

Arne Næss e il Sé ecologico.
Percezioni estetiche e dislocazione anti-anthropocentrica
dell'umano nella rete della vita

Valeria Maggiore
(Università degli Studi di Palermo)
valeria.maggiore@unipa.it

Title: Arne Næss and the Ecological Self. The Anti-Anthropocentric Dislocation of the Human in the Web of Life.

Abstract: Aesthetics, as the science of sensitive knowledge, can play an essential role in promoting the reintegration of humans into nature and the re-appropriation of our felt naturalness. On this path, the concept of “ecological Self”, proposed by the Norwegian philosopher Arne Næss, reinterpreted in the light of an aesthetic perspective, is crucial in considering a discontinuity from the anthropocentric worldview, promoting a more respectful environmental approach. It interprets the Gestalt psychology principle («the whole is more than the sum of the parts») metaphysically and implies a radical rethinking of the relationship between human beings and nature from a relational and bio-egalitarian perspective.

Keywords: Arne Næss, Deep Ecology, Ecological Self, Aesthetic perception, Anti-anthropocentrism.

Le persone dicono che antropomorfizzo troppo, che “umanizzo” la roccia. Ma in un altro modo sto anche “pietrificando” l'uomo. Il movimento è reciproco; va anche dall'altra parte
C. Diehm, “Qui sto”: un'intervista con Arne Næss

1. *Essere fiume: il rapporto fra essere umano e natura alla luce dell'estetica*

Nel 1981, presso la galleria Konrad Fischer (Düsseldorf), l'artista italiano Giuseppe Penone presenta al pubblico la prima di una serie di opere denominate *Essere fiume*¹. Mette in mostra due massi fluviali, posti entrambi su un supporto costruito per richiamare l'idea di fluidità dell'elemento-fiume; due pietre che disorientano lo sguardo poiché identiche nelle scalfiture, nei solchi, nei toni ma

¹ Per un'analisi della vita e delle opere di Penone rimandiamo al sito ufficiale dell'artista: www.giusepopenone.com/en e, in particolare, per quanto riguarda l'analisi di *Essere fiume* al link: www.giusepopenone.com/it/words/to-be-a-river.



Valeria Maggiore

diverse nell'origine: una è difatti frutto dell'azione nel tempo profondo di processi geo-climatici, l'altra è invece ricreata artificialmente dalla mano dell'artista.

A una prima superficiale lettura l'opera potrebbe apparire come l'esaltazione dell'abilità creativa umana in quanto, secondo la *logica della rappresentazione* oppone un "modello naturale reale" a una "rappresentazione artistica finzionale"; tuttavia l'intento dichiarato dall'artista è un altro e ha motivazioni teoretiche ben più profonde: Penone intende *mettere tra parentesi l'uomo* e far sì che il proprio corpo e le proprie azioni siano uno strumento per ripercorrere le fasi dei processi naturali che, nel caso specifico, hanno contribuito a produrre la pietra presa a modello. «L'arte di Penone, che pure consiste in sculture e non in performance, è in questo senso pienamente performativa: le sue opere non enunciano né dichiarano alcunché, ma *fanno qualcosa*»²: lo scultore cerca di *farsi esso stesso fiume*, di ripetere nel suo gesto artistico la processualità della natura, la dinamicità delle sue azioni, la forza creativa delle sue manifestazioni che si concretizza fattivamente in pietra, mostrando «la difficoltà di distinguere la sostanza dal processo»³. Un'opera che rappresenta quindi indubbiamente una provocazione e che ci spinge a domandarci: le due pietre sono entrambi esito di processi *artistici* interni all'operare della natura? È la natura stessa che opera per il tramite dell'essere umano, parte integrante di essa e non suo contrappunto?

Come rileva il filosofo tedesco contemporaneo Gernot Böhme in un'opera intitolata *Für eine ökologische Naturästhetik* che alla fine del secolo scorso ha aperto in Germania una seria riflessione sui rapporti fra estetica e pensiero ecologico e che si rivela pertanto di fondamentale importanza per comprendere i problemi teorici alla base del movimento dell'estetica ambientale attuale,

la domanda fondamentale di ogni filosofia della natura "Che cos'è la natura?" è motivata oggi dal cosiddetto problema ambientale, cioè dal fatto che l'essere umano si è nuovamente reso conto di essere inevitabilmente natura e di dover vivere nella e con la natura [...] spetta alla filosofia sottoporre a una profonda revisione il rapporto dell'essere umano con la natura. In tal modo, diventa evidente che il rapporto distruttivo con la natura esterna, contenuto nelle scienze naturali, nella moderna tecnologia e nella forma industriale dell'economia, ha la sua controparte nel rapporto con la nostra stessa natura, cioè la natura che noi stessi siamo, il corpo umano.⁴

L'opera di Penone rappresenta pertanto un invito a riscoprire la *natura che noi stessi siamo*, a cercare con forza un *contatto ontologico* che si qualifichi come un ritorno all'*humus* (riferimento etimologico della parola stessa *homo*), traducendo l'*in der Welt sein* heideggeriano in un *in der Natur sein*, in un rapporto che non si

² A. Iacobone, *Per crescita di buio. Estetica e poetica di Giuseppe Penone*, Quodlibet, Macerata 2024, p. 96.

³ L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*, in «Teoria», n. 2 (2014), p. 180.

⁴ G. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1989, p. 8. Tutte le traduzioni riportate, ove non ulteriormente specificato in nota, sono nostre.



riveli indice di un rapporto occasionale o sporadico, ma una proprietà dalla quale l'essere umano non può in alcun modo prescindere. «Una rimessa in questione radicale e difficile»⁵ del nostro essere che spinge l'essere umano a «percepire e percepirsi quale compost, terra e vento, relazione e processo»⁶, un *essere-nella-natura* che, come tenteremo di mostrare nel corso della nostra argomentazione, può essere autenticamente colto solo all'interno di una visione non antropocentrica, «una prospettiva rovesciata e non lineare nella quale il reale è radicalmente relazionale e processuale»⁷.

Il ruolo dell'estetica in tale percorso di reinserimento dell'umano nella natura e di riappropriazione della nostra *naturalità sentita* è quindi imprescindibile, poiché tale disciplina si qualifica fin dalle sue origini settecentesche come la scienza della conoscenza sensibile, una conoscenza che investe parimenti la dimensione corporea e quella emotiva. Ricordiamo, infatti, che il termine latino *Aesthetica* fu utilizzato per la prima volta nel 1735 da un esponente del razionalismo filosofico tedesco, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)⁸, che – per motivazioni interne al dibattito razionalista che esulano dagli interessi del presente articolo – avvertì l'esigenza di dare spazio a una nuova disciplina incentrata sullo studio della *sensibilità*⁹. Egli la denomina *Estetica* avvalendosi di un grecismo dotto co-

⁵ N. Perullo, *Estetica senza (s)oggetti. Per una nuova ecologia del percepire*, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 8.

⁶ Ivi, p. 14.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Nel §116 delle *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), Baumgarten invoca per la prima volta l'apertura di una disciplina estetica con le seguenti parole: «già i filosofi greci e i padri della chiesa hanno sempre distinto accuratamente tra gli *αἰσθητά* e i *νοητά* e pare abbastanza chiaro che gli *αἰσθητά* per essi non equivalgono alle sole cose sensibili, giacché anche le cose percepite come assenti (dunque le immagini) meritano questo nome. Siano dunque i *νοητά* da conoscere con la facoltà superiore, oggetto della logica; siano gli *αἰσθητά* oggetto della *επιστήμη αἰσθητική* ossia dell'Estetica» (A.G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735; ed. it. a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, *Riflessioni sulla poesia*, Aesthetica edizioni, Palermo 1999, p. 71). Cfr. anche la definizione di estetica data dal padre eponimo della disciplina in *Aesthetica* (1750): «l'estetica (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile» (Id., *Aesthetica*, Frankfurt a.d. Oder, 1750; trad. it. di F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco, *L'Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo 2000, p. 26).

⁹ Nel dare corpo alle proprie meditazioni Baumgarten è mosso dalla convinzione che sia possibile ritrovare «una *ratio* anche negli *aesthetica* (le cose della sensibilità, intese nel senso più ampio)» (L. Amoroso, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Ets, Pisa 2000, p. 41), cioè che si possa sottoporre a un'analisi razionale anche ciò che apparentemente appare estraneo alla ragione. Creare uno spazio teorico per la disciplina estetica è però a suo parere possibile solo portando avanti una profonda ristrutturazione dell'ordinamento del sapere tipico della modernità avanzata dalla corrente razionalista o, in altre parole, proponendo una ridefinizione dell'intero sistema conoscitivo cartesiano in funzione della sensibilità stessa. Il padre dell'estetica intende, infatti, rivendicare la legittimità del territorio della sensibilità (le conoscenze chiare e confuse) accostando alla logica – cioè, alla scienza dei contenuti intellettuali (le conoscenze chiare e distinte) – una disciplina “sorella” che si preoccupi di analizzare il primo momento della conoscenza, cioè i meccanismi del conoscere sensibile, a partire dal problema più vasto dell'essere dell'uomo e delle sue relazioni con il mondo. Utilizzando un grecismo dotto, Baumgarten denomina *Æsthetica*



Valeria Maggiore

niato sul calco del termine *aisthesis* che indica propriamente la *percezione*, cioè la sfera dell'animo umano che indaga il nostro rapportarci attraverso i sensi e la corporeità a ciò che ci circonda e di fornire a esso risposte emotive. Come rileva Böhme, riallacciandosi espressamente a tale percorso e tentando di cogliere le prospettive che quest'ultimo può avere oggi per il sorgere di un'*estetica aperta alla riflessione ecologica*,

l'estetica ecologicamente motivata potrebbe certamente essere definita una teoria generale della percezione [...] Se la percezione costituisce la sensazione sensoriale di trovarsi nell'ambiente circostante, allora chi percepisce non si limita a costatare ciò che accade nell'ambiente che lo circonda da una posizione quasi ultraterrena, ma è piuttosto influenzato dallo stato dell'ambiente circostante e diventa consapevole di esso nel proprio stato mentale. Sente, si potrebbe dire in breve, nel proprio corpo l'ambiente in cui ci si trova.¹⁰

Prendendo le mosse da tale concezione si può dunque ben comprendere perché il «sentire/pensare è un percepire-partecipare: si tratta di una prospettiva non soggettivistica, ma radicalmente relazionale, sistemica e dinamica»¹¹ che si apre strutturalmente all'altro. Nella fruizione dell'ambiente naturale è coinvolta una percezione allargata, che «comprende aspetti diversi (non ultimi quelli etici), e chiama lo spettatore a riconoscersi come parte dell'oggetto esperito. Come fruitori noi siamo, cioè, “immersi nell'oggetto della nostra fruizione”»¹² e, per questo, emotivamente connessi ad esso. L'estetica è difatti definita come la sfera atta a indagare la nostra percezione dell'ambiente (che esercita su di noi influenza e che noi a nostra volta influenziamo), ma anche come la sfera relativa alla nostra percezione interiore di esso, in grado di sottoporre ad analisi tutto ciò che pertiene alla dimensione più intima delle nostre emozioni¹³.

la nuova branca del pensiero da lui istituita, il cui fine non è comprendere il modo in cui è possibile arginare e correggere gli errori dei sensi, quanto piuttosto capire in che termini si può parlare di una conoscenza sensibile, come quest'ultima si sviluppa nell'essere umano e quali sono le sue caratteristiche. Come rileva Perullo, la *scientia cognitionis sensitivae* «nasce dalla considerazione dell'insufficienza della conoscenza puramente intellettuale, chiara e distinta, collocandosi accanto a questa; ma ciò non fa che confermare tale separazione. [...] Da questo punto di vista l'estetica ha già al proprio interno sia il suo limite che la sua risorsa» (N. Perullo, *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 23). Per una ricostruzione complessiva del pensiero di Baumgarten, basata sull'intero *corpus* delle sue opere estetiche, cfr. L. Russo (a cura di), *Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica*, Aesthetica Preprint, Palermo 1998; H. Reiss, *The rise of aesthetics: Baumgarten's radical innovation and Kant's response*, in «Journal for Eighteenth-Century Studies», vol. 20 (1997), pp. 53-61; S. Tedesco, *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Edizioni della Fondazione Nazionale “Vito Fazio Allmayer”, Palermo 1998 e, soprattutto, Id., *L'estetica di Baumgarten*, Aesthetica Preprint Supplementa, Palermo 2000.

¹⁰ G. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, cit., p. 10.

¹¹ N. Perullo, *Estetica ecologica*, cit., p. 14.

¹² S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma 2008, p. 134.

¹³ La proposta di un'estetica intesa come “filosofia non speciale” connessa in generale alla sfera della sensibilità e alla percezione è stata al centro di un interessante dibattito in Europa. Ricordiamo, solo a titolo di esempio, le opere: G. Böhme, *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt



Un legame intimo, quello che si riferisce alle due dimensioni del sentire qui tracciate, che è messo in evidenza con un tono che sfiora la poesia dal celebre studioso inglese di filologia classica, Richard Broxton Onians, in un passaggio del saggio *The Origins of European Thought*¹⁴. Un'opera in cui, in un capitolo dedicato alla cognizione e ai cinque sensi, cerca di mostrare come nel greco arcaico numerosi termini legati alla sfera della mente siano in realtà connessi all'atto biologico del respirare. Un breve ma significativo passaggio è dedicato proprio al termine *aisthesis*. Scrive Onians:

le più antiche testimonianze greche [...] permettono forse di comprendere che il termine, omerico e successivo, αἴω, “percepire” (riferito per lo più all’udito, ma anche alla vista e più in generale all’“introiettare” qualcosa), coincide realmente con l’omerico αἴω, “inspirare” [...]. Allo stesso modo si può ora constatare come αἴσθησις, “percepire” (con il sostantivo derivato αἴσθησις e la forma ampliata αἰσθάνομαι, il nostro “estetica”, ecc.), sia la forma media dell’omerico αἴσθω, “ansimare, ispirare”.¹⁵

La percezione è legata all’idea di *introiettare* il mondo, di accoglierlo e di farlo diventare parte di noi stessi: nel sostantivo “estetica” risuona quindi il senso dell’inspirare qualcosa della realtà esterna, di metterlo in circolo in noi e, in un percorso metabolico ciclico, di ridare qualcosa di noi al mondo. Per questo possiamo affermare, come rileva Desideri, che nell’*estetica* «risuona il respiro del vivente»¹⁶.

Per il suo significato etimologico più intimo e le sue strutturali aperture alle indagini sul corpo e il rapporto di scambio metabolico con la realtà che ci circonda, l’estetica può quindi giocare un ruolo chiave negli odierni dibattiti ecologici: può favorire la nascita di quella che non a caso viene definita *sensibilità green*, di un *sentire ecologico* che si fonda sull’intimo riconoscimento del nostro essere *pienamente partecipi* della natura e non soggetti contrapposti a essa, presupposto che costituisce il fondamento della cornice teorica atta a incoraggiare la transizione verde nella nostra società¹⁷ e a porre in crisi la visione antropocentrica che

am M. 1995; trad. it. e a cura di T. Griffero *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti Edizioni, Milano 2010; E. Garroni, *L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1995; T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010; W. Welsch, *Cambio di rotta*, Aesthetica edizioni, Sesto San Giovanni (Mi) 2023.

¹⁴ R.B. Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951; trad. it. di P. Zaninoni e a cura di L. Perilli, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano 1998.

¹⁵ Ivi, p. 99.

¹⁶ F. Desideri, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 13.

¹⁷ È opportuno porre l’accento sul fatto che tale ruolo è stato riconosciuto all’estetica già nel New European Bauhaus promosso dalla Presidente del Consiglio Europeo Ursula Von der Leyen: un’iniziativa creativa e interdisciplinare che si propone di connettere l’European Green Deal agli spazi vissuti e alle esperienze quotidiane, creando un ponte tra il mondo scientifico/tecnologico e quello artistico/culturale allo scopo di affrontare in maniera congiunta problemi sociali complessi, in un’ottica di cooperazione e co-costruzione della conoscenza. Il New European

permea ancor oggi il nostro rapporto con la natura, come ben viene messo in luce dalla scelta (a lungo dibattuta in sede scientifica) di denominare l'età geologica attuale *Antropocene*¹⁸.

Perché si possano elaborare strumenti di trasformazione adeguati ad affrontare la crisi ecologica è quindi innanzitutto necessario modificare la concezione del rapporto fra essere umano e natura che siamo soliti considerare “tradizionale” nella storia del pensiero europeo, ponendo l'accento in particolare sulla debolezza della concezione cartesiana del reale, fondata su una contrapposizione fra soggetto e oggetto, e aprendo la strada a una visione integrata della natura; allo stesso tempo, però, il pensiero filosofico deve impegnarsi a promuovere l'idea che l'essere umano, oggi unanimemente riconosciuto come il principale agente di trasformazione del pianeta, sia del tutto interno all'ambiente e sia pertanto in grado non solo (e non tanto) di *argomentare* in difesa di altre specie o della natura inorganica nella sua interezza, ma di *corrispondervi*¹⁹. «Corrispondere con batteri, piccioni e api, ma anche e ancor di più con minerali e vegetali, significa coesistere, convivere. La coesistenza è una convivenza, una comunicazione che sta a monte della conoscenza»²⁰ e che non deve essere banalmente intesa come un *vivere gli uni accanto agli altri* condividendo il medesimo spazio di esistenza, bensì come un *vivere insieme* agli altri enti naturali, *grazie* agli altri enti naturali, *per* gli altri enti naturali, perché le nostre forme, funzioni e attività acquistano *senso* solo in una *visione totale*, in un in-

Bauhaus si propone, in particolare, d'ispirare un sentire ecologico diffuso, al fine di facilitare e guidare la trasformazione della nostra società individuando come assi portanti del cambiamento tre valori inseparabili: la *sostenibilità* (intesa come difesa della biodiversità, ma anche come lotta al cambiamento climatico, come perseguimento dell'obiettivo di azzerare l'inquinamento e come incentivo all'adozione di un'economia circolare); l'*estetica* (intesa come la ricerca della qualità dell'esperienza, la difesa della “forma” ambientale, vivente e culturale al di là del mero principio di funzionalità); l'*inclusione* (intesa come valorizzazione della diversità, ma anche come garanzia di accessibilità e convenienza). Si veda a tal proposito il discorso *Building the world we want to live in: a union of vitality in a world of fragility*, pronunciato da Ursula Von der Leyen agli Stati dell'Unione il 16 settembre 2020, consultabile gratuitamente online alla pagina web: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/ov/SPEECH_20_1655.

¹⁸ Per una breve introduzione al concetto di Antropocene cfr. P. Missioli, *Teoria critica dell'antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano-Udine 2022; E. Padoa-Schioppa, *Antropocene. Una nuova epoca per la Terra, una sfida per l'umanità*, Il Mulino, Bologna 2021. Sulle controversie relative alla correttezza o meno dell'adozione del termine cfr. S. Belli, *Mappare una controversia del nostro tempo: l'Antropocene*, in «Scienza&Filosofia», n. 21 (2019), pp. 97-120; P. Crutzen, *Geology of mankind*, in «Nature», n. 415 (2002), p. 23; P. Crutzen, W. Steffen, *How long have we been in the Anthropocene era?*, in «Climatic Change», n. 3 (2003), pp. 251-257; P. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, in L. Robin, S. Sorlin, P. Warde (edited by), *The future of Nature: Documents of global change*, Yale University Press, London 2013, pp. 483-490; C. Kulesko, *L'Antropocene come orrore speculativo*, in «Effimera», 2018; J. Zalasiewicz, *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, in «Quaternary International», n. 183 (2015), pp. 196-203.

¹⁹ Cfr. T. Ingold, *Correspondances*, Polity, London 2021; ed. it. a cura di N. Perullo, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021.

²⁰ N. Perullo, *Estetica senza (s)oggetti*, cit., p. 11.

terscambio costante con tutto ciò che (in positivo o in negativo) contribuisce a plasmare la nostra esistenza.

2. Arne Næss e l'esperienza estetica di una visione totale

Un problema, quello d'individuare una «“visione dell'insieme”, che include [...] la propria filosofia personale ed il mondo»²¹, che costituisce il cuore delle argomentazioni proposte da Arne Næss (1913-2009)²², filosofo norvegese e noto attivista ecologico, le cui teorie sono state dirompenti in Norvegia²³, ma che non hanno sinora suscitato in Italia un ampio dibattito, sebbene il suo campo d'interesse sia tanto vasto da spaziare dall'epistemologia all'estetica, rintracciando proprio nella sistematicità del pensiero uno dei tratti peculiari del discorso filosofico, in grado di apprezzare la complessità e le qualità del mondo²⁴.

²¹ C. Diehm, *Here I Stand: An Interview with Arne Næss*, in «Environmental Philosophy», vol. 1, n. 2 (2004); trad. it. “*Qui sto*”: un'intervista con Arne Næss, in F. Nasi, L. Valera (a cura di), *Arne Næss*, Quodlibet, Macerata 2023, p. 65.

²² Arne Næss nasce ultimo di quattro figli alla periferia di Oslo, in una casa con un giardino che si confonde nella selva ed è proprio a questo luogo che deve i suoi primi ricordi dell'essere immerso nella natura; un rapporto quello con la dimensione naturale che, fin dall'infanzia assume un valore mitopoietico ed estremamente personale, in particolar modo con la montagna. Studia filosofia, matematica e astronomia all'Università di Oslo, alla Sorbona di Parigi e all'Università di Vienna, città in cui frequenta il circolo filosofico che proprio dalla capitale austriaca prende il nome. Tornato in Norvegia, all'età di ventisette anni divenne il primo docente ordinario di filosofia dell'Università di Oslo, incarico che ricoprì fino al 1954, influenzando inevitabilmente il modo in cui le tematiche filosofiche furono recepite nel paese scandinavo, al punto che è possibile sostenere che «ad oggi il contesto filosofico in Norvegia è determinato dal pensiero di un filosofo originale e conosciuto a livello internazionale, [...] Arne Næss, capostipite del gruppo di Oslo. Se è corretto affermare che la filosofia norvegese ha avuto un periodo morto, è ugualmente esatto sostenere che in prima battuta, grazie ad Arne Næss, la filosofia norvegese si trova oggi nel bel mezzo di un periodo di vitalità e crescita» (J. Hartnack, *Scandinavian philosophy*, in P. Edwards (edited by), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan, New York 1967, p. 301). Un rapporto quello fra Næss e la Norvegia che potremmo definire “bidirezionale”: fu la sua stessa terra natia, alla luce di un mutato contesto culturale internazionale, più attento al rispetto del mondo naturale, a divenire fonte d'ispirazione e di formazione per il ripensamento del rapporto dell'essere umano con la natura.

²³ Per comprendere quanto l'impatto del pensiero di Næss sia stato dirompente nel suo paese natale, basta leggere quanto indicato in una celebre intervista da uno dei suoi collaboratori: «in un sondaggio norvegese condotto tra i giovani (tra i preadolescenti e i ventenni), la stragrande maggioranza ha dichiarato che la persona con cui avrebbe voluto parlare è Arne Næss. In Norvegia, Næss è un eroe e un tesoro nazionale» (C. Diehm, “*Qui sto*”: un'intervista con Arne Næss, cit., p. 65).

²⁴ «L'importanza dell'opera di Arne Dekke Eide Næss [...] forse non è stata ancora integralmente riconosciuta, in particolare all'interno degli ambienti accademici filosofici. Il nome di Næss appare, infatti, inscindibilmente legato all'ecologia, più che alla filosofia, nonostante egli abbia dedicato gran parte della sua ricerca a questioni che spaziano dall'epistemologia [...] alla metafisica, alla filosofia del linguaggio, alla psicologia e all'etica» (L. Valera, *Il pensiero di Arne Næss*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, ETS, Pisa 2015, p. 8). In effetti, Næss è noto in Italia per il suo attivismo ecologico e il suo nome è legato per lo più alla sua fama di noto alpinista. In ciò il pensiero italiano si mostra in contrapposizione con un crescente interesse dimostrato nei confronti di tale autore

Al fine di tracciare il percorso che compiremo nella presente argomentazione, è bene rilevare che non sarà nostro interesse comprendere il modo in cui Næss perviene alla costruzione del suo pensiero (denominato emblematicamente *Ecosofia T* dall'iniziale del monte su cui formulò le sue più importanti teorie)²⁵, né tracciare i caratteri fondamentali del movimento della *Deep Ecology* di cui si fece promotore e che lo ha reso famoso nel dibattito internazionale²⁶. Ci proponiamo

a livello mondiale: il filosofo scandinavo ha tenuto conferenze nelle più prestigiose università del mondo, è stato uno dei fondatori nel 1958 della rivista «Inquiry» e la raccolta di alcuni dei suoi scritti, intitolata *The Selected Works of Arne Næss*, consta di circa 3000 pagine ed è suddivisa in 10 volumi. Cfr. a tal proposito, H. Glasser, A. Drengson (edited by), *The Selected works of Arne Næss*, Springer, Dordrecht 2005.

²⁵ Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, RED, Como 1994, pp. 41-42: «la parola “ecosofia” è composta dal prefisso eco-, presente in economia ed ecologia, e dal suffisso -sofia, presente in filosofia. Nella parola “filosofia”, -sofia indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose (*insight* or *wisdom*) [...]. La sofia non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da -logos [...], ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre azioni. [...] Etimologicamente, la parola “ecosofia” è composta dai termini greci *oikos* e *sophia* (casa e saggezza). Come per “ecologia”, eco- ha un significato che travalica quello immediato di casa, famiglia e comunità. La traduzione più adeguata sarebbe “casa Terra”. Pertanto, una ecosofia non è altro che una visione (o sistema) filosofica che trae ispirazione dalle condizioni di vita nell'ecosfera». Ricordiamo, inoltre, che Næss era un grande estimatore della montagna e alla fine del 1938 costruì una piccola baita ai piedi delle imponenti rupi del Monte Hallingskarvet chiamata *Tvergastein* (in norvegese “pietre incrociate”), un rifugio isolato che si poteva raggiungere in tre ore a piedi dalla stazione ferroviaria del paesino più vicino. È qui che il filosofo ha composto la maggior parte dei suoi scritti più originali ed è proprio questo luogo che più di ogni altro egli ha considerato come “casa”. Pertanto, la “T” presente nella dizione *Ecosophy T* sta proprio per *Tvergastein*, al punto che siamo portati ad affermare che un simile pensiero sarebbe potuto nascere solo in quella baita, «solo in quei luoghi, nei quali l'impresa umana si fonde perfettamente con il paesaggio, e la natura viene percepita in tutta la sua maestosità diromponente. L'idea che la natura sia costantemente presente all'umano – in tutte le sue forme più o meno visibili o latenti – ha accompagnato costantemente la vita di Næss, caratterizzando tuttavia in maniera più evidente la sua ultima fase speculativa» (L. Valera, *Il pensiero di Arne Næss*, cit., p. 11). Sull'importanza di questo luogo per la formulazione delle teorie di Næss cfr. anche A. Næss., *Esempio di un luogo: Tvergastein*, in Id., *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*, Piano B edizioni, Prato 2021, pp. 29-66.

²⁶ La contrapposizione fra un approccio “superficiale” e uno “profondo” all'ecologia è la distinzione che ha reso il filosofo norvegese noto nell'ambito dei movimenti di attivismo ecologico mondiale e che, certamente, rappresenta uno degli aspetti centrali della sua riflessione. Essa introduce una distinzione fra due modi d'interpretare il rapporto fra essere umano e natura che trova la sua prima formulazione in A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», n. 16 (1973), pp. 95-100; trad. it. *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 143-149. Si tratta di un vero e proprio manifesto del suo pensiero in cui distingue l'atteggiamento metodico del nuovo modo di fare ecologia da lui proposto (*Deep Ecology*) dal paradigma della cosiddetta “ecologia superficiale” (*Shallow Ecology*) e delineando per la prima volta in maniera chiara i fondamenti della sua “visione totale” (*Total View*). La *Shallow Ecology* è caratterizzata difatti da un atteggiamento di tutela paternalistica della natura, concependo quest'ultima come una risorsa per l'uomo. Næss utilizza l'aggettivo “superficiale” quindi non in senso denigratorio, ma per indicare che tale atteggiamento non mette in discussione alle fondamenta il rapporto fra l'uomo e la natura che possiamo definire tradizionale nella cultura occidentale: l'idea che l'essere umano sia il fine

invece di porre l'accento sull'originalità del concetto di *visione totale* di cui si fece portavoce e che si rivela di grande interesse per pensare una discontinuità rispetto alla tradizione antropocentrica, promuovendo un approccio teorico più rispettoso nei confronti del mondo naturale e dell'*esperienza spontanea* che facciamo di esso.

È innanzitutto opportuno precisare che, come rilevato da Næss stesso in una conversazione con Diehm, il concetto di *visione totale* ricalca il termine tedesco *Weltanschauung* e può pertanto essere tradotto solo impropriamente in inglese come *world view*. Egli afferma difatti:

una *view* può essere totalmente resa con il linguaggio: “la mia *view of the world* è così e così”. Ma *Anschauung* ha a che fare con ciò che si sente e si vede, perciò la *Weltanschauung* ha a che fare con l'integrazione di questa visione con le sensazioni; è come *senti* te stesso e come *senti* il mondo. E dal momento che ha a che fare con ciò che è immediato, come senti il mondo e come senti te stesso, la *Weltanschauung* non può essere completamente espressa nel linguaggio²⁷

ma ha bisogno di fare appello anche a riflessioni di carattere estetico circa il nostro rapportarci spontaneo alla natura, il nostro *essere sensibilmente e corporalmente nel mondo*. Sebbene il riferimento al metodo fenomenologico da parte di Næss sia poco esplicito nei suoi scritti e talvolta addirittura apparentemente rigettato²⁸, il filosofo norvegese sembra radicalizzare il concetto heideggeriano di

della creazione e che, essendo dotato di ragione, sia suo compito scoprire le leggi e i meccanismi naturali per utilizzarli a proprio vantaggio, domare la natura o, eventualmente, salvarla. È questa la concezione normalmente evocata dall'opinione pubblica quando si parla di “azione ecologista” e sulla quale si basano le attuali *politiche green*: l'azione ecologica, in tale prospettiva, coincide con la protezione ambientale e si manifesta in pratiche senz'altro utili per preservare l'ecosistema terrestre, ammirevoli e necessarie (come l'uso di fonti energetiche pulite, il riciclo dei materiali, ecc.), ma che sono “superficiali” perché non mirano a mettere in crisi il nocciolo del problema e si accontentano di ottenere solo risultati transitori, limitandosi a operare un semplice spostamento nel tempo dei problemi. Næss si propone invece di «ridisegnare la cornice complessiva del rapporto uomo-natura, e imparare a vedere questo rapporto in un'ottica unitaria e non più dualistica» (S. Iovino, *op. cit.*, p. 91), proponendo un modello orizzontale della vita basato sul tramonto dell'imperialismo umano e aperto alla considerazione di una responsabilità verso i soggetti non umani. Scrive difatti Næss in *Spinoza e l'ecologia*, in Id., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 127: «gli stati industriali adottano politiche che in parte limitano l'inquinamento e conservano le risorse non-rinnovabili. Esiste anche una scarsa ricognizione della sovrappopolazione, nel senso di un consumo pro-capite troppo elevato. In breve, nello stato industriale esiste un movimento superficiale in favore della protezione dell'ambiente o, meglio, degli ecosistemi. Ma esiste anche un movimento più profondo, internazionale, che tenta di modificare i comportamenti verso la natura e l'intera concezione delle relazioni della cultura alla natura. Esso ha profonde implicazioni sociali e politiche. [...] All'interno del Movimento dell'ecologia profonda non vengono trascurate le questioni dell'inquinamento, dello sfruttamento delle risorse e della sovrappopolazione ma sono integrate in una cornice di riferimento molto più comprensiva».

²⁷ C. Diehm, “*Qui sto*”: un'intervista con Arne Næss, cit., p. 66.

²⁸ Cfr. ad esempio quanto Næss risponde al suo interlocutore, Christian Diehm, a proposito di una domanda circa l'utilità della fenomenologia per articolare una coscienza “non utilitaristica” della natura: «anche quello non credo che aiuterebbe. Va bene, sei un fenomenologo. Quello potrebbe



Valeria Maggiore

esserci e tradurlo – come bene mette in luce Penone nell’opera *Essere fiume* dalla quale abbiamo preso le mosse – in un’identificazione profonda con ciò che solo apparentemente è altro da me: un processo «spontaneo, non razionale ma non irrazionale, attraverso il quale l’interesse o gli interessi di un altro essere vengono considerati come il nostro interesse o i nostri interessi»²⁹ che ha evidenti ripercussioni sul piano ontologico.

C’è un livello di esistenza in cui non provi quella sensazione che distingue ciò che sei da ciò che è. Quando sono con quei fiori e mi concentro veramente, trovo che esiste un’unità *esistente* – un’unità che non trovo solo nel sentire ma anche nell’*esistere*. Quest’unità è ciò che chiamerei “Io” e il “fiore”, anche se questi termini sono sbagliati per descrivere la situazione.³⁰

La citazione qui riportata si rivela interessante ai fini della nostra argomentazione poiché ci consente di cogliere quanto il concetto di relazione ecologica – che soggiace all’intera strutturazione delle opere di Næss – sia legato alle origini stesse di tale disciplina. Occorre difatti precisare che nel fare qui appello al termine “ecologia” non intendiamo fare riferimento, in senso stretto, alla disciplina biologica nata intorno agli anni ’60 del Novecento per rispondere alla crisi ambientale connessa all’inquinamento atmosferico e alla progressiva erosione delle risorse naturali; ci proponiamo invece di rinviare al significato originario del termine, coniato nel 1866 dallo zoologo tedesco Ernst Haeckel (1834-1919)³¹ e adoperato per la prima

aiutare, oppure no, perché lì ci sono così tanti concetti che è difficile concentrarsi sulle cose di cui stiamo parlando; si verbalizza troppo e si rendono le cose troppo intricate. C’è una complessità tremenda nella fenomenologia filosofica. [...] se usi le parole per descrivere esperienze in natura, a patto che tu sia profondamente coinvolto in quelle esperienze, allora quelle parole dovrebbero essere molto semplici» (C. Diehm, “*Qui sto*”: un’intervista con Arne Næss, cit., p. 70). Sul rapporto fra Næss e il pensiero husserliano e heideggeriano cfr. a titolo di esempio: C.S. Brown, T. Toadvine, *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*, SUNY, Albany 2003; C. Diehm, *Deep Ecology and Phenomenology*, in «Environmental Philosophy», vol. 1, n. 2 (2004), pp. 20-27; L. Valera, *From “spontaneous experience” to the Cosmos: Arne Næss’s Phenomenology*, in «PROBLEMOS», n. 93 (2018), pp. 142-153; M.E. Zimmermann, *Rethinking the Heidegger-deep Ecology Relationship*, in «Environmental Philosophy», vol. 15, n. 3 (1993), pp. 195-224. Cfr. anche P. Amoroso, *Prospettive ecologiche nell’opera di Merleau-Ponty*, in «Discipline Filosofiche», XXIV-2 (2014), testo utile per evidenziare alcune possibili vicinanza fra il pensiero di Næss e quello di Merleau-Ponty.

²⁹ C. Diehm, “*Qui sto*”: un’intervista con Arne Næss, cit., p. 72.

³⁰ A. Næss, *Il mondo dei contenuti concreti*, in Id., *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 55.

³¹ Per informazioni sulla vita, le opere e il pensiero di Haeckel si rimanda allo scritto autobiografico *Ernst Haeckel. Eine autobiographischer Skizze*, in H. Schmidt (a cura di), *Ernst Haeckel. Gemeinverständliche Werke*, Alfred Kröner Verlag und Carl Henschel Verlag, Leipzig und Berlin 1924, vol. I, pp. IX-XXXII. Cfr. inoltre: W. Bölsche, *Ernst Haeckel. Ein Lebensbild*, Hermann Seemann Nachfolger, Berlin – Leipzig 1900; eng. tran. by J. McCabe, *Haeckel. His life and works*, George W. Jacobs and Co., Philadelphia 1906; M. Di Gregorio, *From Here to Eternity. Ernst Haeckel and Scientific Faith*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 2005; E. Krauß, *Ernst Haeckel. Biographien hervorragender Naturwissenschaftler*, BSB B.G. Teubner, Leipzig 1984; E. Krauß, R. Bromer, *Haeckel e l’Italia. La vita come scienza e come storia*, Cisst, Brugine 1993; R.J. Richards, *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2008; G. Uschmann (hrsg.), *Ernst Haeckel. Forscher, Künstler, Mensch*,



volta nella sua *Generelle Morphologie der Organismen*, un'opera poderosa in cui il naturalista tenta di operare una mediazione fra le teorie morfologiche goethiane e l'evoluzionismo. Qui leggiamo che per ecologia si deve intendere

l'intera scienza delle relazioni dell'organismo con il mondo esterno circostante, nella quale noi possiamo annoverare tutte le condizioni di esistenza in un senso più ampio. Queste sono di natura in parte organica, in parte inorganica; sia queste che quelle sono della massima importanza per la forma degli organismi.³²

L'ecologia è quindi lo studio dell'interazione adattativa degli organismi con il loro ambiente, la scienza delle relazioni che consentono a un ente (umano, animale o vegetale) di sentirsi parte di ciò che lo circonda, di *sentirsi a casa* in un certo contesto, come testimonia l'etimologia stessa del suffisso "eco" dal greco *oikos*, cioè appunto "casa". Essa è la disciplina che si propone di studiare le relazioni tra gli esseri viventi e l'ambiente in cui vivono, inteso sia come l'insieme dei fattori chimico-fisici che circondano i viventi (luce, suolo, clima, nutrimento, ecc.), sia come l'insieme dei fattori biologici che possono influire sulla vita degli organismi (parassitismo, simbiosi, ecc.), relazioni che consentono a quell'ente di percepire di essere al proprio posto nel mondo, di sentirsi parte di qualcosa di più grande. «L'ecologia è lo studio [...] del mondo che ci conduce nel mondo, perciò [...] è lo studio (e il discorso) *col* mondo», dove il termine mondo – qui più volte ripetuto – è da intendersi come

ciò che *accade*, cioè *ciò che avviene in quanto lo co-abitiamo, essendone immersi e, al contempo, contribuendo incessantemente alla sua realizzazione*. Il mondo è questo farsi, questo continuo prodursi dove tutto è intrecciato: noi, *homo sapiens sapiens*, siamo parte di questo intreccio che non dominiamo ma che descriviamo e, al contempo, co-trasformiamo.³³

La visione totale di cui Næss si fa promotore si ricollega fortemente alla definizione haeckeliana sebbene nel suo pensiero «il riferimento all'ecologia non vale più solo nel discorso scientifico, ma investe la visione stessa del reale»³⁴, superando la distinzione fra soggetto e oggetto che domina la metafisica occidentale e sostanzializzando l'accidente della relazione³⁵. Come difatti rileva l'autore:

ci sono fiori molto piccoli, fiori bellissimi e minuscoli, in alto nelle montagne dove ho

Urania Verlag, Leipzig – Jena – Berlin 1961.

³² E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, Mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, G. Reimer, Berlin 1866, vol. 2, p. 286. Per una sintetica analisi della nascita del concetto di ecologia cfr. L. Valera, *Ecologia ed ecologie*, in *Medicina nei secoli. Arte e scienza*, in «Giornale di storia della medicina», vol. 23, n. 3 (2011), pp. 1015-1044.

³³ N. Perullo, *Estetica ecologica*, cit., p. 20.

³⁴ S. Iovino, *op. cit.*, p. 95.

³⁵ L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., p. 182.



Valeria Maggiore

la mia *hytte*. Sento come se fossi tutt'uno con questi fiori: loro sono più belli di me, ma siamo insieme come un'unica entità. Questo è veramente impressionante, perché non potrei sentirmi in quel modo con i fiori da nessun'altra parte. Lì le condizioni sono così estreme, e l'identificazione è così profonda che siamo uno [...] Non ci sono soggetto e oggetto. C'è un'esistenza che non descrivi adeguatamente quando dici: "C'è Arne Næss e ci sono questi fiori". Molti la prenderebbero come una sorta di poesia, ma io penso che sia una descrizione del mondo, la descrizione di ciò che c'è, ciò che esiste veramente.³⁶

3. Il Sé ecologico e la dislocazione anti-antropocentrica dell'umano

«A Tvergastein», scrive Næss facendo riferimento alla sua baita sul monte Hallingskarvet, «ho fatto esperienza del fatto che Tvergastein non mi appartiene, ma io le appartengo. Tvergastein è certamente viva, e le stelle se ne stanno solamente fuori dalla mia finestra della mia *hytte* e danno una sbirciatina dentro di notte. La mia relazione con queste cose è intima, interna; fanno parte di me stesso. Quindi io parto da questa unità»³⁷. Con la nozione di *Sé ecologico* – introdotta nel dibattito filosofico proprio da Næss e che indica «ciò che identifica la persona»³⁸ – il filosofo tenta di chiarire in che senso, «con una sufficiente maturità omnicomprensiva, non possiamo fare a meno di identificare noi stessi con tutti gli esseri viventi, belli o brutti, grandi o piccoli, senzienti o meno»³⁹. Ciò si traduce nel tentativo – di cui ogni promotore della *Deep ecology* deve farsi portavoce – di riconoscere un'intrinseca unità in natura, una rete di rapporti costitutivi, «cercando di spostarsi da una concezione del sé definita atomisticamente verso una conoscenza del sé come essenzialmente correlato agli altri»⁴⁰.

Con tale concetto (che rievoca sotto certi aspetti il *Mitsein* heideggeriano)⁴¹ il filosofo propone un'identità allargata e relazionale che, dando un'interpretazione metafisica del principio fondamentale della *Gestaltpsychologie* «il tutto è più della somma delle parti», implica un radicale ripensamento in chiave anti-antropocentrica del rapporto fra essere umano e natura, nonché una ridefinizione della struttura dell'identità personale. L'unità non è però interpretata come il frutto di un'associazione mentale, come un mettere in serie esperienze separate e poste fra loro in relazione solo dal soggetto conoscente; essa è piuttosto un *sen-*

³⁶ C. Diehm, "Qui sto": un'intervista con Arne Næss, cit., pp. 68-69.

³⁷ Ivi, p. 75.

³⁸ A. Næss, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, in Id., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 107.

³⁹ Ivi, p. 105 e poco dopo Næss specifica: «tradizionalmente si è considerato che la *maturazione del sé* fosse da sviluppare tramite tre fasi: dall'ego al sé sociale (incluso l'ego), e dal sé sociale al sé metafisico (incluso il sé sociale). Ma in questa concezione della maturazione del sé, la natura viene largamente lasciata da parte. Il nostro ambiente immediato, la nostra casa (il posto a cui apparteniamo come bambini) e l'identificazione con gli esseri viventi non-umani, sono largamente ignorati» (Ivi, pp. 105-106).

⁴⁰ Ivi, p. 74.

⁴¹ C. Diehm, "Qui sto": un'intervista con Arne Næss, cit., p. 75.



tirsi intuitivamente connessi, l'intuizione immediata e profonda di un sentimento d'intrinseca unità tra tutti gli enti stessi che porta al costituirsi di un *campo totale relazionale*. Come egli stesso afferma in *The World of Concrete Contents*:

essenziale per il pensiero ecologico, e per la teoresi nella fisica quantistica, è l'insistenza sul fatto che le cose non possono essere separate da ciò che le circonda, con una minore o maggiore arbitrarietà. La cosa A non può essere pensata in sé e per sé, a causa della relazione interna con la cosa B e nemmeno la cosa B è separabile, tranne che superficialmente, da C, e così via.⁴²

Fin degli anni Settanta, Næss ha difatti posto l'accento sull'affinità fra alcune informazioni ormai consolidate della scienza ecologica (come i principi di diversità, complessità e simbiosi) e l'idea che il sé, inteso in termini individuali, sia un'astrazione che ci allontana dal riconoscere la nostra appartenenza a una rete di relazioni vitali. Ciò si traduce nella convinzione che ogni ente possa essere pienamente conosciuto nella sua intima essenza solo se osservato da un punto di vista *ecologico*: la sostanza individuale della metafisica "tradizionale" non coglie autenticamente le potenzialità e la natura dell'ente poiché quest'ultime possono essere comprese solo inserendo l'ente all'interno di un contesto di relazioni. «La relazionalità ha valore ecosofico» perché

aiuta a scalzare la tendenza a vedere gli organismi o le persone come qualcosa che può essere isolato dal proprio ambiente. Parlare di interazioni tra organismi e ambiente dà origine ad associazioni sbagliate, perché *un organismo è un'interazione*. Gli organismi e gli ambienti non sono due cose: se un topo fosse collocato nel vuoto assoluto, non sarebbe più un topo. Gli organismi presuppongono un ambiente. Analogamente, una persona è parte della natura nella misura in cui rappresenta un nodo di raccordo all'interno del campo totale.⁴³

«Nel linguaggio della psicologia della *Gestalt*, potremmo dire che la *forma* dell'io è qui allargata oltre i confini dell'individuo umano, e comprende il *tutto* della natura»⁴⁴, al punto che è possibile distinguere un "io" (con la "i" minuscola) individuale e legato alla singola persona (identificato da Næss anche con il termine *ego*) e un "Io" (con la "I" maiuscola) inter-relazionale, un soggetto onnicomprensivo, in cui i confini dei singoli soggetti si dilatano fino a comprendere (e addirittura a identificarsi con) l'insieme delle forme naturali. Per Næss la realtà è difatti un «disegno che emerge da un tessuto variegato di relazioni. In questa rete di relazioni, gli individui sono momenti di un tutto organico, e non possono realizzarsi appieno se non all'interno di tale complesso»⁴⁵.

⁴² A. Næss, *Il mondo dei contenuti concreti*, cit., p. 57.

⁴³ Ivi, p. 66.

⁴⁴ S. Iovino, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁵ *Ibidem*.

Il rapporto che l'essere umano intrattiene con la natura è dunque *originario*: non è più comprensibile sulla base della scissione e ogni riflessione filosofica che coglie l'umano come separato e indipendente dal proprio contesto esistenziale si rivela fallace, poiché il *proprium* di quest'ultimo è il suo appartenere a una rete di relazioni vitali, il suo essere «un modo di dire “io” diverso dalle categorie a cui siamo abitualmente abituati»⁴⁶. Non solo quindi siamo parte della natura, ma le relazioni che intratteniamo con ogni altro elemento «costituiscono intrinsecamente la nostra identità. Siamo l'aria che respiriamo, il cibo che mangiamo, l'ambiente che abitiamo, siamo nodi nella rete di interconnessioni della vita»⁴⁷.

La prospettiva metafisica aperta da Næss qui sinteticamente delineata ha, a nostro parere, tre conseguenze che è opportuno rilevare. In primo luogo, essa implica una ridefinizione del concetto d'*ambiente* che non può più essere considerato come ciò che inizia laddove termina il confine della nostra pelle, poiché il rapporto stesso fra l'essere umano e ciò che è altro da sé viene messo in discussione a favore di una prospettiva *osmotica*.

In secondo luogo, la visione proposta da Næss si rivela *comunicativa* poiché «si configura [...] come l'ipotesi reattiva ad un atomismo imperante, che ha fatto dell'uomo una monade senza finestre sul mondo»⁴⁸. In particolare, «negando la realtà primigenia della sostanza a livello ontologico», Næss respinge «la possibilità che, a livello antropologico, l'essere umano (come qualsiasi altro vivente peraltro) possa darsi come un ente isolato dagli altri enti, come un soggetto individuale e persistente»⁴⁹. Si badi bene, però, che il sé ecologico è *intrinsecamente aperto*, esso è però pur sempre un sé e si cadrebbe in errore se lo si pensasse come il preludio della distruzione dell'identità a favore di una prospettiva olistica dominante. «L'espressione “gocce nel fiume della vita” può essere fuorviante», specifica il filosofo «se viene intesa nel senso che le gocce perdono in tal modo la loro individualità. È un equilibrio difficile da mantenere: da una parte abbiamo l'oceano delle visioni organiche e mistiche, dall'altra l'abisso dell'individualismo atomistico»⁵⁰: Næss auspica il superamento della dicotomia fra io e tu, fra l'*ego* e l'*alter* non in direzione di una fusione indiscriminata di tutto con tutto, ma come il riconoscimento della propria intima essenza in maniera più autentica, tramite il confronto con ciò che apparentemente è percepito come altro da sé e che, a un livello più profondo, si scopre strettamente legato al proprio sé.

In terzo luogo, la visione del rapporto fra essere umano e natura proposto da Næss si rivela *orizzontale* perché il biocentrismo qui proposto si fa portavoce di un *egualitarismo biosferico*. Se, infatti, la realizzazione di un individuo dipende da quella del tutto, non vi è alcuna necessità d'indicare *gradi dell'organico* e le singole

⁴⁶ *Ibidem*. Tale concezione è ripresa in F. Capra, *La rete della vita*, BUR, Milano 2008.

⁴⁷ E. Cavazza, *Introduzione*, in A. Næss, *Siamo l'aria che respiriamo*, cit., p. 15.

⁴⁸ L. Valera, *Il pensiero di Arne Næss*, cit., p. 28.

⁴⁹ L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., p. 182.

⁵⁰ A. Næss, *Ecosofia*, citato in L. Valera, *Il pensiero di Arne Næss*, cit., p. 30.

entità sono «il semplice riverbero contingente»⁵¹ della natura nella sua interezza, in una prospettiva che risente fortemente delle influenze del pensiero di Spinoza⁵².

4. Conclusioni

Nel presente articolo si è tentato di evidenziare che la capacità dell'estetica di dialogare con le discipline ecologiche rappresenta il punto di arrivo di un percorso di "riscoperta etimologico-concettuale" che, negli ultimi decenni del XX secolo, ha permesso di tornare alle radici settecentesche della disciplina. Se, infatti, come suggerisce Böhme, «affrontiamo il campo dell'estetica facendo appello alle domande di un'ecologia estesa, si apre la porta a un'altra estetica, molto diversa dalla precedente»⁵³, incentrata esclusivamente nel passato sull'analisi dei processi artistici e dei loro presupposti filosofici, un'estetica che si rivela importante per rispondere alle sfide che l'Antropocene ci pone.

Come inoltre suggerisce Oraezie Vallino, un eguale processo di ritorno al clima intellettuale d'origine si è verificato anche in relazione all'ecologia stessa che, ben oltre un secolo dopo la sua nascita in quanto disciplina autonoma, è «approdata su posizioni di pensiero assai più ricche, capaci di coinvolgere le emozioni individuali e i comportamenti sociali»⁵⁴. Posizioni che auspicano la costruzione di una morale collettiva basata sul sentimento e

sul superamento della *conceptio mundi* marcatamente antropocentrica dominante nella nostra tradizione occidentale – ove la natura è stata intesa come pura risorsa, bene comodità a disposizione dell'uomo, nel ruolo di padrone della natura stessa, in favore di un punto di vista biocentrico, poggiante sul concetto di equità tra uomo e natura, quest'ultima percepita come una vasta comunità di cui l'uomo stesso è un membro ed alla quale egli si sente pertanto legato da relazioni di rispetto e affetto.⁵⁵

In questo processo, volto a cogliere il carattere anti-antropocentrico dell'umano, le riflessioni condotte da Næss intorno al concetto di *Sé ecologico* si rivelano particolarmente interessanti. Nella cornice teorica da lui elaborata, l'essere uma-

⁵¹ L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., p. 183.

⁵² Autore amato da Næss al punto da affermare che «nessun altro grande filosofo ha tanto da offrire, sulla via della chiarificazione e dell'articolazione dei comportamenti ecologici essenziali, quanto Baruch Spinoza» (A. Næss, *Spinoza e la filosofia*, in Id., *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 135). Næss stesso ci dà delle informazioni relative alla sua interpretazione del pensiero di Spinoza, autore che cominciò a leggere fin da quando aveva diciassette anni, «avendo ricevuto in regalo una copia dell'Etica in latino da un giudice della Corte Suprema norvegese, durante un'escursione alpinistica» (L. Valera, *Il pensiero di Arne Næss*, cit., p. 13).

⁵³ G. Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, cit., p. 7.

⁵⁴ F.C. Oraezie Vallino, *Alle radici dell'etica ambientale: pensiero sulla natura, wilderness e creatività artistica negli Stati Uniti del XIX secolo. Parte prima*, in «Storia dell'arte», n. 78 (1993), p. 184.

⁵⁵ Ivi, pp. 184-185.

Valeria Maggiore

no non rappresenta più il centro del sistema naturale, ma è relegato ai margini del cosmo, in un'integrazione totale con la natura basata su un *sentimento autenticamente ecologico*, su un *sentire intuitivo e immediato* che spinge chi abbraccia la prospettiva della *Deep ecology* a cogliere la propria essenza come intrinsecamente connessa, in maniera diretta o indiretta, a quella di tutti gli altri enti. Una prospettiva che è ben esemplificata da Valera:

Se [...] l'essere umano fosse caratterizzato come un'entità essenzialmente non-naturale (per via della sua facoltà razionale, della libertà, dell'autocoscienza, etc.), non si potrebbe portare a compimento la compenetrazione predicata dal biocentrismo: condizione necessaria per l'integrazione totale dell'uomo a *homo naturalis*. L'apertura dell'*homo (totaliter) naturalis* [...] coincide dunque con la non-chiusura a livello ontologico: l'essere umano è esso stesso Natura in quanto non è ontologicamente "impermeabile" a questa.⁵⁶

Una prospettiva che, in chiusa, può essere sinteticamente riassunta, in termini evocativi, dalle parole di Raimon Pannikar: «lo scopo è essere Natura; non dominare la Natura, bensì trasformarci in essa»⁵⁷.

⁵⁶ L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., p. 66.

⁵⁷ R. Pannikar, *Ecosofia. La saggezza della Terra*, Jaca Book, Milano 2015, p. 21.