da solo, infatti quando «ognuno si pone l'interrogativo 'chi sono io?' comprende che non potrà mai dare soltanto una risposta generale»<sup>31</sup> avvalendosi semplicemente di una definizione universale.

Bisogna, allora, riformare lo stesso soggetto, ma ciò può cominciare solamente dall'individuo. Quest'atto deve, dunque, iniziare da un'identità non chiusa nella propria egoità, bensì sempre in relazione con il Tu. L'Io si scopre, così, come soggetto capace di aprirsi all'Altro.

Il Tu è una presenza che sta di fronte, di «faccia a me»<sup>32</sup>, e non può essere colto. La relazione con il Tu è contrassegnata dalla contrapposizione, il

---

<sup>24</sup> L'alterità, nella relazione gerarchica, era ridotto a mero oggetto. Il processo di reificazione è definito da Lukács come: «un rapporto, una relazione tra persone che riceve il carattere della cosalità». A. Honneth, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Sesto San Giovanni 2009, p. 17. Il filosofo ungherese attribuisce la nascita di questo processo a causa della crescente diffusione dello scambio di merci che, con lo stabilizzarsi del capitalismo, è divenuta una delle modalità dell'agire intersoggettivo. Gli attori sociali, dunque, regolano le loro relazioni reciproche attraverso lo scambio di merci. Il Tu è percepito come oggetto da fruire in base all'utilità e il piacere che può derivare dai loro calcoli egocentrici. I soggetti sono reciprocamente indotti a considerarsi esclusivamente come oggetti di una «transazione vantaggiosa». Ivi, p. 18.

<sup>25</sup> B. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 87.

<sup>26</sup> Ivi, p. 89.

<sup>27</sup> B. Han, *L'espulsione dell'altro*, nottetempo, Milano 2016, p. 33.

<sup>28</sup> Ivi, p. 34.

<sup>29</sup> M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 60.

<sup>30</sup> B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 295

<sup>31</sup> A. Pessina, *op.cit.*, cit., pp. 27-28.

rapporto tra Io e Tu consiste in questo: «che l'Io si pone di fronte ad un qualcosa di esterno, cioè ad un ente che è radicalmente altro e lo conferma come tale»<sup>33</sup>. La contrapposizione è uno degli aspetti ontologici della relazione Io-Tu. La relazione tra gli opposti è immediata e non c'è, peraltro, alcuna concettualità e la tensione presente nella relazione tra Io-Tu, che ne costituisce lo stesso rapporto, è radicata nella dimensione ontologica dell'essere presenziale, poiché «presente non è ciò che scorre (Flüchtige) e passa (Vorübergleitende), ma ciò che è di fronte a noi (Gegenwartende)»<sup>34</sup>.

Tuttavia quest'Io non può mai definirsi ricorrendo solamente a se stesso, «perché la sua identità concreta è relazionale»<sup>35</sup>.

L'Io, aprendosi all'Essere, è capace di cogliere un altro Io, ossia un qualcosa che in sé e per sé rivela uno statuto ontologico simile a sé. L'atto dell'incontro rivela sé all'Altro da sé. L'Io è caratterizzato dall'essere rivolto e, attraverso esso, avviene lo svelamento di sé all'Altro da sé, tutto accade in una condizione ontologica di consapevolezza e di libera scelta.

Essere, allora, significa per l'Io essere nell'incontro che si svolge, o anche partecipare all'essere che si svolge come incontro. «L'essere assume per me, in ultima analisi, il carattere della partecipazione e condivisione dell'essere»<sup>36</sup>.

Ma l'incontro non può essere pensato come uno strumento autonomo, l'Io, infatti, incontra l'Altro partecipando al suo Essere come il Tu partecipa all'Io. Questa partecipazione è denominata da Buber, nel suo confronto con Scheler, «la scoperta di un essere in comunione con esso»<sup>37</sup>. Soltanto attraverso questa comunione l'Io sente effettivamente se stesso: «la partecipazione all'Essere degli esistenti rivela, essa soltanto, il senso nel fondamento del proprio essere»<sup>38</sup>.

La valenza della speculazione di Buber si esplica nel riconoscere l'importanza della relazione che si distingue dall'odierna connessione, creata dalla comunicazione digitale, in cui l'altro svanisce e l'Io ascolta parlare solamente sé stesso. L'incontro e la relazione, invece, hanno sempre bisogno della voce, perché, per diventare persona, l'individuo necessita del dialogo. Da ciò ne segue l'attualità del pensiero di Buber che critica l'uomo moderno. Questi, infatti, è intrappolato nel monologo, caratterizzato dal ripiegamento, ossia dal sottrarsi all'accettazione dell'essere di un altro individuo, nella sua peculiarità, non circoscrivibile semplicemente nell'ambito della propria egoità. Ciò è determinato dall'autosolipsismo dell'Io che, ripiegandosi su se stesso, avverte l'Altro solo come una mera proiezione. Ne consegue il ruolo, quasi salvifico, che Buber attribuisce al dialogo, che rende possibile il superamento dell'autosolipsismo, incontrando il Tu e dialogando con lui.

La situazione contemporanea, relativa al rapporto Io-Tu, è caratterizzata dalla «crisi della fiducia»<sup>39</sup>. È necessario, allora, recuperare il rapporto con

<sup>32</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg-Sellier, Torino 1974, p. 43.

<sup>33</sup> P. A. Schilpp e M. Friedman (a cura di), *Martin Buber*, nella collana "Philosophen des XX. Jahrhunderts", Kohlhammer, Stoccarda 1963, p. 123.

<sup>34</sup> A. Babolin, *Essere e alterità in Martin Buber*, Gregoriana, Padova 1965, p. 82.

<sup>35</sup> A. Pessina, *op.cit.*, cit., pp. 27-28.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, p. 298.

<sup>38</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti Editore, Torino 2004, pp. 102-103.

<sup>39</sup> Ivi, p. 108.

l'Altro, poiché «il fatto fondamentale dell'esistenza umana è l'uomo con l'uomo»<sup>40</sup>. Ne segue l'imprescindibilità del recupero della sfera dell'«interrelazione»<sup>41</sup>, categoria primordiale della realtà umana, luogo reale di ciò che avviene tra gli esseri umani. L'«interrelazione» supera il dualismo individualismo-collettivismo, proponendosi come l'autentico Terzo che trascende, persino, la distinzione tra soggettivo e oggettivo, perché nel suo regno «l'Io e il Tu si incontrano»<sup>42</sup>. Perciò lo spazio in cui avviene l'incontro, dell'uomo con l'uomo, non si verifica né «nelle regioni interiori dell'individuo», né «in un mondo generale che abbraccia gli individui e li determina», ma nella sfera dell'«interrelazione»<sup>43</sup>.

### 3. La società ecologica

La società implica il processo di socializzazione attraverso il quale si comprende l'interdipendenza reciproca che si esplica anche nel rapporto con la natura. Una società ecologica, infatti, afferma l'interdipendenza esistente tra gli uomini che sono «strutturat[i] biologicamente per vivere con i [loro] simili»<sup>44</sup>. Il dominio e la gerarchia saranno, così, sostituiti dall'amore e dalla cooperazione. «La libertà non sarà più contrapposta alla natura, l'individuo alla società»<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 116.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 118.

<sup>43</sup> A. Poma, *op.cit.*, p. 83.

<sup>44</sup> Il modello della cooperazione, secondo Bookchin, sono i rapporti madre-figlio e familiari, i quali sono segnati dalla «sollecitudine, la cooperazione e l'amore». M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 486.

<sup>45</sup> Ivi, p. 487. La tesi di Bookchin è incentrata sull'interdipendenza dell'uomo con i suoi simili e dell'uomo con la natura, tutto ciò è regolato da un rapporto di simbiosi. Michel Serres, in *Il contratto naturale*, ha proposto un'alternativa relativa alla risoluzione del rapporto con la natura prospettando ciò che denomina come contratto naturale. Il compito che assegna il filosofo francese è di non trattare più la natura come oggetto, ma come un soggetto di diritto. Serres, difatti, propone una soluzione giuridica attraverso un contratto che non si limita ad essere semplicemente sociale, ma pone tra i contraenti la stessa natura. Nella proposta il filosofo francese invita le nazioni a cessare ogni conflitto e competizione, poiché sia le distruzioni belliche che l'inquinamento non porteranno altro che alla distruzione dell'intera umanità. «Ritorno alla natura quindi! Il che significa aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio». M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 54-55. Il contratto naturale ha il compito di prevenire ogni possibile scontro e ricomporre l'equilibrio tra le forze della natura e la potenza dell'industria umana. Serres per contratto naturale intende «il riconoscimento, [...], da parte di ogni collettività, del fatto di vivere e lavorare nel medesimo mondo globale». Ivi, p. 63. Tale contratto è «virtuale e non firmato», dunque tacito, riconosce l'uguaglianza tra «la forza dei nostri interventi globali e la globalità del mondo» e «ci porta a considerare il punto di vista del mondo nella sua totalità». Ivi, pp. 63-64. Il contratto che Serres delinea è scandito anche da due leggi: l'amore tra gli uomini e l'amore verso il mondo. Il tentativo del filosofo francese è di introdurre il contratto con la natura come integrativo del contratto sociale tra gli uomini creando, pertanto, «due obblighi contrattuali, sociale e naturale, [che] hanno tra loro la stessa solidarietà di quello che legano gli uomini al mondo, il secondo ai primi». Ivi, p. 68. La posizione del filosofo francese, per quanto possa apparire condivisibile, risulta abbastanza debole, poiché, anche se si prospetta quale bene dell'umanità, non riesce a comprendere le radici del dominio dell'uomo sulla natura. Difatti l'umanità, continuamente minacciata dall'inquinamento e dai pericoli dell'industrializzazione sfrenata, continua a perseguire i suoi obiettivi economici e prova a nascondere i suoi intenti dietro a un capitalismo verde. Tuttavia il capitalismo rimane tale e

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

Una volta riacquisita la fiducia reciproca sarà, quindi, necessario promuovere alcuni cambiamenti radicali nella società. Il primo concerne l'inversione delle istituzioni industriali. Il dogma che irrimediabilmente contraddistingue la produzione industriale è la crescita senza limiti. Essa è giustificata dalla concezione di bene proposto dal capitalismo, in cui il soddisfacimento coincide con il consumo del maggior numero di prodotti e servizi industriali<sup>46</sup>. La produttività industriale, come ritiene Illich, dovrà essere cambiata nella convivialità

Illich propone tre valori essenziali reciprocamente collegati per limitare la produzione, ovvero sopravvivenza, equità e autonomia creatrice<sup>47</sup>. La sopravvivenza è la condizione necessaria per realizzare l'equità. L'equità, nella distribuzione dei prodotti, è la condizione per il lavoro conviviale. Infine l'autonomia creatrice è la fonte di potere e controllo delle risorse che, abbracciando i precedenti valori, realizza il «lavoro conviviale»<sup>48</sup>.

Esso si esplica nella possibilità dell'uomo di esercitare la propria autonomia e creatività. Per fare ciò, tuttavia, necessita degli strumenti. Il rapporto con gli strumenti deve essere regolato dal potere del soggetto e non viceversa. Lo «strumento conviviale»<sup>49</sup> è guidato dal potere dell'individuo capace, attraverso di esso, di modificare il mondo secondo le sue intenzioni. Lo strumento industriale, invece, nega tale condizione, perché «restringe il mio margine di controllo e governa il mio senso della vita»<sup>50</sup>.

Illich distingue ulteriormente lo strumento in: «maneggiabile» e «manipolabile»<sup>51</sup>. Lo strumento maneggiabile adatta l'energia metabolica a un compito specifico<sup>52</sup>: lo strumento manipolabile richiede, invece, l'energia esterna per essere mosso, l'uomo figura come operatore<sup>53</sup>.

La differenza di tipologia di strumento non intacca la sua convivialità, poiché questa si misura nel modo in cui ognuno può utilizzarlo senza alcuna difficoltà e ogni qualvolta si desidera. Nonostante ciò non bisogna ritenere che lo strumento conviviale segua delle motivazioni utilitaristiche. Il suo presuppo-

---

cerca sempre di creare nuovi mercati, incrementare produzione e il consumo e invadere la natura al fine di sfruttare le risorse disponibili intaccando i fragili equilibri degli ecosistemi. Inoltre la tesi di Serres tende ad antropomorfizzare la natura, infatti essa è considerata come un soggetto di diritto e non come un organismo col quale essere in simbiosi. Detto ciò le tesi di Bookchin risultano essere le più adatte a affrontare quest'impellente problema, poiché il filosofo americano ha compreso quanto sia necessario, innanzitutto, superare il dominio dell'uomo sull'uomo per promuovere un nuovo rapporto con la natura.

<sup>46</sup> I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 31. Lo spirito borghese, nota Ellul, ha inventato l'ideologia della felicità. «Non è più uno stato più o meno fugace, non è più una conquista, [...] è un diritto, il che vuol dire che ognuno vi ha diritto». J. Ellul, *Metamorfosi del borghese*, Giuffrè, Milano 1972, p. 62. L'ideologia della felicità esige un crescente consumo di benessere, si creano, perciò, nuovi bisogni che, per essere soddisfatti, necessitano del consumo. «Senza benessere la felicità sembra vana ed illusoria, priva di tutti gli strumenti di realizzazione». Ivi, p. 66.

<sup>47</sup> I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 31.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 43.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Ivi, p. 44.

<sup>52</sup> Uno strumento maneggiabile è, ad esempio, un martello oppure una bicicletta, ovvero uno strumento «conduttore di energia metabolica». *Ibidem*.

<sup>53</sup> Lo strumento manipolabile permette di moltiplicare l'energia umana. Ad esempio i buoi che tirano l'aratro creano incrementano l'energia, tuttavia «per guidarlo occorre l'uomo». *Ibidem*.

sto è la relazione tra le persone in comunione e guidate dalla volontà di condividere la vita sociale.

Si crea, dunque, un'immaginazione tecnica ecologicamente orientata capace di rispettare la sintonia esistente tra la comunità umana e l'ecosistema a cui appartiene. «L'immaginazione tecnica deve vedere la natura non come una sostanza inerte [...], ma come una sostanza attiva in costante evoluzione»<sup>54</sup>. Il capitalismo ha eliminato questo modo di pensare separando il produttore dal consumatore. Il primo non avverte più alcuna responsabilità nei confronti dell'altro. L'unica dimensione morale ammessa è la produzione capitalistica, l'egoismo illimitato ha sostituito il rispetto comune.

Il capitalismo ha, perciò, fatto dimenticare la matrice sociale della tecnica. Bookchin, infatti, afferma: «abbiamo a che fare con una caricatura grottesca della concezione ellenica della *techné*: una *techné* che non è più retta dal senso del limite»<sup>55</sup>. Il limite deriva dalla radice comunitaria della tecnica che, peraltro, la nutre e rafforza. A causa dell'allontanamento dalla componente sociale ne è seguita la contrapposizione alla comunità, sono state, così, perse le connotazioni etiche ottenendo un significato strettamente strumentale. La tecnica è stata «svincolata da ogni altro dettame che non foss[e] l'egoismo privato, il profitto, l'accumulazione e le esigenze di una predatoria economia di mercato»<sup>56</sup>.

La società industriale e la produzione spasmodica stanno portando alla distruzione della natura. Le grandi imprese sono protette dallo Stato-nazione e dai partiti politici. «Essi sostengono il diritto dell'elettore a pretendere un più alto livello di consumo individuale, il che significa un più alto consumo industriale»<sup>57</sup>. I partiti, afferma Illich, «sostengono uno Stato il cui scopo è la crescita del Prodotto interno lordo»<sup>58</sup>.

Lo Stato-nazione spoglia la comunità da tutte le sue caratteristiche principali: democrazia diretta e partecipazione per il benessere comune. La stessa parola democrazia ha subito una trasformazione. La democrazia, nella sua forma contemporanea, è fondata sulla delega elettorale e, di conseguenza, l'eguaglianza si concretizza nel voto riconosciuto di diritto a ciascun cittadino. Questa forma di eguaglianza è, comunque, solamente selettiva, poiché è ristretta ai soli elettori. La democrazia rappresentativa non è, dunque, una forma di partecipazione diretta.

È, allora, fondamentale ripensare lo spazio pubblico in cui gli individui scelgono liberamente di partecipare alla vita pubblica senza alcun obbligo. La libertà, infatti, non consiste nel «numero di persone che scelgono di partecipare

---

<sup>54</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 408.

<sup>55</sup> Ivi, p. 373. L'ideale baconiano è fautore di questo cambiamento. Con lui «da scienza si alleò alla tecnica per rafforzare la padronanza dell'uomo sull'uomo». Ivi, p. 439. Bacone ritiene, persino, che sia stato il peccato originale a far decadere l'uomo «dal suo stato di innocenza e dal dominio sulle creature. Entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, anche in questa vita: la prima, con la religione e la fede; la seconda con le tecniche e le scienze». F. Bacone, *Nuovo Organo*, trad. it. M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002, p. 531. La scienza divenne, così, tecnologia adoperata per dominare la natura e le altre creature. A partire dal diciannovesimo secolo, difatti, l'umanità è divenuta sempre più strumentalizzata, reificata e sottoposta al valore economico.

<sup>56</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 393.

<sup>57</sup> I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 138.

<sup>58</sup> Ivi, p. 139.

ai processi decisionali»<sup>59</sup>, ma nella possibilità di scegliere se farlo. I quorum non sono democratici, poiché enfatizzano sulla quantità<sup>60</sup>. Una democrazia diretta è, invece, «faccia-a-faccia»<sup>61</sup> e partecipatoria. Tale forma di democrazia richiede una cittadinanza attiva e il legame comunitario. «Creare una società in cui ogni individuo sia considerato capace di partecipare direttamente alla formazione della politica sociale significa annullare di botto la gerarchia e il dominio»<sup>62</sup>. Accettare ciò significa accettare la stessa dissoluzione del potere, dell'autorità e della sovranità. La società ecologica, che Bookchin propone, presuppone lo «sviluppo di sensibilità non gerarchiche» e «dell'uguaglianza tra disuguali»<sup>63</sup>. L'uguaglianza sostanziale si realizza solamente nella diversità, perché ognuno è contraddistinto da caratteristiche uniche. Il mondo, infatti, è composto da molte parti differenti che sono in armonia tra loro. L'unità si esplica nella diversità<sup>64</sup>. «La stabilità ecologica è funzione non della semplicità e dell'omogeneità ma della complessità e della varietà»<sup>65</sup>.

Il potere, in questo modo, è detenuto dal popolo e strappato allo Stato, mentre «un potere che non sia nelle mani della gente è un potere delegato allo Stato»<sup>66</sup>. La società ecologica sarà capace di «coprire ecosistemi e bioregioni»<sup>67</sup> permettendo, così, di migliorare il rapporto con la natura, poiché gli spazi adoperati saranno adattati al paesaggio. Il rapporto con la natura dovrà essere regolato dal principio della simbiosi e dalla «legge del contraccambio»<sup>68</sup>. Riciclare i rifiuti organici in compost per concimare il terreno, recuperare i materiali che possono essere riutilizzati. Gli impianti solari, eolici, idraulici e industriali in generale seguiranno i criteri della «limitazione volontaria della produzione»<sup>69</sup>. Inoltre la «feticizzazione dei bisogni avrà lasciato il posto alla libertà di scegliere i bisogni»<sup>70</sup>, l'egoismo sarà sostituito dall'amore. L'economia stessa sarà modificata e adeguata a un modello di produzione che non tende allo sfruttamento delle persone o delle risorse, bensì alla sussistenza. Tale sistema economico che può essere definito «economia domestica indipendente» propone la «produzione per il valore d'uso»<sup>71</sup>. Il metodo di produzione domestica (MPD) offre la

---

<sup>59</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 514.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Ivi, p. 519.

<sup>63</sup> S. Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, Zero in Condotta, Milano 2007, p.150.

<sup>64</sup> La diversità non deve essere intesa solamente dal punto di vista biologico, ma, soprattutto, ontologico, poiché essa è la controparte dialettica. L'io, infatti, è tale distinguendosi dall'Altro. Ne segue che solamente attraverso la differenza è possibile incontrare il Tu. «L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo; un'unità che tuttavia si fonda solamente sulla realtà della differenza tra io e tu». M. Buber, *Il problema dell'uomo*, cit., p. 43.

<sup>65</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 57.

<sup>66</sup> Id., *Democrazia Diretta*, Elèuthera, Milano 2005, p. 60.

<sup>67</sup> Id., *L'ecologia della libertà*, cit., p. 524.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Un indirizzo politico nuovo, nota Illich, si deve fondare sull'equità che si realizza ponendo limiti a «forme eccessive di ricchezze e impieghi formali prolungati», perché questi distruggono le condizioni sociali, culturali e ambientali. I. Illich, *Per una storia dei bisogni*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, p. 15.

<sup>69</sup> Id., *La convivialità*, cit., p. 137.

<sup>70</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 525.

<sup>71</sup> M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Elèuthera, Milano 2020, p. 131. Questo modello di produzione si fonda sulle «unità domestiche». Ivi, p. 125 Queste costituirebbero la base di un

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

formula  $M \rightarrow D \rightarrow M'$ : «produzione di merci (M) da vendersi sul mercato per ottenere i mezzi (D, denaro) per l'acquisto di altre particolari merci (M')»<sup>72</sup>. Da ciò si desume l'aspetto cruciale del MPD, ovvero la sottoproduzione scelta come limite da rispettare.

Ovviamente suddetto obiettivo non può essere completamente rispettato, difatti non è possibile essere totalmente auto-sufficienti, perché non è immaginabile produrre tutto l'occorrente necessario e utilizzare per intero ciò che si produce. Da ciò segue la necessità dello scambio commerciale che, però, deve essere orientato alla sussistenza e non al profitto. Le partnership commerciali, che seguiranno questo modello, avranno a loro fondamento la reciprocità e il dono. Nello specifico esse comprendono «l'obbligo di ricevere così come di ricambiare», certamente lo scambio potrebbe non essere realmente equo, per la domanda/offerta in eccesso o in difetto e «ritrovarsi [alla fine] con una quantità maggiore di un certo bene rispetto alle loro necessità e aspettative»<sup>73</sup>. Ne segue lo squilibrio tra partner commerciali che può portare persino alla dissoluzione del legame, perché se «si manca di ricambiare adeguatamente, il rapporto commerciale si interrompe»<sup>74</sup>. La soluzione alla discordanza è la dissoluzione delle vecchie partnership negoziando i termini per nuove orientate verso l'equilibrio tra parti. La strada verso l'equilibrio non passa, dunque, come accade nella società odierna attraverso l'operato di aziende indipendenti che fissano un prezzo attraverso delle competizioni di compratori e venditori, bensì l'intento è trovare un punto d'incontro tra i due partner che li obblighi a essere rispettivamente generosi.

Le unità di produzione domestica sono, perciò, parte integrante di una società ecologica, delle «forme comunitarie essenziali per la struttura della società futura»<sup>75</sup>.

La società ecologica sarà composta da gruppi molto diversi tra loro per dimensione e struttura e contraddistinta da un legame di solidale fiducia tra uomini, fautori di una pace vitale, in grado di ristabilire il legame comunitario e di superare l'alienazione moderna. Le società future, inoltre, avranno bisogno

---

nuovo sistema economico, nondimeno bisogna sottolineare quanto per unità non si intende semplicisticamente la famiglia nucleare, ma anche la famiglia allargata. Detto ciò si comprende che alla base di essa vi sia la collaborazione e cooperazione.

<sup>72</sup> Ivi, p. 132. L'economia domestica è certamente un sistema pre-capitalista propria di una società contadina in un contesto di semplice circolazione di merci. L'opera di Sahlins, da cui si recupera tale tesi, si inserisce nel contesto dell'antropologia economica e fa riferimento ai popoli che seguono questo sistema economico, tuttavia l'intento è slegare il riferimento antropologico ed etnografico per recuperarne le tesi ed adoperarle per una nuova economia rivolta al possibile futuro. Il metodo di produzione domestica differisce dalla formula del capitale, poiché quest'ultimo è orientato verso il valore di scambio caratterizzato dalla trasformazione di una determinata somma di denaro in una somma maggiore attraverso la produzione della merce. Il processo può essere scandito  $D \rightarrow M \rightarrow D'$ , esso adopera la forza-lavoro e i mezzi fisici della natura per fabbricare la merce la cui vendita realizza il massimo utile possibile dal capitale iniziale. Nel mondo moderno «la produzione è l'obiettivo dell'uomo e la ricchezza l'obiettivo della produzione». Ivi, p. 133. In tale contesto l'imprenditore orienta la produzione per guadagnare maggiore denaro rispetto a quello utilizzato all'inizio dell'attività economica, il dipendente lavora per ottenere lo stipendio e il consumatore acquista i prodotti in dipendenza dal suo reddito. Tuttavia quest'ultimo è in una difficile condizione, perché l'acquisto di ogni prodotto implica contemporaneamente la privazione di qualcos'altro.

<sup>73</sup> Ivi, p. 401.

<sup>74</sup> Ivi, p. 405.

<sup>75</sup> M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 528.

S. De Maio, *La comunità ecologica e il legame solidale tra gli uomini*

di comprendere che gli esseri umani non possono essere separati dalla natura, perché vivono in simbiosi con essa. Creare un nuovo mondo sarà possibile solamente comprendendo il valore della complementarità che garantisce l'effettiva uguaglianza e libertà dei membri diventando, così, l'unica alternativa allo Stato e alla coercizione. L'idea di una società ecologica deve incominciare dalla convinzione che società e natura non sono antitetiche, bensì interdipendenti e inscindibili.