

**Luca Valera**

*L'idea di natura in Arne Næss*

**ABSTRACT:** *The aim of the present paper is to analyze the idea of 'nature' in the context of the 'Ecosophical thinking' elaborated by Arne Næss, the 'father' of the Deep Ecology Movement. This analysis leads us to deepen the main characteristics of nature – i.e., richness, diversity, vitality, unity, etc. – and to identify the attribute of 'perfection' as a synthetic point of all these dimensions. It is also argued that the idea of 'nature' developed by Næss is substantially inspired by an interpretation of Baruch Spinoza's Ethics. Finally, we highlight how this idea of nature is central in the work of the Norwegian philosopher, as it sustains the ethical, political and aesthetic implications outlined in the Deep Ecology Manifesto. In this regard, it is possible to understand Næss's statement about the supremacy of environmental ontology and realism over environmental ethics.*

**KEYWORDS:** *Arne Næss, ecosophy, Baruch Spinoza, perfection, environmental ethics.*

## **1. Natura, crisi ecologica e distruzione: il contesto contemporaneo**

La tematica della natura è riemersa potentemente nel dibattito filosofico contemporaneo, innanzitutto a causa della cosiddetta crisi ecologica (o ambientale) e del rapido sviluppo tecnologico degli ultimi anni<sup>1</sup>. In questo senso, la filosofia contemporanea si è fatta carico di tale crisi, mettendo a tema la questione ecologica a partire dagli studi dell'etica ambientale e della bioetica. L'origine delle due discipline, di fatto, coincide con un cambiamento radicale dell'azione umana, dovuto alle imprevedibili possibilità che le nuove tecnologie hanno attualmente dischiuso<sup>2</sup>. A partire dalla seconda metà del secolo passato, di fatto, l'umanità ha sperimentato una capacità di trasformare il mondo totalmente inaspettata e senza precedenti nella storia, dal momento che “prima del nostro tempo gli interventi dell'uomo nella natura, come egli stesso li vedeva, furono essenzialmente super-

1 Cfr. L. Valera, *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura, ambiente ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*, in “Teoria. Rivista di filosofia”, 2 (2014), pp. 175-192.

2 Cfr. Idem, *Le radici comuni della bioetica e dell'etica ambientale. Introduzione al numero monografico*, in “Medicina e morale. Rivista Internazionale di Bioetica”, 65 (2016), n. 6, pp. 715-718.

ficiali e incapaci di turbare il suo equilibrio stabilito”<sup>3</sup>. Di fatto, la stessa azione umana sorgeva all’interno di un contesto di “sostanziale immobilità della natura” e di “invulnerabilità del tutto”<sup>4</sup>: la natura stessa era percepita come immutabile, eterna ed illimitata<sup>5</sup>, laddove l’azione umana era contingente e cangiante, capace esclusivamente di ‘incursioni superficiali’ nella natura.

Il cambiamento di prospettiva offerto dal nuovo potere umano, generatosi nella contemporaneità grazie al dispositivo tecnologico, ha così propiziato la nascita di una riflessione sistematica in merito a tale potere e alle conseguenze che questi comporta. Tra le conseguenze più evidenti è possibile menzionare, a titolo d’esempio: la sovrappopolazione del pianeta, la perdita costante della biodiversità terrestre, il cambiamento climatico, l’inquinamento atmosferico, la formazione di isole di plastica negli oceani<sup>6</sup>.

Tali conseguenze si collocano, così, alla genesi dell’idea di ‘crisi ecologica’, che rispecchia l’impossibilità (presente o futura) di abitare il nostro pianeta. Di fatto, tale crisi – sovente evocata tanto a livello accademico quanto a livello di dibattito pubblico – non riguarda semplicemente le condizioni di possibilità attuali della vita sulla Terra, quanto piuttosto l’essenza stessa dell’abitare umano<sup>7</sup>: gli esseri umani si concepiscono come radicati nelle loro relazioni con il mondo, come senza ‘patria’ o senza ‘casa’ (*oikos*). La distruzione del mondo non sarebbe, dunque, problematica in quanto tale, quanto, piuttosto, in quanto devastatrice del senso stesso dell’essere dell’uomo sulla Terra.

Tale posizione, che potrebbe apparire come eminentemente antropocentrica (o utilitarista/consumista)<sup>8</sup>, in realtà trova le proprie radici in ben altre proposizioni

3 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. di P. Rinaudo, Torino, Einaudi, 2009, p. 6.

4 *Ibidem*.

5 In questo senso, Cuozzo sostiene giustamente la tesi della nostra “presunzione dell’abbondanza”: “in questa presunzione dell’abbondanza agisce evidentemente, oggi come allora, una certa interpretazione ‘mitica’ della realtà, la quale, non a caso, è stata recentemente definita ‘concezione cornucopiana’ di un mondo creduto in se stesso inesauribile: interpretazione tanto consolatoria quanto inadeguata, essa [...] proietta sul mondo l’immagine pleonastica di quel Paese di Cuccagna nella sua versione postmoderna e consumistica. Un enorme supermarket esteso in ogni angolo del globo terrestre, in tutto ciò che è [...] può essere comprato/consumato a credito, reso sempre e comunque disponibile al nostro *delirio ontofagico*”: G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2017, pp. 22-23. Il corsivo è dell’autore.

6 Cfr. IPCC, *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 e, di recente pubblicazione, W. Cornwall, *The Reef Builders. Researchers Embrace a Radical Idea: Engineering Coral to Cope with Climate Change*, in “Science”, 363 (2019), n. 6433, pp. 1264-1269.

7 Su questo tema, a nostro giudizio decisivo per fondare un’etica ambientale, si vedano M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare* (1952), in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1985; E. Garlaschelli, S. Petrosino, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell’abitare e sul suo dramma*, Milano, Marietti, 2012 ed infine L. Valera, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Roma, Aracne, 2013.

8 È bene ricordare che uno degli assunti generalmente condivisi nell’etica ambientale, è che questa debba essere metodologicamente ‘non-antropocentrica’ o ‘anti-antropocentrica’: cfr. J.

teoriche. È, di fatto, Arne Næss (1912-2009)<sup>9</sup>, fondatore del Movimento dell'Ecologia Profonda (*Deep Ecology Movement*)<sup>10</sup> e padre dell'Ecosofia<sup>11</sup>, a sostenere tale idea, nel momento in cui si domanda: “quali sono i ‘problemi ambientali’? Cos’è la ‘degradazione dell’ambiente’? Semplice: la distruzione di ciò che ci circonda, l’immediato in cui siamo immersi. Non è la mera *natura* fisica, ma tutto ciò in cui viviamo, tutte le *Gestalt* all’interno delle quali ci possiamo identificare”<sup>12</sup>.

La distruzione della natura (crisi ecologica) non si identificherebbe, così, nell’economia del pensiero di Næss, con la semplice distruzione di qualcosa di fisico o tangibile, quanto, piuttosto, con l’annichilamento della condizione di possibilità della nostra esperienza mondana in quanto esseri umani.

Per comprendere tale passaggio è tuttavia opportuno chiarire l’idea di natura nella filosofia dello stesso Næss, così da poter riqualificare la crisi ecologica come una crisi eminentemente esistenziale.

## 2. Un approccio spinoziano: caratteristiche della natura

Se volessimo caratterizzare in un qualche modo la filosofia della natura di Arne Næss, dovremmo probabilmente affermare che è spinoziana<sup>13</sup>. Lo stesso filosofo norvegese riconosce espressamente il suo debito intellettuale con Baruch Spinoza:

il mio interesse per la filosofia è cominciato con l’Etica di Spinoza [...]. Sono stato riconoscente alla grandiosa visione di Spinoza e ho implicitamente creduto a lui come persona. Ho accettato il fatto che gli esseri umani possono, e devono, avere una

W. Sheppard, A. Light, *Rolston on Urban Environments*, in *Nature, Values, Duty. Life on Earth with Holmes Rolston III*, a cura di C. J. Preston e W. Ouderkirk, Dordrecht, Springer, 2007, p. 222. Esistono, tuttavia, anche posizioni cosiddette ‘antropocentriche deboli’ (*weak anthropocentrism*): B. G. Norton, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, in “Environmental Ethics”, 6 (1984), n. 2, pp. 131-148.

<sup>9</sup> Per una introduzione al pensiero di Næss, mi permetto di rimandare a L. Valera, *Arne Næss. Introduzione all’ecologia*, Pisa, ETS, 2015, pp. 7-38.

<sup>10</sup> Cfr. A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, in “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 16 (1973), pp. 95-100.

<sup>11</sup> Cfr. A. Næss, *Ecosofia e ontologia della gestalt*, in *Arne Næss. Introduzione all’ecologia*, cit., pp. 164-172; Idem, *From ecology to ecosophy, from science to wisdom*, in “World Futures”, 27 (1989), n. 2-4, pp. 185-190.

<sup>12</sup> D. Rothenberg, *Introduction. Ecosophy T – from Intuition to System*, in *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, di A. Næss, Cambridge, Cambridge University Press, p. 7. Il corsivo è dell’autore.

<sup>13</sup> In merito a questa affermazione, si vedano A. I. Bugallo, *Filosofia ambiental y ecosofías: Arne Næss, Spinoza y James*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2015; E. Gamlund, *Living Under the Guidance of Reason: Arne Næss’s Interpretation of Spinoza*, in “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 54 (2011), n. 1, pp. 2-17; E. D. Protopapadakis, “Supernatural Will” and “Organic Unity in Process”: *From Spinoza’s Naturalistic Pantheism to Arne Næss’ New Age “Ecosophy T” And Environmental Ethics*, in *Studies on Supernaturalism*, a cura di G. Arabatzis, Berlino, Logos Verlag, 2009, pp. 173-195; A. Speranza, *Ecología profunda y autorrealización: introducción a la filosofía ecológica de Arne Næss*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

prospettiva generale dello spessore di quella di Spinoza, ma ho capito che le nostre visioni individuali, su questa scala di grandezza, non saranno identiche. Durante gli anni ho realizzato che esiste una splendida varietà di interpretazioni di Spinoza [...]. I suoi testi sono straordinariamente ricchi.<sup>14</sup>

Ed afferma inoltre: “nessun altro grande filosofo ha tanto da offrire, sulla via della chiarificazione e dell’articolazione dei comportamenti ecologici essenziali, quanto Baruch Spinoza”<sup>15</sup>. L’idea che forse maggiormente Næss riprende dal filosofo olandese è proprio quella di natura, che costituisce il cardine teorico della sua ecosofia<sup>16</sup>. Tale ripresa di Spinoza in qualità di referente principale per l’etica ambientale non costituirebbe di per sé un *unicum*: sovente si associa, di fatto, l’immanentismo spinoziano ad una visione della natura non utilitarista o anti-antropocentrica<sup>17</sup>.

Il pensiero del filosofo norvegese in merito all’idea di natura è magistralmente condensato in questo passo:

la natura concepita dagli ecologisti sul campo non è la natura passiva, morta, neutra (in quanto a valore) della scienza meccanicistica, ma è simile al *Deus sive Natura* di Spinoza. Omnicomprensiva, creativa (come la *natura naturans*), infinitamente ricca, e viva nel senso più ampio del pansichismo, ma che manifesta anche una struttura, le cosiddette leggi di natura. Esistono sempre cause da ricercare, ma sono estremamente complesse e difficili da portare alla luce. La Natura con la N maiuscola viene intuitivamente concepita come perfetta, secondo un senso che Spinoza e gli ecologi sul campo hanno più o meno in comune: non è una perfezione solamente morale, utilitaristica o estetica. La Natura è perfetta “in sé”. Perfezione può significar solo completezza di qualche sorta, quando è applicata in generale, e non specificamente ai risultati umani.<sup>18</sup>

14 A. Næss, *Author's Introduction to the Series*, in *The Selected Works of Arne Næss. Volume 1-10*, a cura di H. Glasser e A. Drengson, Dordrecht, Springer, 2005, p. lv.

15 A. Næss, *Spinoza e l'ecologia*, in *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, cit., p. 135.

16 Abbiamo utilizzato volutamente il termine ‘ecosofia’ e non ‘paradigma di etica ambientale’ o ‘ecologia profonda’, dal momento che lo stesso Næss riconosce unicamente tale concetto come rappresentativo della sua visione del mondo (*worldview*) (cfr. L. Valera, *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, cit., pp. 17-25 e 33-38). Lo stesso Næss definisce l’‘ecosofia’ in questo modo: “col termine ecosofia intendo una filosofia dell’armonia o dell’equilibrio ecologico. Una filosofia intesa come una forma di *sofia*, di sapienza, è dichiaratamente normativa e contiene sia norme, regole, postulati, asserzioni di priorità valoriale, che ipotesi riguardanti lo stato di cose nel nostro universo”: A. Næss, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, cit., p. 99. Il corsivo è dell’autore.

17 Ad esempio, E. de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, London, Routledge, 2017; E. Gamlund, *Who Has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer*, in “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, 23 (2007), n. 1, pp. 3-27; A. Guilherme, *Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Inquiry into Spinoza's System*, in “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, 27 (2011), n. 3, pp. 60-78; K. L. F. Houle, *Spinoza and Ecology Revisited*, in “Environmental Ethics”, 19 (1997), n. 4, pp. 417-431; G. Lloyd, *Spinoza's Environmental Ethics*, in “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 23 (1980), n. 3, pp. 293-311; J. Mercon, *Environmental Ethics and Spinoza's Critique of Anthropocentrism*, in “Ethica: Cadernos Acadêmicos”, 18 (2011), n. 2, pp. 161-173; A. P. Smith, *The Ethical Relation of Bodies: Thinking with Spinoza Towards an Affective Ecology*, in *Spinoza Beyond Philosophy*, a cura di B. Lord, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 48-65.

18 A. Næss, *Spinoza e l'ecologia*, cit., p. 128.

Nelle pagine seguenti si cercherà, pertanto, di chiarire alcuni elementi essenziali che emergono da tale citazione del filosofo norvegese.

### 3. Vitalità, unità e totalità del mondo naturale

La comprensione profonda del nostro abitare nel/il mondo si relaziona, in un certo modo, con l'interpretazione che del mondo naturale stesso siamo capaci di offrire. Se l'abitare concerne essenzialmente la relazione con l'altro da sé<sup>19</sup>, la definizione di tale alterità gioca un ruolo fondamentale nell'interpretazione della "posizione dell'uomo nel cosmo"<sup>20</sup>. In questo senso, all'interno di un'adeguata *ecosofia* la domanda sul senso dell'essere della natura non è accidentale. Di fatto, tale questione dovrebbe costituire il cardine di ogni riflessione che concerna la nostra relazione con il mondo della natura e, più specificamente, della stessa etica ambientale<sup>21</sup>, la quale non può considerarsi semplicemente come un'etica applicata<sup>22</sup> tra le tante. La risposta a tale domanda circa il senso della natura è centrale nell'economia dell'opera di Arne Næss, ed in questo senso potremmo affermare che la sua *ecosofia* assuma maggiormente i tratti di un'ontologia ambientale che di un'etica ambientale<sup>23</sup>.

La "vitalità della natura" poc'anzi ricordata, di fatto, costituisce un assioma fondamentale nella visione del mondo del filosofo norvegese. La dimostrazione di tale vitalità – che per Næss costituisce il punto di non-ritorno per rifiutare un'interpretazione meccanicista e scientifica, 'post-galileiana'<sup>24</sup>, della natura – viene affidata alla rilettura profonda della nostra esperienza in quanto 'esseri naturali' (ad un tempo *della* natura e *nella* natura)<sup>25</sup>. In buona sostanza, Næss intende affermare l'insufficienza del cosiddetto 'metodo scientifico' quale approccio interpretativo al mondo della natura:

19 Cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Brescia, Morcelliana, 2016, pp. 6-25; E. Garlaschelli, S. Petrosino, *op. cit.*, p. 40.

20 Cfr. A. P. Smith, *op. cit.*, p. 64.

21 Cfr. P. Bordeau, *The Man Nature Relationship and Environmental Ethics*, in "Journal of Environmental Radioactivity", 72 (2004), pp. 9-15.

22 Cfr. L. Valera, ¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro, in "Cuadernos de bioética. Revista cuatrimestral de investigación", XXVII (2016), n. 91, pp. 289-292.

23 Cfr. L. Valera, *Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy*, in "Journal of Agricultural and Environmental Ethics", 31 (2018), pp. 661-675.

24 Cfr. A. P. Smith, *op. cit.*, p. 55; A. Speranza, *op. cit.*, pp. 39-40.

25 Scrive infatti lo stesso Næss: "lo studio dell'ecologia prevede un approccio ed una metodologia che possono essere riassunti nella massima 'tutto dipende da tutto'. Questo approccio può essere applicato in modo calzante ai problemi affrontati dalla filosofia: la collocazione dell'umanità all'interno della natura e la ricerca di nuovi metodi per spiegare tale collocazione tramite l'utilizzo di sistemi e prospettive relazionali": A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1989), tr. it. di E. Recchia, Como, RED Edizioni, 1994, pp. 40-41.

non esiste un'unica descrizione del mondo della natura da parte delle scienze naturali, ma solo un certo numero di contributi. La fisica fornisce alcuni punti di riferimento comuni, per esempio le coordinate di spazio e tempo, i gradi di longitudine e latitudine. Ma curiosamente questi non sono luoghi reali che si possano *rintracciare*: sono in pochi ormai a credere che quando una nave attraversa l'equatore un omino debba stare a prua e tagliarlo con un coltello. L'equatore non esiste come realtà fisica! Insieme, questi punti di riferimento creano una struttura o forma pura. La struttura è pura nel senso che le manca un contenuto materiale o di altro tipo. [...] La struttura *appartiene* alla realtà, ma *non è* la realtà. [...] Dobbiamo abbandonare i punti fissi, stabili, e conservare solo le relazioni di interdipendenza che sono piuttosto dirette e persistenti. Le "descrizioni oggettive della natura" che ci sono offerte dalla fisica non dovrebbero essere viste come descrizioni della natura, ma come descrizioni di certe condizioni di interdipendenza, che perciò possono essere universali, comuni a tutte le culture.<sup>26</sup>

La critica di Næss ad una rappresentazione statica e astratta della natura porta così a considerare uno strumento alternativo per interpretare il nostro essere-nel-mondo. Tale strumento 'fenomenologico'<sup>27</sup>, così come lo definisce il Nostro, ci permetterebbe di tornare all'esperienza che facciamo in quanto 'abitanti della natura', offrendo così una considerazione ben più ampia – anche se 'non escludente' – di quella strettamente scientifica. L'esigenza di restituire complessità alla nostra 'esperienza vissuta'<sup>28</sup> indirizza, pertanto, tale cambiamento di prospettiva næssiano:

l'ambiente non è solo un serbatoio di informazioni i cui circuiti attendono una mappatura, ma è anche un campo di eventi le cui azioni attendono di essere vissute. [...]. Quali di queste azioni siamo in grado di provare? Che cos'è una passeggiata nella foresta [...]? E quale nuovo individuo ricomponiamo quando 'pensiamo come una montagna?' Per Deleuze (per Spinoza), la natura stessa è un individuo, composto da tutte le modalità d'interazione. Deleuze apre all'idea (che io considero un contributo al pensiero ecologico) per la quale gli elementi dei diversi individui che noi ricomponiamo possano essere elementi non umani dentro di noi. [...] Ci chiediamo, infine, se l'uomo sia qualcosa di più di un territorio, di un insieme di confini, di un limite all'esistenza.<sup>29</sup>

La domanda sulla nostra esperienza vissuta mondana apre, dunque, la scena ad un mondo che appare come anti-naturale – secondo un senso riduttivo del termine 'naturale' – e che, tuttavia, per il filosofo norvegese è 'più reale della realtà'. In questo senso, il banco di prova dell'ecosofia è la cosiddetta 'esperienza spontanea',

26 Ivi, pp. 57-58. Il corsivo è dell'autore.

27 Cfr. ivi, p. 58.

28 Cfr. C. S. Brown, *The Real and the Good. Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality*, in *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, a cura di C. S. Brown & T. Toadvine, New York, State University of New York Press, 2003, pp. 5-6; C. Diehm, *Deep Ecology and Phenomenology*, in "Environmental Philosophy", 1 (2004), n. 2, p. 22.

29 R. Hurley, *Preface*, in *Spinoza: Practical Philosophy*, di G. Deleuze, San Francisco, City Lights Books, 1988, p. ii.



cardine della visione del mondo di Næss, ossia “l’esperienza di cose e processi più o meno stabili del ‘mondo in cui viviamo’ (*Lebenswelt* nella terminologia della fenomenologia)”<sup>30</sup>. La conoscenza essenziale della realtà è dunque resa possibile dal fatto che siamo capaci di un’intuizione fondamentale (‘esperienza spontanea’) del nostro essere-nel-mondo, cioè della relazione con ciò che ci circonda<sup>31</sup>. Di tale intuizione<sup>32</sup> non è possibile offrire una descrizione dettagliata, resistendo la nostra esperienza spontanea a qualsivoglia concettualizzazione o semplificazione, ed essendo noi costitutivamente privi delle “parole per descrivere tutto ciò che sta accadendo”<sup>33</sup>.

All’interno di tale esperienza spontanea non si danno semplicemente percezioni della natura come somma di astrazioni o oggetti separati, quanto, piuttosto, *Gestalt*, ossia connessioni di enti (separabili) in un sistema complesso (indivisibile)<sup>34</sup>. Lo stesso soggetto esperiente è parte della *Gestalt*, ed in essa ogni parte è definibile in maniera reciproca, l’una a partire dall’altra (persino il soggetto percipiente)<sup>35</sup>. In questo senso, all’interno della *Gestalt* i contenuti concreti<sup>36</sup> sono connessi e convergenti l’uno rispetto all’altro, formando così una totalità indivisibile nella quale ogni elemento rimanda immediatamente al prossimo verso cui si dirige. Riassumendo: una *Gestalt* è un’unità o una totalità immediatamente percepita in base a determinati stimoli individuali, e non la mera associazione arbitraria di regolarità successive<sup>37</sup>.

In questo senso, non spetta all’uomo riunificare i contenuti della natura attraverso uno sforzo intellettuale, collegando strutture astratte di per sé separate o sconnesse; egli è solamente chiamato a riconoscere tale unità gestaltica che si dà immediatamente nell’esperienza. Si può comprendere, così, l’insistenza næssiana circa la necessità di superare una considerazione della natura basata esclusivamente sulle qualità primarie della stessa, per accogliere altresì le cosiddette qualità secondarie e terziarie<sup>38</sup>: il mondo della natura si rivela come eccedente ad un sistema di coordinate astratte (oggettive) da riempire costantemente con contenuti

30 A. Næss, *Gestalt Thinking and Buddhism*, in *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, a cura di A. Drengson e B. Devall, Berkeley, Counterpoint, 2009, p. 201.

31 Cfr. L. Valera, *From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess's Phenomenology*, in “*Problemos*”, 93 (2018), p. 145.

32 Si noti come, anche in questo frangente, Næss dimostra il suo ‘spinozismo’: l’esperienza spontanea s’ispira, di fatto, alla ‘conoscenza del terzo genere’, che si dirige, per il norvegese, non solo a Dio (o Natura), ma anche agli individui finiti: cfr. A. Næss, *Spinoza e il movimento dell’ecologia profonda*, in *Arne Næss. Introduzione all’ecologia*, cit., p. 143 e pp. 147-148.

33 C. Diehm, A. Næss, “*Here I Stand*”: *An Interview with Arne Næss*, in “*Environmental Philosophy*”, 1 (2004), n. 2, p. 12.

34 Cfr. E. Palmer, *Modern Theories of Gestalt Perception*, in “*Mind & Language*”, 5 (2007), n. 4, pp. 289-323.

35 Cfr. C. Diehm, *Arne Næss and the Task of Gestalt Ontology*, in “*Environmental Ethics*”, 28 (2006), n. 1, p. 25.

36 Cfr. A. Næss, *The World of Concrete Contents*, in *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, cit., pp. 70-80.

37 Cfr. M. W. Stadler, *From Mindfulness of Nature to Mindfulness for Nature: The Gestalt-Ontology of Arne Næss*, in “*Gestalt Theory*”, 38 (2016), n. 2/3, p. 195.

38 Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, cit., pp. 59-63.

esperienziali o percettivi di vario tipo (soggettivi). In merito a ciò, Næss evoca un famoso detto whiteheadiano: “la Natura è una cosa deprimente [...] senza suoni, senza profumi, senza colori”<sup>39</sup>.

La considerazione della natura passa, pertanto, necessariamente, attraverso un’interpretazione appropriata di quanto rivelato dalla nostra esperienza immediata (o spontanea), la quale, se riletta in un modo maturo<sup>40</sup>, può aiutarci ad espandere la percezione del nostro *ego*<sup>41</sup>.

#### 4. Una relazione biunivoca: l’umanità come parte della natura ed il mondo naturale come parte della stoffa umana

Quanto affermato finora possiede una rilevanza ad un tempo epistemologica/ontologica ed etica: se, da una parte, un corretto approccio al mondo naturale offre chiavi ermeneutiche non riduzioniste per l’elaborazione del concetto di ‘natura’, dall’altra, tali chiavi gettano luce sul comportamento che l’essere umano deve mantenere nel suo rapporto con l’ambiente che lo circonda. In buona sostanza, una volta stabilito il primato dell’ontologia sull’etica<sup>42</sup>, una concezione relazionale della natura informa anche una cooperazione degli enti che della stessa natura son parte, dal momento che l’ambiente forma costantemente relazioni che sono essenziali per la natura umana<sup>43</sup>. In questo senso, l’ambiente naturale (e culturale ad un tempo, in Næss) non costituisce solamente lo sfondo inerte delle imprese umane, e non può dunque essere esclusivamente definito come un ‘contorno’, ma è altresì definibile come una *Heimat* o un *Oikos* per la vita umana. Chiarisce così Roger Scruton: “gli esseri umani [...] vivono nel ‘mondo naturale’, verso il quale il loro principale atteggiamento non è tanto quello di spiegare, quanto di appartenere. Il mondo naturale è un ‘mondo circostante’ (*Umwelt*) ed è un ‘mondo della vita’ (*Lebenswelt*)”<sup>44</sup>.

39 Ivi, p. 59.

40 Su questo tema, di capitale importanza nell’antropologia næssiana, si veda A. Næss, *The Place of Joy in a World of Fact*, in *The Selected Works of Arne Næss. Volume 1-10*, cit., vol. X, pp. 109-119.

41 Cfr. A. Næss, *The arrogance of Antihumanism?*, in “Ecosophy”, 6 (1984), pp. 8-9; Idem, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, in *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, cit., pp. 81-96; L. Valera, *Libertà e auto-realizzazione: il pensiero di Arne Næss*, in *La libertà in discussione. Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico*, a cura di F. Russo, Roma, EDUSC, pp. 81-87.

42 Lo stesso filosofo norvegese sostiene a più riprese “la supremazia dell’ontologia ambientale e del realismo sull’etica ambientale”: A. Næss, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, cit., p. 93; la stessa tesi viene sostenuta, a partire da un approccio differente, in M. E. Zimmermann, *Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship*, in “Environmental Ethics”, 15 (1993), n. 3, p. 198.

43 In merito all’esistenza di una data natura umana, o di una natura di ogni essere vivente, negli scritti di Næss, si veda A. Næss, *The arrogance of Antihumanism?*, cit., p. 9.

44 R. Scruton, *How to Think Seriously about the Planet: The Case for an Environmental Conservatism*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 228.



Se ciò che usualmente consideriamo come esterno all'essere umano – la natura – viene ad essere dunque parte rilevante dell'umanità stessa, ossia della sua costituzione interna, allora la prospettiva sulla relazione uomo/natura cambia radicalmente<sup>45</sup>: non si tratta più di definire i punti di contatto o di rapporto tra i due, evidenziando confini e limiti, quanto di riconoscere una mutua partecipazione. L'una è parte dell'altro quanto l'altra è parte dell'uno: così considerata, la relazione non è e non può essere originariamente conflittuale. Si comprende, pertanto, il vincolo esistente tra il principio dell'auto-realizzazione umana e quella del mondo naturale in generale<sup>46</sup>: l'interesse umano non può essere contrastante con 'gli interessi' della natura, dal momento che i due si co-appartengono essenzialmente. Ritorna qui quanto affermato in precedenza in merito all'ontologia della Gestalt næssiana: la considerazione dell'ente come separato dalla propria *Umwelt* e *Lebenwelt* costituisce solamente un errore di prospettiva sistemica o gestaltica, ossia un'imaturità nel pensiero umano.

La partecipazione mutua dell'uomo con la natura chiarisce, dunque, quanto affermato dal filosofo norvegese in merito all'interpretazione del mondo naturale come il *Deus sive Natura* spinoziano, e all'immanentismo di Dio nella natura stessa, come ricorda lo stesso padre dell'Ecologia Profonda:

il Dio dell'Etica può essere identificato essenzialmente con la Natura-naturante (*natura naturans*) – l'aspetto creativo di un tutto supremo con due aspetti, il creativo e il creato – *natura naturata*. L'ultima coincide con gli esseri esistenti, nella loro capacità di essere lì, temporaneamente. Esiste una creatività, ma non un creatore. Il verbo 'naturare' (*naturare*) comprende anche le sue caratteristiche dinamiche. Un verbo oggi paragonabile sarebbe 'Gaia-re' [*Gaia-ing*, ndt], un termine adatto per coloro che accettano le versioni più radicali dell'ipotesi Gaia: il pianeta Terra come un essere vivente auto-regolante. Chiaramente, tali idee sono fonte d'ispirazione per gli ambientalisti radicali. [...] In accordo con la teoria dell'immanenza, ogni essere attualmente esistente partecipa dell'infinita potenza di Dio. Tale potenza, l'unica potenza esistente, è distribuita in maniera diseguale tra gli esseri naturali, e gli umani sono i più potenti. [...] Si può dire che il fondamento testuale della teoria dell'immanenza cominci già nella Parte I, con le P25 e P26. Secondo la P36, "nessuna cosa esiste dalla cui natura non segua qualche effetto". La Dimostrazione della Proposizione mette in relazione ogni singola cosa a Dio: "tutto ciò che esiste esprime la natura o l'essenza di Dio in un modo certo e determinato (per P25C), o in altre parole (per P34), tutto ciò che esiste esprime in un modo certo e determinato la potenza di Dio". [...] Traggo la seguente conclusione: l'*amor intellectualis Dei* è un genere d'amore degli esseri particolari esistenti, ossia, parte della totale ricchezza e diversità delle forme di vita sulla Terra e in altre parti dell'universo. In un certo senso, Dio come *natura naturans* non è nient'altro che un termine che esprime la creatività, distribuita in maniera diseguale e intimamente correlata, manifestata dagli esseri particolari. La creatività di tali esseri, anche se modesta, giustifica il fatto che li chiamiamo esseri viventi. Il cosiddetto panpsichismo di Spinoza non dice niente di più di ciò, per come la vedo io.<sup>47</sup>

45 Cfr. D. Rothenberg, *No World but in Things: The Poetry of Næss's Concrete Contents*, in "Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy", 39 (1996), n. 2, pp. 255-272.

46 Cfr. L. Valera, *Libertà e auto-realizzazione: il pensiero di Arne Næss*, cit.

47 A. Næss, *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, cit., pp. 145-146.

In che modo, dunque, le parti della natura si relazionano e si distinguono dalla natura stessa, intesa spinozianamente come *Deus sive Natura*? Lo stesso Næss riprende, ancora una volta, la terminologia spinoziana, caratterizzando le parti come modi della sostanza. Essi, pertanto, “non posseggono distinzione reale, quanto modale, si distinguono modalmente e non realmente”<sup>48</sup>. Così, “un corpo non è già un’unità isolata, fissa, ma, piuttosto, una relazione dinamica la cui struttura interna e i cui limiti sono aperti e continuamente soggetti a certi cambi. [...] Ciò che identifichiamo come un corpo è solamente una relazione stabile nel tempo”<sup>49</sup>.

La questione circa l’individualità e la sostanzialità degli enti corporei è ben complessa nell’opera del filosofo norvegese, e meriterebbe una maggiore attenzione e considerazione<sup>50</sup>, dal momento che si tratta di un punto controverso che ha dato adito a interpretazioni spesso contrastanti. A partire da un’interpretazione puramente ‘relazionista’ dell’idea di ‘sé ecologico’<sup>51</sup>, è possibile infatti giungere all’idea di un’ecologia ‘transpersonale’, come proposto da Warwick Fox<sup>52</sup>, che elimina la possibilità della sussistenza di persone, definite dal carattere dell’individualità. L’idea stessa di una qualsivoglia ‘chiusura ontologica’ di tali individui (definita dalla presenza di ‘confini’ o ‘limiti’ corporei) risulta essere, nella prospettiva di Fox, nociva e contraddittoria rispetto all’idea stessa di Ecologia Profonda, la quale dovrebbe aspirare ad una coscienza ecologica estesa<sup>53</sup>. Tale teoria, a parere di chi scrive, non trova alcuna corrispondenza all’interno della speculazione filosofica di Næss, dal momento che il ‘sé’, per poter estendere il proprio campo di considerazione morale ed abbracciare l’interezza delle altre forme di vita (‘sé ecologico’), deve obbligatoriamente passare attraverso un processo d’identificazione, il che implica la sussistenza di un io che mette in atto tale processo. D’altra parte, l’io næssiano costituisce un *continuum*: tale fatto si configura come la condizione di possibilità affinché si possa dare effettivamente la maturazione dello stesso io, ossia la sua apertura disinteressata – caratterizzazione probabilmente troppo ottimista a livello antropologico – all’altro da sé<sup>54</sup>.

Al di là di tale discussione, che tuttavia definisce la specificità del pensiero ecologico di Næss nel panorama complesso dell’Ecologia Profonda<sup>55</sup>, conviene, per quanto riguarda il presente scritto, sottolineare esclusivamente la relazione esistente tra la sostanza (o Natura) ed i suoi modi, che sostiene l’apparato immanentistico

48 A. I. Bugallo, *Filosofía ambiental y ecosofías: Arne Næss, Spinoza y James*, cit., p. 57.

49 Ivi, p. 59.

50 Ho tentato di chiarificare ed interpretare tale questione essenziale, a modo di vedere di chi scrive, nell’opera di Næss, nell’articolo *Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy*, cit.

51 Cfr. A. Næss, *Self-Realization*, cit.

52 Cfr. W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Albany, State University of New York Press, 1995.

53 Cfr. Idem, W, *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?*, in “The Ecologist”, 14 (1984), n. 5-6, p. 196.

54 Cfr. L. Valera, *Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss’s Ecosophy*, cit.

55 Cfr. Idem, *Arne Næss. Introduzione all’ecologia*, cit., p. 32.

næssiano: esiste un'inseparabilità ed un'unità dei due aspetti della totalità divina, vale a dire la *Natura naturans* e la *Natura naturata*. Il primo è l'aspetto creativo e infinito della totalità; il secondo è l'aspetto finito e creato, dove risiedono i modi, ossia le entità particolari<sup>56</sup>. In Næss, tuttavia, molto più che in Spinoza, la relazione tra parte (i modi) e tutto (la sostanza) è una relazione d'identità o almeno di completa co-appartenenza. Dio senza i particolari non è nulla, e i particolari senza Dio non sono nulla. Dio si esprime completamente attraverso i suoi modi.

## 5. Ricostruendo la natura. La perfezione come sintesi

È possibile, pertanto, tornare con maggior profondità a quanto ricordato all'inizio del presente scritto, attraverso le parole dello stesso Næss: “la natura concepita dagli ecologisti sul campo [...] è simile al *Deus sive Natura* di Spinoza. Omnicomprensiva, creativa (come la *natura naturans*), infinitamente ricca, e viva nel senso più ampio del panspichismo”. La vitalità e la ricchezza – elementi fondamentali nell'economia dell'Ecologia Profonda<sup>57</sup> – assumono, così, un significato ben più profondo alla luce dell'immanenza e dell'intrinseca relazionalità della natura<sup>58</sup>.

Le caratteristiche che abbiamo analizzato ed evidenziato finora ci introducono così alla comprensione dell'ultimo attributo della natura – probabilmente il più oscuro e difficilmente intuibile –, ossia la perfezione. In che senso “la Natura è perfetta ‘in sé’”, e in che senso tale perfezione non è “solamente morale, utilitaristica o estetica”? Lo stesso Næss offre una primissima risposta a tale domanda, laddove correla la questione della perfezione alla “completezza di qualche sorta”, o, ancor di più, all'“integrità” o “totalità” della stessa<sup>59</sup>. E si riferisce a Wolfson quando ricorda che “l'uso originale del termine ‘perfezione’ nel senso di ‘completezza’, e di non mancare di nulla di ciò che è richiesto dalla propria natura particolare. La natura, o essenza, o potenza, del Dio di Spinoza, è completa nella più larga misura possibile – per la semplice definizione”<sup>60</sup>. In questo senso, la natura è perfetta non in quanto realizza una certa idea definita dall'intelletto umano<sup>61</sup> – ossia un model-

56 Cfr. Y. Melamed, *Why Spinoza is Not an Eleatic Monist (Or Why Diversity Exists)*, in *Spinoza on Monism*, a cura di P. Goff, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 209; A. Næss, *Spinoza and Attitudes Toward Nature*, in *The Selected Works of Arne Næss. Volume 1-10*, cit., vol. X, pp. 383-384; Idem, *Spinoza's Finite God*, in *ivi*, pp. 287-289.

57 Cfr. A. Næss, *I fondamenti del movimento dell'ecologia profonda*, in *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, cit., pp. 46-47.

58 In merito alla relazionalità intrinseca della natura, lo stesso Næss a più riprese cita nei suoi scritti il ‘principio primo dell'ecologia’, ‘*everything hangs together*’: cfr. Idem, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, cit., p. 40. In merito a questo tema, si veda anche C. Diehm, *The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self*, in “The Trumpeter. Journal of Ecosophy”, 19 (2003), n. 3 pp. 31-45.

59 Cfr. A. Næss, *The Place of Joy in a World of Fact*, cit.

60 Idem, *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, cit., p. 144.

61 Ho cercato di chiarire il tema della perfezione come modello imposto dall'intelletto umano nell'articolo *Against Unattainable Models. Perfection, Technology and Society*, in “Sociología y tecnociencia”, 8 (2018), n. 1, pp. 1-16.

lo di perfezione ‘utilitario’, per come lo definisce il norvegese – ma è perfetta in quanto massimamente unitaria, ricca e diversa, integra e ‘attiva’ (ossia capace di attività), secondo un’accezione spinoziana<sup>62</sup>. La perfezione della natura, in ultima istanza, si deduce dalla sua potenza (attività): in questo termine si riassumono tutte le caratteristiche del mondo naturale viste sinora. A partire da tale punto di snodo fondamentale, è possibile tratteggiare ed interpretare così le differenti considerazioni etiche, estetiche e politiche che il filosofo norvegese ci consegna tramite la sua opera e tramite il *Manifesto del Movimento dell’Ecologia Profonda*<sup>63</sup>. Si può dunque comprendere con maggiore profondità l’idea del valore intrinseco di ogni essere vivente e della “prosperità della vita su questa Terra”<sup>64</sup>, il valore della “ricchezza delle forme di vita”<sup>65</sup>, il dovere della conservazione di tale diversità<sup>66</sup>, e via dicendo. Di fatto, ogni assunto valoriale, politico o estetico in campo ambientale è “derivabile logicamente” da tale concezione della natura, all’interno della struttura ‘a grembiule’ della visione totale di Næss<sup>67</sup>.

L’idea di natura costituisce, così, il perno ed il fondamento dell’intera ecosofia næssiana: in questo ultimo senso, è possibile affermare ancora una volta il primato in Næss dell’ontologia sull’etica ambientale.

62 Cfr. A. Næss, *Spinoza e il movimento dell’ecologia profonda*, cit., p. 144.

63 Cfr. Idem, *I fondamenti del movimento dell’ecologia profonda*, cit.

64 Cfr. *ivi*, p. 46.

65 Cfr. *ibidem*.

66 Cfr. *ibidem*.

67 Cfr. *ivi*, p. 41.