

Ecologia umana

Pietro Ramellini

Il modo più diretto di affrontare la questione dell'ecologia umana è partire dalla domanda più ovvia: che cos'è l'ecologia umana?

Come sempre accade, l'apparente semplicità della domanda nasconde una grande complessità di fattori, dallo studio storico dello sviluppo dell'ecologia all'analisi delle sue relazioni interdisciplinari, dall'autorappresentazione che ne danno i suoi specialisti alle richieste che ad essa giungono dalla società, e così via. Aggirando queste difficoltà si può comunque affermare, in modo altrettanto esplicito, che l'ecologia umana è una disciplina che deve ancora nascere. Non dico crescere o svilupparsi, intendo proprio *nascere*. L'ecologia umana è stata concepita, si è sviluppata in modo embrionale, ma ancora non è venuta alla luce, essendo tuttora dipendente dall'ecologia generale di cui è figlia.

Quanto dico trova conferma innanzitutto nella letteratura più recente, dove la ricerca di trattati e manuali specificamente dedicati all'ecologia umana si risolve in un'esperienza alquanto frustrante e deludente. Una volta rintracciate le limitate opere in tema, si constata poi che gli stessi Autori e Autrici sono consapevoli dello stadio tuttora aurorale dell'ecologia umana, quando non dichiarano che l'attuale disciplina dovrebbe cedere il passo a una *nuova* ecologia umana; così, i lavori che sono via via pubblicati vengono salutati certamente come contributi importanti, ma proprio nella misura in cui servono a dissodare un terreno ancora vergine. Un ulteriore segnale dell'incipiente stadio di questa disciplina si scopre scorrendo indici e capitoli

di certe opere, che sono ricalcati su quelli dei testi di ecologia generale: gli stessi argomenti, un apparato metodologico molto simile, a volte persino una sequenza espositiva parallela. Ciò che varia sono piuttosto le esemplificazioni e applicazioni dei concetti, che si riferiscono, ovviamente, all'ampio ventaglio dei processi antropici e, malauguratamente, dei problemi ecologici causati dall'umanità¹. Filando la metafora ontogenetica, tutto ciò costituisce un indizio che l'ecologia umana è ancora collegata, tramite un robusto cordone ombelicale di principi, metodi e concetti, alla disciplina madre dell'ecologia, di cui sembra tuttora un annesso, un'applicazione e una derivazione. Si badi bene: questa incerta autonomia disciplinare, e quindi accademica e sociale in senso lato, non va letta in senso negativo, come una svalutazione assiologica o un depotenziamento epistemologico. Si tratta, piuttosto, di constatare storicamente lo stato dell'arte di un settore di ricerca che sta nascendo, o almeno sta tentando di costituirsi sotto i nostri occhi: un campo di studi, quindi, piuttosto che una disciplina dall'identità consolidata.

Ma allora, come aiutare questo difficile parto disciplinare? Come farsi maieuti dell'ecologia umana, indicando direzioni e percorsi che possano irrobustirla e strutturarla compiutamente?

Qualsiasi *pars construens* è ovviamente più difficile della mera constatazione dello *status quo*. Non solo, ma il futuro stesso dell'ecologia umana non è affatto garantito: potrebbe benissimo darsi, dopo tutto, che non vi sia alcun bisogno di una nuova disciplina, punto di



Docente invitato di Filosofia, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

Docente di Scienze Naturali presso il Liceo "Mancinelli e Falconi" di Velletri (RM) Fellow, UNESCO Chair in Bioethics and Human Rights

vista o approccio concettuale a quei fenomeni e problemi che, almeno in prospettiva, si vorrebbero assegnare all'ecologia umana. A fronte di questo rischio abortivo, non occorre tanto una terapia, quasi avessimo preventivamente deciso che l'ecologia umana ha un carattere patologico; piuttosto, va elaborato un regime o una dieta che sostenga lo sviluppo e la crescita di questa disciplina *in fieri*. Solo se questa strada dovesse rivelarsi impraticabile, dovremmo rassegnarci a non vedere la nascita di alcuna ecologia umana.

Detto questo, occorrerebbe correggere un difetto a mio parere considerevole dell'ecologia umana, così come

oggi si presenta all'analisi disciplinare ed epistemologica, e cioè la sua collocazione nell'ambito delle scienze naturali. Solitamente, infatti, si ritiene che se l'ecologia è la scienza che studia le relazioni tra organismi e ambiente, di conseguenza l'ecologia umana sarà la scienza delle relazioni tra gli umani e l'ambiente stesso. In questo modo, l'ecologia umana si struttura come la scienza di una specie sola, un'ecologia settoriale e monospecifica. Non che, ovviamente, le altre specie cessino di avere importanza; piuttosto, tramite un'operazione gestaltica, esse vengono lasciate sullo sfondo, mentre l'*Homo sapiens* – o meglio i suoi membri viventi – viene posto al centro dell'attenzione, studiando scientificamente le relazioni tra questo Re Sole e tutto il resto. In ogni caso, principi e metodi saranno assunti dalle scienze naturali, con tutto il loro bagaglio di ipotesi e teorie, osservazioni ed esperimenti, logica e rigore.

Ora, a ben vedere, questo approccio è sicuramente necessario, ma assolutamente insufficiente, come sempre accade quando c'è di mezzo l'uomo con i suoi simboli e concetti, vizi e virtù, sogni e slanci: cioè quando l'uomo è non solo soggetto che pensa, parla e agisce, ma anche oggetto del pensiero, del discorso e dell'azione. Anche nel caso in cui si volesse riconoscere una completa naturalità dell'uomo e la sua totale riduzione all'ambito

naturale, la qualificazione *umana* imporrebbe comunque una virata disciplinare all'ecologia, per orientarla appunto anche verso le scienze umane. Infatti, l'irruzione dell'autocoscienza sulla Terra è più che sufficiente per riconoscere un livello nuovo di strutturazione della realtà e l'emergenza di un nuovo tipo di sistema, tali da esigere un approccio disciplinare specifico e originale. Accanto allo studio scientifico dell'ecologia dei membri della specie *Homo sapiens* occorrerebbe dunque affiancare una riflessione antropologica in senso lato, che tenga nel debito conto la specificità, la diversità e la novità che l'uomo ha rappresentato nel divenire del nostro pianeta.

*La posizione
degli ultimi Pontefici è,
da un punto di vista
epistemologico,
di una notevole audacia*

Passando alle proposte concrete, quali sono le posizioni in campo? Qualche anno fa, nell'enciclica *Centesimus Annus*, Giovanni Paolo II ha utilizzato il concetto di ecologia umana (e, in senso più ristretto, quello di ecologia sociale del lavoro) per ricordare che, oltre alla salvaguardia dell'ambiente e degli habitat naturali, occorre anche prestare attenzione all'ambiente umano, salvaguardandone le condizioni morali. In seguito, Benedetto XVI e Francesco hanno più volte ripreso il punto, ricordando come ecologia ambientale ed ecologia umana siano strettamente legate e camminino insieme.

La posizione degli ultimi Pontefici è, da un punto di vista epistemologico, di una notevole audacia. Con essa, infatti, si propone la distinzione tra due discipline, l'ecologia ambientale e l'ecologia umana, dedicate rispettivamente all'ambiente naturale e a quello umano. Il collegamento tra esse sarebbe allora costituito innanzitutto dal loro oggetto di studio, ovvero un ambiente; in secondo luogo, dalla loro finalità, non puramente conoscitiva ma anche di salvaguardia e protezione dell'ambiente, naturale e umano. L'idea è, dunque, che si tratti di discipline non solo teoriche ma anche pratiche e applicate.

Al di là della collocazione disciplinare di queste due ecologie, ovvero, per esempio, se si tratti di scienze naturali o parte delle *humanities*,

se siano parte di una più ampia ecologia in senso lato e così via, la questione che mi sembra più interessante è quella di valutare la connessione tra gli aspetti conoscitivi ed etici che, nel pensiero dei Pontefici, le accomunano.

Andando ancora più a fondo, la questione ruota intorno alla relazione tra ecologia ed etica, tra l'eco-*oikos* e l'eto-*ethos*. Quando parliamo di ecoetica, o di etica ambientale, lo facciamo solo per apposizione forzata e deliberata di due campi altrimenti separati, oppure possiamo scorgere un qualche collegamento più profondo e per così dire più naturale tra essi?

Vorrei cercare di rispondere a queste domande portandomi sul terreno, scivoloso ma affascinante, dell'etimologia. Ogni studente di logica impara presto a riconoscere ed evitare le fallacie etimologiche, che pretendono – sbagliando – di ricavare il significato di un termine dalla sua analisi etimologica. Tuttavia, quando si vuole ricostruire la rete di connessioni profonde sottesa alla storia dei linguaggi naturali, l'etimologia fornisce indicazioni davvero preziose. L'intento, infatti, non è in questo caso di fondare un significato su di una derivazione etimologica, bensì di ricostruire – se possibile – una filogenesi dei concetti, in termini di derivazioni e simbiosi, di separazioni e fusioni, di anagenesi e cladogenesi; in questo senso, persino un'etimologia errata potrebbe fornirci preziosi indizi storici e culturali, segnalando comunque un bisogno concettuale che andava soddisfatto o una struttura vestigiale conservatasi nel tempo.

E allora, proviamo a scandagliare le radici dei due prefissi che ci interessano, cioè *oikos* ed *ethos*². Nel fare ciò, saremo vincolati a una doppia limitazione: da una parte, trattandosi di due parole greche, l'analisi sarà condotta nel mondo linguistico indoeuropeo, senza poter valutare cosa è accaduto in altri ambiti culturali e linguistici. D'altro canto, è ben noto che le ricostruzioni linguistiche sono sempre congetturali, soggette a incertezze e passibili di revisione.

La parola greca οἶκος (*oikos*) è ricollegabile alla radice protoindoeuropea (PIE) *wéyǵs, che significa *villaggio, famiglia e casa*; da essa discende anche il latino *vicus*, che di nuovo si-

gnifica *villaggio*. L'idea centrale è dunque quella della casa familiare, inserita però in un contesto sociale, per quanto locale e limitato. Il fatto che da un'altra radice PIE, cioè *kóymos, probabilmente discendano le parole inglesi *home* (casa) e *hamlet* (villaggio) non fa che confermare l'intreccio tra l'ambiente familiare e sociale.

Quanto alla parola greca ἦθος (*ethos*), l'etimologia è più incerta. In ogni caso, a noi preme ora sottolineare un altro aspetto. Ovvero, già nel greco antico, *ethos* significa non solo *comportamento, costume e carattere morale*, bensì anche *abito, abitudine* e – cosa molto interessante – *dimora di animali*. Scopriamo così un primo collegamento tra *oikos* ed *ethos*, in quanto entrambi hanno a che vedere con una dimora consueta, familiare nel senso di usuale e conosciuta. Il collegamento si fa ancora più solido se solo pensiamo che la casa si può anche chiamare abitazione, e l'ambiente *habitat*.

Dunque, sia l'ecologia che l'etica hanno a che vedere con l'abitare. Questo verbo, a sua volta, è etimologicamente correlato al latino *habere*, ovvero avere o possedere, che discende dalla radice PIE *ǵʰabʰ-, con il significato di *afferrare, prendere e tenere*. Il campo semantico sembra quindi essere centrato sul concetto di possesso, su qualcosa di privato, di proprio, anche se inserito in un contesto sociale. C'è, però, un aspetto sorprendente, e cioè che la stessa radice ha condotto, attraverso una trafila di mutamenti nell'ambito delle lingue germaniche, al gotico *giban*, neoformazione che significa *dare o donare*, e che si ricollega al tedesco *geben* e all'inglese *to give*. Abbiamo così stabilito due fatti importanti: in primo luogo, *oikos* ed *ethos* sono più vicini nella loro origine etimologica e nel loro significato profondo di quanto si possa pensare a prima vista. In secondo luogo, al di sotto di questi due termini si cela un campo semantico centrato sull'aver e sul dare.

Prima di approfondire ulteriormente questi aspetti, vorrei sottolineare, di passaggio, come, su queste basi, non appaia irragionevole dedicare un numero monografico di una rivista di bioetica all'ecologia umana. Al di là dell'interesse della morale verso la crisi am-

bientale o l'inquinamento, il collegamento tra le due discipline è tanto profondo quanto fecondo. Inoltre, la relazione ancestrale tra *oikos* ed *ethos* può spiegare il fatto, a prima vista piuttosto sorprendente, che Ernst Haeckel – nel fondare l'ecologia – abbia avvertito l'esigenza di chiamare lo studio dell'ambiente “scienza dell'*abitazione abituale*”. Anzi, ancora più importante è che il termine abbia successivamente ottenuto il successo che sappiamo; non sempre, infatti, i termini di nuovo conio hanno fortuna nel mondo linguistico: molto, evidentemente, dipende da quanto la comunità accademica e sociale ne colga la portata e ne apprezzi la pregnanza; quando ciò accade, è segno che il termine risponde a un'esigenza semantica ed epistemologica profonda. Ovviamente, ci sono altri fattori che giocano un ruolo nella diffusione o, al contrario, nell'abbandono di un termine. Per esempio, il biologo George J. Mivart coniò nel 1894 il termine *hexicology* per indicare la scienza delle relazioni tra organismi e ambiente, facendolo derivare dal greco ἔχω (*echo*), che di nuovo significa *avere, stare e abito*; questo termine, grosso modo corrispondente all'attuale *ecologia*, non ebbe però la stessa fortuna della parola coniata da Haeckel.

Tornando all'etimo di *oikos* ed *ethos*, potremmo a questo punto congegnare una riflessione di ascendenza freudiana sul rapporto tra tenere e lasciare, tra avere e dare, oppure azzardare qualche ipotesi junghiana sugli archetipi dell'inconscio collettivo; preferiamo tuttavia tenerci su un piano diverso rispetto all'analisi della psiche individuale o collettiva. Collocandoci dunque al livello linguistico protoindoeuropeo, notiamo come a prima vista il peso dell'avere nell'*oikos-ethos* sembri molto maggiore di quello del dare; tuttavia, è in fondo in fondo impossibile concepire abitazioni e abitudini che si pongano solo come un prendere e possedere, cioè come una presa di possesso che escluda

Scopriamo così un primo collegamento tra oikos ed ethos, in quanto entrambi hanno a che vedere con una dimora consueta, familiare nel senso di usuale e conosciuta

per principio qualsiasi movimento reciproco di apertura e donazione. In questa convinzione siamo sostenuti dal fatto che, come ha ben chiarito il linguista Émile Benveniste³, nella preistoria indoeuropea le nozioni di *dare* e *prendere* sono tra loro strettamente connesse.

Da un lato, l'avere si configura come tenere una certa condotta (*habitus*), disporre di un luogo in cui stare saldi (PIE **men-*, da cui il francese *maison*), possedere un riparo che nasconde (PIE **(s)ken-*, da cui probabilmente deriva l'inglese *house*). D'altro canto, non si tratta di un puro prendere, possedere e appropriarsi; persino le ricchezze, come una lunga tradizione di saggezza insegna, non hanno senso se vengono trattenute e tesaurizzate: ben prima dell'ascesa del capitalismo commerciale, già Tommaso d'Aquino sottolineava nella *Summa contra Gentiles* come il maggior beneficio derivante all'uomo dal possedere e conservare la ricchezza consiste paradossalmente nello spenderla e spanderla, perché in ciò consiste il suo proprio uso. Oltre a ciò, si può anche ricordare che nella concezione indoeuropea la nozione di dono è molto ricca e polisemica, diversificandosi in rapporto alle istituzioni in cui il dono avviene e alle intenzioni che lo ispirano; nel donare sono infatti in gioco non solo componenti economiche, ma anche giuridiche e religiose⁴. Dunque, all'avere e al possedere si accompagna un movimento di donazione e offerta, che ricorda l'aprirsi e chiudersi della mano, non per nulla correlata, nel sanscrito *gabhasti*, alla stessa radice **g^halb^h-* del dare. Siamo in presenza, dunque, di un doppio movimento di accentramento e decentramento, un ritmo di apertura e chiusura, una sorta di respiro dell'esistenza familiare e sociale nel suo dipanarsi quotidiano.

Ora, là dove si strutturano un dare e avere si è immediatamente in presenza di un processo di scambio tra partner; ciò suppone il loro incontro, una qualche interazione e almeno un

grado minimo di fiducia reciproca. Si potrebbe pensare a una sorta di partita doppia commerciale, che tenga presenti, però, anche altre dimensioni – non immediatamente economiche o finanziarie – dello scambio: nelle lingue indoeuropee, infatti, l'idea del donare «si prolunga in nozioni che non si penserebbe di trovarvi associate. L'attività di *scambio*, di *commercio* si caratterizza in un modo specifico in rapporto a una nozione che ci sembra diversa, quella del *dono* disinteressato; il fatto è che lo scambio è un circuito di doni piuttosto che un'operazione commerciale»⁵.

Se dovessimo sintetizzare quanto è finora emerso, il nocciolo concettuale ruoterebbe intorno alle coppie dare-avere, andare-tornare, io (noi)-tu (voi). In tal caso, si avrebbe l'impressione di una mentalità oppositiva e dualista, tanto più sconcertante in quanto ci stiamo muovendo nel contesto culturale indoeuropeo, con le sue radici trialiste⁶. Per recuperare questo pensiero trialico, potremmo ricordare che qualsiasi scambio coinvolge un oggetto concreto o astratto che passa di mano, individuando così una terna datore-oggetto-ricevitore. Un altro aspetto emergente dal quadro prospettato è una certa sua staticità, visto che *oikos* ed *ethos* sembrano centrati sull'usuale, l'abitudinario e il consueto. È vero che le radici linguistiche da noi scoperte comportano un movimento per così dire pendolare tra dare e avere, ma tutto sembra concludersi con la stretta di mano che sancisce lo scambio e il ritorno alle abitudini casalinghe di tutti i giorni. Se così fosse, varrebbe allora la pena di ricercare o introdurre elementi di novità e creatività per dinamizzare maggiormente la concezione ecologica ed etica, e l'impianto stesso dell'ecologia umana. Avremmo allora già delineato due compiti per l'ecologia umana: in primo luogo, provare a scoprire il misterioso oggetto dello scambio che fonda sia l'*oikos* che l'*ethos*; in secondo luogo, cogliere elementi di creatività che possano movimentarli.

Non possiamo però evitare un problema che finora è rimasto latente, ma che minaccia di far rovinare un edificio già reso precario dall'incertezza delle ricostruzioni etimologiche da cui siamo partiti. Dobbiamo cioè chiederci

se e quanto il riconoscimento di una parentela storica, etimologica e semantica, tra *oikos* ed *ethos*, ci aiuti davvero a impostare in modo nuovo l'ecologia umana, oppure se sia destinata a rimanere una curiosità antiquaria da filologi eruditi.

Ora, nessuno può onestamente attendersi che una singola intuizione, per quanto penetrante, possa fondare e strutturare un'intera disciplina; tuttavia, il profondo collegamento tra *oikos* ed *ethos* è significativo da vari punti di vista.

Intanto, come abbiamo visto, è dotato di potere euristico, avendoci permesso di individuare alcuni possibili percorsi di riflessione e ricerca. In secondo luogo, ha un potere esplicativo, perché rende ragione di un fatto abbastanza evidente e, tuttavia, mai abbastanza tematizzato esplicitamente: tra le varie discipline scientifiche e naturalistiche, l'ecologia è quella che presenta forse il massimo risvolto etico. Esiste certo la medicina, che solleva ingenti questioni bioetiche, o forse meglio iatroetiche, ma non possiamo certo descriverla come una scienza della natura; molti, anzi, dubitano persino del fatto che si tratti di una scienza vera e propria. Rimanendo invece ancorati alle scienze naturali in senso stretto, o a quella che un tempo veniva chiamata storia naturale, è difficile trovare un altro campo così permeato e attraversato da questioni, interrogativi e dubbi di carattere etico; e come per la medicina, anche per l'ecologia si pone la questione se si tratti unicamente di una scienza, di una dottrina, cioè di una *ecologia*, oppure se sia meglio vederla anche come scienza pratica o arte. Nella misura in cui comporta un *ethos* da attuare nell'*oikos*, si vorrebbe quasi concepire l'ecologia come gestione e amministrazione dell'*oikos*, se non si finisse così per sconfinare nel campo dell'*eco-nomia*. Ora, se tutto ciò è vero già per l'ecologia, lo sarà a maggior ragione per un'ecologia umana che si proponga programmaticamente di coinvolgere e intrecciare natura e cultura, umanesimo e scienza, storia naturale, storia della natura e storia umana. C'è ancora un aspetto epistemologico da considerare: come è accaduto in misura massiccia per la fisica post-classica, anche l'ecologia –

scienza squisitamente novecentesca – riconduce l'osservatore all'interno dell'osservazione, reintegra lo scienziato come oggetto, e non solo soggetto, della sua stessa attività. Non può esistere, per definizione, un'ecologia in senso pieno in cui l'ecologo possa tirarsi fuori dal suo oggetto di studio, e in cui non venga coinvolto come attore e spettatore nell'ambiente. A maggior ragione, la natura stessa della propria disciplina spingerà l'ecologo umano intanto a considerare sia l'obiettività sia la soggettività nella ricerca, quindi a coniugare attenzione scientifica e coinvolgimento umano e personale, e infine a proporre alla società una feconda integrazione tra *oikos* ed *ethos*.

In conclusione, sembra evidente che il collegamento tra *oikos* ed *ethos* non è né forzato né inutile, bensì profondo e produttivo, e in ogni caso imprescindibile nella fondazione di una consapevole ecologia umana.

Stabilito ciò, possiamo affrontare un altro grosso scoglio che ci si para dinanzi. Chiunque abbia anche solo provato a scorrere le concezioni sulla relazione tra uomo e ambiente, si sarà presto reso conto della loro inesauribile varietà sincronica e diacronica. Dall'idea sumerica di una titanica lotta tra l'uomo e le più selvagge forze naturali, all'impossibile vagheggiamento di un'arcadia felice, dall'idea baconiana di dominare e sfruttare le risorse naturali al lamento lucreziano sull'inesorabile decadenza dell'ambiente, c'è spazio tanto per qualsiasi idea quanto per il suo esatto contrario. Ciò comporta, almeno in prima battuta, un'estrema difficoltà a cogliere elementi comuni a tutte queste visioni o concezioni dell'ambiente, per non parlare della questione della possibilità stessa o dell'utilità di trovare un denominatore comune.

Cosa hanno in comune, nella loro ecologia almeno implicita ed empirica, l'anziana donna aurignaziana e il *broker* di Wall Street, l'eremita daoista e la docente di ecologia? Potremmo

facilmente rispondere: la Terra, nostra comune abituale abitazione. A questo punto, però, molti potrebbero legittimamente sollevare la questione del rapporto tra pubblico e privato, tra gli aspetti comunitari dell'ambiente e le tendenze alla sua appropriazione: come possiamo parlare di destinazione universale dei beni, di soluzione della *tragedy of commons*, o di una casa comune dell'umanità, quando non si fa altro che recintare, escludere, privatizzare, sottrarre alla società una gran parte delle risorse ambientali? Ebbene, noi conosciamo già una risposta: essa risiede in quella radice che, come abbiamo visto, col-

lega l'avere al dare, finalizza il chiudere all'aprire, ci riconduce costantemente all'antica saggezza dello *habere non haberi*, a una *home* che trova il suo senso compiuto nell'ambito di un *hamlet*, all'*oikos* che rimanda al **weiks-villaggio*, all'ar-

caica immagine della mano che dà e prende. Possiamo allora impostare questa concezione anche da un altro punto di vista. Ciò che abbiamo in comune è l'ambiente, inteso come spazio del dare e dell'avere, dello scambio e dell'interazione. Anzi, poiché lo scambio è un'azione, l'ambiente è anche il tempo in cui esso avviene, un intervallo temporale adeguato all'avvenimento dello scambio. Sintetizzando le dimensioni spaziale e temporale, l'ambiente si pone come la condizione di possibilità dello scambio, o almeno come una delle sue condizioni di possibilità: in questo senso, possiamo qualificare l'ambiente dello scambio come una variante del concetto biologico ed ecologico di ambiente interazionale. Non si tratta, dunque, del mero ambiente esterno all'organismo, né dell'ambiente che comprende in sé l'organismo⁷. Anzi, più che una variante o caso particolare dell'ambiente interazionale, si tratta di una sua estensione, in quanto si tratta della condizione stessa di possibilità dello scambio. Potremmo, perciò, qualificarlo anche come un potenziamento dell'ambiente interazionale, come un'esten-

Non può esistere un'ecologia in senso pieno in cui l'ecologo possa tirarsi fuori dal suo oggetto di studio, e in cui non venga coinvolto come attore e spettatore nell'ambiente

sione che va dagli scambi attuali all'universo degli scambi potenziali, una sorta di *a priori* dello scambio.

Che si possa, anzi che si debba, concepire l'ambiente in questo senso interazionale e potenziale, deriva dalla banale ma profonda ragione che stiamo pensando a un ambiente ecologico e, in particolare, all'ambiente umano di una costituenda ecologia umana. Si tratta, quindi, dell'ambiente di organismi, di corpi viventi, i quali devono interagire, non possono non interagire, pena la morte o, nel migliore dei casi, una situazione di anabiosi. Vogliamo però spingerci ancora più in là, ricollegandoci di nuovo al profondo rapporto che lega l'ecologia all'economia e proponendo un'idea dell'ambiente a prima vista sorprendente, se non addirittura scandalosa: l'ambiente è un mercato. Se, come abbiamo proposto, l'ambiente è il luogo e il tempo dello scambio, e una delle condizioni che lo rendono possibile, allora il mercato è una buona metafora dell'ambiente, e una buona metonimia per lo scambio⁸. Perché parliamo allora di scandalo? Perché io stesso, nel momento in cui mi è venuta in mente questa figura, sono rimasto tanto sorpreso? Il motivo è che il mercato viene spesso additato come terra di scorribande speculative, cieche e sorde ai bisogni dell'orfano e della vedova, in ultima analisi, disumane e disumanizzanti. Abbiamo il sospetto più che fondato che il mercato sia il brodo di coltura delle crisi economiche e delle bolle finanziarie, per non parlare della tratta degli schiavi o del mercato degli organi. Tutte queste sono, a ben vedere, perversioni e distorsioni del mercato, derivanti – per esempio – dal cedimento del mercato alla tirannide del profitto.

Al contrario, il mercato va concepito innanzitutto come luogo di incontro e interazione umana e in secondo luogo come spazio e tempo in cui è possibile lo scambio di merci, cioè, etimologicamente, di ciò che vale, di ciò che si può compartecipare e distribuire. Non per nulla, gli antropologi sottolineano continuamente la centralità non solo economica ma soprattutto sociale del mercato tradizionale, in particolare di quello africano. Gli storici, dal canto loro, ci ricordano senza sosta

l'importanza che ha rivestito il commercio nell'incontro-scontro tra popolazioni e culture, evidenziando come una rotta commerciale possa far molto di più, per la conoscenza e il rispetto reciproco, di una spedizione militare o dell'esportazione della civiltà⁹. Occorre, inoltre, tener presente che, originariamente, «l'acquisto e il pagamento sono due operazioni diverse, per lo meno due momenti diversi della stessa operazione nelle civiltà antiche e anche oggi in certe civiltà tradizionali: il *pagamento* segue la conclusione dell'*acquisto* e l'accordo sul prezzo»¹⁰. Lo scambio non ha quindi una natura originariamente monetaria e commerciale, quanto piuttosto relazionale e transazionale.

Dunque, quando parlo di mercato, non intendo né esclusivamente né principalmente «un insieme di scambi di natura economica, o comunque a essa riconducibile, aventi per oggetto un diritto reale (proprietà, uso, ecc.) su beni, materiali o immateriali, già esistenti o di futura realizzazione, oppure una prestazione (lavoro, ecc.)»¹¹. Una migliore approssimazione che non il mercato-*market* in senso stretto si ha quando chiamiamo mercato il luogo in cui avvengono gli scambi; il mercato diviene allora il *marketplace*, il posto fisico in cui avvengono gli scambi, o più plasticamente il *bazaar*, cioè – etimologicamente – il luogo in cui si circola per fare acquisti. L'idea del luogo del mercato incontra, così, altre potenti metafore come quelle della strada (il mercato di strada), della piazza (la piazza del mercato, il *forum* romano) e della città (le città-mercato del diritto medievale europeo). Oltre alla dimensione spaziale, non va dimenticata quella temporale, quando, per esempio, si pensa ai giorni di mercato e ai periodi di fiera.

Nell'attuale situazione di connessione informatica a livello globale, il luogo e il tempo dello scambio diventano spesso puramente virtuali, senza la necessità di un contatto fisico tra i partner. L'idea di mercato virtuale, *marketspace* più che *marketplace* secondo le più recenti teorie di *marketing*, evidenzia come lo scambio di merci concrete si accompagni sempre ad uno scambio di informazioni, e come la transazione finale sia preceduta da una fase di contrattazione verbale. Tale con-

trattazione si presenta come una conversazione in cui acquirente e compratore potenziali scambiano informazioni verbali e non verbali su loro stessi, studiano i partner, ne saggiamente l'attendibilità, rivelano e ri-velano le proprie intenzioni, danno e ricevono informazioni sulla merce, prendono decisioni utilizzando i prezzi come segnale economico, e così via.

Riflettendo sulle molteplici valenze del mercato, sembra quasi di assistere allo svolgersi degli scambi, di osservarli nel loro effettivo accadere: La metafora cede allora il passo all'immagine pittorica e

la mente corre a opere come *Il mercato del pesce sulla riva del fiume* di Jan Bruegel il Vecchio, dove una variopinta folla di persone è intenta a contrattare, vendere, comprare, persino gironzolare e oziare, in un contesto che lascia spazio alla terra, all'acqua e all'aria, ad alberi e uccelli; il tutto avvolto nella magica luce del Nord che tutto abbraccia e avvolge, quasi essa stessa – a sua volta – sia condizione di possibilità di quel mercato. Se poi volessimo aggiungere altre componenti sensoriali, non dovremmo fare altro che riaprire il romanzo di Émile Zola, *Le ventre de Paris*, con gli odori dei formaggi e la mollezza dei salumi, lo sferagliare dei carri e le grida dei commercianti del mercato centrale di Les Halles, luogo degli scambi commerciali e a sua volta metaforico centro digestivo della capitale.

Vi sarebbe ora da esaminare la figura della mano-*gabhasti*. Essa presenta allo stesso tempo una componente metonimica (l'organo umano per l'azione dello scambio, il concreto per l'astratto) e un aspetto iconico in senso peirceano (in quanto rappresenta lo scambio grazie alle sue caratteristiche strutturali e funzionali, caratteristiche che continuerebbe a possedere anche in assenza di qualsiasi attività di scambio).

La mano-*gabhasti*, etimologicamente collegata al dare e all'avere, è innanzitutto la mano dell'uomo *habilis-habens*: è la mano che accompagna ogni dibattito sulla priorità tra mano e

intelligenza, dalla polemica antianassagorea di Aristotele fino alle odierne discussioni sul coordinamento mano-occhio-cervello nell'omnizzazione. Abbiamo, poi, la mano come organo dello scambio, condizione di possibilità dello scambio fisico di oggetti concreti, sulla falsariga di ciò che abbiamo visto per l'ambiente. La mano è anche mezzo di scambio affettivo, in tutte le sfumature che vanno dal

pugno alla carezza¹²; è organo di scambio di informazioni, mezzo espressivo e *medium* di comunicazione, si tratti dell'universale linguaggio non-verbale umano o di una lingua dei segni artificiale e dop-

piamente articolata. È, infine, segno di scambio tra l'umano e il divino, sia laddove un linguaggio aniconista utilizzi la mano o il dito come metonimie di una divinità, sia qualora le mani levate o giunte segnalino l'atteggiamento orante del fedele, sia quando la mano apotropaica venga risignificata a livello religioso come Mano di Maria, *hamsa* di Fatima o *mudrā* di Buddha.

Di particolare interesse risulterebbe, ai nostri fini, un'indagine sulla relazione tra le figure della mano e del mercato. Infatti, la mano-*gabhasti* – come organo del dare e del prendere – si ricollega naturalmente alle dinamiche di scambio del mercato. Tanto per fare un esempio, questa connessione potrebbe spiegare la fortuna della metafora della *invisible hand* del mercato, che ha potentemente sorretto due secoli di liberalismo economico, a prescindere da quali fossero le reali intenzioni di Adam Smith nel proporla. Tuttavia, non ci interessa tanto discutere la mano del mercato, quanto approfondire il ruolo della mano nel mercato e negli scambi di mercato: non solo la mano conta il denaro, con la mano si fa di conto, e sulla mano si basa il sistema decimale, ma il dare e l'avere sono operazioni originariamente manuali, frutto di un gesto ambivalente: come aveva scoperto Benveniste, nella mentalità indoeuropea il dare e il prendere si collegano proprio nel gesto, spiegando l'origine di espressioni come l'inglese *to take to*,

*Di particolare interesse
risulterebbe, ai nostri fini,
un'indagine sulla relazione
tra le figure della mano
e del mercato*

ovvero “prendere per dare a”. Anzi, qualcuno si è spinto sino a rintracciare una radice filogenetica nel gesto dello scambio. Lasciamo qui la parola a Marshall McLuhan e, per suo tramite, alle interessanti anche se discutibili idee di Elias Canetti: «Il commercio monetario si basa sostanzialmente su un ciclo oscillatorio tra l'afferrare le cose e il lasciarle andare. Una mano stringe la merce con cui tenta la seconda parte in causa; l'altra si protende a chiedere l'oggetto che desidera in cambio. La prima mano molla solo quando l'altra tocca il secondo oggetto, un po' come accade a un trapezista passando da una sbarra all'altra. Elias Canetti, per esempio, sostiene in *Crowds and Power* che l'attività del mercante si riallaccia a uno dei passatempi più antichi, quello di arrampicarsi sugli alberi e oscillare di ramo in ramo. Egli vede nell'aggrapparsi, nel calcolare e nel valutare il momento opportuno delle grandi scimmie una trasposizione in termini finanziari di uno degli schemi di movimento più antichi. Come la mano tra i rami degli alberi imparò un modo di afferrare che era ben diverso da quello per accostare il cibo alla bocca, così il mercante e il finanziere hanno sviluppato attività astratte e asserventi che sono estensioni dell'avidio arrampicarsi e della mobilità delle scimmie antropomorfe»¹³.

Dunque, lo scambio coinvolge una pluralità di dimensioni umane che va messa adeguatamente in luce, valorizzata e potenziata: «Gli scambi reciproci tra individui non sono circoscritti alle transazioni economiche e ai mercati; lo scambio sociale è piuttosto un fenomeno onnipresente: gli innamorati si scambiano baci, i pugili pugni, i bambini giocattoli e gli adolescenti segreti; gli amici si scambiano sostegno sociale, i vicini utensili, i partecipanti a un dibattito idee, i politici concessioni e i colleghi consigli»¹⁴.

Ora, la concezione dell'ambiente che stiamo sviluppando viene incontro proprio a questa esigenza, di illuminare le molteplici dimensioni sottese allo scambio; a tal fine, essa ci mette a disposizione sia strumenti retorici, come le figure del mercato e della mano, sia strumenti concettuali, e cioè l'ambiente come ciò che rende possibile lo scambio.

I primi ci presentano immaginificamente lo scambio nella sua concretezza viva e palpabile, anche se locale e limitata. I secondi ci collocano su un piano più astratto e generale, in cui l'ambiente appare come una serie di condizioni di possibilità: spazi e tempi, certamente, ma anche merci, beni e servizi da scambiare, regole e segnali, attori e comparse, motivazioni e desideri, paure e aspettative, e così via. L'ambiente è allora il substrato, una sorta di *hypokeimenon* di tutto ciò, e nella sua astrattezza e generalità di condizione tiene presenti sia gli scambi attuali che quelli potenziali.

È giunto il momento di tornare all'ecologia umana. L'abbiamo lasciata per avventurarci in un'indagine linguistica ed etimologica che ci permettesse, speravamo, di cogliere in profondità qualche indizio utile a fondare questa disciplina e a fornirle indicazioni di sviluppo ulteriore. La speranza non è stata vana: abbiamo raccolto una ricca messe di collegamenti semantici, concettuali e culturali tra *oikos* ed *ethos*, centrati sull'avere e il dare, e siamo giunti a individuare le due potenti figure dell'ambiente come mercato, e della mano come organo dello scambio. Inoltre, ci siamo procurati uno strumento concettuale più astratto, che vede nell'ambiente la condizione di possibilità dello scambio. Forti di questo bagaglio, possiamo quindi ritornare all'ecologia umana, chiedendoci quale contributo possano fornirle questi risultati.

È chiaro, innanzitutto, che non possiamo aspettarci, da una figura retorica, che abbia un'immediata e puntuale rispondenza in termini scientifici o morali. Anzi, come è stato abbondantemente sottolineato sia da scienziati sia da filosofi, il prezzo che si paga per una metafora efficace è la continua vigilanza su di essa, ad evitare che si trasformi in una fuorviante e spesso pericolosa identità. Per inciso, ad esempio, occorrerebbe prendere coscienza di quanto ecologia ed economia si intreccino nei loro giochi retorici, con il disinvolto trasferimento di nozioni quali flusso e ciclo, costi e benefici, competizione e cooperazione, produzione e consumo, equilibrio e bilanciamento, nicchia ecologica o di mercato.

Al di là di ciò, possiamo chiederci se e come l'ecologia umana venga illuminata dalla metafora dell'ambiente come mercato; se e come possa venir sostenuta dall'immagine della mano che nel mercato prende e dà, si apre e si chiude; infine, se e come il concetto di condizione di possibilità possa modificare le attuali concezioni ecoetiche, e suggerire nuovi percorsi di approfondimento e ricerca.

La metafora del mercato, di un circuito di scambio tra partner, implica diverse componenti interessanti. Innanzitutto, il fatto che gli attori in gioco siano partner nello scambio elimina fin dall'inizio idee di predominio, sfruttamento, aggrottaggio, che non trovano posto in una dinamica virtuosa di dare e avere, o di offerta e accettazione di doni: i partner cioè sono coinvolti in un'economia del dono e non solo delle merci. Come ha ben mostrato l'antropologo Marcel Mauss, in questo modo si passa gradualmente

dallo scambio commerciale all'orizzonte più vasto degli scambi di natura simbolica, dalla centralità del bene scambiato all'importanza della relazione e dell'interazione di scambio. Anche altre attività umane ricevono una luce nuova: la scienza, ad esempio, anziché essere baconianamente ancella della volontà di dominare la natura, può riconfigurarsi come scambio di conoscenza e azione tra uomo e ambiente. Si può allora pensare a un'interrogazione della natura più rispettosa e delicata, per esempio nel campo della sperimentazione farmacologica o dell'etologia dei Primati antropomorfi; d'altro canto, la scienza si rivela capace di donare elementi di sempre nuova conoscenza alla natura, per esempio nella forma di soluzioni ai problemi di conservazione o ripristino degli habitat ecologici. La stessa tecnica e tecnologia, spesso accusata di provocare ingenti danni ecologici, può essere rivalutata come ausilio, anzi come protagonista, dello scambio tra uomo e natura; l'utilizzazione delle risorse naturali verrà allora finalizzata meglio all'umanizzazione dell'am-

biente naturale, e alla naturalizzazione dell'ambiente umano.

Quanto alla mano, possiamo a questo punto sottolineare il suo ruolo di simbolo, proprio nel senso etimologico di anello di congiunzione, di *trait d'union* tra uomo e ambiente; ne risulterà, allora, una nuova valorizzazione del lavoro manuale e di ogni attività manovale, artigianale e artistica che i bisogni e i desideri dell'umanità via via concepiscono.

Da un punto di vista più astratto e concettuale, l'idea dell'ambiente come condizione di possibilità dello scambio pone l'accento sui concetti di possibilità, potenzialità e capacità. Ora, la possibilità evoca immediatamente una

L'ambiente diventa allora non solo possibilità di scambio ecologico ed economico, ma anche spazio di condivisione, solidarietà e comunione

forte connessione con l'idea di responsabilità, da mettere alla prova nella valutazione delle probabilità degli eventi, nella previsione degli esiti, nella pianificazione degli interventi, e più in generale in qualsiasi passaggio dalla potenza all'atto. Il regno

del possibile comporta poi di necessità – nell'ambito umano – una qualche libertà di scelta tra le varie possibilità particolari che si presentano alla considerazione dei singoli, delle società e, sempre più, dell'intera umanità. La possibilità implica, infine, apertura alla novità, all'inaspettato, al futuro, all'incontro: apertura al mondo, agli altri e all'Altro.

In questo senso, l'ambiente diventa non solo possibilità di scambio ecologico ed economico, ma anche spazio di condivisione, solidarietà e comunione: uomini e fotoni, atomi e sequoie, donne e galassie, siamo tutti creature, condividiamo l'esistenza e la condizione creaturale, siamo collegati, coinvolti, legati e dipendenti gli uni dagli altri, dunque è bene, e in ogni caso necessario, imparare a coesistere e convivere¹⁵.

A questo punto, le immagini dell'ambiente come mercato, e della mano che media lo scambio nell'ambiente, si rivelano alquanto inadeguate a sostenere questo livello più profondo e più umano di riflessione e di proposta: forse solo un cuore amante, che palpita

al centro dei mondi e dei secoli, e che dall'interno del creato tutto vede, accoglie e condivide può reggere e fondare una concezione adeguata dell'ambiente con l'uomo, con gli uomini e le donne di tutti i tempi e di tutte le latitudini, ben al di là della «tribù» indoeuropea. Provi il lettore a sognare un'umanità per la quale l'ambiente sia il *kairos* della comunione e della condivisione, spazio e tempo opportuni di coesistenza e convivenza, condizione di possibilità dell'amore; e provi la lettrice a immaginare i riflessi di una simile concezione sulla nascita e la maturazione di un'ecologia davvero umana.

NOTE

¹ A titolo di esempio, si scorra la lista dei concetti evidenziati in grassetto nell'indice di Marten (G. G. MARTEN, *Human Ecology*, Earthscan, London-Sterling, VA, 2001), uno dei pochi manuali di ecologia umana attualmente in circolazione, da "sviluppo adattativo" a "zooplankton". Nella prefazione allo stesso volume, scritta da Maurice Strong, già Segretario Generale della Conferenza ONU su Ambiente e Sviluppo, si legge che «mentre l'ecologia umana ha dato buona prova di sé come approccio interdisciplinare alla soluzione dei problemi ambientali, non ha ancora raggiunto una chiara identità ed un consolidato corpus teorico» (*ivi*: xii, trad. mia).

² A. WALDE ET AL. (eds.), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg, 1938-1956; H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg 1960-1972.

³ É. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971 (orig. 1966), 378.

⁴ Va comunque tenuto presente, anche a evitare facili irenismi, che sia in ambito indoeuropeo sia altrove il dono può mascherare intenzioni e retrospensieri molto variegati: basti pensare al *timeo Danaos et dona ferentes* (Eneide, II, 49), o a come gli imperatori cinesi mascherassero i tributi estorti loro dai nomadi mongoli sotto la veste di doni munificamente offerti dal Regno di Mezzo a delegazioni estere in visita diplomatica.

⁵ É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I., Einaudi, Torino, 2001, (orig. 1969), 47.

⁶ Si tenga presente, peraltro, che già all'interno dell'universo intellettuale vedico il sistema dei tre mondi si accompagna a un gusto via via crescente per le coppie concettuali e le opposizioni binarie (CHOWDHURY in S. RADHAKRISHNAN (ed.), *History of Philosophy, Eastern and Western*, vol. 1, Allen & Unwin, London, 1952, 52).

⁷ P. RAMELLINI, *Temi di biologia teorica*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 2007, cap. 2.

⁸ Ovviamente, come sempre accade, sono possibili anche altre figure dello scambio: Rahner, per esempio, ha proposto il banchetto come simbolo del rapporto tra uomo e ambiente: il mangiare «è la forma più fondamentale di quel processo, nel quale un essere mediante la conoscenza si appropria dell'ambiente e del mondo e mediante l'amore si dona a tutto il mondo» (K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia, 1994 (orig. 1964), 44). In ogni caso, qualora non si riuscisse proprio a digerire la figura del mercato, resterebbe aperta la possibilità di superare l'idea stessa dell'ambiente come spazio degli scambi; per esempio, in armonia con la mentalità *advaita* del pensiero indiano, si potrebbe sostenere che non sussiste né una distinzione, né tanto meno una separazione, tra uomo e ambiente.

⁹ Quando parlo di storici, intendo anche gli archeologi, che fanno del commercio e degli scambi uno dei temi centrali della propria disciplina (C. RENFREW, P. BAHN, *Archaeology*, Thames & Hudson, London, 2008). Negli ultimi anni, l'avvento della *World History* ha dato grande impulso allo studio degli scambi come *trait d'union* anche a lunga distanza (J. H. BENTLEY (ed.), *The Oxford Handbook of World History*, Oxford U. P., Oxford, 2011, in particolare il cap. 16).

¹⁰ É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I., Einaudi, Torino, 2001, (orig. 1969), 95.

¹¹ M. DEAGLIO, «Mercato», in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. V, 604-614, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1996.

¹² La mano chiusa e aperta possono avere molti altri significati; ricordo qui solo l'affascinante idea rabbinica per cui l'uomo nasce con le mani chiuse a pugno, come per dire che da neonato vuole prendere tutto per sé, ma poi muore con la mano aperta e vuota, perché non porta nulla con sé; questa concezione ha un riscontro visivo nell'alfabeto ebraico, in cui la lettera *kaf/chaf* (כ/ח) ha l'aspetto di una mano raccolta a cucchiaio e vuota, che si tende a ricevere qualcosa, mentre la *jad* (י) è la mano che può chiudersi a pugno per afferrare e trattenere (P. DE BENEDETTI, *L'alfabeto ebraico*, Morcelliana, Brescia, 2011, 63).

¹³ M. MCLUHAN, *Capire i media*, Il Saggiatore, Milano, 2011 (orig. 1964), 131.

¹⁴ P. M. BLAU, «Scambio sociale», in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. VII, 623-630, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1997, 623-624.

¹⁵ Il filosofo giapponese Watsuji (I. WATSUJI, *Watsuji Tetsuro's Rinringaku*, Suny P., Albany, NY, 1996) ha sviluppato una concezione dell'uomo come *ningen*; si tratta di una parola composta da due *kanji*: *nin*, cioè essere umano o persona, e *gen*, che designa lo spazio tra l'essere-in-mezzo e dunque la relazione sociale tra le persone. Questa natura umana duale si radica poi nella vacuità, che è senza forma eppure sorgente di tutte le forme, e dunque nell'unità universale di tutti gli esseri.