Ἐπέκεινα
International Journal of Ontology History and Critics

Giuseppe Pitrè

# Una posta che non è possibile mettere in gioco

Epekeina, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 1-11
*Miscellanea*

ISSN: 2281-3209
DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:
CRF – Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
Palermo (Italy)
www.ricercafilosofica.it/epekeina

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# Una posta che non è possibile mettere in gioco

*Giuseppe Pitrè*

La possibilità di riflettere sul passato non è mai fine a sé stessa.

In ogni attimo di riflessione critica è possibile scorgere nel nostro passato le tracce del nostro presente oltre a nuove, innovative ed inaspettate possibili chiavi di lettura dello stesso: «In larga misura la storia di un fenomeno *è* il fenomeno stesso. Noi siamo, in senso proprio, tutto ciò che è esistito prima di noi e, a nostra volta, possiamo diventare assai più di quello che siamo».[1]

Esempio emblematico di quanto detto, una riflessione su un preciso momento storico foriero di radicali cambiamenti sociali, politici ed economici: il 1989.

In coincidenza del trentennale della caduta del Muro di Berlino è apparso utile ritornare col pensiero a quel momento e agli avvenimenti successivi – la fine della Guerra Fredda, la disgregazione dell'Unione Sovietica, la fine della dicotomia Est-Ovest –, e doveroso fare un punto della situazione e confrontarsi criticamente con l'eredità lasciata da quel Muro.

> The post-1989 world can be examined through a triple transformation: the transition to democracy as the only source of legitimate government; the globalization of market economies as the path to prosperity and modernity; and the triumph of the West in the Cold War as the prelude to the reunification of Europe and the quest for a 'new international order'.[2]

Rinsaldare il legame con il passato che tanto si dimostra importante per la comprensione del nostro presente: ecco il fine ultimo del presente elaborato. Da queste premesse l'idea di analizzare le vicende storiche sopradette – in particolar modo la "globalizzazione del mercato come via per la prosperità e modernità" - con una lente di lettura particolare, ossia quella dell'ecologia.

---

1. M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, Milano 2017, p. 50.

2. J. Rupnik (edited by), *1989 as a Political World Event. Democracy, Europe and the New International System in the Age of Globalization*, Routledge, London and New York Torino 2014, p. 8.

> There is one science, however, that may yet restore end even transcend the liberatory estate of the traditional sciences and philosophies. It passes rather loosely under the name 'ecology' - a term coined by Haeckel a century ago to denote 'the investigation of the total relations of the animal both to its inorganic and to its organic environment.' [...] Broadly conceived of, however, ecology deals with the balance of nature. Inasmuch as nature includes man, the science basically deals with the harmonization of nature and man.[3]

Tale scelta è meno arbitraria di quanto possa apparire in prima battuta: il 1989 – con tutte le sue conseguenze – è in effetti un momento centrale per la possibilità di discutere di ecologia, problematiche ambientali ed ecosostenibilità. Ancora di più, si potrebbe dire che, da un certo punto di vista, con le dovute cautele, gli avvenimenti di cui sopra siano determinanti per l'inizio di una seria presa di coscienza ecologica poiché, venendo meno il Muro di Berlino, non furono solo una città divisa e un paese frammentato a ritrovare l'unità, ma – almeno idealmente – l'intero Mondo. La fine della dicotomia Est-Ovest permette per la prima volta di considerare l'intero sistema-Mondo sia dal punto di vista conoscitivo/interpretativo, sia come sistema-ambiente comune. Da qui la concreta possibilità di riflettere sulle cause dei cambiamenti climatici – presenti nell'agenda di discussione filosofica già da prima del 1989 – e sulle possibili soluzioni da adottare per evitare una catastrofe ambientale e climatica irreversibile. In Europa e nel mondo si assiste, infatti, alla nascita dei Partiti Verdi, fondati sui cosiddetti *4 Pilastri* di: ecologia, democrazia partecipativa, giustizia sociale, pacifismo. Esempio di quanto detto è il partito *Alleanza 90/I Verdi*, nato proprio in Germania nel 1993 dalla fusione di due partiti: *Alleanza 90* - a sua volta fusione di diversi movimenti di opposizione - della Germania Est e *I Verdi* - partito progressista sulle posizioni riguardanti i diritti civili degli omosessuali e l'utilizzo del nucleare - della Germania Ovest.

Oltre alle nuove possibilità gnoseologiche, al dibattito teorico tradotto ora in confronto politico e all'interesse comune vi è un altro punto – decisamente saliente – che collega il 1989 con la questione ecologica. La caduta del Muro di Berlino, oltre a riunificare, determina anche quella che, di lì a poco, sarebbe stata la fine della Guerra Fredda.

3. M. Bookchin, *Ecology and Revolutionary Thought*, Routledge, Times Change Press, New York 1965.

Nonostante le dinamiche del tutto peculiari del conflitto, in quanto tale, alla fine di esso vi sono vincitori e vinti. Il grande vincitore indiscusso del confronto tra Occidente Democratico e Oriente Sovietico è il Capitalismo. Questo punto è di centrale importanza perché se, come detto, è possibile, all'indomani della caduta del Muro, riflettere sulle cause del cambiamento climatico e lavorare congiuntamente per tentare di arrestarlo, vero è anche che l'esito del conflitto vede come vincitore quel sistema di produzione senza limiti che è, di fatto, motore dello sconvolgimento climatico stesso.

Ecco in definitiva il punto saliente di tale elaborato: la possibilità di ripensare al 1989 attraverso uno sguardo ecologista per riconsiderare il sistema di produzione capitalista come causa del moderno sconvolgimento sociale ed ambientale. C'è più che mai bisogno di «rendersi conto che le forze che conducono la società verso la distruzione planetaria hanno le loro radici in un'economia mercantile da 'crescere-o-morire'»,[4] supportati nella riflessione da tre linee guida teoriche principali: l'etica del vivente di Hans Jonas, l'ecologia sociale di Murray Bookchin e le riflessioni di stampo ambientalista delle Tesi dell'Accademia dei Colloqui di Dobbiaco.

A questo punto è possibile fare alcuni chiarimenti. Definito l'oggetto della riflessione in seno all'elaborato si può dire che esso viaggi su un doppio binario interpretativo.

Il primo consiste nel tentativo di attuare un processo di *deantropocentrizzazione* del nostro oggetto di interesse – la natura. Tale spostamento di asse, di punto di osservazione, sta non solo in un ripensamento del posto dell'uomo nella natura – spostato, appunto, dal suo centro egemonico e dispotico – in una posizione, appunto, decentrata; ma in un vero e proprio spostamento da quella che è sempre stata la sua fortezza più inespugnabile: la filosofia – più precisamente, dall'ambito della morale.

> the anthropocentrism present, though seldom discussed or even acknowledged, in philosophy, the discipline charged with our most fundamental thinking – about knowledge (in epistemology), goodness (in ethics), and the world itself (in metaphysics) [...] I shall argue that, if properly understood, epistemology is not about human knowledge and ethics is not about the human good despite the fact

4. M. Bookchin, *L'ecologia della Libertà*, cit., pp. 7-8.

> that we all desire the human good and respect human knowledge, and that metaphysics is not about 'us,' despite the tautology that we can know the world only as it can be known by us [...] 'Dehumanized' is an ugly word, but it does capture literally and succinctly the aim of the drastic change needed in philosophy – freedom from anthropocentrism.[5]

Una volta decentrato il principale soggetto della morale è possibile centrarne uno nuovo. In questo senso viene chiamato in causa Hans Jonas,[6] il cui pensiero si inserisce perfettamente nella corrente, tipica degli anni Settanta del secolo scorso, di rinascita di un'etica normativa, mirante alla fondazione razionale di criteri, norme e principi in grado di orientare l'agire umano. Il nuovo soggetto dell'etica– e successivamente dell'agire pratico – altro non sarebbe se non la Natura. Essa diventa perciò soggetto etico, per il quale «diventa legittimo parlare di diritti della Natura»,[7] in quanto si riconosce una certa capacità teleologica di prefiggersi dei fini.

> L'esigenza di introdurre nella natura un senso della storia è altrettanto pressante dell'esigenza di introdurre un senso della storia nella società. Un ecosistema non è mai una comunità casuale di piante e di animali. Esso ha, in proprio, potenzialità, direzione, significato e auto-realizzazione. Vedere un ecosistema come dato (una cattiva abitudine che lo scientismo ha inculcato nei suoi ricercatori, teoricamente neutrali) è altrettanto astoricamente superficiale del vedere una comunità umana come data. Entrambi hanno una storia che dà intelligibilità e ordine alle loro relazioni interne e direzionalità al loro sviluppo.[8]

5. P. Butchvarov, *Anthropocentrism in Philosophy, Realism, Antirealism, Semirealism*, de Gruyter, Berlino 2015, pp. 1-4.

6. Ciò che probabilmente spinge Jonas a ridare vita al dibattito etico normativo, in particolar modo in seno alla questione ambientale, è il timore provocato in primo luogo dall'apparentemente incessante corsa agli armamenti nucleari – all'epoca regolamentati dal *Trattato di Non Proliferazione Nucleare* (TNP) del 1970 che è riuscito ad arginare con successo il numero dei paesi che possiedono l'arma nucleare (ma senza poter mettere in applicazione il suo Articolo VI che prevede il disarmo nucleare); in secondo luogo, dal continuo susseguirsi di incidenti petroliferi, avvenuti con scadenza ininterrotta – quasi - annuale dal marzo 1967 al giugno 1979 (il libro di Jonas sarebbe uscito, probabilmente non a caso, nel marzo dello stesso anno).

7. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. 12.

8. M. Bookchin, *L'ecologia della Libertà*, cit., p. 63.

Guadagnato lo *status* di soggetto etico è possibile, per la Natura, passare al grado successivo e diventare destinatario di un impegno etico da parte di un altro soggetto morale: l'essere umano. Esso deve, secondo Jonas, creare un nuovo imperativo etico/categorico, riassumibile nella forma: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla Terra».[9]

A questo punto può essere utile fare alcuni chiarimenti per riallacciare questa parentesi etica al *focus* del presente elaborato, il 1989. Il riferimento teorico principale scelto nel caso di Jonas è *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, scritto nel 1979. La data di pubblicazione è indicativa della presenza di due aspetti: le tematiche ecologiste nel dibattito filosofico anteriore alla caduta del Muro di Berlino – come precedentemente accennato – e la critica al sistema di produzione capitalista neoliberista – individuato come origine e forza propulsiva delle modificazioni climatiche. Il principio di responsabilità al quale si riferisce Jonas nascerebbe, per così dire, dalla grave irresponsabilità perpetrata dall'uomo: l'assenso ad un sistema di produzione a lungo andare insostenibile e l'inseguimento di un risultato obiettivamente irraggiungibile come lo sviluppo infinito su un pianeta finito.

> Il modello di sviluppo della società industriale, pur avendo prodotto un benessere per molti, è insostenibile [...] Il nostro modello di produzione e di consumo determina la distruzione delle risorse di vita ha reso più brutto il nostro mondo e crea problemi sempre più insolubili nel Nord e nel Sud del pianeta. La crisi è di portata globale ed è al tempo stesso ecologica, economica, sociale, culturale e politica.[10]

A tutto ciò non può non essere accostato il timore che ha fatto da sfondo al panorama internazionale dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, ovverosia il timore dell'annientamento causato dall'utilizzo di ordigni nucleari. Si tratta del punto finale dell'irresponsabile sviluppo incontrollato della tecnica, un punto di non ritorno che innescherebbe nell'essere umano quella paura, tale per cui si troverebbe in obbligo di aderire al nuovo imperativo etico: il dover riconoscere

9. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 15.

10. Accademia dei Colloqui di Dobbiaco, *La svolta ecologica. Per un futuro nel futuro*, 1989, Tesi 1.

la superiorità ontologica dell'essere sul non-essere e di conseguenza impegnarsi per la salvaguardia del lavoro teleologico della natura. È necessario, in ultima istanza, per Jonas, garantire il "dover essere" (*Seinsollen*) dell'oggetto tramite il "dover fare" (*Junsollen*) del soggetto essere umano, chiamato ad aver cura degli altri esseri viventi in quanto unico in grado di farlo.

Il passaggio pragmatico, immediatamente successivo a questa ridefinizione etica, consiste nella limitazione dello sviluppo incontrollato della tecnica - che minaccia di portare l'essere umano al catastrofico punto di non ritorno – ridefinendo i sistemi di produzione in maniera alternativa rispetto a quelli allora – e tutt'ora – in uso.

Precedentemente si era accennato alla possibilità di condurre la presente riflessione su un doppio binario interpretativo. Avendo trattato del primo di essi – della possibilità di un processo di *deantropocentrizzazione* della natura e della filosofia in generale, riconsiderando gli avvenimenti e i ragionamenti intorno al 1989 con le lenti di lettura dell'"ecologia etica" – si mostra adesso necessaria una considerazione riassumibile nei termini di una "ecologia sociale". Nello schema sinora utilizzato si è visto come il 1989 possa essere un tassello temporale fondamentale all'interno del dibattito ecologista, sintetizzabile, sin qui, nella formula: 1989 come vittoria di un sistema di produzione economica che ha come risultato tutta una serie di conseguenze distruttive sull'ambiente. Ai sensi di quest'ulteriore chiave di lettura è necessario aggiungere un nuovo elemento all'equazione: "il sociale".

Tale elemento di socialità si inserisce nei termini di una gerarchia e, più precisamente, di una gerarchia dello sfruttamento. Murray Bookchin individua la fonte delle cause degli sconvolgimenti climatici in un arbitrario sistema di gerarchie sociopolitiche. Tali gerarchie, a loro volta, si basano su una dialettica di sfruttamento dell'uomo sull'altro uomo – in termini di etnia, religione e classe sociale – dell'uomo sulla donna - «Sia nell'ambito domestico sia in quello economico, la divisione sociale del lavoro perde le sue forme tradizionalmente egualitarie e acquista una forma sempre più gerarchica. Gli uomini rivendicano la superiorità del loro lavoro rispetto a quello delle donne»[11] - e dell'essere umano sulla Natura:

11. M. Bookchin, *L'ecologia della Libertà*, cit., p. 102.

> Abbiamo assunto che lo sviluppo sociale possa solo avvenire a spese dello sviluppo naturale e non che lo sviluppo, concepito come totalità, implichi congiuntamente società e natura. Sotto questo aspetto siamo stati i peggiori nemici di noi stessi, oggettivamente e soggettivamente. La dissociazione che abbiamo operato tra società e natura, a livello dapprima mentale e poi fattuale, poggia sulla barbara riduzione degli esseri umani a mezzi di produzione e oggetti di dominio, un'oggettivazione che abbiamo proiettato su tutto il mondo vivente.[12]

Il legame tra mondo sociale e mondo naturale, adesso, non potrebbe essere più evidente. È necessario ridiscutere – e non è possibile farlo disgiuntamente – i termini delle relazioni tra esseri umani e tra questi e la Natura, essendo essa non un mero sostrato passivo dello sviluppo indiscriminato delle società, ma vero e proprio elemento dinamico e dialettico, che permette e accompagna tale sviluppo in ogni sua fase. In questo senso il pensiero di Bookchin si rivela ancora più utile nella presente riflessione. Da qui l'importanza del contributo dell'ecologia come scienza impegnata nello studio delle relazioni all'interno degli ecosistemi: in particolar modo – in questa sede – l'importanza data a quegli ecosistemi caratterizzati da relazioni tra animali sociali. Il filosofo anarchico dà un ulteriore spunto di riflessione in questo senso. Egli traccia infatti una netta separazione tra ecologia ed ambientalismo. Il primo termine designa infatti - per il suo carattere antigerarchico e olistico – un equilibrio dinamico tra l'ecosistema e i suoi abitanti, in cui il tutto è più dell'insieme delle parti. L'ambientalismo designa invece quella linea di pensiero e di azione tipica già ai tempi di Bookchin. Tale *modus operandi* presuppone non già un equilibrio e una parità, bensì «una concezione meccanicista e strumentale che vede la natura come un habitat passivo composto di "oggetti" – animali, vegetali e minerali –che devono semplicemente essere messi più utilmente a disposizione dell'uomo».[13] Una simile concezione, tipica di una certa corrente della scienza diretta discendente del pensiero baconiano, «non mette in discussione la premessa basilare della società attuale, e cioè che l'uomo deve dominare la natura; cerca semmai di *facilitare* quel concetto sviluppando tecniche che riducano i rischi connessi a una

12. Ivi, p. 423.
13. Ivi, p. 48.

spoliazione avventata dell'ambiente».[14] Il che la renderebbe inadatta come strumento interpretativo della crisi ambientale e come modello di azione volta al risanamento di tale crisi – ciò valeva per Bookchin negli anni Settanta e vale altrettanto per coloro che vivono nel terzo millennio. Da qui, dunque, la scelta dell'ecologia e non dell'ambientalismo come chiave di lettura di un fenomeno storico quale 1989 e le sue eredità.

In definitiva, se sociale è la causa del cambiamento climatico, sociale deve essere – secondo Bookchin – la soluzione, secondo la formula «l'ecologia o è sociale, o non è».

> In altre parole, il naturalismo dialettico rinnova le istanze del cambiamento sociale e formula il progetto per una trasformazione della crisi ambientale mondiale in un'opportunità etico-politica per disegnare la società ecologica, superando le gerarchie di genere, razza, classe e statalismo. Il municipalismo libertario di Bookchin, inoltre, vuole allargare la sfera dell'azione pubblica alla comunità intesa come libera associazione di cittadini su base municipale, capace di raggiungere l'autonomia grazie alla confederazione con altre comunità, organizzate in una rete territoriale di solidarietà economica, politica e sociale. [...] In tal senso, va citato l'esempio del Confederalismo democratico che si rifà esplicitamente al municipalismo libertario di Bookchin studiato da Abdullah Öcalan, politico e guerrigliero curdo di cittadinanza turca e leader del Partito dei Lavoratori del Kurdistan. L'unione articolata dell'economia solidale, della democrazia diretta e dell'ecologia sociale, infatti, è alla base del tentativo comunitario che il PKK ha progettato e cerca di realizzare nella regione di Rojava, nella Siria del nord, e nell'intero territorio del Kurdistan, nell'intento più generale e articolato di costituire uno Stato indipendente curdo separato dalla Turchia.[15]

## 1. Conclusioni

È necessario a questo punto richiudere l'ampio ventaglio di considerazioni che si sono sin qui aperte. Si è avuta la possibilità - attraverso la lente di lettura dell'ecologia - di riflettere, in occasione dei trent'anni

14. Ivi, p. 49.

15. Mare dei Sargassi: *L'ecologia sociale e libertaria di Murray Bookchin* consultabile al seguente link: https://www.mardeisargassi.it/ecologia-sociale-e-libertaria-di-murray-bookchin/.

dalla caduta del Muro di Berlino, sul 1989 e l'eredità che questo momento storico ci ha consegnato, un ripensamento svolto su molteplici piani.

Sul piano storico, la necessità di abbandonare il desueto ed antirealistico ideale di sviluppo infinito e fine a sé stesso. Abbandonare, in questo senso, l'idea di "civiltà" «come processo di estraniazione dalla natura che si è andato sempre più sviluppando in scoperto antagonismo».[16]

Sul piano ambientale - in virtù dell'impellenza di disattivare quel meccanismo autodistruttivo perpetrato dall'uomo, di sfruttamento eccessivo ed inquinamento dell'ecosistema – la necessità di una riconsiderazione etica della natura, non più come bacino di risorse da cui attingere a piacimento ma come parte di un tutt'uno del quale gli esseri umani – come tutti i componenti della biomassa – fanno parte. Infine, sul piano socioeconomico, la necessità di riconfigurare il modo di produzione e distribuzione della ricchezza, tenendo conto delle reali capacità di sostenibilità del pianeta e, dall'altro lato, le reali esigenze di tutti gli esseri umani.

> I criteri ecologici debbono diventare determinanti anche per tutte le scelte imprenditoriali, come gli approvvigionamenti, la produzione, le vendite, gli investimenti, le condizioni di lavoro e la gestione del personale [...] Obiettivo di tutte le riforme deve essere di realizzare il vero principio dell'economia: ottenere il massimo rendimento da un uso parsimonioso e oculato delle risorse naturali.[17]

In altri termini, va programmata l'eliminazione di un sistema di produzione capitalista incontrollato – il quale, dopo il 1989 e la fine della Guerra Fredda, si è legato indissolubilmente alla democrazia liberale acquisendo universale legittimità – i cui effetti negativi e le contraddizioni interne erano evidenti prima delle riflessioni di Jonas e Bookchin stessi:

> Marx's most important contribution for our time, I would contend, was his attempt to discover the natura of capital accumulation, notable, the inherent imperative of competing capitalist enterprises to

16. M. Bookchin, *L'ecologia della Libertà*, cit., p. 422.

17. Accademia dei Colloqui di Dobbiaco, *La svolta ecologica. Per un futuro nel futuro*, 1989, Tesi 6.

> expand unendingly if they are not to be eliminated or swallowed up by their rivals. For Marx - as for my-self - capitalism poses the harshly important problem of 'grow or die', an imperative that cannot be resolved by moral suasion alone.[18]

Una riflessione finale che riassuma quanto cercato di argomentare fin qui.

Ne *L'ecologia della libertà* Bookchin esordisce con una narrazione della cosmologia presente nelle tradizioni nordiche:

> Gli dèi, che avevano modellato questo mondo, presiedevano a un precario stato di quiete [...] Tuttavia, l'ordine mondiale cominciò a franare quando gli dèi, avidi di ricchezza, torturarono la strega Gullveig, che fabbricava l'oro, per costringerla a rivelare i suoi segreti. A questo punto la discordia divampò tra gli dèi e gli uomini. Gli dèi cominciarono a infrangere i loro giuramenti; la corruzione, l'inganno, la rivalità e la cupidigia cominciarono a dominare il mondo. Con il crollo dell'unità primigenia, i giorni degli dèi e degli uomini,di Asgard e di Midgard, erano segnati. Inesorabilmente, la violazione dell'ordine mondiale avrebbe portato a Ragnarök .[19]

La fine dei tempi, l'annientamento, Ragnarok, un'inquietudine che molto aveva di realistico per Bookchin nel clima del terrore di un possibile olocausto nucleare, ma che è altrettanto reale – più di quanto sembra non si voglia ammettere – ai giorni nostri. La differenza sta che il nostro Ragnarok non si presenta più come risultato di un distruttivo conflitto atomico ma sotto forma di catastrofe climatica.

Oggi come allora ci troviamo davanti ad un bivio: «L'orizzonte sociale presenta due prospettive assolutamente inconciliabili: un mondo reso armonico da una sensibilità ecologica fondata su un ricco impegno comunitario, sul mutuo appoggio e su nuove tecnologie, da un lato, oppure la terrificante prospettiva di un qualche disastro termonucleare, dall'altro».[20] La sfida oggi consiste nella necessità di riscrivere il nostro mondo in termini che non possono non essere ecosostenibili – una "società ecologica" – tenendo presente, come punto di partenza, la

18. M. Bookchin, *A Green Economy or Green Economics?*, in «Penn State University Press» 2 (1992), p. 9.

19. M. Bookchin, *L'ecologia della Libertà*, cit., pp. 42-43.

20. Ivi, p. 44.

consapevolezza sul reale indice di sostenibilità che il Pianeta può tollerare - senza che i suoi equilibri vengano arbitrariamente alterati – e, sulla base di ciò, muoversi verso un'economia che stabilisca in maniera egualitaria modi e ritmi di appropriazione delle risorse naturali, della loro trasformazione e distribuzione, liberi dalla logica della gerarchia il modello di produzione neoliberista ha sin qui imposto.

Tale sfida si presenta a noi sotto forma di un nuovo imperativo, come "quella posta che non è possibile mettere in gioco", non solo per noi ma, soprattutto, per le generazioni future. Le quali, non essendo ancora, non possono avere pretese sul proprio diritto ad essere, e ad essere pienamente nei modi di un'autentica vita umana sulla Terra, ovvero - per chi scrive: essere nei modi di una vita realmente compatibile con il complesso ambiente in cui l'uomo è inserito; nel rispetto di una natura libera da paradigmi di dominio da parte umana e nella – conseguente – convivenza con gli altri esseri umani, nei termini della medesima sintonia, scevri da illegittime forme di gerarchizzazione, in un'ottica di condivisione e responsabile tutela della vita. Alla luce delle considerazioni sul piano ambientale sin qui trattate rispetto al 1989 e alle sue eredità appare doveroso concludere con quella che forse è la maggiore di queste eredità, una speranza: «the possibility of the triumph of non-violent civic disobedience over dictatorships protected by walls and an occupation army».[21]

21. J. Rupnik, *1989 as a Political World Event*, cit., p. 9.