

TRANSIZIONE ECOLOGICA: TUTELA DELL'AMBIENTE O PROMOZIONE DEL MERCATO? L'INSOSTENIBILITÀ DELL'ECONOMIA SOSTENIBILE

ANDREA PORCIELLO

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Catanzaro "Magna Graecia"

andreaporciello@unicz.it

ABSTRACT

The present paper is based on the idea that the only serious way to deal with the environmental crisis requires a paradigm shift, first of all ontological, through which human beings can restore in a healthy and intelligent way the relationships with the natural world, increasingly corrupt and "polluted" by sinister logics of exploitation and profit. Superimposing on the erroneous perception that human beings have of themselves and of natural dimension impromptu decisions aimed at ecological transition sounds more like a "greenwashing" operation than as a serious attempt to "ecologize" law and the economy in a profound way.

KEYWORDS

Ontology, Ecology, Paradigm Shift, Ecological Transition, Green Economy.

1. INTRODUZIONE

Il presente scritto poggia sull'idea per cui l'unico modo serio di affrontare la crisi ambientale richiede un cambio di paradigma, innanzitutto ontologico, attraverso cui l'essere umano possa ripristinare in maniera sana e intelligente i rapporti con il mondo naturale, sempre più corrotti e *inquinati* da bieche logiche di sfruttamento e di profitto. Sovrapporre all'erronea percezione che l'essere umano ha di se stesso, nonché della dimensione naturale che lo ospita, estemporanee decisioni tese alla tutela ambientale, come oggi i grandi paesi industrializzati stanno tentando di fare attraverso le loro campagne di transizione ecologica, suona più

come un'operazione di *greenwashing*¹ che come un serio tentativo di "ecologizzare" in modo profondo il diritto e l'economia.

Occorre un progetto più ambizioso e, soprattutto, capace di incidere in modo radicale sulle radici della mentalità che sta alla base dell'agire, *in primis* economico, tanto distruttivo dei paesi più ricchi e industrializzati. E il primo passo da compiere in questa nuova direzione dovrebbe attenere al corretto riposizionamento dell'essere umano all'interno delle gerarchie naturali, nella consapevolezza che fin quando (e contro ogni evidenza ontologico-scientifica) esso resterà ingiustificatamente centrale e dominante nessun progresso in ambito ecologico sarà realmente possibile. L'opposta idea, consistente nel rendere sostenibile ciò che strutturalmente non lo è, di tutelare l'ambiente senza mettere in discussione il modello economico imperante (ormai globalizzato su larga scala) o, cosa ancora peggiore, di tutelare il mercato in nome della tutela ambientale, è destinata al fallimento. Perché nessun tipo di legislazione verde e nessun provvedimento economico preso al fine di realizzare la sostenibilità potrà migliorare l'attuale situazione ambientale e climatica se non verranno anticipati da una profonda rivoluzione ontologico-culturale, ossia da un sincero ripensamento dell'ontologia in cui l'essere umano ha collocato se stesso, un ripensamento che fa perno su un'idea semplice da cogliere ma molto difficile da metabolizzare, quella per cui è indispensabile concepire se stesso come *parte* della natura, come una delle sue infinite espressioni di vita, e la natura come un sistema complesso di relazioni dotate di valore intrinseco, a prescindere dall'utilità che l'essere umano possa ricavarne. Tale faticosa opera di decostruzione e di costruzione ontologica che sta alla base di una reale svolta in senso ecologista della comunità umana dovrebbe svolgersi lungo un percorso che prima riguarderà, dunque, le coscienze individuali, il modo in cui gli individui concepiscono loro stessi e il mondo, e poi le istituzioni pubbliche giuridiche ed economiche, un percorso, quindi, che è in parte interiore, in quanto presa di coscienza ecologista, e in parte esteriore, in quanto ripensamento della gestione pubblica dei beni comuni.

Non è un caso che i padri del pensiero ecologista, a cominciare dal profeta dell'ecologia profonda Arne Naess, abbiano attinto così tanto dalle religioni orientali e vengano spesso accostati alla spiritualità, ormai in gran parte dimenticata, delle popolazioni indigene. La ragione di questa vicinanza è presto spiegata: l'ecologia, la vera ecologia, presuppone anch'essa un simile tipo di risveglio, benché nel percorso da me immaginato si tratti di un risveglio che non implica necessariamente la dimensione spirituale. Si tratta piuttosto di una presa di coscienza che è innanzitutto intellettuale e razionale e che presuppone il fatto di concettualizzare noi stessi, la natura e le relazioni che essa contiene nel modo più adeguato rispetto a ciò che la dimensione naturale palesa attraverso i suoi più basilari principi di funzionamento

¹ Per una panoramica sul fenomeno del *Greenwashing* si consiglia la lettura di J. Greer, K. Bruno, *Greenwash. The Reality Behind Corporate Environmentalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

e gli scopi che le sono propri, nonché alla visione che le scienze postdarwiniste hanno fornito di tali principi e di tali scopi. Tanto l'una (la struttura ontologica della natura) quanto le altre (le scienze biologiche ed ecologiche moderne) ci inducono a concepire (tutti) gli esseri viventi, semplici o complessi che siano, compreso l'essere umano ovviamente, come parti integranti di una fitta rete di relazioni, come frammenti di un macrosistema biotico che per funzionare in modo ottimale richiede che tutte le parti che lo compongono collaborino nel rispetto delle leggi che governano il sistema nel suo complesso e che lavorino in vista di scopi comuni. L'opposta idea, centrale nella *forma mentis* occidentale, che fa apparire corretto il fatto che una parte, tendenzialmente quella più forte, prevalga sulle altre sfruttando l'intero sistema a proprio esclusivo vantaggio, quando analizzata attraverso le semplici categorie mentali che la stessa natura sembra suggerirci, palesa immediatamente aspetti di chiara immoralità, ingiustizia e antiscientificità, in una parola appare letteralmente contro-natura.

Da ciò la convinzione per cui una corretta impostazione del discorso ontologico, in cui all'essere umano venga assegnata la posizione che effettivamente gli spetta (per ragioni che attengono innanzitutto alla sua biologia), nonché una corretta visione della natura e delle leggi fondamentali che la governano, offrano importanti indicazioni anche sul *come* si debba impostare il discorso etico avente ad oggetto le relazioni tra gli esseri umani e la natura. Come opportunamente sottolinea Bondi a riguardo, «la conoscenza delle leggi naturali, e l'immagine di natura che ne deriva diviene un elemento strutturale della riflessione dell'etica ambientale. Sarebbe assurdo pensare di indicare cosa l'uomo dovrebbe o non dovrebbe fare nei confronti dell'ambiente, senza occuparsi di come tale ambiente funzioni. (...) L'ecologia è certamente uno degli ambiti in cui più espressamente emergono i limiti della (...) cosiddetta fallacia naturalistica (...) Nell'etica ambientale, infatti, ogni "dover fare", per legittimarsi in quanto dovere, deve necessariamente fondarsi su un "essere" che si presenti secondo determinate caratteristiche. (...) La preoccupazione che circoscrive e delimita l'intervento dell'uomo, ovvero quella di non intaccare l'ambiente al punto tale da non consentire più un intervento analogo, non è semplicemente pensabile senza una conoscenza quantomeno supposta delle leggi che governano l'equilibrio sistemico di tale ambiente»².

Al momento di ripensare l'etica in ambito ambientale, la natura dovrebbe necessariamente costituire uno dei primi interlocutori che l'essere umano dovrebbe (saper) "ascoltare", perché l'essere della natura, il modo in cui realmente essa funziona, potrebbero certamente contribuire alla creazione di modelli comportamentali, innanzitutto morali, che siano genuinamente rispettosi della natura in quanto organismo vivente dotato di scopi. E la dimensione ontologica della natura, l'*essere naturale* da cui poter desumere tali modelli di comportamento, com'è facile

² D. Bondi, *Abitare la casa. L'ecologia come etica dello spazio e due distorsioni*, in "Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici", XLII, n. 1, 2017, pp. 223-224.

intuire, ha molto a che fare con la scienza e con le sue scoperte in ambito naturalistico, anzi, almeno in parte, essa può essere considerata come un prodotto scientifico. Sono perfettamente d'accordo con Stapp quando scrive lapidariamente che «ciò che per noi ha valore - e io mi affretto subito ad aggiungere, *valore* in riferimento alla natura - dipende da ciò in cui noi crediamo, e ciò in cui noi crediamo è fortemente influenzato dalla scienza»³.

Mi sembra sia proprio questo il tratto che più di altri distingue l'etica ambientale da quella tradizionale (nel senso di interumana), il fatto che l'etica ambientale sia indissolubilmente legata al modo in cui la scienza contemporanea, in molti casi scardinando credenze assai radicate, descrive la natura e i suoi meccanismi di funzionamento. «A determinare l'allontanamento dell'etica ambientale dall'etica interumana - evidenzia correttamente Andreozzi - è (...) essenzialmente una riflessione che affonda le proprie radici in un rapporto molto stretto con la scienza contemporanea»⁴. Da ciò credo sia possibile desumere che l'etica ambientale non sia, dunque, una variante o un caso speciale dell'etica tradizionale, costituendo bensì un'etica *sui generis*, dotata di una sua autonomia concettuale, nonché di dinamiche interne e di questioni che le sono propri. Il che rende a mio parere legittimo il fatto di sostenere un tipo di fondazione per l'etica tradizionale e un altro, che può essere addirittura incompatibile col primo, per l'etica ambientale, senza cadere in contraddizione alcuna.

2. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DELL'ETICA AMBIENTALE A PARTIRE DA ALCUNE IDEE DI HANS JONAS

Nel tentativo, dunque, di proporre una fondazione ontologica dell'etica ambientale, credo che di particolare supporto possa risultare la riflessione proposta sul punto da Hans Jonas. In effetti, la sua filosofia può innanzitutto essere considerata come un'esplicita critica al *nichilismo cosmico o esistenziale*, ossia a quell'atteggiamento per cui la vita non possiederebbe alcun valore o senso intrinseci e i valori andrebbero considerati alla stregua di artifici umani relativi a interessi parziali e provvisori. In base a questa forma di nichilismo, l'essere umano andrebbe considerato come il solo attore del suo farsi nel mondo, il creatore di ogni scopo o principio verso cui tendere, posto che in natura non esisterebbero né gli uni né gli altri. E la natura, conseguentemente, andrebbe considerata come del tutto indifferente rispetto ai nostri sforzi: vivere o morire, fare o non fare determinate cose, realizzare o meno determinati scopi, tutto ciò non avrebbe nessuna rilevanza per l'universo in quanto tale. L'importanza delle cose che facciamo, e della nostra stessa

³ H.P. Stapp, *Science, Consciousness and Human Values*, in "Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer", Springer, Berlin, 2007, p. 5.

⁴ M. Andreozzi, *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Led, Milano, 2015, p. 45.

esistenza, avrebbe significato e importanza solo ed esclusivamente per “noi”, e ogni tentativo di oggettivare i valori, qualunque sia la strategia che impieghiamo a tal fine, finirebbe col costituire agli occhi del nichilista un'operazione indebita e ingiustificata.

Ebbene, Jonas è convinto del contrario: i valori possono essere fondati ed è possibile farlo proprio a partire dall'ontologia, dalla struttura stessa della natura che ci ospita. La sua filosofia può essere considerata, dunque, come una risposta alle domande e ai dubbi che sorgono nel momento in cui lo sviluppo tecnologico dell'essere umano diventa *tale e tanto* da minacciare la stessa vita sulla terra, non solo quella dell'essere umano, ma di tutti gli esseri viventi che la popolano. Così facendo, le classiche domande della filosofia acquistano nuovi e più urgenti significati: perché la vita piuttosto che la morte? Perché qualcosa anziché *nihil*, nulla? Non ha forse l'*esistere*, in quanto tale, un valore intrinseco che lo rende preferibile al *non esistere*? E per rispondere a tali domande Jonas fa riferimento ad una *ontologia della natura*, ad una *biologia filosofica* per la quale l'essere viene prima del pensiero e l'ontologia prima dell'etica. Un'ontologia fondamentale che si mostra in grado di fondare e di dare indirizzo al discorso etico che a partire da essa prenderà forma. E proprio al centro della sua proposta ontologica Jonas pone l'idea di *scopo*, un elemento che addirittura nella sua idea si mostra capace di conciliare ciò che per molte filosofie rimane ancora oggi del tutto inconciliabile, il rapporto tra il mondo dei fatti e quello dei valori.

Secondo Jonas, infatti, l'idea di *scopo* non è qualcosa di posticcio, di artefatto, partorito dalla mente umana e attribuito forzatamente alla natura e ai suoi enti che verrebbero così sottoposti ad un processo di antropomorfizzazione. A parere di Jonas l'universo, il cosmo, la natura possiedono *realmente* degli scopi intrinseci, dei fini che esistono a prescindere da ciò che l'essere umano pensa o crede a riguardo e che, dunque, esisterebbero anche se l'essere umano non avesse fatto la sua comparsa sulla terra o se si estinguesse domani. In perfetta sintonia con la filosofia classica, in primis con quella aristotelica, anche per Jonas l'universo ha, dunque, natura teleologica, innanzitutto perché la realtà organica mostra «in ognuna delle sue individuazioni un proprio aspirare all'esistenza e alla realizzazione, ossia il fatto che la vita vuole sé stessa»⁵. È, dunque, questo lo scopo finale della natura, in tutte le sue forme e manifestazioni, creare la vita e proteggerla, anche al costo di sacrificare alcune delle sue parti. Non è un caso che il tema della *natalità* e della fragilità di cui essa è portatrice sia così presente e centrale tanto nella filosofia di Jonas, quanto in quella dell'amica di una vita Hannah Arendt, quale momento di netto distacco dal pensiero del maestro di entrambi, Martin Heidegger: essere è meglio che non essere, è questo il messaggio sotteso da questa filosofia, laddove Heidegger scriveva che «l'Esserci è anche già sempre la sua morte»⁶. E in un certo senso in risposta al

⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 78.

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 300.

loro maestro, Arendt scrive che «gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire, ma per incominciare»⁷. E Jonas, questa volta con esplicito riferimento alla dimensione naturale, ma sempre sottolineando l'imprescindibilità della vita in quanto tensione verso lo scopo, ossia tensione verso se stessa, scrive: «ha senso, ed è probabilmente più vero del suo contrario, parlare di un “lavoro” della natura e affermare che “essa” lavora per vie tortuose in vista di qualcosa oppure che “qualcosa” lavora nella natura in modi molteplici. Anche se questo cominciasse soltanto con il caso della vita, sarebbe sufficiente. Lo “scopo”, al di là di ogni coscienza, sia umana sia animale, è stato così esteso al mondo fisico in quanto suo principio originario»⁸.

Ciò premesso, il punto più rilevante ai nostri fini attiene al fatto che incorporare l'idea di scopo nell'ontologia della natura ha, com'è facile intuire, conseguenze importanti proprio per il tema che qui stiamo esplorando, ossia la possibilità di una fondazione ontologica dell'etica ambientale. In effetti, sostenere che la natura ha scopi che sono soltanto suoi: «non vuole forse dire che esistono un bene e un male nel mondo naturale, indipendenti dal bene e dal valutare umani?»⁹. Credere che la natura tenda a qualcosa e che tenti di realizzarla con tutte le sue forze, le sue risorse e le sue energie non significa forse che le azioni coscienti che si compiono all'interno della natura, *in primis* ovviamente quelle umane, potranno essere valutate in base al quanto esse si conformino a tali scopi immanenti? «Comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, - scrive Jonas - il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore»¹⁰. Ecco che con Jonas l'essere e il *dover essere* che la modernità e la sua filosofia hanno dichiarato in perenne e irriducibile conflitto trovano finalmente armonia, diventando due facce della stessa medaglia, due dimensioni che si implicano necessariamente a vicenda. Perché, come giustamente ha notato Becchi a riguardo, «è questa superiorità dell'aver scopo sull'assenza di scopi (...) a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca dell'essere non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore»¹¹.

Tema questo, lo dico solo per inciso, molto caro anche a un filosofo del diritto che certamente ha subito, come Jonas, il fascino della filosofia antica e di Aristotele in modo particolare, sebbene non si sia mai occupato di temi strettamente filosofici e avendo fatto del diritto il proprio esclusivo ambito d'interesse. Sto facendo

⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bombiani, Milano 2012, p. 182.

⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009, p. 94.

⁹ S. Bertolini, *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann*, ETS, Pisa 2018, p. 127.

¹⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 101.

¹¹ P. Becchi, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas*, in “Diritti umani e ambiente”, Fortaleza 2017, p. 120.

riferimento a Lon L. Fuller e al suo modo di definire, ancora prima di Jonas, l'idea di scopo: «uno scopo è un fatto - scrive Fuller - ma è un fatto che indica un obiettivo, è un fatto che dà direzione (*giving direction fact*). Quindi uno scopo è allo stesso tempo un fatto e un criterio per valutare i fatti. (...) A tali fatti non è applicabile la logica in base alla quale sarebbe impossibile dedurre ciò che dovrebbe essere da ciò che semplicemente è»¹². Ebbene, credo che Jonas sostenga un concetto molto simile con riferimento agli scopi della natura, anche per lui i fatti, e nello specifico i fatti della natura, non sono soltanto fatti, ma anche valori, perché «l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori»¹³.

Tali indicazioni iniziano a comporre un quadro più chiaro, del quale a breve proverò a offrire una sintesi. Per adesso, resta da capire quale sia la posizione che Jonas attribuisce all'essere umano all'interno di un quadro ontologico così ripensato. L'essere umano, che per un verso come tutti gli altri esseri viventi appartiene alla natura in quanto parte dei suoi "piani" di perpetuazione dell'esistenza, per un altro si trova in una posizione del tutto peculiare, perché grazie all'intelligenza e alle capacità tecniche che lo contraddistinguono, o teologicamente grazie al libero arbitrio di cui Dio lo avrebbe dotato, si trova nella prometeica condizione di poter scegliere chi essere e cosa fare e, dunque, anche di mettere in serio pericolo l'intera biosfera intralciando, a volte in modo definitivo, gli scopi e le relazioni che essa contiene. Detto altrimenti, mentre tutti gli altri esseri viventi non umani si adeguano del tutto automaticamente alle leggi naturali agendo, in virtù di una forma di determinismo biologico, in modo conforme agli scopi che queste presiedono, l'essere umano, a causa della libertà che contraddistingue la sua condizione, è tenuto a compiere costantemente delle scelte fondamentali che attengono, non solo al proprio destino, ma anche a quello del pianeta su cui vive. Libertà che esige limite, che pone l'esigenza dell'etica. E secondo Jonas, ed è questo il punto credo per noi più rilevante, è proprio l'ontologia a dover indirizzare e fondare tali scelte in modo da limitare la libertà di cui l'essere umano naturalmente gode e da incanalare il suo agire nel flusso naturale degli eventi tendente alla vita e alla sua conservazione. «Un fondamento in grado di giustificare la declinazione dell'(etica) nei termini di una teoria generale della responsabilità»¹⁴.

La conclusione è a questo punto intuibile: la corretta impostazione del discorso ontologico in cui, come auspicato da Jonas, si realizza l'incontro tra *essere* e *dover essere* e in cui si attua il primato dell'*essere* sul *non essere*, indirizza l'agire umano spingendolo "naturalmente" verso un'etica «della conservazione, della salvaguardia

¹² L.L. Fuller, *American legal Philosophy at Mid Century. A Review of Edwin W. Patterson's in Jurisprudence. Men and Ideas of the Law*, in "Journal of Legal Education", n. 6, 1954, p. 470. (*Trad. mia*).

¹³ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

¹⁴ P. Becchi, *Principio umanità e ambiente...*, cit., p. 119.

e della prevenzione»¹⁵, e certamente non verso il suo contrario, ossia verso un'etica del progresso a tutti i costi che, di fatto, guida la storia umana contemporanea. Ciò nella consapevolezza che l'essere umano può divenire tante cose, può creare e proiettare di se stesso innumerevoli immagini, e la sua storia ne è testimone, ma se vuole riconquistare la propria essenza deve agire secondo quel senso di responsabilità e di rispetto nei confronti del vivente (anche non umano) che scaturisce direttamente dall'ontologia e dalla forza normativa dei suoi *giving direction facts*, per usare ancora una volta la felice espressione di Fuller. E interrogandosi sulla forza normativa dei valori immanenti nel naturale, Jonas evidenzia «come siano proprio le radici ontiche a interpellare l'uomo, inducendolo a limitare i propri scopi e ad assumersi la responsabilità per beni che vanno al di là dei suoi bisogni»¹⁶.

Credo che i pochi aspetti evidenziati della filosofia di Jonas siano sufficienti, quantomeno per i fini che mi sono posto nel presente articolo, quello che m'interessava mettere in evidenza dovrebbe essere a questo punto chiaro: l'etica ambientale non può essere ridotta ad una nuova prospettiva morale rientrante nel paradigma etico tradizionale, non si tratta, insomma, di contrapporre all'imperativo categorico kantiano un nuovo imperativo che metta improvvisamente in gioco la biosfera e le sue necessità, che tiri fuori dal cilindro limiti e doveri che l'essere umano, protagonista incontrastato della scena morale, dovrebbe adesso *scegliere* di autoimporsi per la propria esclusiva salvaguardia. L'etica ambientale è a mio avviso assai più esigente, tanto da richiedere, in effetti, l'inaugurazione di un *nuovo paradigma*, a partire dal quale sarà forse possibile reimpostare *in toto* il dibattito etico, con nuovi protagonisti e nuove dinamiche interne. Come giustamente nota Besset, non si tratta semplicemente di cambiare le regole del gioco, ma di passare ad un gioco nuovo: «se desidera evitare una rottura definitiva con il sistema al quale appartiene, l'ambizione umana sarà obbligata a imporsi dei limiti, ridisegnando il proprio campo d'azione, modificando l'orientamento delle tecnologie, dell'economia e degli scambi, rivalutando i propri desideri – e soprattutto - trasformando *l'immaginario e la rappresentazione del mondo*. Si tratta di una sfida enorme, perché non è sufficiente modificare le regole, *ma è necessario cambiare gioco*, senza conoscerne i meccanismi. (...) La prostrazione del regno vivente obbliga gli uomini onesti della nostra epoca a escogitare una nuova maniera di essere, di pensare e di agire»¹⁷.

E il primo segnale che sembra imporre l'esigenza di un passaggio così radicale da un vecchio a un nuovo paradigma sta nel fatto che le regole dell'etica ambientale non possono consistere in degli imperativi categorici, non possono limitarsi a comandare semplicemente “Fai X! o Rispetta Y!”, esse devono necessariamente consistere in giudizi ipotetici derivati dalla dimensione implicitamente normativa

¹⁵ H. Jonas, *Principio responsabilità*, cit., p. 718.

¹⁶ S. Bertolini, *La relazione uomo natura...*, cit., p. 127.

¹⁷ J.P. Besset, *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Edizioni Dedalo, Bari 2007, p. 31 (*Corsivo mio*).

dell'ontologia: "Se non fai X accadrà Y all'ambiente in cui vivi e quindi anche a te che di quello sei soltanto una parte". Un giudizio che trae con ogni evidenza la propria correttezza dal fatto che la realtà naturale funziona precisamente in questo modo in quanto intero relazionale. Un codice morale che è corretto perché altrettanto corretta è la percezione della natura dalla quale lo abbiamo desunto.

Il messaggio che possiamo trarre da quanto finora esposto sembra a questo punto chiaro: Jonas concepisce il mondo naturale nei termini di una dimensione ricca di indicazioni di valore che diventano veri e propri vincoli al momento di ripensare l'etica (ambientale). E il rifiuto dell'antropocentrismo, che sta alla base di qualunque proposta schiettamente ecologista, va proprio inteso come l'unica strada di cui l'etica dispone per onorare i vincoli e i limiti che la stessa natura ci (im)pone. Solo a partire da queste basi ontologiche, e da questa prospettiva metodologica (non antropocentrica), l'umanità potrà comprendere realmente sé stessa e la sua funzione nel contesto esistenziale di cui fa parte, soltanto a partire da queste basi essa potrà darsi regole e principi morali che siano in grado di tributare agli enti della natura, compresi gli esseri umani, il rispetto che con ogni evidenza meritano in quanto *parti* del medesimo quadro ontologico. Citando ancora una volta Arendt, potremmo dire che solo da queste basi ontologiche l'essere umano potrà "incominciare" o forse ancora meglio "ricominciare".

È, dunque, dall'essere e dal presente che è indispensabile ripartire per costruire un'etica ambientale che sia all'altezza della sfida che le condizioni in cui versa il nostro pianeta ci pongono. Il tempo della speranza è finito, e non è un caso che, pur non rifiutandolo totalmente, Jonas costruisca il suo *principio responsabilità* in esplicita contrapposizione rispetto al *principio speranza* di Bloch¹⁸. La realtà delle cose ci insegna in modo inequivocabile che l'essere umano, se vuole salvarsi e soprattutto se vuole salvare da se stesso il pianeta che lo ospita, deve ripensare in modo drastico le gerarchie naturali in cui è inserito, la posizione che realmente gli spetta in tali gerarchie e su questa base costruire *ex novo* un codice comportamentale, individuale e collettivo, che trovi nel *rispetto* e nell'*umiltà* i suoi principi ispiratori.

Sulla base di queste considerazioni, l'idea da cui abbiamo preso le mosse, per cui esisterebbe un modo moralmente corretto di comportarsi nei confronti della natura e, per usare le parole di Leopold, l'idea conseguente per cui «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica»¹⁹, hanno recuperato parte della legittimità e della dignità che certamente meritano. Il principio che mi sembra fondi tali idee è quello per cui l'etica (ambientale) se per un verso vive di organizzazione concettuale su base razionale (la costruzione dei giudizi di valore, la loro fondazione etc.), per l'altro utilizza, almeno in

¹⁸ Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, Mimesis, Milano 2019.

¹⁹ A. Leopold, *A Sand Country Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, Bantam Books, New York 1949, p. 262 (*Trad. mia*).

parte, “materiale morale” che proviene direttamente dalla natura, dalle sue dinamiche interne e dagli scopi che essa *intende* realizzare. Non quindi valori intrinseci alla natura e ai suoi enti, ma se vogliamo indicazioni di valore, “protovalori”.

Da ciò deriva la conclusione per cui un’etica letteralmente *contronatura*, ossia un’etica che non tiene conto dei meccanismi esistenziali della biosfera, qual è l’etica ambientale di derivazione antropocentrica, in primis l’etica tradizionale quando applicata alle questioni ambientali, non può costituire in alcun modo uno strumento utile al fine di tutelare la natura. Benché sia vero che senza esseri umani non esisterebbero valori, e questo è l’unico tipo di antropocentrismo che sono disposto ad accettare, è altrettanto vero che gli esseri umani possono ragionare eticamente sulla natura in quanto parte di essa, in quanto piccoli nodi dell’infinita “rete” ambientale, minuscoli elementi di un’idea di natura che appare, dunque, «idonea a mediare (...) la nostra relazione con essa in termini etici. Se, rimarcando la nostra appartenenza alla natura, si intende questa come una totalità comprendente l’essere umano, allora, per quanto ci siamo culturalmente distanziati da essa, restiamo pur sempre una sua parte»²⁰.

La costruzione dell’etica ambientale, in quest’ottica, deve avvenire all’interno della natura e, cosa ancora più importante, avendo come riferimento tutte le indicazioni che la natura ci offre e che solo un punto di vista interno e partecipante può cogliere. L’idea di costruire un’etica per l’ambiente dall’esterno, ossia mantenendo la classica concezione ontologica duale essere umano/natura, nonché gli altri dualismi che da essa derivano (fatto/valore, cultura/natura etc.) non può in nessun caso pervenire a risultati soddisfacenti.

3. L’AMBIENTALISMO “INTERESSATO” DELLA TRANSIZIONE ECOLOGICA: SULL’ESIGENZA DI SUPERARE LA PROSPETTIVA ANTROPOCENTRICA

Il discorso finora svolto è evidentemente normativo, si è parlato, infatti, di ciò che l’etica ambientale “dovrebbe essere” e del modo in cui, sulla base di una corretta percezione dell’ontologia naturale, l’essere umano dovrebbe comportarsi nei confronti della natura. Ma se dovessimo, invece, descrivere il modo in cui gli esseri umani percepiscono realmente loro stessi e si rapportano ormai da secoli nei confronti della natura, le conclusioni (descrittive) appariranno ben diverse rispetto a quelle (normative) prima abbozzate.

La natura, soprattutto in Occidente, è considerata, anche dal senso comune, come “tutto ciò che umano non è” e che, dunque, all’essere umano risulta essere contrapposto. Se l’ontologia olistica, di autori come Naess ad esempio, definisce

²⁰ M. Andreozzi, *Le sfide dell’etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Led, Milano 2015, p. 21.

l'essere umano come *parte* della natura e la natura come un sistema complesso di relazioni, come una "rete" appunto, l'atteggiamento ontologico ancora oggi dominante tende, pur se con diverse intensità e gradazioni, a generare un insuperabile dualismo, concependo l'umanità come *contro-parte* della natura e pervenendo, paradossalmente, alla conclusione per cui agire secondo natura sia di fatto impossibile, «perché ogni nostra azione sarebbe costitutivamente artificiale» in quanto collocata, per ragioni ancora una volta ontologiche, al di fuori e al di là della natura.

È proprio su questi presupposti che si è formata, sviluppata e stratificata nel corso dei secoli l'etica occidentale tradizionale, la sede di quel tipo di ragionamento che si nutre di capacità che sono prettamente umane, a cominciare da quelle logiche, linguistiche e cognitive, che ha ad oggetto esclusivamente l'essere umano e le sue azioni e che per tali ragioni è divenuta la "quinta essenza" dell'umanità (del fatto di "essere" esseri umani): una sorta di prerogativa che segna in modo definitivo la distanza tra "noi" e il mondo naturale. La natura diviene in quest'ottica tutt'al più uno sfondo inerte e sfocato, se non addirittura, in alcune filosofie, un oggetto, che l'essere umano può utilizzare liberamente per ricavarne, con il *placet* della morale, adeguato profitto. Questa visione ontologica dualistica e antropocentrica ha favorito l'imposizione, la diffusione e il mantenimento del paradigma etico in cui da tempo immemore ci troviamo, un'ontologia e una corrispondente etica che trovano nella *distanza* tra *umano* e *non umano* il loro tratto più caratteristico. Distanza che non significa solo *differenza*, bensì anche e soprattutto *gerarchia*, perché questa visione ontologica nel conferire alla natura una struttura piramidale assegna all'essere umano una posizione di vertice. E l'etica che da tali presupposti ontologici ne è derivata non poteva, dunque, che essere anch'essa antropocentrica, da ciò la sua incompatibilità con i principi fondativi dell'ecologia che, invece, per sprigionare pienamente il loro potenziale presuppongono, invece, un'ontologia in cui la natura come insieme, e non più l'essere umano in quanto parte, sia al centro della sua rappresentazione. L'ecocentrismo tipico dell'ecologia non è, dunque, un vezzo, non è una delle sue molteplici modalità espressive, rappresenta, quantomeno nella prospettiva qui sostenuta, la sua unica condizione di pensabilità: l'ecologia è necessariamente ecocentrica.

È per questa ragione che nelle pagine precedenti ho più volte invocato un vero e proprio cambio di paradigma, prima ontologico e poi anche etico, perché, per quanto possiamo sforzarci di trovare soluzioni etiche che siano compatibili con le ragioni ecologiche, resta il fatto che, senza un radicale cambiamento, senza un netto abbandono del paradigma antropocentrico, quelle ragioni continueranno a stridere con il quadro verticistico e umanista nel quale e dal quale elaboriamo il nostro pensiero, innanzitutto quello giuridico ed economico. «Ci troviamo - nota Battaglia - indubbiamente di fronte a due concezioni antagoniste del rapporto uomo/natura: quella *antropocentrica* prescrive la disgiunzione tra soggetto-uomo ed oggetto-natura e determina ciò che vi è di specifico nell'uomo con l'esclusione dell'idea di

natura; quella *ecologista* prescrive l'inclusione dell'umano nel naturale e rifiuta l'idea stessa di specificità umana col fare dell'uomo un essere naturale»²¹.

Se, dunque, atteggiamento antropocentrico e credo ecologico sono irrimediabilmente incompatibili, diviene essenziale capire se l'essere umano possa realmente abbandonare il paradigma antropocentrico oppure se l'antropocentrismo, lungi dall'essere un paradigma provvisorio e in quanto tale superabile, costituisca, invece, l'unica condizione, l'unico punto di vista dal quale l'essere umano possa osservare e soprattutto giudicare il mondo. Con ogni evidenza, la domanda è cruciale, perché se l'antropocentrismo costituisse una condizione inevitabile, e posta la sua incompatibilità con il diffondersi della coscienza ecologica, vorrebbe dire che nessun'etica realmente ambientale, nessun approccio schiettamente ecocentrico, potranno mai imporsi, né trovare piena giustificazione.

Secondo un primo, e assai diffuso, significato, l'antropocentrismo viene concepito come «un quadro mentale, una struttura coincidente con la stessa condizione umana», banalmente perché, in quanto esseri umani, «non possiamo uscire dalla nostra umanità, non possiamo esprimere valutazioni se non antropocentriche»²². In questa prospettiva, l'antropocentrismo non coinciderebbe semplicemente con le lenti attraverso cui gli esseri umani guardano al mondo, sarebbe qualcosa di più, coinciderebbe in effetti con i loro stessi occhi, ossia un *medium* di cui, però, non è possibile fare a meno, perché farne a meno vorrebbe dire non vedere affatto, essere epistemologicamente ciechi. Per cui, pensare ad etiche alternative, ecocentriche o biocentriche, non risolverebbe il problema, anzi sarebbe costitutivamente impossibile, innanzitutto perché staremmo comunque pensando a quelle alternative attraverso categorie che continuano ad essere antropocentriche. Un esempio di questo atteggiamento e dell'idea, quindi, di pensare all'antropocentrismo nei termini di una condizione inevitabile è stato sostenuto, tra gli altri e per quanto concerne la letteratura italiana, da Francesco D'Agostino, in particolare quando, a proposito della questione relativa alla possibilità di attribuire diritti morali a entità non umane, ha sostenuto che «chi [...] consideri con un minimo di obiettività l'insieme delle argomentazioni a riguardo, che si è andato accumulando negli ultimi anni (e si tratta di un materiale pressoché sterminato), non può non rilevare come il discorso sugli animali - indipendentemente dalle intenzioni esplicite o implicite di coloro che lo portano avanti - continui ad avere il proprio baricentro in un discorso sull'uomo. Dell'antropocentrismo [...] sembra che non sia proprio possibile liberarsi, nemmeno proponendo nuove etiche con un esplicito carattere anziché antropocentrico *biocentrico*». E poco più avanti nel medesimo testo D'Agostino prosegue sottolineando che «discutendo dello statuto ontologico degli animali e dei loro (eventuali) diritti, discutiamo in realtà dello statuto ontologico dell'uomo e dei

²¹ L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 20.

²² Op. cit., p. 21.

suoi (eventuali) diritti. Perfino se si vuol portare la discussione animalista sul piano, per la verità non molto frequentato, della *teodicea* (...) vediamo come alla fine si discuta in realtà dell'immagine che *noi uomini* ci siamo fatta di Dio. (...) La posta autenticamente in gioco è strettamente *teoretica*: attraverso le argomentazioni degli animalisti siamo obbligati a porre in questione (...) l'unico vero tema che per l'uomo è davvero ineludibile, quello della sua identità»²³.

L'argomento non appare convincente, innanzitutto perché sembra ingiustificato ritenere che la nostra *umanità*, intesa come appartenenza biologica alla specie umana, ci costringa ad elaborare idee (ontologiche, etiche, scientifiche etc.) che siano anch'esse antropocentriche e che quindi pongano l'essere umano al centro della dimensione considerata. In effetti, una cosa è guardare al mondo da un punto di vista antropocentrico (nel senso di umano), che di fatto è l'unico che in quanto esseri umani abbiamo a disposizione, altra cosa è giungere alla conclusione, a partire da quel punto di vista, quello sì inevitabile, che l'umanità sia *necessariamente* più importante, centrale e alta di tutto il resto. Non mi sembra che una cosa consegua in modo necessario all'altra. Anzi, intravedo alla base di questo atteggiamento una qualche forma di esasperazione, o addirittura di fanatismo di specie, in fondo non molto lontano dal fanatismo di razza, quantomeno per la struttura del ragionamento impiegato. Diversamente, sembra del tutto plausibile poter guardare al mondo da un punto di vista situato, qual è indubbiamente quello dell'essere umano, per prendere atto però, proprio da quell'angolo visuale *umano troppo umano*, della sua finitezza, precarietà e secondarietà rispetto al tutto che lo contiene. Insomma, ad essere antropocentrico è il *medium* di osservazione, e questo non può essere in alcun modo contestato, ma lo stesso non si può predicare, o comunque non necessariamente, dell'*esito* cui quel *medium* conduce. Mi sembra che i sostenitori di questa forma di antropocentrismo cadano, dunque, nell'errore di estendere il carattere antropocentrico del metodo di osservazione, che nessuno contesta, anche ai suoi esiti e ai suoi oggetti.

L'antropocentrismo è altrettanto "evitabile" quando inteso come *antropogenismo*, ossia come la capacità squisitamente umana di generare valori, innanzitutto morali. Ma se è vero che l'umanità sia la fonte unica e sola dei giudizi di valore, banalmente perché esprimere un giudizio di questo tipo presuppone capacità che solo l'essere umano possiede, lo stesso a mio avviso non lo si può dire della creazione dei valori in quanto tali, che non coincidono con i giudizi, costituendone solo l'oggetto. Come ho cercato di evidenziare nei precedenti paragrafi, la posizione ontologica olistica che abbiamo fatto nostra, sembra sostenere proprio questo, ossia che la natura, se non contiene i valori, "concorre" però alla loro creazione attraverso la sua ontologia. Sul punto mi rifaccio ancora una volta a quanto già detto sull'idea di scopo promossa da Jonas e all'influenza che l'ontologia è capace di esercitare sul

²³ F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 241-242.

piano etico normativo: se la natura ha uno scopo e se lo scopo mette in gioco la dimensione morale, è del tutto plausibile concludere che il valore non sia *sempre e necessariamente* una creazione totalmente umana. Appare legittimo concepire la possibilità che gli esseri umani accettino e facciano propri, attraverso le proprie tecniche di ragionamento e di argomentazione, elementi, in parte assiologici, che sono immanenti nella dimensione naturale. Per cui mi sembra corretto sostenere che i valori non siano intrinseci né alla natura né alla mente degli esseri umani, ma alla relazione dialogica tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Il che comporta che anche quando l'antropocentrismo viene inteso come antropogenismo non mi sembra costituisca una condizione "inevitabile". A patto, però, di guardare all'essere umano e alle sue capacità etiche a partire da quei "nuovi" e "altri" presupposti ontologici di cui abbiamo pocanzi parlato.

C'è poi un altro significato che può essere attribuito all'antropocentrismo, ma credo ponga ancora meno problemi in termini di "evitabilità" rispetto ai significati appena considerati: l'antropocentrismo può coincidere con la tesi per cui solo l'essere umano può essere destinatario di attribuzioni di valore, come a dire che «ogni etica trova la sua destinazione (solo e soltanto) nella comunità umana»²⁴. Sul punto è sufficiente notare che finanche il sostenitore più ottuso e inflessibile di questa accezione dell'antropocentrismo non può non ammettere che i valori, i diritti, le tutele morali, anche quando concepite come monopolio dell'intelligenza umana (antropogenismo), possano essere attribuiti senza forzatura alcuna anche a pazienti morali che non sono umani. L'unico ostacolo potrebbe essere costituito dal fatto di credere che l'etica si fondi su un rigoroso principio di reciprocità e che, quindi, i diritti e i doveri morali andrebbero distribuiti solo tra agenti e pazienti morali capaci di restituire ciò che ricevono, ma si tratta di una tesi ormai del tutto desueta. Come nota giustamente Battaglia, la stessa etica antropocentrica è del tutto propensa a riconoscere diritti morali a soggetti umani su cui non può gravare alcun obbligo di reciprocità: «Consideriamo a buon diritto membri della nostra comunità anche tutti coloro - neonati, comatosi, cerebrolesi etc. - nei cui confronti ammettiamo di avere obblighi morali, senza per questo attenderci alcun tipo di contraccambio»²⁵. L'argomento, com'è evidente, è molto simile a quello pocanzi proposto. Il fatto che gli esseri umani pensino, ragionino, in questo caso eticamente, a partire da una condizione antropocentrica, cioè consapevoli della loro umanità, non li costringe a produrre idee e teorie che siano anch'esse antropocentriche, nulla vieta di credere che l'etica (il discorso sui valori) sia una creazione umana, senza residui di alcun genere, ma destinata *anche* a soggetti che umani non sono. E ovviamente, a maggior ragione lo sconfinamento dell'etica nel regno del non-umano apparirà del tutto plausibile se si parte da una visione ontologica olistica ed eco-centrica qual è quella

²⁴ L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale...*, cit., p. 22.

²⁵ Op. cit., p. 24.

dalla quale abbiamo preso le mosse. Non credo che sul punto sia utile aggiungere alcunché.

In termini generali, dunque, e tirando le somme del discorso sin qui fatto, direi che l'antropocentrismo non può in modo alcuno essere considerato inevitabile, fondamentalmente perché costituisce una condizione culturale, un paradigma, *in primis* filosofico, che è contingente, storico e che di certo non attiene ad attitudini innate e irrinunciabili dell'essere umano. Insomma, l'antropocentrismo non è sinonimo di umanità. Ciononostante, è bene ricordare che si tratta, comunque, di uno dei paradigmi filosofico-religiosi più risalenti e radicati della cultura occidentale, il cui abbandono, se mai avverrà, richiederà con ogni evidenza una vera e propria rivoluzione copernicana, innanzitutto al fine di ripensare «il rapporto tra vita e valore, superando la concezione che colloca il valore unicamente nell'essere umano e relega ogni altra realtà al rango di cose»²⁶. Abbandonarlo significherebbe in parte negare noi stessi, quello che siamo stati, significherebbe strappare pagine importanti della nostra cultura. Ed è proprio per questa ragione che l'ecologia, dopo così tanti anni, lotta ancora per la sua affermazione.

Principalmente a causa di tali difficoltà, per molti insormontabili, alcuni autori sostengono una versione debole dell'antropocentrismo, convinti del fatto che, con alcuni correttivi, esso potrebbe essere reso compatibile con i principi dell'ecologia. Più precisamente, nella loro ottica, un'adeguata tutela della natura non richiederebbe necessariamente l'abbandono dell'atteggiamento antropocentrico, perché pur mantenendo al centro del quadro ontologico l'essere umano e le sue esigenze, tale tutela sarebbe comunque auspicabile nella misura in cui sia strumentale al benessere (*in primis* economico) dell'umanità, che continuerebbe, dunque, a costituire la sola entità dotata di valore intrinseco. È superfluo constatare che tra un atteggiamento sprezzante e imprudente che giustifica e legittima qualunque scelta in ambito ambientale sulla base di una presunta superiorità della dimensione umana rispetto a quella naturale (*antropocentrismo forte*), e un altro che salvaguardia la dimensione naturale, non perché la ritenga degna di tutela in quanto tale, ma perché salvaguardarla significa indirettamente migliorare le condizioni e le prospettive di vita dell'essere umano (*antropocentrismo debole*), quest'ultimo costituisce di certo, e nonostante i suoi limiti, un importante passo avanti: questa seconda versione dell'antropocentrismo, quantomeno, ha contezza della questione ambientale e, benché per le ragioni “sbagliate” e spesso attraverso modalità del tutto discutibili, crede che l'ambiente vada in qualche misura tutelato.

Il punto è che il fatto di avere contezza dell'esistenza della questione ambientale e di tutelare l'ambiente nella misura in cui ciò sia utile all'essere umano, come oggi fanno i sostenitori della transizione ecologica, ha, in verità, molto poco a che fare con una presa di coscienza che possa essere considerata come realmente ecologica.

²⁶ M. Reichlin, *Valore intrinseco, valore inerte e dignità. In dialogo con l'etica ecologica*, in “Fenomenologia e società”, 31, 2008, p. 51.

Mancherebbe comunque una delle condizioni minime dell'ecologia, il rispetto per l'ambiente "in quanto tale", mancherebbe la dimensione deontologica della tutela ambientale. E a ben vedere, senza tale presupposto irrinunciabile la tutela ambientale non può essere neanche considerata come una *quasi-ecologia*, come un'ecologia depotenziata o superficiale, perché nella pratica essa diviene una modalità espressiva, un modo di essere del modello economico di matrice capitalista oggi imperante che utilizza il linguaggio dell'ecologia al fine di perseguire con maggiore efficacia le consuete logiche del profitto. In sintesi, la tutela ambientale di matrice antropocentrica, in tutte le sue manifestazioni, non è vera ecologia.

I vari slogan di *Progresso sostenibile*, *Green economy*, *Sharing Economy*, tipici della transizione ecologica, sembrano esprimere pienamente questo tentativo di conciliazione tra l'antropocentrismo (debole) e l'ecologia (superficiale). E non è un caso che i sostenitori di questi slogan non hanno nessuna intenzione, né di intaccare i modelli economici imperanti, né tantomeno di rettificare l'etica o di riformare l'ontologia che continuano a trovare nell'idea di centralità e di superiorità dell'essere umano il loro principio informatore. Vogliono soltanto che le tante attività che su queste basi culturali l'essere umano realizza si svolgano "anche" nel rispetto di alcune esigenze ambientali, sempre, beninteso, senza rinunciare né al guadagno, né alla crescita. Sono del tutto d'accordo con Sergio Ferlito quando sulla scia di Naess afferma che: «tutti questi slogan hanno un obiettivo comune e nutrono la stessa pericolosa illusione: mirano ad accreditare l'idea della compatibilità fra tutela dell'ambiente e degli equilibri ecologici da un lato, e crescita economica continua e senza limiti dall'altro. E poiché l'economia si avvale di un robusto apparato matematico e ama presentarsi come "la regina delle scienze sociali", la crescita economica è anch'essa intesa in termini "scientifici", cioè meramente quantitativi, ed è misurata dalla crescita del PIL che costituisce la stella polare delle classi dirigenti in tutto il mondo. Il che è uno dei numerosi esempi di "ecologia delle cattive idee", cioè di quelle idee che scambiano il ben-essere con il ben-avere, riducono la qualità a quantità e confondono la felicità con il possesso e il consumo di beni materiali»²⁷.

Sottoscrivo per intero queste considerazioni, innanzitutto perché credo che l'antropocentrismo, sia nella versione *forte* che in quella *debole*, sia sempre incompatibile con l'unica forma di ecologia degna di questo nome, *l'ecologia profonda*. Quando l'ecologia rinuncia a parte delle proprie esigenze per conformarsi ai principi cardine dell'antropocentrismo (debole) e alle esigenze dello sviluppo (anche di quello sostenibile), inevitabilmente finisce con lo snaturare se stessa al punto da trasformarsi in qualcosa di profondamente diverso, in ciò che Ferlito definisce efficacemente *ecologia delle cattive idee*. Il fatto che l'ecologia divenga superficiale e che lo sviluppo indossi la maschera della sostenibilità, come nota Besset, dimostra esclusivamente una cosa, «come l'economia riesca a distorcere tutto ciò che le passa

²⁷ S. Ferlito, *L'ecologia come paradigma delle scienze sociali*, in "Teoria e critica della regolazione sociale", vol. 2, n. 21, 2020, p. 24.

tra le mani»²⁸. Dico questo perché, mentre molti studiosi, come spesso accade, hanno trasformato la questione della *sostenibilità* in un rebus semantico, interrogandosi sul carattere ossimorico dei termini *sviluppo* e *sostenibilità*, intanto lo *sviluppo sostenibile* è divenuto reale, tangibile, nonché assai praticato, in barba alla sua presunta contraddittorietà semantica e soprattutto manifestando un obiettivo ben preciso, quello di «riaffermare il trionfale primato della crescita»²⁹. Ed ecco che, improvvisamente, progetti, prodotti, idee che fino a poco tempo prima apparivano del tutto improponibili, perché palesemente disattenti alla questione ambientale, dopo una sottile mano di verde sono diventati di nuovo accettabili e, soprattutto, desiderabili.

Non bisogna essere uno stratega in materia economica per capire che la *sostenibilità* non ha nessun grado di parentela con l'ecologia. Rappresenta solo uno stratagemma per produrre e fatturare indisturbati con una mano, mentre con l'altra si agita la rassicurante bandiera verde dell'ecologia, una bandiera che è capace di placare gli scrupoli e le remore ambientaliste di potenziali acquirenti che, in modo più o meno consapevole, contribuiscono ad una crescita del mercato che continua ad essere *illimitata*. Insomma, per dirla di nuovo con Besset: «Ancora una volta è l'imballaggio a trarre in inganno»³⁰

Il punto a cui siamo arrivati può essere schematizzato in questi semplici termini, dal carattere vagamente sillogistico: 1) l'antropocentrismo, il paradigma ancora imperante in molte branche del sapere e della conoscenza occidentali (e ovviamente non solo, visto il dilagante processo di occidentalizzazione del pianeta), per le ragioni che ho illustrato, è incompatibile con l'ecologia; 2) i dati scientifici dimostrano in modo inequivocabile che l'ecologia rappresenta l'unica via di salvezza per la vita sulla terra; 3) dunque, l'antropocentrismo va abbandonato, perché costituisce un ostacolo che impedisce all'ecologia di sprigionare i suoi effetti. L'idea di adeguare l'ecologia all'antropocentrismo mediante il *bluff* della sostenibilità, come appena detto, vuol dire trasformare l'ecologia in un passaporto utile a sdoganare progetti e prodotti, oggi altrimenti invendibili.

Rimane a questo punto aperta una questione importante, quella relativa al presunto conflitto tra l'ecologia (che a mio avviso sarebbe inutile continuare ad aggettivare come *profonda* visto che non mi sembra ne esistano realmente tipi differenti) e l'umanesimo, o detto in altri termini al conflitto tra natura e cultura. Come nota Luisella Battaglia, rifacendosi a sua volta a Luc Ferry, «la proposta di una nuova etica ecologica si opera in nome di una filosofia antiumanistica che sola, a parere degli ecologisti profondi, potrebbe rovesciare il paradigma antropocentrico dominante per accordare infine alla natura i diritti che le spettano. In tal modo si dovrebbe passare da una visione umanistica, ad una visione cosmica del diritto, in cui

²⁸ J.P. Besset, *La scelta difficile*, cit., p. 194.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Op. cit., p. 195.

l'uomo non sarebbe dal punto di vista etico, giuridico ed ontologico che un elemento tra gli altri. Ne deriva la tesi di una postmodernità premoderna»³¹. Nonostante le apparenze, l'intento di Luisa Battaglia non è apologetico, qual è quello da me proposto in questo breve articolo, perché l'epilogo del suo ragionamento è che l'ecologia, quando impostata in questi termini, ossia nei termini di un'ecologia profonda, supera un tipo di dualismo, quello tra uomo e natura, tra cultura e natura, ma ne produce un altro, non meno ingombrante e problematico, quello tra il valore della natura da un lato e il disvalore della cultura dall'altro. Quello che Battaglia vuole dire è che l'ecologia di Naess e dei suoi seguaci, anziché risolvere il dualismo che impedisce all'ecologia di sbocciare, si limita a ribaltarlo decretando la supremazia della natura sulla cultura. Da qui, l'accusa di anti-umanesimo: chi è a favore della natura in termini così radicali è in qualche modo contro l'essere umano, la sua scienza e la sua cultura. Ecco le parole di Battaglia a riguardo: «La problematizzazione ecologista dell'idea di natura dovrebbe condurre non a una metafisica essenzialista ma ad una visione più ricca e complessa, in grado di ricomporre la scissione tra mente e natura, integrando quegli aspetti oscurati o rimossi nella concezione antropocentrica dell'umano»³².

Capisco perfettamente le ragioni che stanno alla base di queste perplessità e di questi timori, ma francamente non li condivido. In verità, le critiche appena riportate sarebbero conclusive solo se l'umanesimo antropocentrico preso di mira dalla *Deep Ecology*, come già detto, fosse realmente inevitabile, se fosse sinonimo di umanità, di condizione umana. Se così fosse, sarebbe del tutto corretto definire l'ecologia (profonda) nei termini di un pensiero *contra homines*, perché attraverso i suoi principi starebbe tentando inequivocabilmente di screditare l'unico modo che l'essere umano ha a disposizione per manifestare se stesso nella storia. Ma, come ho cercato di dimostrare nella prima parte di questo lavoro non è così: «Non esiste, evidentemente, una necessità di nessun tipo, né ideale, né intrastorica, né fatale, per cui si debba forzatamente e quasi inintenzionalmente pervenire a quegli esiti nefasti»³³. Questo non vuol dire che l'ecologia, soprattutto quando radicale, non abbia i suoi nemici, anzi, quando è vera ecologia è normale che ne abbia tanti, semplicemente sto dicendo che in questa schiera non è corretto inserire anche l'essere umano e la sua umanità. Essa è certamente anticapitalista, anti-neoliberista, contro la crescita (incontrollata) e più in generale è ovviamente contro la mentalità del profitto e della disuguaglianza, prima biosferica e poi anche sociale. Una mentalità che non identifica, però, l'essere umano in quanto tale, ma soltanto una sua manifestazione ben diffusa e radicata, ma comunque contingente. Per cui, se per umanesimo intendiamo ciò che l'essere umano potrebbe essere, oppure ciò che è stato prima di salire sul suo trono, oppure ciò che l'essere umano è stato altrove, ad

³¹ L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale...*, cit., p. 30.

³² Ibidem.

³³ M. Serretti, *Persona e anima*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, p. 2013.

esempio nelle sterminate praterie delle Americhe prima dell'arrivo degli europei, ebbene, l'atteggiamento anti-umanista di cui sarebbe colpevole l'ecologia improvvisamente verrebbe meno, semplicemente perché con esso verrebbe meno il reale motivo del contendere. Così inteso, l'umanesimo non parla più la lingua del dominio, della gerarchia e della diversità, ma quella dell'interazione reciproca, un umanesimo in cui l'essere umano viene concepito come una parte del tutto, legato agli altri esseri viventi da un rapporto di *parentela*. Alla *cesura* dell'umanesimo antropocentrico si sostituisce quello della *continuità* e la lontananza o la vicinanza tra tutte le specie diviene unicamente una questione di grado.

Per quanto riguarda il problema del ribaltamento del dualismo natura/cultura di cui parla Battaglia, avanzo questa ipotesi: chi ravvisa la presenza del ribaltamento che l'ecologia determina nel momento in cui de-centralizza la posizione dell'essere umano nella biosfera favorendo, quindi, il passaggio verso un paradigma ecocentrico, interpreta in questi termini la proposta ecologica semplicemente perché utilizza a sua volta un punto di vista che continua ad essere fortemente antropocentrico. Detto altrimenti, credo che comprendere e accettare *profondamente* l'*ecologia profonda* richieda l'assunzione di un punto di vista completamente sganciato da quei presupposti antropocentrici che automaticamente mettiamo in gioco nei nostri processi valutativi. Detto altrimenti, l'ecologia implica ed esige l'utilizzo di un punto di vista che, mutuando la posizione espressa in un altro campo d'indagine da Herbert Hart³⁴, potremmo definire *interno*, senza l'impiego del quale essa continuerà ad apparire come un'ideologia anti-umanista e propensa a far prevalere sempre e comunque la dimensione naturale su quella culturale. L'assunzione del punto di vista interno dell'ecologista restituisce alla disciplina un'immagine e una funzione molto differenti: la de-divinizzazione dell'essere umano e la conseguente concettualizzazione della natura in quanto insieme di relazioni non mirano a creare nuove gerarchie, più semplicemente rendono palesi le gerarchie che sono immanenti nella dimensione naturale attraverso una rinnovata e più corretta visione ontologica. Gerarchie che svelano in modo quasi automatico uno dei più importanti principi che regolano la vita nell'universo, o quantomeno nella minuscola parte di universo che noi conosciamo: il tutto viene prima delle parti. Ebbene, l'idea è che questo principio, quando approcciato dal punto di vista interno, non crea affatto un "nuovo" e più ingombrante dualismo, valore della natura/disvalore della cultura, dimostra, casomai, che la cultura (umana) è l'espressione intellettuale di una parte del tutto naturale ed in quanto tale deve necessariamente svolgersi sempre e comunque all'interno degli schemi, anche valoriali, e degli scopi che sono immanenti in natura e che ne determinano il corretto funzionamento.

³⁴ Cfr. H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 2002.

4. CONCLUSIONI

In questo breve articolo ho voluto mettere in evidenza, tra altre cose, un'idea fondamentale, quella per cui esiste un modo corretto di comportarsi nei confronti della natura e che esso può essere ricavato, come si è cercato di spiegare, dai fatti della natura, dalla sua ontologia. Di norma, in piena sintonia con le filosofie empiriste, sono portato ad attribuire ben altra importanza alla dimensione fattuale, ritenendo che nella maggior parte dei casi essa sia incapace di indirizzare in senso normativo l'agire umano. Resto convinto dell'idea per cui la tendenza a reperire significati valoriali nei fatti della vita costituisca una tentazione che dovrebbe essere praticata con estrema cautela. Per cui, quando per risolvere i più classici dilemmi morali della bioetica, dall'aborto all'eutanasia, si reperiscono nella natura modelli di comportamento etici credo che il richiamo a Hume e alla sua fallacia naturalistica continui ad essere più che opportuno. Ma quando ci interroghiamo sullo status morale dei nostri comportamenti rispetto alla natura e al suo benessere il discorso cambia e il riferimento ai "fatti" acquista un nuovo e più preciso significato. In questo caso i fatti, che non sono valori, riescono però a dirci qualcosa sui valori, sul modo in cui la natura vuole essere trattata ed è da qui che a mio avviso bisogna partire.

Il che non è necessariamente scontato, visto che la libertà che caratterizza la condizione esistenziale degli esseri umani li sottrae a quel rispetto automatico delle leggi naturali che tutti gli altri esseri viventi tributano spontaneamente loro. A differenza degli altri esseri viventi, che vivono in modo istintivamente "ecologista", l'essere umano deve necessariamente imparare ad esserlo e, cosa ancora più importante, deve scegliere di esserlo. Realisticamente, nessuna teoria o opera ambientalista può ambire a incidere su tale scelta, questo è un compito che viene svolto, per ora con risultati ancora incerti, dai movimenti ecologisti che attraverso i più svariati strumenti tentano di esercitare pressione politica su governi e multinazionali al fine di far recedere tali entità artificiali dai loro comportamenti inquinanti e distruttivi. La teoria ecologica, invece, ha un compito differente, ma non meno delicato e importante, quello di indicare quale strada l'essere umano dovrebbe intraprendere nel momento in cui decidesse di voler rispettare la natura.

E il primo passo verso tale direzione, come si è visto, deve senz'altro consistere nella costruzione di un modello etico che possa indirizzare gli esseri umani verso comportamenti virtuosi. Come sempre, quando subentra il discorso etico diviene indispensabile reperire un punto di riferimento quanto più è possibile stabile ed oggettivo che possa fungere da base d'appoggio per i giudizi di valore che comporranno nel loro insieme l'etica chiamata a disciplinare i rapporti con la natura. L'idea qui sostenuta, che farà da sfondo alle pagine che verranno, è che tale base d'appoggio debba essere costituita dalla natura, dal suo significato più profondo reso palese da tutti i suoi meccanismi di funzionamento che nel loro complesso appaiono essere riconducibili ad un semplice principio fondamentale: la natura prospera solo

e soltanto quando tutte le parti che la compongono collaborano e cooperano per il bene comune e l'essere umano, benché da tempo immemore continui a collocare se stesso al di fuori (e al di sopra) della sfera naturale, è, invece, indiscutibilmente una sua parte soggiacente alle regole cui soggiacciono spontaneamente tutti gli altri esseri viventi. In questo senso i fatti della natura, le relazioni che al suo interno di realizzano, le leggi che da tutto ciò la scienza è riuscita a desumere, creano un'ontologia che certamente può contribuire alla costruzione dei valori morali. Nel prossimo capitolo, dedicato espressamente al discorso metaetico, cercherò di spiegare con precisione il mio punto di vista sul punto ed in particolare il tipo di giustificazione che può essere impiegato a partire da tali premesse.

Ciò che per ora è emerso mi permette di dire in modo molto semplice e diretto che la natura, in tutte le sue espressioni, è certamente capace di dare direzione all'agire umano: si può certamente e lapalissianamente dire che un'azione è corretta quando è funzionale alla creazione di relazioni che preservano o addirittura arricchiscono l'equilibrio della biosfera in generale e dei singoli ecosistemi in modo particolare, e che invece è ingiusta quando mina quell'equilibrio creando scompensi che la natura non riesce a compensare. Ciò non significa necessariamente professare l'ideale dell'intangibilità della natura, come fanno quei monaci che avvertono del loro passaggio gli insetti mediante l'utilizzo di piccoli campanelli legati alle caviglie, significa casomai costruire relazioni che sono sane e che producono vantaggio per entrambe le parti, rimanendo sempre coscienti del fatto che qualunque interazione produce ineluttabilmente dei cambiamenti.

Da ciò la convinzione per cui l'antropocentrismo sia incompatibile con l'ecologia perché incapace di instaurare relazioni bilanciate che siano improntate all'equilibrio biosferico. L'antropocentrismo, quantomeno per come si è manifestato in Occidente a partire dalla modernità, è stato sempre sinonimo di prevaricazione e, quindi, funzionale alla creazione di relazioni sbilanciate e monodirezionali. Per cui, a partire da un'ontologia non antropocentrica non può che darsi una corrispondente etica ambientale non antropocentrica.