



Terza Conferenza Internazionale su Decrescita, sostenibilità ecologica ed equità sociale

Venezia 19-23 settembre 2012

Decrescita e democrazia

Marco Deriu, Università di Parma, Associazione per la Decrescita

Credo abbia ragione Barbara Muraca nel ricordarci nell'introduzione a questa sessione che i rapporti tra decrescita e democrazia non sono affatto scontati.

Credo che sul piano politico la nostra riflessione sulla decrescita manifesti i limiti più profondi e le ingenuità più pericolose.

In genere la questione viene impostata nei termini di su quali strategie o su quali mezzi o strumenti puntare per portare i temi e le proposte della decrescita al centro dell'agenda politica di movimenti, partiti, governi e imporre così il nostro punto di vista.

Spesso, spinti dall'urgenza di fare, di trasformare il mondo, siamo portati a pensare in maniera piuttosto sbrigativa: partecipiamo, presentiamo le nostre proposte, discutiamo, alziamo la mano votiamo e partiamo. Temo tuttavia che questo tentativo superficiale di trovare delle scorciatoie non ci aiuti affatto e che su questa strada non andremo molto lontano.

Le istituzioni come le conosciamo oggi non sono neutre, non sono utilizzabili come semplici strumenti per i fini che vogliamo. Sono invece il condensato, la sedimentazione e la cristallizzazione di valori e assunti profondi che vanno riconosciuti e ridiscussi.

C'è una certa pigrizia mentale che ci spinge a voler avere delle risposte pronte e disponibili (delle linee su cosa e come fare) prima ancora di essere riusciti a porre le domande giuste. La mia preghiera è di tenere a freno questa tentazione e di provare ad accordare un po' di tempo e di spazio per un percorso più lento e profondo.

Come ci ha insegnato Cornelius Castoriadis, la politica, ed in particolare la politica democratica, non riguarda solo una questione di decisioni, di alleanze, di potere ma riguarda in primo luogo il modo in cui una società si auto istituisce, ovvero il fatto che

«la società crea se stessa in quanto società e di volta in volta si crea dandosi istituzioni animate dai significati immaginari sociali specifici della società considerata».¹

¹ Cornelius Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, elèuthera, Milano, 2001, p. 45.

Ogni società – che ne sia consapevole o meno - afferma dei significati sociali comuni non solo votando delle leggi ma nominando e interiorizzando dei valori e degli immaginari.

Se vogliamo costruire davvero un percorso che intrecci la riflessione sulla decrescita a quella sulla democrazia, quello che occorre è dunque interrogare e ridiscutere le radici culturali, simboliche, antropologiche della democrazia.

Democrazia e sfide relazionali

In tutta la tradizione politica occidentale oscilliamo tra un individualismo esasperato, ovvero la rivendicazione e la tutela delle particolarità, delle diversità, degli interessi di ciascuno e l'illusione della volontà generale, dell'adesione totale e totalitaria ad un medesimo punto di vista.

Conosciamo i guasti di entrambe queste concezioni: un modello estremamente individualistico che coltiva l'idea che in democrazia ciascuno sia libero di fare quel che gli pare senza tener conto di niente e di nessuno; o d'altra parte un modello populistico che pretende che le persone e le soggettività scompaiano nel conformismo della maggioranza, o si affidino a leader carismatici che dettino la linea per tutti.

Io credo che quello che la nostra tradizione politica faccia fatica a mettere al centro è l'idea delle *relazioni*. Io vorrei interrogare la tradizione democratica rispetto all'idea di relazione.

Dico subito che in questo percorso sono debitore di riflessioni che provengono:

-dal femminismo: diverse pensatrici femministe mi ha insegnato il valore fondamentale della relazione interpersonale a partire dalla relazione primaria con la madre e il suo corpo, attraverso cui veniamo al mondo.

-da Hannah Arendt che mi ha insegnato che la politica è plurale: non l'*uomo* ma gli *uomini* o per meglio dire gli *esseri umani* (*uomini e donne*) abitano la terra. Qualsiasi azione politica in questo senso rappresenta costitutivamente un'impresa plurale e relazionale.

-infine da un autore come Gregory Bateson, il teorico dell'ecologia della mente, il quale mi ha insegnato che la "relazione viene prima" e mi ha aiutato a riconoscere il senso della relazione in un modo più integrato che comprende anche la mia, la nostra relazione, con l'ambiente e tutte le forme viventi².

Qualche anno fa con alcuni amici e amiche dell'Associazione per la decrescita ci siamo confrontati sul terreno della politica e delle relazioni e abbiamo provato a scrivere alcuni testi assieme. Riprendo qui alcune delle cose che scrivevamo:

«Fin dal concepimento nel corpo della madre, e prima ancora, tutti gli esseri umani vengono al mondo come esseri relazionali. Dalla luce solare, all'ossigeno, al latte materno la nostra possibilità di vita riposa su una fitta, complessa e preziosa trama di relazioni e di scambi ecologici e sociali con la vita attorno a noi. La vita è possibile solo in quanto "*esseri in relazione*". Siamo in relazione con la madre e il padre, con l'ambiente familiare e sociale. Siamo in relazione con il territorio e l'ambiente ecologico da cui possiamo trarre acqua, nutrimento e risorse per le nostre necessità. La vita ci sarebbe impossibile senza la

² «Quale struttura connette il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me? E me con voi? E tutti e sei noi con l'ameba da una parte e con lo schizofrenico dall'altra? ... Quale struttura connette tutte le creature viventi?» (Gregory Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1994, p. 21).

condivisione di beni fisici presenti in natura e di beni culturali lasciatici in eredità dalle generazioni precedenti.

Le relazioni sono dunque la condizione e anche il vincolo della nostra libertà personale e politica. Un'idea di libertà svincolata dalle relazioni è semplicemente illusoria e potenzialmente (auto)distruttiva. Se oggi *la politica si è fatta sterile* e incapace di immaginare il futuro se non nella forma di un incubo e nella cornice dell'angoscia è *perché ha dimenticato il fondamento stesso della vita e della sua rigenerazione*.

Quello che occorre oggi è dunque una politica che sappia commisurarsi a questa dimensione relazionale nel suo senso più ampio, concependo le relazioni come condizione e insieme come opportunità».³

Vorrei riprendere queste intuizioni e attraversare dunque il tema delle relazioni relativamente alle culture, ai generi, alle generazioni e al rapporto tra esseri umani e ambiente.

La democrazia e i suoi pregiudizi antropologici

È certamente vero come hanno sostenuto autori diversi come Amartya Sen e come David Graeber⁴ che l'idea di democrazia e i valori che costituiscono il fondamento dell'ideale democratico - il pluralismo e la tolleranza, la discussione e la deliberazione pubblica - siano rintracciabili anche in altri contesti e altre aree culturali. In questo senso il principio democratico non è un'invenzione o un monopolio dell'Occidente.

Ma questo non ci dice nulla invece sui fondamenti dei sistemi, dei regimi delle forme di governo che oggi riconosciamo come democrazia. Anche le forme politiche che hanno assunto i governi e gli stati cosiddetti democratici sono realmente universali e interculturali?

Le forme di governo democratico come le conosciamo oggi, sono il risultato di una storia politica moderna che attraversa diversi paesi e continenti ma che non coinvolge tutti allo stesso modo e che non implica per tutti la stessa idea di libertà e di autodeterminazione.

Pensate per esempio tutto il dibattito sullo stato plurinazionale che rivendicano molti movimenti indigeni dell'America latina. Quanto quegli stati pretesi democratici sono invece una continua fonte di violenza verso le popolazioni indigene, i loro diritti, le loro terre, le loro forme di vita, le loro tradizioni?⁵

Ma si può andare più a fondo. Quanto gli assunti antropologici che hanno guidato la fondazione delle istituzioni democratiche così come le conosciamo oggi sono in verità tutt'altro che universali e indiscussi?

Possiamo assumere che l'idea di essere umano implicita nella nostra visione politica del mondo sia condivisa?

Personalmente credo di no.

In un libro di pochi anni fa, intitolato *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, l'antropologo statunitense Marshall Sahlins, ripercorre l'idea della natura umana nella storia occidentale e mostra in particolare come uno dei padri fondatori

³ Penso in particolare a due documenti intitolati "Rigenerazioni", "Per una politica capace di futuro" che si possono trovare nel sito dell'Associazione: <http://www.decrecita.it>

⁴ Amartya Sen, 2004, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano; David Graeber, 2012, *Critica della democrazia occidentale*, eléuthera, Milano.

⁵ Si veda su questo Serge Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

della democrazia americana e secondo Presidente degli Stati Uniti (1797–1801) John Adams, avesse un'idea molto pessimista della natura umana. Egli era persuaso che:

«dalla caduta di Adamo a oggi, l'umanità in generale sia stata in balia di potenti allucinazione, abbiette inclinazioni, sordide concupiscenze e brutali appetiti».⁶

Di più, a suo modo di vedere, tali passioni egoiste, tali impulsi corrotti, tale brama di potere sarebbero più forti e tenderebbero a prevalere sulla socievolezza. Proprio su questa base egli riteneva che occorresse dar vita a un tipo di potere democratico che si fondasse su una nuova forma di bilanciamento dei poteri (già teorizzato da John Locke e Montesquieu); egli contrapponeva dunque una camera alta a una camera bassa, e un potere legislativo a quello esecutivo e a quello giudiziario.

In gran parte della tradizione politica occidentale domina l'idea che lo stato di natura corrisponda a una condizione anarchica e selvaggia, ovvero allo stato originario dell'*homo hominis lupus*. L'espressione classica (risalente al commediografo Plauto) venne ripresa da Thomas Hobbes, secondo il quale la natura umana è fondamentalmente egoistica e le azioni umane sarebbero determinate dall'istinto di sopravvivenza e di sopraffazione. Secondo Hobbes l'uomo non è spinto ad avvicinarsi al suo simile in virtù di un amore naturale. Se si crea una forma di amicizia o società, o se si regolano i rapporti con le leggi, ciò è dovuto fondamentalmente al timore reciproco.

Più in generale secondo la tradizione del "realismo politico" la politica è uno spazio segnato dal contrapporsi di alcune passioni fondamentali che orientano e strutturano gli animi e gli schieramenti: secondo Tucidide queste passioni sono la *paura* o il timore, (φοβος), l'*utile* o l'interesse (οφελια) e l'*onore* o il riconoscimento (τιμη); Macchiavelli parla di *paura*, di *avarizia*, di *ambizione* e ricerca del potere. All'elenco si potrebbero aggiungere oggi altre passioni cruciali che occupano lo spazio pubblico: *insicurezza*, *terrore*, *diffidenza*, *risentimento*.

La tradizione realistica sostiene che la politica si nutre di queste emozioni, anzi è un tentativo di fornire una risposta a queste emozioni. Non c'è dubbio che le analisi di impostazione realistica trovano molte conferme nell'osservazione della scena politica quotidiana anche contemporanea. E certamente inoltre hanno anche il merito di riconoscere l'importanza delle emozioni. I realisti ci dicono che la politica deve rispondere in un modo o nell'altro a queste passioni.

Ma d'altra parte mi colpisce l'unilateralità del registro di emozioni e passioni che tale visione politica sembra riconoscere. Sembra che ci sia spazio solamente per le passioni peggiori quelle che mobilitano o immobilizzano nella maniera più grezza.

Da questo punto di vista una posizione di eccessivo realismo è non solo conservativa ma autoavverante, poiché non presupponendo l'importanza di altre e diverse emozioni al di fuori delle cornici tradizionali non esce mai dai propri presupposti e si limita a rafforzarli automaticamente. Non è forse venuto il tempo di interrogarci sull'unilateralità delle emozioni che monopolizzano la sfera della politica?

Questo stato di cose, per esempio, non è in fondo il risultato di un'organizzazione sociale di tipo patriarcale e di una divisione sessuale del lavoro? Non ci parla di una scissione e di una lontananza maschile dalla cura e dal senso delle relazioni fondamentali e di una lontananza femminile dalle istituzioni tradizionali della politica?

⁶ cit. in Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, eléuthera, Milano, 2010, p.8.

Un estraniamento storico che si è sedimentato in uno spazio simbolico incapace di accogliere, amplificare, mobilitare emozioni e passioni differenti?

Il nostro universo politico si struttura su alcune opposizioni fondamentali:

- L'opposizione pubblico/privato: l'esclusione dell'ambito della nutrizione, della riproduzione, dell'amore e delle cure dalla considerazione politica.
- L'opposizione tra sé e mondo: tra soggetto razionale e ambiente, ovvero l'indisponibilità al lavoro su di sé e sulle proprie relazioni tra sé e gli altri, tra sé e il mondo.
- L'opposizione tra politica e passioni esistenziali: quello che nutre il senso della nostra esistenza quotidiana e delle nostre relazioni fondamentali sembra insignificante per lo spazio politico.

Ma questo genere di opposizioni non è forse esattamente quello che ha portato ad una atrofizzazione della politica?

Il discorso e i conflitti politici attuali – legati come sono alle performance economiche, istituzionali e diplomatiche, all'affermazione della competizione e dell'utile – non rimangono forse al di qua degli elementi fondativi delle esperienze esistenziali, relazionali e sociali dei cittadini?

Non dobbiamo tornare a parlare della mancanza di riconoscimento di tutto il sapere, l'intelligenza, le passioni nate dalle relazioni fondamentali e dalle esperienze esistenziali fondamentali: la nascita, la morte, la malattia, la sofferenza, la cura, l'amore, l'amicizia, la fiducia, la solidarietà?

Invero dobbiamo prendere atto e soffermarci a riflettere su una generale e non occasionale incompetenza affettiva ed emotiva della classe politica, in gran parte maschile, e di un inaridimento della politica ridotta alla pura amministrazione delle cose e delle persone, all'ingegneria giuridica ed istituzionale.

Si registra infatti un'incapacità generalizzata di elaborazione rispetto alle emozioni e agli affetti fondamentali. Quando le emozioni si affacciano nello spazio pubblico della politica è solo nella forma della artificialità, della manipolazione, della spettacolarizzazione, della strumentalizzazione. Più in generale si deve riconoscere una strutturale incapacità della politica tradizionale a rispondere ai bisogni emotivi più profondi che fanno parte del paesaggio comune delle nostre società. Da questo punto di vista non si tratta di negare o giudicare le emozioni, anche quelle più problematiche (paura, angoscia, diffidenza, frustrazioni, ansia), ma di metterle in collegamento con altre emozioni, producendo esperienze emozionali più complesse, emozioni sulle emozioni, sentimenti sui sentimenti; ovvero approfondendo, dilatando o contenendo a seconda della situazione le prime espressioni emotive.

Oggi dobbiamo rifondare la politica a partire da una rinnovata disposizione ad affrontare e interpretare le sfide e i conflitti emozionali che ci propongono le società e i tempi in cui viviamo. Questo significa – soprattutto per gli uomini – anche smetterla di oggettivizzare di allontanare i problemi dalla nostra esperienza trattandoli come questioni tecniche o esercizi di amministrazione.

La crisi della politica maschile e la paura delle donne

D'altra parte questo tema delle emozioni, delle passioni in politica, rivela anche una paura nascosta degli uomini verso le donne. Negli ultimi anni nel nostro paese, ma anche in altri nazioni europee, stiamo vivendo una situazione politica imbarazzante, un misto di impotenza e disaffezione che attraversa gran parte della società. La nostra situazione in effetti può essere descritta nella forma di un dilemma – o meglio di un "doppio vincolo" che occorre prima di tutto comprendere bene per poi tentare qualche superamento creativo. Si può dire che l'attuale condizione riveli allo stesso tempo lo

sfaldamento di un sistema politico basato su un modello paterno e patriarcale e contemporaneamente le paure e le angosce che attraversano sotterraneamente la nostra società di fronte all'idea di una politica (e di un potere) più femminile o materna. Dunque abbiamo da una parte lo scacco della politica maschile e l'insoddisfazione per uno stato di cose e contemporaneamente l'angoscia per il cambiamento che si può profilare in opposizione a questo sistema. Si tratta quindi di una doppia negazione dalla quale occorre uscire creativamente.

Se i sistemi politici statuali e democratici sono nati sotto il segno di un simbolico maschile, paterno, gerarchico, l'altra faccia di questa condizione è stata la rimozione e il bando del simbolico femminile e materno in particolare. Come ha notato Diana Sartori:

«Sulla questione del materno si struttura, infatti, la stessa definizione di politico. L'esclusione della madre dal politico in grande misura si sovrappone storicamente e logicamente a quella della differenza sessuale stessa e dell'esclusione femminile. [...]

I confini stessi della sfera del politico sono disegnati in modo tale da tenere fuori dal suo orizzonte l'ombra della madre, con il risultato che questa è diventata così l'ombra stessa della politica».⁷

Dunque se il modello autoritario e verticale del rapporto patriarcale come orizzonte simbolico dell'autorità politica è sostanzialmente crollato e con esso il principio sacro di un potere gerarchico e indiscusso, il simbolico femminile e materno può tornare in gioco e farsi spazio nella politica?

Ci sono molti aspetti che ci fanno pensare che questo spostamento o sostituzione non è affatto scontato, e anzi che si scontri con resistenze forti e profonde.

«Qualcuno ha idea – ha notato a questo proposito Ritanna Armeni – di quanto lo Stato "madre" possa produrre angoscia, avversione, profonda ripulsa nell'immaginario maschile e non solo?»⁸.

Quello che la giornalista ci suggerisce è che l'esclusione femminile dalla politica democratica trovi origine in una paura o resistenza profonda da parte degli uomini verso le donne ed in particolare verso l'esperienza materna.

Da questo punto di vista, per andare oltre questa resistenza, per evitare le consuete reazioni di difesa occorre comprendere la natura di questa idiosincrasia, perché, dal punto di vista maschile, le donne non sarebbero solo inadatte a gestire il potere ma costituirebbero anche una minaccia e un pericolo per l'ordine politico stesso. Non ho modo qui di sviluppare fino in fondo una questione che ho avuto modo di approfondire altrove⁹, tuttavia si posso richiamare alcuni aspetti che hanno a che fare con l'idea che la donna e la madre in particolare porta con sé visibilmente il vincolo delle relazioni, o viceversa ha meno opportunità dell'uomo di negare o rimuovere quella che per altro è una condizione originaria dell'essere umano. Poiché il modello è quello di un uomo che amministra la cosa pubblica sciolto dai vincoli

⁷ Diana Sartori in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori Editore, Napoli, 2007, p. 35.

⁸ Ritanna Armeni, *Prime donne. Perché in politica non c'è spazio per il secondo sesso*, Ponte alle grazie, Milano, 2008, p. 33.

⁹ Cfr. Marco Deriu, Tra la crisi del padre e l'ombra della madre: (oltre) i limiti della democrazia, in *Pedagogika* n. 3 anno XII (2008), "Istituzioni e democrazia", pp. 49-57.

relazionali e dalle relazioni "private", il simbolico materno evoca un'idea problematica per gli uomini di dipendenza, di mancanza di autonomia, di impossibilità di trascendere i propri affetti. In secondo luogo poiché le necessità di allevamento, nutrimento e cura, lungi da essere riconosciute come condizione stessa del vivere umano, sono state relegate ad aspetti inferiori e delegati alle donne, queste ultime sono ritenute a priori incapaci di scindere i compiti personali e famigliari da quelli professionali e istituzionali. Un padre potrà sempre occuparsi degli affari più urgenti lasciando le incombenze di cura alla madre o ad altre donne, ma il contrario non è previsto, né lo è una responsabilizzazione e un impegno più equamente distribuito delle necessità della cura tra madri e padri. Qualora una donna volesse seguire la carriera politica dovrebbe mostrare di saper rinunciare o di saper mettere tra parentesi il proprio ruolo di madre, il che, peraltro, la esporrebbe ad un giudizio negativo in termini sociali.

Oltre a queste letture stereotipizzate che presuppongono una forma di associazione tra femminile e necessità relazionali mentre rimuovono simili necessità per gli uomini, ci sono altri due aspetti che richiamano invece l'esperienza maschile del proprio rapporto di attaccamento con la madre che non viene rielaborato consapevolmente.

Per molti uomini il materno evoca uno stato di fusionalità, di dipendenza soffocante, di minorità. Il percorso di individuazione maschile richiede un'emancipazione dallo stato di dipendenza dalla madre, e la costruzione di un principio di autonomia che generalmente viene controllato e vagliato da una comunità formale o amicale di uomini. Lo spazio pubblico, quello del cittadino, è uno spazio non solo apparentemente emancipato dai bisogni di sussistenza e di riproduzione ma anche virtualmente emancipato dalla cura e dalla tutela materna. Non è certo un caso che nella democrazia ateniese questi bisogni riposassero sul lavoro femminile e degli schiavi, quindi fossero posti strutturalmente al di fuori dell'interesse politico.

Più in generale il materno per gli uomini evoca l'immagine di un universo indifferenziato e debordante di emozioni, passioni, sentimenti, ingestibili e incontenibili, mentre l'ideale maschile dell'uomo di Stato è stato fino a poco tempo fa quello di un individuo inflessibile capace di mascherare le proprie emozioni e paure per comunicare la sensazione di avere tutto sotto controllo. Gli stessi rituali e abiti della politica sono molto spesso tentativi di anestetizzare, dominare e tenere sotto controllo il mondo delle emozioni, piuttosto che un percorso collettivo di ascolto, apprendimento e dialogo con le dimensioni emotive e passionali.

In sintesi la politica maschile, e la stessa tradizione democratica, escludono fin dall'inizio il confronto con il femminile e il materno e con questo è come se gli uomini cercassero di rimuovere e negare la propria precarietà, e vulnerabilità, la propria sostanziale dipendenza dagli altri per la propria sopravvivenza. La politica maschile, insomma, è nel suo nucleo simbolico e antropologico più interessata ad amministrare l'indipendenza, la sicurezza fisica, o la morte e la guerra piuttosto che la precarietà, la vita, la relazione e la cura.

Per questo motivo la miseria della politica patriarcale e l'angoscia maschile verso il materno costituiscono oggi i contorni della crisi della politica e i limiti della tradizione democratica. Per andare oltre queste tradizionali cornici non basta far nascere nuovi soggetti o innovare i programmi politici, occorre piuttosto ripensare alla radice l'immagine dell'uomo e della donna e soprattutto il pensiero della relazione. Gli uomini devono riscoprire un rapporto differente con se stessi e i propri bisogni e un rapporto differente con l'altro da sé che originariamente appare essere in primo luogo la madre. La sfida più profonda da questo punto di vista è quello di riuscire a far emergere nello spazio pubblico della politica l'esempio di una relazione tra uomini e donne più

matura, poiché fondata sulla consapevolezza e sul riconoscimento della parzialità e della differenza.

Crisi ecologica ed empatia per il vivente

Anche i grandi problemi ecologici sono trattati con una misera razionalità che non sa interpretare emotivamente e affettivamente il passaggio ad un altro ordine di risposte che non sia puramente quantitativo o di controllo e regolazione centralistici.

Il tema ecologico è trattato tutto sul registro della paura, della minaccia, dell'angoscia. Con questo non voglio dire che occorre nascondere o esorcizzare queste emozioni inquietanti. Certamente anche queste emozioni devono trovare un posto e una possibilità di rielaborazione ma da sole esse non sono sufficienti ad affrontare le sfide del cambiamento che ci è richiesto per incamminarci verso una società sostenibile e di decrescita.

Le emozioni non sono semplicemente oggetti interni. Sono processi sociali, emergenze sociali. Sono inoltre in stretto legame con le nostre narrazioni. Anche in questo senso le emozioni non sono un ostacolo ma un'occasione per leggere e rileggere il mondo attorno a noi, la società in cui viviamo, le forme di benessere che abbiamo conosciuto e quelle invece che occorre inventare. Tuttavia occorre squadernare, ampliare, innovare radicalmente il registro emotivo ed affettivo della politica. Dal punto di vista del nostro rapporto con la natura occorre riscoprire lo spazio dell'empatia e del riconoscimento anche verso altre e diverse forme viventi.

Tornando ai fondamenti antropologici all'origine della tradizione democratica, bisogna riconoscere che l'idea di un essere umano visto fondamentalmente come una bestia selvaggia che occorre regolare e comandare è espressione di una metafisica tipicamente occidentale, poiché come sottolinea Marshall Sahlins:

«non solo presuppone una opposizione tra natura e cultura tipica del nostro folclore, ma si differenzia altresì dai tanti popoli che considerano le bestie fondamentalmente umane invece che gli umani fondamentalmente bestiali».¹⁰

O come dice con altre parole Philippe Descola:

«Il modo in cui l'Occidente moderno rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo. In molte regioni del pianeta, gli umani e i non umani non sono visti come esseri che si sviluppano in mondi incommensurabili, secondo principi distinti. L'ambiente non è visto come una sfera oggettiva e autonoma; piante e animali, fiumi e rocce, meteore e stagioni, non stanno in una nicchia ontologica definita dalla sua non umanità».¹¹

Quello che Marshall Sahlins ci suggerisce dunque è che non c'è niente di più perverso nella natura che una certa idea di natura umana che rimane del resto un frutto della nostra capacità immaginativa culturale e non un dato oggettivo e universale.

Quando per esempio la studiosa e attivista indiana Vandana Shiva parla di "Democrazia della terra"¹² essa si rifà al concetto della filosofia indiana di *vasudhaiva kutumbkham*, parola che in sanscrito significa "l'intero mondo è un'unica famiglia"

¹⁰ Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, eléuthera, Milano, 2010, p.8.

¹¹ Cit. in. Marshall Sahlins, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, eléuthera, Milano, 2010, p. 103.

¹² Vandana Shiva, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 7.

(the whole world is one single family). Questa "famiglia terrestre" coinvolge tutte le generazioni passate, presenti e future e le diverse forme viventi, umane e non umane. Come ha scritto Shiva

«Impegnarsi in un progetto di democratizzazione ecologica e sociale significa [...] concepire e progettare delle democrazie che tutelino la vita assicurando a tutti la possibilità di esprimersi su questioni fondamentali come il cibo, che mangiamo o che ci viene negato, come l'acqua, che beviamo o che ci viene sottratta perché è stata inquinata o privatizzata, come l'aria, che respiriamo o che forse ci avvelena. Le democrazie che tutelano la vita si fondano sul riconoscimento del valore intrinseco di tutte le specie, di ogni popolo e di ogni cultura, sull'equa ripartizione delle risorse terrene e sulla comune gestione di tali risorse».¹³

L'impegno per una sostenibilità e una giustizia ecologica deve spingersi a rivedere tutte le forme di opposizione tra esseri umani e gli altri organismi viventi o tra gli esseri umani e la natura. Occorre imparare a vedere la vita umana nella sua trama relazionale, di interdipendenza con la natura e gli altri esseri viventi.

L'appartenere a una comune "famiglia terrestre" comporta alle generazioni presenti non solo dei diritti o delle opportunità ma anche delle responsabilità e dei doveri verso le generazioni future e verso le altre specie viventi. In questo modo anche se gli animali o le future generazioni non possono prendere parola si afferma un principio di relazionalità e di tutela di tutti gli esseri viventi che traggono sostentamento dal nostro pianeta nella comune appartenenza alla "famiglia terrestre".

Anche se gli altri esseri viventi, o le generazioni future non possono prendere parola e far valere i loro punti di vista in una vera reciprocità e in un rapporto paritario, d'altra parte noi possiamo decidere per parte nostra che tipo di relazione vogliamo impostare con questi soggetti anche in una dimensione di evidente asimmetria.

Relazioni che ci vincolano nel tempo e nello spazio

A questo si aggiunge un altro aspetto che riguarda il fatto che siamo abituati a pensarci democratici, senza però fare i conti con le nostre responsabilità nello spazio e nel tempo. L'aumento dei consumi nelle società industrializzate non solo ha prodotto debito e pressione sulle risorse ma ha prodotto anche una crescita dell'inquinamento, dei rifiuti, della distruzione dell'ambiente generando rischi e conseguenze enormi per le popolazioni locali che vivono nei territori dove andiamo a sfruttare queste risorse.

Di fatto abbiamo goduto di questi beni scaricando i costi lontano nel tempo o nello spazio. Ovvero sottraendo beni per un verso alle generazioni future per un altro agli altri popoli che vivono su queste terre da migliaia di anni.

Perché è chiaro che questo sfruttamento e questo consumo non è omogeneo. I consumatori globali, che vivono in gran parte nei paesi più industrializzati si arrogano di fatto il diritto di andare a prendere le materie prime là dove si trovano anche contro il parere delle popolazioni locali.

Stiamo consumando le risorse di altre terre e altri popoli per nutrire il nostro sviluppo. Noi consumatori occidentali spesso non ce ne rendiamo conto. Ma gli oggetti che utilizziamo ogni giorno, dal cellulare, al computer, alla macchina, ai prodotti di plastica o ai beni alimentari come la carne ci arrivano perché possiamo contare su uno sfruttamento di territori e popoli lontani da noi.

¹³ Ivi. p. 13.

Certo possiamo sempre dire che non siamo noi a sfruttare direttamente quei popoli, ma questo non diminuisce la nostra responsabilità. Non possiamo difenderci dicendo semplicemente che siamo solo degli "utilizzatori finali" di quei beni. A noi cittadini dei paesi più industrializzati spetta il compito di capire il ruolo che come cittadini e come consumatori giochiamo in queste dinamiche globali e che rapporto c'è tra questa disuguaglianza di consumo e di prelievo e la questione della giustizia e dei conflitti sociali e ambientali.

Dunque la questione essenziale da sottolineare è che senza un disarmo ecologico non ci sarà nessuna giustizia:

«Giacché non c'è dubbio che la giustizia non può essere raggiunta ripercorrendo gli stessi livelli di consumo del Nord. La finitezza della biosfera proibisce di prendere lo standard di vita del Nord come misura per il benessere in generale. Il modello di benessere dei paesi ricchi non è capace di giustizia, non può essere democratizzato in tutto il globo se non al prezzo di rendere il globo inospitale».¹⁴

Oggi, con l'allungamento medio della aspettativa di vita, molteplici generazioni si trovano a convivere nello stesso tempo. Questa può essere un'occasione per ricostruire un patto di solidarietà tra generazioni vicine e lontane. La nostra idea di libertà va posta in relazione alle diverse generazioni che devono coesistere in equilibrio e anche in relazione al legame di solidarietà e di dono che ci lega a chi ci ha preceduto e a chi ci succederà. Possiamo donare al futuro soltanto ciò che abbiamo ricevuto e rigenerato.

Tuttavia le decisioni compiute da ciascuna generazione non sono equivalenti nella loro capacità di influenzare il futuro e le condizioni delle generazioni successive. Infatti lo sviluppo di tecnologie e macchine sempre più potenti, l'espansione della tecnostuttura industriale, l'aumento della popolazione e infine l'aumento dei consumi e del metabolismo sociale ha modificato radicalmente la situazione.

Di fatto le conseguenze e le ricadute sulle generazioni future delle scelte compiute dalla generazione attuale saranno molto probabilmente molto più ampie e più profonde di quanto non siano mai state in passato.¹⁵ Per la prima volta le generazioni attuali si trovano nella condizione di poter modificare radicalmente le condizioni di vita delle generazioni a venire. La questione del cambiamento climatico dunque rappresenta una pietra miliare anche nella storia politica dell'umanità.

Detto in altre parole le scelte di oggi delimitano in maniera significativa le libertà di coloro che domani si troveranno a prendere decisioni. Cosicché una libertà irresponsabile oggi può significare una drastica riduzione dello spettro di possibilità entro cui decidere domani.

Qui c'è qualcosa, che riguarda la responsabilità intergenerazionale che la teoria politico/democratica non ha saputo pensare. Si pone infatti un problema di potere e di arroganza che riguarda non solo il rapporto degli esseri umani sui non umani, o dei paesi più ricchi verso le popolazioni meno industrializzate o più a contatto con gli ecosistemi, ma anche verso l'umanità a venire. Le maggioranze dei consumatori divengono (per usare un'espressione che è stata coniata in altri contesti) dei "mangiatori di futuro" (*future eaters*).

¹⁴ Wolfgang Sachs, 2002, *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, Editori Riuniti, Roma, p. 30.

¹⁵ Giuliano Pontara, *Etica per le generazioni future*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 6; Barry Holden, *Democracy and Global Warming*, Continuum, London, 2002, pp. 80-81.

Vorrei che pensaste per un momento a quello che disse una volta Yehudi Menuhin, un violinista ebreo statunitense: «Non posso fare a meno di pensare che noi siamo i più sciagurati antenati che le generazioni a venire possano avere».¹⁶

Una democrazia che voglia rispondere alle sfide ecologiche deve per forza porre dei limiti alla crescita e rendersi responsabile di fronte al futuro, ovvero non limitarsi ad una decisione a breve scadenza.

Concepire una "democrazia intergenerazionale" significa sapere che è democratico un sistema che non depriva delle condizioni di vita e quindi delle stesse possibilità di scelta e di libertà politica le generazioni a venire.¹⁷

Questo ci piaccia o meno significa incorporare il tema del limite ecologico e sociale nelle proprie istituzioni, nelle procedure, nelle leggi fondamentali. Di fatto si tratta di affermare una libertà responsabile e non una libertà assoluta. Il compito che attende le società democratiche è quello di inventare un benessere, un ben vivere, capace di giustizia.

In termini sostanziali una politica sostenibile è quella capace di inventare e definire istituti giuridici e legislativi che - stabilendo un orizzonte temporale di riferimento più ampio - pongono un limite alla sovranità e alla libertà di coloro che *oggi* possono prendere delle decisioni a garanzia delle possibilità di scelta, ovvero delle libertà politiche, per le generazioni a venire.

Anche qui è attraverso il tipo di relazioni che costruiamo che definiamo chi siamo. Questa relazionalità, *l'infra* di cui parla Hannah Arendt, oggi deve essere ampliato fino a considerare popoli lontani nello spazio, generazioni lontane nel tempo fino ad includere anche forme viventi non umane.

Jean Pierre Dupuy cita a questo proposito il detto amerindiano: «La Terra ci è data in prestito dai nostri figli». Una simile percezione della terra è il frutto di una percezione differente del sé e della vita.

«Ora – commenta Dupuy –, il detto non si limita a invertire il tempo, lo rende circolare. Siamo noi, infatti, che facciamo i nostri bambini, biologicamente e soprattutto moralmente. Il detto ci invita dunque a proiettarci nel futuro e a vedere il nostro presente con le esigenze di uno sguardo che saremo stati noi stessi a generare. Attraverso questo sdoppiamento, che ha la forma della coscienza, possiamo forse stabilire la reciprocità tra il presente e il futuro. Può darsi che il futuro non abbia bisogno di noi, ma noi, noi abbiamo bisogno del futuro, perché che dà senso a tutto quello che facciamo».¹⁸

Da questo punto di vista la prospettiva della decrescita oggi è l'unico modo per tornare a dare senso alla democrazia. Dobbiamo costruire una democrazia della decrescita perché questo è il solo modo per permettere alla democrazia di rigenerarsi e di garantire libertà politiche anche a chi viene dopo di noi. E questo è anche l'unico modo per affermare un'idea di democrazia che sia per la vita e non per la morte.

¹⁶ *I can't help feeling that we are the most wretched ancestors that any future generation could have.*

¹⁷ Come sintetizza Hans Jonas, la responsabilità dell'arte del governo consiste nel far sì che la politica futura continui ad essere possibile, Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1993, p. 147.

¹⁸ Jean-Pierre Dupuy, 2006, *Piccola Metafisica degli Tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*, Donzelli, Roma, p. 15.

Bibliografia

- Ritanna Armeni, 2008, *Prime donne. Perché in politica non c'è spazio per il secondo sesso*, Ponte alle grazie, Milano.
- Gregory Bateson, 1994, *Mente e natura*, Adelphi, Milano.
- Maria Luisa Boccia, 2002, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il saggiatore, Milano.
- Cornelius Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, eléuthera, Milano, 2001
- Pierre Castres, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre corte, Verona, 2003.
- Diotima, 2007, *L'ombra della madre*, Liguori Editore, Napoli.
- Adriana Cavarero, 2007, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini Editore, Villa Verrucchio (RN).
- Marco Deriu, "Tra la crisi del padre e l'ombra della madre: (oltre) i limiti della democrazia", in *Pedagogika* n. 3 anno XII (2008), "Istituzioni e democrazia", pp. 49-57.
- Marco Deriu, "Democracies with a future: Degrowth and the democratic tradition", in *Futures*, Special Issue "Politics, Democracy and Degrowth", Volume 44, Issue 6, August 2012, pp. 553-561.
- Ida Dominijanni (a cura di), 2001, *Motivi della libertà*, Democrazia e diritto, Franco Angeli, Milano.
- Jean-Pierre Dupuy, 2006, *Piccola Metafisica degli Tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*, Donzelli, Roma.
- David Graeber, 2012, *Critica della democrazia occidentale*, eléuthera, Milano.
- Barry Holden, 2002, *Democracy and Global Warming*, Continuum, London.
- Hans Jonas, 1993, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino.
- Serge Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Alexander Mitscherlich, 1970, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano.
- Carole Pateman, 1997, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma.
- Giuliano Pontara, 1995, *Etica per le generazioni future*, Laterza, Roma-Bari.
- Marshall Sahlins, 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, eléuthera, Milano.
- Amartya Sen, 2004, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano.
- Wolfgang Sachs, 2002, *Ambiente e giustizia sociale. I limiti della globalizzazione*, Editori Riuniti, Roma.
- Amartya Sen, 2004, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano.
- Vandana Shiva, 2006, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano.