

L'ecologia della Terra come problema morale

padre **Maurizio Pietro Faggioni**, ofm
professore straordinario di bioetica all'Accademia Alfonsiana, Roma

La questione ecologica è intrecciata in modo indistricabile con questioni a loro volta gravi e complesse come la questione dell'economia globalizzata, come la paventata esplosione demografica, come la questione della pace e del nuovo assetto politico planetario. I problemi dell'ambiente devono essere affrontati tenendo sempre presente questa articolazione di prospettive eterogenee e interagenti.

Se, inoltre, è vero che l'attuale dissesto dell'ecosistema terrestre, che pare destinato a collassare, è dovuto largamente alla presenza invadente delle attività umane, la soluzione di gran parte delle questioni sul tappeto dipenderà da una profonda conversione del nostro modo di stare sul pianeta e di usarlo. Non si possono sperare soluzioni tecnologiche per un problema che ha radici antropologiche, negli stili di vita individuali e collettivi. L'unica via per risolvere in modo radicale il problema è quella di creare in tutti noi una nuova coscienza ecologica e quindi passare dall'allarmismo apocalittico ad un sano realismo, dall'improvvisazione volenterosa alla progettazione, dalle emozioni alle decisioni.

In questo contesto risalta chiaro il compito dell'etica: in quanto riflessione critica sull'agire umano, essa deve leggere e interpretare la complessità dei fenomeni, valutare e giudicare le situazioni alla luce dei valori e dei principi morali, orientare la prassi indicando percorsi praticabili. L'*allarme* per il pericolo ambientale non è né il punto più importante della questione ecologica, anche se attualmente appare come il più impellente, né la migliore chiave di lettura del problema, anche se di più facile presa sull'opinione pubblica: aver compreso che stiamo intervenendo sull'ecosistema in maniera pericolosa e che questo mette a repentaglio la sopravvivenza nostra e delle generazioni future, serve a sensibilizzarci, ma non è sufficiente per affrontare globalmente il problema ecologico, a modificare radicalmente scelte e comportamenti scelte pubblici e individuali, a giustificare sacrifici e rinunce ai quali non siamo più abituati.

Per poter risolvere la crisi ecologica e rimediare agli effetti disastrosi dell'attività umana sull'ecosistema, non bastano interventi episodici e cure sintomatiche, ma occorre un mutamento di prospettiva, una vera e propria conversione culturale che instauri un nuovo rapporto uomo-ambiente e conduca a una riformulazione delle relazioni di responsabilità dell'uomo verso l'ambiente. Questo ambizioso progetto costituisce lo scopo dell'etica ambientale: essa si propone di verificare criticamente e di orientare razionalmente l'agire

umano in questo campo e attraverso lo studio, la riflessione, il dibattito pubblico giungere alla formazione di una *coscienza ecologica*.

In questo intervento cercheremo dapprima di delineare gli orizzonti di riferimento dell'etica ambientale con speciale attenzione al dibattito sull'antropocentrismo, proporremo quindi, nell'orizzonte della rivelazione biblica, un modello di etica ambientale cristiana¹.

1. La questione dell'antropocentrismo

A partire dagli anni '60 del XX secolo, gli scienziati, i politici e l'opinione pubblica presero sempre più coscienza degli effetti nocivi e dei danni forse irreparabili provocati sull'ambiente, suolo, acque, aria, dall'attività invasiva dell'uomo, della rottura del rapporto sinecologico fra migliaia di specie viventi con il loro ambiente naturale, dell'amara realtà che lo sviluppo economico non è inarrestabile, per l'esaurimento delle risorse disponibili, soprattutto energetiche. In tutto il pianeta una generale varietà di danni, di problemi e di pericoli si stavano ripercuotendo in misura crescente sui bilanci, le politiche di intere nazioni, specialmente nei grandi agglomerati urbani.

L'inizio del movimento ambientalista può essere posto nel 1962, anno di pubblicazione di *Silent Spring* di Rachel Carson, una denuncia accorata dello stato di degrado ambientale causato dall'avidità umana, triste presagio della morte della natura²: Nei primi anni '60 del secolo scorso, mentre le intelligenze più avvertite cominciavano a interrogarsi sulle cause e i possibili rimedi dell'imminente disastro, usciva sulla prestigiosa rivista *Science* un articolo dello storico americano Lynn White dal titolo *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* nel quale si indicava nella religione cristiana e soprattutto nella sua espressione occidentale, cattolica e protestante, una delle principali responsabili della crisi ecologica³.

Le Sacre Scritture giudeo-cristiane pongono infatti un abisso fra uomo e natura e attribuiscono a Dio il comando dato alla prima coppia di "soggiogare e dominare la terra" (Gen. 1, 28), stabilendo di fatto un deleterio *antropocentrismo* di cui è parte integrante l'ideologia *dominium terrae*: tutto ciò si è tradotto lungo i secoli in un atteggiamento tirannico e distruttivo nei confronti del mondo naturale⁴. La tesi di Lynn White fu rilanciata in modo

¹Rimandiamo a due nostri lavori: FAGGIONI M. P., *L'uomo è ancora signore del creato? Tracce di etica ambientale in "GS"*, "Antonianum" 70 (1995), 429-472; ID., *Riflessioni per un ambientalismo cristiano*, in M. FAGGIONI et al., *Coltivare la terra ed i valori cristiani. Quali rapporti oggi?*, Roma 1996, 131-180.

²CARSON R., *Silent Spring*, Boston 1962 (trad. it. *Primavera silenziosa*, Milano 1962).

³WHITE L. jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, "Science" 155 (1967), 1203-1207.

⁴Il tema del *dominium terrae* è stato variamente inteso nella storia dell'esegesi e della teologia e non tutti gli aspetti sono ancora completamente chiariti. Vedere: CONIGLIARO F., *Dominium Terrae. L'uomo nel mondo della natura*, Torino 1998; KROLZIK, "Dominium terrae". *Storia di Genesi 1, 28*, "Rivista di Teologia Morale" 22 (1990), 257-267; PALMER C., *Stewardship*, in BALL I. et al. eds., *The Earth Beneath. A Critical Guide to Green Theology*, London 1992, 67-86.

ancora più unilaterale da Carl Améry⁵ e, parzialmente modificata, dall'australiano J. Passmore che vedeva la vera radice dei mali presenti nel connubio fra cultura greca e cristianesimo⁶. Degli innumerevoli interventi a favore e contro queste tesi, emerge, per la notorietà dell'autore, la critica serrata all'antropocentrismo cristiano che fa il teologo cattolico E. Drewermann il quale, nel suo zelo iconoclasta, giunge a ridimensionare persino l'intoccabile figura di san Francesco, che invece Lynn White stesso additava come esempio di sensibilità ecologica all'interno del cristianesimo⁷.

La polemica contro il cristianesimo accusato di essere alla base del collasso dell'ecosistema terrestre si fonda su una serie di cortocircuiti mentali e passaggi indebiti che assimilano fra loro realtà culturalmente distinte. Esiste prima di tutto un *antropocentrismo ingenuo* che ha accompagnato, in modo non riflesso, l'avventura umana sul pianeta. L'uomo è, infatti, un animale un po' anomalo, che tende *naturalmente* a sganciarsi dai ritmi e dagli equilibri naturali, sia adattando i suoi comportamenti ai mutamenti ambientali sia intervenendo con i suoi strumenti sull'ambiente per piegarlo ai suoi bisogni, senza rendersi conto dei possibili danni sul mondo naturale. Questo antropocentrismo, in quanto attitudine strumentale e predatoria dell'uomo verso la natura, ha radici culturali profonde e antiche, molto più antiche di quanto affermino Lynn White e gli altri accusatori del cristianesimo, più antiche della nascita della cultura greca, risalendo agli albori della comparsa dell'uomo sulla Terra.

Diverso è l'*antropocentrismo ideologico*, tipico della modernità. L'uomo della modernità, dichiarato da Cartesio (1596-1650) "padrone e signore della natura"⁸, si è incamminato sicuro sui sentieri della Terra con l'ambizioso progetto di sottometterla al suo benessere. Profeta di questa avventura esaltante era stato Francesco Bacone (1561-1626) che aveva vagheggiato l'avvento della signoria dell'uomo sul mondo, il *Regnum hominis*, attraverso la tecnica e aveva concepito il rapporto dell'uomo con la natura come una lotta tesa a sottomettere le forze della natura al servizio del benessere umano, attraverso la costrizione della scienza e della tecnica⁹. In questa prospettiva il mondo non umano è considerato degno di considerazione per il suo *valore strumentale*, in quanto fonte di benessere per l'uomo. Riceve grande enfasi il tema della *trasformazione fisica* del mondo non umano, trasformazione che viene talvolta interpretata idealmente come trionfo dell'ordine razionale sul caos, ma che viene praticamente misurata in termini di crescita *economica*.

⁵AMÉRY C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

⁶PASSMORE J., *Man's Responsibility for Nature*, London 1974, 1980² (trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Milano 1986).

⁷DREWERMANN E., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981, 1986⁴ (su san Francesco, p. 202).

⁸DESCARTES R., *Discours de la Methode*, 6^e partie (ed. Adam-Tannery, tom. VI, pp. 61-62).

⁹BACON F., *Novum Organum*, Aphorism 129 (ed. Spedding-Ellis-Heath, vol. 4, 114-115).

Per legittimare lo sfruttamento continuo e crescente delle risorse, si alimenta il mito della *sovrabbondanza*, cioè l'idea che le risorse della natura siano inesauribili e tutte al servizio dei consumi umani. C'è tutta una letteratura che celebra la generosità della natura verso l'uomo, ma la poesia non basta a nascondere un comportamento scriteriato e banditesco che ricorda molto il *Far West*. La storia ha provato che questo antropocentrismo tende ad essere egoista e poco lungimirante, incapace di considerare gli interessi delle generazioni future e le conseguenze a lungo termine di una devastazione dissennata della natura. La fiducia nell'ingegno umano è altissima e, anche di fronte ai segni inequivocabili di degrado e di squilibrio ambientale, non si prende in seria considerazione la possibilità di mutamenti culturali e comportamentali, sicuri che prima o poi si troveranno *soluzioni tecnologiche* capaci di liberarci da ogni possibile male.

Gli effetti di questa aggressione organizzata al pianeta da parte dell'umanità, accecata dal proprio narcisismo, sono stati disastrosi perché, mentre qualunque danno ambientale dell'antichità colpiva solo un'area relativamente piccola, l'uomo moderno si è rivolto ad assoggettare in modo sistematico qualunque aspetto della realtà non umana. L'invasione del pianeta da parte dell'uomo, armato di mezzi sempre più potenti e distruttivi, ha seminato morte e desolazione, creando deserti dove la vita fioriva rigogliosa e indisturbata.

L'antropocentrismo giudeo-cristiano, che è stato accusato da Lynn White e altri di essere la causa o una delle cause della crisi ecologica, non ha molto in comune con questa ideologia antropocentrica tipica della modernità¹⁰. In effetti, un pensiero autenticamente cristiano non può pervenire in nessun modo ad elaborare o giustificare un antropocentrismo quale viene raffigurato dai critici del cristianesimo, per il semplice motivo che esso introduce sempre nel bipolo uomo-natura un terzo polo che è Dio creatore e con ciò esclude dal suo orizzonte l'antropocentrismo antico e nuovo nelle sue diverse declinazioni e molteplici sviluppi¹¹.

In questa concezione il centro di riferimento in ordine alla collocazione dell'essere è in Dio (*teocentrismo materiale*), ma in ordine alla comprensione dell'essere il centro interpretativo è collocato nell'uomo (*antropocentrismo formale*)¹². Il rapporto fra l'uomo e la creazione viene dunque compreso in prospettiva antropocentrica, ma a partire dal teocentrismo oggettivo del reale, così che la relazione ontica fra Dio e la creazione costituisce

¹⁰Fra gli altri: ATTFIELD R., *The Ethics of Environmental Concern*, Athens (GA) 1991²; GLACKEN C. J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1967.

¹¹Cfr. BONIFAZI D., *Polivalenza della categoria "antropocentrismo" nelle discussioni attuali*, "Rassegna di teologia", 34 (1993), 331-337; GIANNONI P. cur., *La creazione. Oltre l'antropocentrismo*, Padova 1993; SESSIONS G., *Anthropocentrism and the Environmental Crisis*, "Humboldt Journal of Social Relations" 2 (1974), 71-81.

¹²METZ J. B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962 (trad. it. *Antropocentrismo cristiano*, Torino 1969).

la base o sfondo sul quale può darsi e attuarsi il rapporto fra l'uomo e il creato. Dal punto di vista strettamente etico il tema del *dominium terrae* cui allude il testo della Genesi, va letto nella luce di questo antropocentrismo affatto particolare: l'uomo ha un *dominium*, ma questo dominio deve essere esercitato con la sapienza e l'amore del Creatore, secondo la volontà di Colui che ha tratto dal nulla tutte le cose e a tutte provvede con amore. L'uomo ha ricevuto un *dominium terrae*, ma il *dominium altum* o *principale* resta al Signore ed in nome del Signore egli come un custode e non come un tiranno ha il compito di "coltivare il giardino".

Tale antropocentrismo in prospettiva teocentrica andò in crisi con l'avvento del pensiero moderno che, spesso sotto apparenze cristiane, propone un antropocentrismo assoluto, autosufficiente, in antitesi e rivalità con il teocentrismo cristiano, fino a diventare la vera matrice genetica dell'ateismo contemporaneo. Il tema di fondo che percorre l'*Humanisme intégral* di J. Maritain¹³ è proprio la contrapposizione fra l'umanesimo teocentrico, autenticamente umano e cristiano, e l'umanesimo antropocentrico o immanentista il cui esito non può essere che l'individualismo e la solitudine metafisica dell'uomo, solitudine, possiamo aggiungere, anche rispetto agli altri viventi e al mondo che lo circonda. Perdendo il riferimento a Dio, l'uomo viene ad occupare il centro ontico del reale, edificando di fatto un antropocentrismo totale e trasformando l'uomo in un sovrano assoluto del cosmo, svuotato ormai di ogni apertura alla trascendenza. Con lo svincolamento dell'antropologia dalla fede nella creazione e con lo sviluppo di una antropologia secolarizzata, svincolata dall'orizzonte della storia della salvezza e dalla dinamica di peccato e redenzione, si sancisce una insanabile contrapposizione fra uomo e natura che allarga, sino a renderlo incolmabile, l'abisso fra uomo e mondo non umano: da una parte l'uomo, con la sua libertà che lo rende simile a un dio, dall'altra il mondo naturale, chiuso nella sua ottusità ripetitiva e necessitata.

Tramontato il sogno della superiorità ontologica dell'uomo e divenuto incomprendibile il ruolo provvidenziale dell'uomo nei confronti del mondo materiale, il *dominium terrae* nelle sue espressioni di conoscenza scientifica, di artificio tecnologico, di utilizzo delle risorse disponibili, non poté essere concepito che in chiave utilitaristica, ormai irrimediabilmente lontano dalle sue radici bibliche. "Non c'è dubbio - commenta F. Böckle - che la fede biblica della creazione abbia contribuito in maniera decisiva alla demitizzazione del cosmo e alla desacralizzazione del mondo. La demitologizzazione della realtà naturale e per conseguenza la conoscenza delle sue proprie leggi hanno preparato storicamente il terreno per il pensiero tecnico. Tuttavia le tendenze di sfruttamento in uno stile di dominio crudele della natura non sono di certo in linea con i testi veterotestamentari sulla creazione"¹⁴.

¹³MARITAIN J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Parigi 1936 (trad. it. *Umanesimo integrale*, Torino 1967⁵).

¹⁴BÖCKLE F., *Etica dell'ambiente: fondamenti filosofici e teologici*, in POLI C., TIMMERMAN P. cur., *L'etica nelle politiche ambientali*, Padova 1991., 58.

2. Oltre l'antropocentrismo

La constatazione delle conseguenze del pensiero antropocentrico sul mondo naturale, hanno condotto molti alla persuasione che sia giunto il momento di abbandonare i vecchi *modelli antropocentrici* e di ripensare il rapporto uomo-mondo secondo nuove prospettive *non antropocentriche*¹⁵.

Può sembrare esagerato affermare, come fanno certuni, che il *biocentrismo* o l'*ecocentrismo* siano destinati a sostituire l'*antropocentrismo*, dal momento che il nostro modo di conoscere e interpretare i dati naturali è pur sempre condizionato dal nostro essere uomini e quindi dal nostro punto di vista umano. Non si esce dalla propria ombra! Ma è certo che il modello cosmoantropologico di riferimento corrente non è più quello tradizionale¹⁶. Nei confronti del *mondo naturale* e dei rapporti fra uomo e natura l'etica tradizionale era assolutamente *antropocentrica*, limitata alla relazione diretta tra uomo e uomo e dell'uomo con se stesso, e l'azione sul mondo non-umano *non* costituiva una sfera significativa per l'etica perché non si davano *doveri diretti* dell'uomo verso il mondo non-umano; nella tradizione, inoltre, la moralità aveva un campo d'azione immediato, avendo a che fare con il *qui e ora* ed essendo connessa all'atto nella sua portata immediata, mentre le conseguenze e gli effetti più remoti (ritenuti moralmente non imputabili) erano lasciati al caso o alla Provvidenza.

Oggi lo scarto ontologico fra uomo e creature non umane è percepito con crescente difficoltà. L'uomo si trova proiettato in un orizzonte più vasto, grande quanto la biosfera, e la sua specificità sembra scolorare nei nuovi modelli ambientalistici che lo vedono come semplice episodio dell'avventura evolutiva e intimamente integrato nell'ambiente a formare una unità complessa e interagente con gli altri viventi. Gli animali, i vegetali, gli ecosistemi, si vedono attribuire diritti un tempo appannaggio esclusivo dell'uomo, ma non per una elevazione degli oggetti naturali al rango dell'umanità, bensì per una degradazione dell'uomo a livello del *bios*.

Si indicano con il nome di teorie del *valore intrinseco* o *inerente* quelle teorie che rifiutano di porsi nei confronti del mondo non umano in termini puramente strumentali e cercano di sviluppare un approccio alternativo che riconosca agli oggetti naturali e/o alla natura nel suo insieme un *valore intrinseco* o *inerente* e che quindi fondi un diritto degli oggetti naturali ad essere rispettati e tutelati per se stessi, indipendentemente dal valore che rappresentano per l'uomo. Le impostazioni della teoria del valore intrinseco sono

¹⁵Presentazione sintetica dei diversi modelli di etica ambientale in: BARTOLOMMEI S., *Etica e natura*, Roma-Bari 1995; FISSO M. B., SGRECCIA E., *Etica dell'ambiente*, Milano 1997; FOX W., *Fondamenti antropocentrici e non antropocentrici nelle decisioni sull'ambiente*, in POLI C., TIMMERMAN P. cur., *L'etica*, 115-137.

¹⁶ Cfr. LA TORRE M. A., *Antropocentrismo e biocentrismo. Due paradigmi a confronto*, Bologna 2004.

riconducibili a tre, a seconda della qualità degli enti ai quali si intende allargare la comunità morale: impostazioni sensiocentriche, biocentriche ed ecocentriche.

Nell'impostazione *sensiocentrica* si afferma che è arbitrario rispettare gli interessi umani semplicemente *perché* appartengono alla specie umana, ma che sarebbe più ragionevole rispettare gli interessi di tutti gli esseri che ne hanno, prescindendo dalla specie a cui appartengono. Se un'entità non è sensibile, è incapace di avere interessi propri e quindi non le si deve alcuna considerazione in quanto soggetto di diritto. Peter Singer, il più accreditato difensore di questo criterio, ritiene che la linea di demarcazione fra soggetti degni di essere tutelati e soggetti privi di questo diritto è data dalla semplice possibilità di poter provare o no piacere e dolore¹⁷. Questa impostazione di pretta ascendenza empirista, in cui echeggia l'antropologia di D. Hume, di J. Bentham e dei sensisti settecenteschi, porta a esiti sconcertanti quando applicata con rigore. Dal momento infatti che la sensibilità consapevole richiede l'esistenza del sistema nervoso centrale, paradossalmente questi neosensisti propugnano alcuni diritti degli animali adulti, in quanto senzienti, ma li negano agli embrioni umani, in quanto non ancora dotati del sistema nervoso centrale.

Dal punto di vista strettamente biologico, la visione unitaria del fenomeno vita determinata dalle nostre conoscenze sull'*evoluzione* (diacronicamente) e sulla *biocenosi* (sincronicamente) rende insufficiente una teoria che restringe la comunità morale ai soli individui capaci di sentire. Non si capisce perché un'entità dovrebbe sviluppare una cognizione per quanto rudimentale dei propri interessi affinché questi interessi siano presi in considerazione nel contesto di azioni che la riguardano. A ben guardare il criterio della sensibilità risente ancora di una deduzione antropocentrica, essendo l'estensione di un criterio primariamente riferito a una qualità umana e, ogni caso, esso è insufficiente perché esclude gran parte del bioregno, mentre noi sappiamo che la crisi ecologica è un problema globale dei viventi e del loro ambiente.

Un secondo gruppo di impostazioni, che si potrebbero dire *biocentriche*, pongono al centro della considerazione etica il fenomeno vita in tutta la sua vastità. Un primo orientamento, che rasenta spesso il panteismo, ricalca l'*Etica del rispetto della vita* proposta da A. Schweitzer sin dagli anni '40 e ne condivide a tratti il suggestivo misticismo. In questa prospettiva la vita, in quanto fenomeno biologico complessivo, è sacra ed ogni organismo vivente deve essere rispettato perché espressione e attuazione di una misteriosa *Volontà di vivere*¹⁸.

¹⁷SINGER P., *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York 1975 (trad. it. *Liberazione animale*, Milano 1991).

¹⁸SCHWEITZER A., *The Ethics of Reverence for Life*, in ID., *The Philosophy of Civilization*, New York 1953, 307-329. Cfr. BIRCH C., COBB J. B., *The Liberation of Life*, Denton 1990; BLACKSTONE W. T., *The Search for an Environmental Ethics*, in REGAN T. ed., *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral*

Una seconda versione dell'etica biocentrica è quella del *Rispetto degli organismi individuali o dell'interesse di benessere*¹⁹. Qui il criterio di eticità degli interventi sul mondo naturale è basato sull'argomentazione, polemica con il sensiocentrismo, che il possesso di interessi non è limitato alle entità che sono sensibili, ma si applica piuttosto a qualsiasi entità che sia biologicamente viva, in quanto ogni vivente tende a conservare la vita e automantenersi. L'aspetto positivo di questo punto di vista è che non nega l'importanza morale della sensibilità, perché nel rispettare gli interessi di un'entità biologica bisogna tener conto se e in che modo questi interessi vengono percepiti, ma si nega giustamente che la sensibilità sia il criterio di considerazione morale. Un limite teorico e anche pratico, è dato dal fatto che se il fondamento del valore si trova in una qualità comune a tutti i viventi, riesce difficile introdurre differenze di considerazione e di trattamento giustificate in base a criteri oggettivi e ragionevoli.

Un allargamento radicale di orizzonte si ha nelle etiche ambientali di tipo *ecocentrico* nelle quali si cerca di fondare la teoria del valore intrinseco dell'ecosistema nel suo insieme o dei singoli componenti dell'ecosistema, nessuno escluso. La capostipite è la *Land Ethic* di A. Leopold, nella quale si stabilisce il criterio etico che “una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e le bellezze della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti”²⁰. Una versione più radicale, ma concettualmente dipendente dalla *Land Ethic*, è la *bioetica globale* sostenuta in Italia dall'antropologo fiorentino B. Chiarelli, in questa impostazione criterio decisivo non è né l'idea metafisico-biologica di vita come fenomeno irriducibile e sacrale, né i bisogni o i diritti delle singole entità viventi, ma il mantenimento della configurazione ecologica empiricamente indagabile²¹. La bioetica è, secondo Chiarelli, una scienza biologica e naturalistica con rilevanze ecologiche. In questo modo le leggi dell'ecologia descrittiva o empirica vengono ribaltate in norme etiche, distruggendo l'etica in quanto scienza normativa e risolvendo i giudizi di valore in giudizi di fatto: l'etica ambientale non è propriamente un'etica, ma è la stessa scienza ecologica tradotta in norme comportamentali.

Philosophy, New York 1980, 301-305; TAYLOR P. W., *The Ethics of Respect for Nature*, “Environmental Ethics” 3 (1981), 197-218.

¹⁹GOODPASTURE K. E., *On Being Morally Considerable*, “Journal of Philosophy” 75 (1978), 308-325; JOHNSON A., *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge 1991.

²⁰LEOPOLD A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, London-Oxford-New York 1968 (originale 1949); ID., *Some Fundamentals of Conservation in the Southwest*, “Environmental Ethics”, 1 (1979), 131-141 (specialmente 139-140). Cfr. CALLICOTT J. B. ed., *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, Wisconsin 1987; BARTOLOMMEI S., *Etica e ambiente. Aldo Leopold e il valore morale degli oggetti naturali*, in MORI M., *Questioni di bioetica*, Roma 1988, 223-245.

²¹CHIARELLI B., *Un approccio all'etica su basi naturali*, in VIAFORA C., *Centri di bioetica in Italia. Orientamenti a confronto*, Padova 1993, 227-249.

L'ecologia profonda o *Deep Ecology*²² è così detta perché non solo vuole superare l'antropocentrismo della *ecologia di superficie*, ma vuole anche andare oltre la stessa teoria del valore intrinseco che, alla fine si riverbera sempre sull'uomo in quanto soggetto di responsabilità etica e che prescinde completamente dal tipo di atteggiamento esistenziale verso certe realtà. In questa impostazione invece che definire nuovi doveri e nuovi destinatari della nostra responsabilità, si ritiene più importante e più fondamentale cambiare i nostri modelli percettivi: l'ecologia profonda chiede un vero rinnovamento di orizzonti, un mutamento di *Gestalt*, un modo nuovo di guardare al mondo e alla nostra compresenza nel mondo. Non si tratta quindi di una scuola o di una corrente di pensiero dai contorni precisi, ma di una attitudine condivisa in modi diversi e variamente risolta²³.

La versione tipica è quella che W. Fox ha denominato *Transpersonal Ecology*²⁴. Mentre le argomentazioni sul valore intrinseco insistono sulla elaborazione e applicazione di certi *codici di condotta*, gli ecologisti della *transpersonal ecology* cercano di aiutare la gente a sviluppare un progressivo ampliamento della propria coscienza sino a percepire la natura e i singoli oggetti naturali come parte del Sé. Una volta raggiunta questa forma di *autocoscienza panica*, svuotata di ogni traccia di individualismo, sarà spontaneo per ciascuno cercare di proteggere, tutelare e rispettare la natura, così come è spontaneo per ciascuno prendersi cura della propria sussistenza o salvaguardare la propria integrità fisica.

Se poi si chiede a questi ecosofisti come si possa arrivare a realizzare una tale amplificazione coscienziale, essi rispondono che si tratta di passare da una identificazione semplicemente personale ad una identificazione *transpersonale*, di solito *cosmologica*. Invece di partire dal *frammento*, da se stessi e dalla propria esperienza relazionale come fatto individuale, si richiede di partire dal *tutto* e quindi di cogliere se stessi come aspetti di un processo vitale che si sta svolgendo. È prevedibile che una visione così fortemente venata di panteismo, nel quale l'individualità si disperde nell'ebbrezza della totalità, si trovi facilmente in sintonia con alcune religioni orientali, soprattutto induismo, buddismo, taoismo ed incontri i favori di coloro che abbracciano atteggiamenti spirituali tipo *New Age*²⁵.

²²La distinzione fra *ecologismo superficiale* (antropocentrico) e di *ecologismo profondo* (non antropocentrico) fu proposta nel 1973 da: NAESS A., *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, "Inquiry" 16 (1973), 95-100.

²³NAESS A., *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge 1989; DEVALL B., SESSIONS G., *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City 1985 (trad. it. *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Torino 1989); MERCHANT C., *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, New York-London 1992, 85-109.

²⁴Cfr. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology, Developing New Foundations for Environmentalism*, Boston-London 1990; ID. *The Meanings of "Deep Ecology"*, "The Trumpeter" 7 (1990), 48-50.

²⁵BARNHILL D. L., GOTTLIEB LIEU R. S. eds, *Deep ecology and world religions: new essays on sacred grounds*, New York 2001.

Parte dell'ecofilosofia e dell'ecoteologia femminista ha scorto in questa direzione la possibilità di superare in maniera definitiva l'impostazione del problema ecologico data dalla tradizione antropocentrica, tipicamente ispirata alla logica patriarcale e quindi autoritaria e violenta, incapace di guidare l'uomo verso un rapporto armonioso ed equilibrato con le realtà naturali²⁶. Le ecoteologhe sono molto critiche verso le tradizioni culturali occidentali ed in particolare verso il cristianesimo storico per aver sacralizzato e naturalizzato i rapporti di dominio degli uomini sulle donne (*sessismo*), dei padroni sugli schiavi (*razzismo*), e della specie umana (in pratica i maschi) sugli animali e sulla terra (*specismo*): esse oppongono perciò al *Dio* monoteistico, maschio e maschilista, *Gaia*, la dea della Terra che dà il nome all'ipotesi di J. Lovelock così suggestiva, per certi versi, delle posizioni della *Deep Ecology*²⁷.

Opera in questi modelli il limite comune a tutti gli antiantropocentrismi che consiste nel trascurare e perdere di vista la diversità ontobiologica fra uomo e creature non-umane: mentre però la teoria del valore intrinseco giunge ad una *omologazione assiologica* fra uomo e altri oggetti naturali, l'ecologia profonda pretende di pervenire ad una *omologazione ontopsicologica*, in una ebbrezza panteista che allarga la coscienza sino a smarrirla in un vaghissimo Tutto. Quello che stupisce di più non è la pretesa di estendere prerogative e diritti umani a creature non umane, ma la pretesa che gli esseri umani, declassati al rango degli anellidi e delle amebe, dimostrino tanta gentilezza da prendersi cura - ed essi soli - dell'universo mondo. Sfugge davvero il motivo razionale, il fondamento di questo obbligo dell'umanità verso gli altri viventi e l'ecosistema.

3. Una ecologia relazionale

Secondo noi, il superamento degli antropocentrismi assoluti non può condurre a degli anti-antropocentrismi altrettanto assoluti che perdono egualmente di vista l'unità nella distinzione che è, invece, la caratteristica dell'ecosistema terrestre. Occorre sviluppare un modello che sappia dar conto dell'unità e dell'interdipendenza delle molteplici realtà create, senza appiattirne le peculiarità ontologiche.

²⁶CHENEY J., *Ecofeminism and Deep Ecology*, "Environmental Ethics" 9 (1987), 115-146; DIAMOND I., ORENSTEIN G. F., *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco 1990; KHEEL M., *Ecofeminism and Deep Ecology. Reflections on Identity and Difference*, in ROBB C. S., CASELBOT C. eds., *Covenant for a New Creation. Ethics, Religion and Public Policy*, Maryknoll-New York 1991, 141-164; PLANT J., *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia 1989; RADFORD RUETHER R., *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992 (trad. it. *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia 1995).

²⁷LOVELOCK J., *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford 1979 (trad. it., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Torino 1990); ID., *The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth*, New York 1988 (trad. it., *Le nuove età di Gaia. Una biografia del nostro mondo vivente*, Torino 1991).

Nella prospettiva del personalismo, è stato proposto un modello ecofilosofico che si radica nell'ontologia relazionale²⁸. La relazione è una dimensione costitutiva dell'essere umano che esiste in relazione con altri esseri umani e che, ultimamente, è costituito nell'essere persona proprio dalla relazione fondante con l'Alterità assoluta di Dio. L'apertura relazionale si attua anche come apertura al mondo e alle realtà non umane, viventi e non viventi, quando esse sono colte non in quanto *usabili*, ma in quanto *termini di co-esistenza*: esse nella loro consistenza e valore ed io nella mia consistenza e valore.

Una ecologia pensata nella prospettiva della relazionalità corrisponde in modo stupefacente anche alla visione biblica dell'uomo in rapporto con Dio, con i suoi simili e con la madre Terra e permette di rileggere in una prospettiva rinnovata i temi più fecondi della teologia dell'ambiente²⁹.

L'imprescindibile punto di partenza di un'etica ambientale cristiana deve essere situato nella dottrina cristiana della *creazione*. Tutte le realtà del mondo derivano la loro esistenza da Dio e anche l'uomo, che pure si trova in una relazione personale e originale con Dio, aperto ad autotranscendersi nella comunione con il suo Creatore, è creatura in mezzo alle creature.

Se le realtà che costituiscono il mondo non sono frutto di *caso e necessità*, ma di un dono, sono il termine di un atto creativo assolutamente libero e trascendente, ispirato a sapienza e amore, allora gli enti che compongono l'universo non possiedono una esistenza puramente oggettuale, svuotata di valenze assiologiche, priva di una teleologia immanente, destituita di significato. Il primo capitolo del Genesi ripete come un ritornello che le opere compiute in ciascun giorno sono *tôb*, buone, rispondenti al progetto di Colui che le ha volute e quindi armoniose e belle³⁰.

L'uomo non è l'unica creatura portatrice di un valore, perché anche le altre creature, ciascuna a suo modo partecipando allo stesso essere, diventano dei centri etici, secondo l'assioma che *ens et bonum convertuntur*. Il cristianesimo, contro ogni svalutazione del mondo, ha sempre affermato la bontà della materia e dell'universo materiale, una bontà ontologica perché fondata sull'essere-in-dipendenza totale da Dio: le creature sono buone

²⁸ Cfr. MELE V., *Per un'ecologia personalista, fra antropocentrismo ed ecocentrismo*, in VIAL CORREA J., SGRECCIA E. edd., *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, Città del Vaticano 2002; MORANDINI S., *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, Bologna 2003.

²⁹ Nella ormai vasta letteratura teologica sull'ecologia segnaliamo: AUSTIN R. C., *Environmental Theology*, voll. 1-4, Abingdon (VA) 1987-1990; IRWIN K. W., PELLEGRINO E. D. eds., *Preserving the Creation. Environmental Theology and Ethics*, Baltimore (MD) 1994; MORANDINI S., *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, Bologna 1999; NASH J., *Loving Nature. Ecological integrity and Christian responsibility*, Nashville (TN) 1991; SCHAEFFER-GUIGNIER O., *Et demain la terre ... Christianisme et écologie*, Genève 1990. Di grande suggestione nella sua brevità: BIANCHI E., *Le ragioni cristiane dell'ecologia*, Treviso 2003.

³⁰ Cfr. HÖVER-JOHAG I., *tôb*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 3, Stuttgart-Berlin-Köln 1982, coll. 315-339 (soprattutto 324); STOEBE H. J., *tôb*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Torino 1978, 565-576. Merita notare che i LXX tradussero i 6 *tôb* di Genesi 1 (4.12.18.21.25.31) non con *agathôn*, ma con *kalôn*.

perché promananti dal *Summum bonum*. Non si toglie all'uomo la sua singolarità fra le creature se si afferma che, nella visione cristiana del mondo, le creature, precedentemente e indipendentemente dal riconoscimento umano, sono dotate di un *valore intrinseco* o *inerente* che fonda il loro diritto ad esistere e ad essere rispettate nella loro realtà dal momento che anch'esse hanno ricevuto l'essere come un dono³¹.

L'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, nell'indicare i motivi etici che dovrebbero indurre l'uomo a rispettare le creature, prima di ricordare due tipici motivi antropocentrici (esaurimento delle risorse non rinnovabili ed effetti sulla qualità dell'ambiente vitale umano) fa una impegnativa affermazione sul valore delle creature e sulla necessità di tenere conto della loro realtà individuale e della loro interrelazione nell'ecosistema:

Il carattere morale dello sviluppo non può prescindere neppure dal rispetto per gli esseri che formano la natura visibile e che i Greci, alludendo appunto all'ordine che la contraddistingue, chiamavano "cosmo". Anche tali realtà esigono rispetto, in virtù di una triplice considerazione, su cui giova attentamente riflettere.

La prima consiste nella convenienza di prendere crescente consapevolezza che non si può fare impunemente uso delle diverse categorie di esseri, viventi o inanimati -animali, piante, elementi, naturali- come si vuole, a seconda delle proprie esigenze economiche. Al contrario occorre tener conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato, qual è appunto il cosmo³².

Da questo punto di vista la *radice della crisi ecologica* starebbe nell'aver smarrito il riferimento dell'uomo e della natura a Dio Creatore e quindi dall'aver perso di vista la fondamentale unità della realtà creata che, sola, può suscitare nell'uomo uno sguardo accogliente e sollecito verso il mondo non umano.

La corretta relazione fra l'uomo e la natura è descritta, in prospettiva biblico-teologica, come una *signoria ministeriale*. L'uomo è, fra le creature buone, "molto buono", fatto a immagine e somiglianza di Dio per essere sulla terra un segno della grandezza e della signoria di Dio. La funzione che l'uomo ha nel mondo, afferma Von Rad, è l'elemento decisivo della sua somiglianza con il Creatore.

Le stesse espressioni utilizzate in Gen 1, 28 per descrivere la funzione dominativa dell'uomo in Gen 1, 28, indipendentemente dall'uso ideologico che se ne è fatto nel corso della storia, mal si accordano con gli scenari di violenza e di sfruttamento cui ci ha abituati

³¹Teorico del valore intrinseco dei viventi è il teologo anglicano Andrew Linzey: LINZEY A., *Christianity and the Rights of Animals*, Cambridge 1987; ID., *Animal Theology*, London 1992. Cfr. REITER J., *Umwelt und Ethik: Bleibende Kriterien zur aktuellen Diskussion*, "Stimmen der Zeit" (marzo 1989), 193-204; DE TAVERNIER J., *Ecology and Ethics*, "Louvain Studies" 19 (1994), 235-261 (soprattutto 253-258); FERRÉ F., *L'ambiente e il problema del male*, in POLI C., TIMMERMAN P., *L'etica*, 97-113.

³²GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, n. 34, in AAS 80 (1988), 559.

l'antropocentrismo forte e richiamano invece lo stile della signoria divina³³. Il termine “assoggettare”, in ebraico *kâbash*, ha il significato neutro di “mettere il piede su qualcosa” e può assumere, a seconda dei contesti, un significato violento (mettere i nemici sotto i propri piedi, soggiogare, violentare, anche riferito a una donna come in Est 7, 8) oppure pacifico, nel qual caso indica una semplice presa di possesso (Sal 8, 7; Gs 18, 1)³⁴. Analogamente il verbo *râdâh* non significa soltanto dominare, ma anche regnare e talvolta si applica anche all'atto del pastore di accompagnare o guidare un gregge³⁵. Il contesto di benedizione e di alleanza in cui si colloca il mandato divino orienta a privilegiare i significati pacifici dei verbi utilizzati³⁶. L'uomo è, di fatto, colui che prende possesso del creato, ma non come un tiranno, bensì come un re saggio e premuroso, che di frequente è paragonato dagli Antichi ad un pastore: parafrasando Heidegger, si potrebbe dire che l'uomo è il *pastore degli esseri*.

L'enciclica *Evangelium vitae* in una pagina molto bella mette in evidenza le dimensioni della *signoria partecipata* da Dio all'uomo, signoria sulla stessa vita umana, attraverso la cooperazione alla generazione, e signoria sulla vita non umana, che così viene descritta:

Difendere e promuovere, venerare e amare la vita è un compito che Dio affida a ogni uomo, chiamandolo, come sua palpitante immagine, a partecipare alla signoria che Egli ha sul mondo (...). Il testo biblico mette in luce l'ampiezza e la profondità della signoria che Dio dona all'uomo. Si tratta, anzitutto, del dominio sulla terra e su ogni essere vivente, come ricorda il libro della Sapienza: “Dio dei padri e Signore di misericordia ... con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini sulle creature che tu hai fatto, e governi il mondo con santità e giustizia (9, 1. 2-3). Anche il Salmista esalta il dominio dell'uomo come segno della gloria e dell'onore ricevuti dal Creatore: “Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani” (Sal 8, 7)³⁷.

L'essere umano è stato creato ad immagine di Dio per configurarsi attivamente al proprio modello e l'agire di Dio diventa per l'uomo anche modello comportamentale: come il Creatore e Signore del mondo si rivela provvidenza sapiente e misericordiosa, così deve fare

³³LOHFINK N., “*Macht euch die Erde untertan*”?, “Orientierung” 38 (1974), 137-142; WESTERMANN C., *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, 219ss. Per una rilettura del tema: CONIGLIARO F., *L'interpretazione del dominium terrae*, in PUCCI R., RUGGIERI G. cur., *Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 167-201.

³⁴WAGNER S., *kâbash*, in *Theologisches Wörterbuch*, vol. 4, 1982, coll. 54-59 (soprattutto col. 56)

³⁵ZEBEL H. J., *râdâh*, in *Theologisches Wörterbuch*, vol. 7, 1993, coll. 351-358.

I LXX tradussero in Gen 1, 26.28 con il verbo *ârchein*, che non evoca di per sé un dominio tirannico, ma uno stare a capo, un guidare.

³⁶In Gen 1, 29 l'ordine di cibarsi solo di vegetali per uomo e animali rappresenta un messaggio di non violenza che chiarisce il senso del *dominium* di Gen 1, 26. Cfr. RODINÓ N., *La decima parola della creazione (Gen. 1, 29). Un messaggio di non violenza*, “Rassegna di Teologia” 33 (1992), 243-266

³⁷GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 42, in AAS 87 (1995), 446-447.

l'uomo, chiamato a partecipare la signoria divina sul mondo e sulla vita "con santità e giustizia".

Essendo la signoria umana una signoria partecipata, l'uomo non può esercitare sul creato un dominio dispotico e senza limiti. "Il dominio accordato dal Creatore all'uomo in quanto immagine divina - si legge nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* - non è un potere assoluto, né si può parlare di libertà di usare e abusare, o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin da principio ed espressa simbolicamente con la proibizione di "mangiare il frutto dell'albero" (cfr. Gen. 2, 16-17) mostra con sufficiente chiarezza che, nei confronti della natura visibile e degli elementi che formano il cosmo, noi siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali, che non si possono impunemente trasgredire"³⁸.

Dio resta il signore e il legislatore e l'uomo non può sostituirsi a lui: il dominio umano non può sconvolgere le dinamiche intrinseche della creatura, delle quali abbiamo già insinuato la valenza normativa. Tutto questo è ben espresso in un passo dell'enciclica *Centesimus annus* che individua appunto in un tragico *errore umano* la causa della crisi ambientale:

L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di *creare* il mondo con il proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio. Egli pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può, sì, sviluppare ma non tradire. Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura, piuttosto da lui tiranneggiata che non governata³⁹.

4. Il principio di responsabilità e di solidarietà

Il principio cardinale di questo modello etico è il *principio di responsabilità*. Se sono in relazione con altre realtà, sento che la loro esistenza e il loro benessere sono importanti anche per me e che è bene per me prendermi cura di loro. Il valore dell'altro, nel momento in cui colgo l'altro come dono in sé e non solo come utile per me, risuona nella mia coscienza come un appello al rispetto e alla promozione. La responsabilità rappresenta sul versante etico, quello che la relazione rappresenta sul versante ontologico ed è articolata a tutto campo in modo coestensivo con la relazionalità.

³⁸GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 34, in AAS 80 (1988), 560.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 37, in AAS 83 (1991), 840.

Il primo immediato referente è costituito dall'*umanità presente* oggi sulla Terra. Ci sono sei miliardi di uomini appartenenti alla nostra sottospecie *Homo sapiens sapiens* che vivono su un pianeta sempre più affollato, sempre più sfruttato, sempre più piccolo. Non possiamo chiuderci nel nostro solipsismo egoistico e miope, considerando gli effetti, vantaggiosi o dannosi che siano, delle nostre scelte soltanto nella misura in cui toccano da vicino noi e quelli che sentiamo "nostri". Il processo di globalizzazione in atto si traduce in una fitta rete di interscambi e interazioni che coinvolge tutta l'umanità dal punto di vista dell'economia, della politica, della comunicazione, della gestione delle risorse del pianeta e non è retorico indicare nell'umanità intera uno dei principali referenti della nostra responsabilità.

Un secondo referente è costituito dalle *generazioni future*⁴⁰. L'etica contemporanea si pone il problema di considerare gli effetti a lunga scadenza di quelle scelte e di quelle azioni che possono ritorcersi in modo disastroso sull'umanità che verrà dopo di noi, si interroga sul mondo che esse erediteranno e sull'effettiva possibilità per loro di godere di un ambiente ancora capace di sostenere la loro esistenza in condizioni qualitative analoghe alle nostre. Pensiamo per esempio a modifiche genetiche inserite nella linea germinale umana che saranno trasmesse alla progenie o agli effetti difficilmente prevedibili derivanti dall'immissione in un sistema ambientale di specie animali o vegetali transgeniche o, più semplicemente, ai problemi che erediterà l'umanità futura per una cattiva gestione delle questioni demografiche. È la prima volta che l'etica si trova a confrontarsi con i diritti di persone che sono pure possibilità e - proprio nel momento in cui essa stessa teorizza la fine degli assoluti morali e la liberazione delle autonomie soggettive dai vincoli eteronomi - si sforza tuttavia di persuadere gli uomini e le donne di oggi a limitare lo sfruttamento delle risorse disponibili a vantaggio di uomini e donne che ancora non esistono. Da parte sua l'etica si pone il problema di considerare gli effetti a lunga scadenza di quelle scelte e di quelle azioni che possono ritorcersi in modo disastroso sulle generazioni future, si interroga sul mondo che esse erediteranno e sulla effettiva possibilità per loro di godere di un ambiente ancora capace di sostenere la loro esistenza in condizioni qualitative analoghe alle nostre.

⁴⁰Sul responsabilità verso le generazioni future: JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979 (trad. it. *Il principio di responsabilità*, Torino 1990). Cfr. BUSUTTIL S., AGIUS E., *Our Responsibilities Towards Future Generations*, Malta 1990; AGIUS E., *Quale futuro per le generazioni future*, in PRIVITERA S. cur., *Per un'etica dell'ambiente*, Roma 1995, 99-114; APEL K. O., *The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilisation: An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's Principle of Responsibility*, "Man and World" 20 (1987), 3-40; BROWN WEISS E., *In Fairness to Future Generation, International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, New York 1989; PATRIDGE E. ed., *Responsibilities to Future Generations*, New York 1980.

Un terzo referente della nostra responsabilità è costituito dal *mondo animale*⁴¹. Nel pensiero occidentale, l'idea di uomo si è costruita in contrapposizione all'idea di animale⁴². Umanità e animalità appaiono come termini di una polarità irriducibile e sembrava del tutto evidente non solo negare qualsiasi diritto a tutti gli esseri non umani, ma persino negare l'esistenza di un qualsiasi dovere diretto dell'uomo nei confronti degli animali. La risposta a questo specismo, analogo al razzismo e al sessismo, è venuta dalla filosofia animalista in forma diverse, ma tutte tendenti o a elevare l'animale a livello umano, o ad appiattare l'uomo sull'animale. Una sana ecologia di relazione, mantenendo le distinzioni ontoassilogiche della *scala naturae*, deve essere capace di riconoscere diritti almeno analogici alle realtà naturali non umane animate e inanimate, presenti e future, in quanto individui e in quanto specie, a partire dal riconoscimento del valore delle loro esistenze, che è indipendente dalla capacità di certe creature di averne coscienza o percezione⁴³.

È parte integrante del principio di responsabilità il *criterio di precauzione* che nel prendere decisioni sull'ambiente impone di verificare attentamente se un certo intervento avrà effetti nocivi per l'uomo, i viventi, l'ambiente, a breve o a lungo termine, anche tenendo conto delle capacità autoriparative della natura, che tuttavia non sono infinite⁴⁴. La responsabilità comprende anche il cosiddetto *criterio di causa*, in base al quale chi ha provocato danni all'ambiente deve ripararli per quanto è possibile e può essere perseguito penalmente, come chiunque altro abbia commesso un delitto⁴⁵.

Una riflessione più prolungata merita il *criterio di sostenibilità*. Partendo dalla constatazione che ci sono limiti alla crescita materiale, che la natura non è inesauribile, che le capacità di autorigenerazione della natura non sono infinite, che lo sviluppo tecnologico non può essere la risposta a tutti i problemi, si cerca di conciliare le ragioni dello *sviluppo* umano e quello della *conservazione delle risorse* disponibili, tenendo conto dei bisogni dell'umanità

⁴¹Per una presentazione della questione animale: BATTAGLIA L., *Etica e diritti degli animali*, Roma-Bari 1997. Vedere inoltre: CASTIGNONE S. cur., *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna 1988²; RACHELS J., *Created from Animals. The Moral Implication of Darwinism*, Oxford-New York 1990 (*Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Milano 1996); REGAN T., P. SINGER eds., *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs 1976 (trad. it., *Diritti animali, obblighi umani*, Torino 1987); SINGER P. ed., *In Defence of Animals*, Oxford 1985 (trad. it. *In difesa degli animali*, Roma 1987).

⁴²Sul rapporto uomo-animale: BONDOLFI A., *Rapporti uomo-animale. Storia del pensiero filosofico e teologico*, "Rivista di Teologia Morale" 21 (1989), 57-77; 107-123; CASTIGNONE S., LANATA G. cur., *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994.

⁴³Sui problemi filosofici connessi con una responsabilità verso la natura vedere: GRESCH J., "Serviteurs et otage de la nature?". *La nature comme objet de responsabilité*, "Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et religieuses" 9 (1991), 43-80.

⁴⁴Cfr. FRANCESCATO G., PECORARO SCANIO A., *Il principio di precauzione*, Milano 2002; GIROLAMI P., *Il principio di precauzione. Alcune considerazioni alla luce dell'esperienza francese*, "Rivista Italiana di Medicina Legale" 24 (2002), 759-773.

⁴⁵Cfr. GOLSER K., *Questione ambiente. Tesi per un'etica dell'ambiente*, "Rivista di Teologia Morale" 22 (1990), 11-20 (soprattutto 17-20); REITER J., *Umwelt und Ethik*, 229-230.

attuale e di quelli delle generazioni future. In una prospettiva antropocentrica chiusa, lo *sviluppo sostenibile* viene definito come “uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente senza compromettere le capacità delle generazioni future di soddisfare i propri”⁴⁶. Il criterio di eticità coincide con il *massimo rendimento sostenibile*, cioè con la massimizzazione del rendimento attuale compatibile con una conservazione delle risorse che garantisca lo sviluppo futuro. In una prospettiva di ecologia relazionale, per l’ecosostenibilità di un certo comportamento viene giudicata a partire dal l’insieme di relazioni e di interazioni esistenti fra le attività umane, con le loro dinamiche, e la biosfera, con le sue particolari dinamiche, generalmente più lente. Queste relazioni devono essere tali da permettere alla vita umana di continuare, agli individui di soddisfare i loro bisogni e alle diverse culture umane di svilupparsi, ma in modo tale che le variazioni apportate alla natura dalle attività umane rimangano entro certi limiti, così da non distruggere il contesto biofisico globale.

Il secondo principio è il *principio di solidarietà*. Esso deriva immediatamente dalla fede nella creazione la quale ci fa scorgere l’unità di origine di ogni creatura, noi compresi, e quindi l’unica meta verso la quale tutti gli uomini e tutto il creato tendono: il legame etico della solidarietà si fonda quindi su un legame ontologico ben più forte del legame *biocenotico* o anche della naturale *biofilia* intraspecifica⁴⁷. La solidarietà ci snida dalla nostra *filautia* e ci fa sentire responsabili e corresponsabili di qualunque decisione e atto che coinvolga qualunque membro di questa comunità biotica, uomo, pianta, animale, e il loro ambiente vitale. “La solidarietà - spiega L. Lorenzetti - esige che non si faccia danno all’altro, che non si avanzi a spese e a danno dell’altro. In positivo, esige che si cerchi il proprio bene e il proprio sviluppo nella realizzazione e nello sviluppo dell’altro”⁴⁸.

La solidarietà ha un aspetto *intraspecifico* ed un aspetto *interspecifico*. La solidarietà interumana - secondo *Sollicitudo Rei Socialis* - “non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune, ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siano veramente responsabili di tutti”⁴⁹. La mondializzazione dell’economia è solo un aspetto appariscente della crescente *interdipendenza* fra gli uomini e le nazioni che si è venuta strutturando come sistema determinante di relazioni economiche,

⁴⁶W.C.E.D., *Our Common Future*, Oxford 1987, 43 (trad. it. *Il futuro di noi tutti*, Milano 1988, 71).

⁴⁷E.O. Wilson, partendo dal presupposto che l’etica non è altro che uno stratagemma adattivo della specie e un istinto della comunità biologica nel suo farsi, si propone di affrontare e risolvere i problemi ecologici facendo leva sui sentimenti di simpatia e altruismo radicati nella natura umana per estenderli verso le altre specie. WILSON E. O., *Biophilia*, Cambridge (Mass) 1984 (trad. it., *Biofilia*, Milano 1984); ID., *Consilience*, Cambridge (Mass.) 1998 (trad. it. *L’armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione, la nuova unità della conoscenza*, Milano 1999, 4-5).

⁴⁸LORENZETTI L., *Questione ecologica. Questione morale*, “Rivista di Teologia Morale”, 23 (1991), 303-314 (la citazione a p. 310).

⁴⁹GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38, in AAS 80 (1988), 565-566.

culturali, politiche e religiose. Quando l'interdipendenza viene assunta come categoria morale - afferma ancora *Sollicitudo Rei Socialis* - "la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come virtù, è la *solidarietà*"⁵⁰.

La solidarietà interumana rimanda a una tesi cara alla dottrina sociale cristiana, quella dell'*universale destinazione dei beni*, secondo la quale i beni della terra sono originariamente di tutti: la stessa proprietà privata, contrariamente alle tesi proprie del liberismo, non è un diritto assoluto, ma ha per sua natura una funzione sociale, che si fonda appunto sul principio dell'universale destinazione dei beni della terra. "Dio - afferma la *Centesimus Annus* - ha creato la terra e l'uomo, e all'uomo ha dato la terra perché la domini col suo lavoro e ne goda i frutti. Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno. È qui la radice dell'universale destinazione dei beni della terra. Questa, in ragione della sua stessa fecondità e capacità di soddisfare i bisogni dell'uomo, è il primo dono di Dio per il sostentamento della vita umana"⁵¹. Potremmo dire che il senso autentico del biblico *coltivare la terra* e, quindi, della signoria dell'uomo sulla natura, è quello di persuadere la terra a sfamare l'uomo e di trasformare la terra in pane sulla mensa del povero.

In ambito strettamente ecologico il principio di solidarietà si esplica nel *criterio di cooperazione* e nel *criterio di sussidiarietà*. Il *criterio di cooperazione* orienta a scegliere la via della cooperazione come più feconda e sicura per pianificare politiche ambientali e risolvere i problemi dell'ambiente e questo sia a livello nazionale sia internazionale, e quindi a subordinare gli interessi egoistici e particolari al bene comune⁵². In base al *criterio di sussidiarietà*, anche in ambito ecologico, "una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune"⁵³. Il significato di questo principio è di tutelare gli spazi propri della persona da ingerenze esterne e affermare il primato della persona e delle entità sociali a misura d'uomo, come la *famiglia*, rispetto alle grandi aggregazioni anonime e spersonalizzanti, che devono porsi a servizio della realizzazione della persona e non viceversa.

La solidarietà si allarga dalla comunità degli uomini alla comunità dei viventi e al loro ambiente. Tale *solidarietà interspecifica* pone tuttavia la questione delicata, ma ineludibile,

⁵⁰Ibidem.

⁵¹GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991, n. 31, in AAS 83 (1991), 831.

⁵²Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus Annus*, n. 40, in AAS 83 (1991), 843.

⁵³GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus Annus*, n. 48, in AAS 83 (1991), 852-854; cfr. PIO XI, Lett. enc. *Quadragesimo Anno*, 15 maggio 1931, in AAS 23 (1931), 203; GIOVANNI XXIII, Lett. enc. *Mater et Magistra*, 15 maggio 1961, II, in AAS 53 (1961), 414-416.

dei criteri che permettono di realizzare una autentica *giustizia interspecifica*⁵⁴. Per un biocentrismo o per un ecocentrismo radicale, come Paul Taylor, bisognerebbe applicare nei rapporti interspecifici una assoluta imparzialità (*species-impartiality*), perché non solo ogni entità è dotata di valore, ma ha anche “lo stesso valore inerente, perché nessuna è superiore ad un'altra”⁵⁵. L'affermazione si presenta evidentemente infondata, perché di fatto, esistono diverse specie dotate di crescente complessità organizzativa e di crescenti capacità autoperceptive (come giustamente sottolineano i sensiocentristi) e, dal punto di vista metafisico, diversi modi di partecipare dell'essere che si traducono in una precisa gerarchia ontologica e quindi assiologica. In generale il diritto alla sussistenza o conservazione della propria esistenza di un certo individuo si impone con tanta maggior forza quanto più elevata è la posizione della specie considerata nella scala zoologica: se un bambino ha fame e suo padre cattura un coniglio per darglielo da mangiare questo è del tutto legittimo. Nel conflitto però tra un *diritto essenziale* dell'animale, per esempio, qual è il diritto di sopravvivere, e un interesse o bisogno umano secondario, come il desiderio di sfoggiare una pelliccia, prevale *sempre* il diritto del primo, ma anche uccidere o far soffrire animali per studiare un cosmetico o per ripetere un esperimento scientifico ormai tante volte verificato è assolutamente illecito.

E' chiaro che introdurre una teoria del valore intrinseco cambia completamente i termini del dibattito ambientale e orienta il processo decisionale secondo coordinate del tutto nuove: se io devo fare i conti con il valore rappresentato dall'altro, uomo, pianta, animale, palude o savana, io dovrò sempre dimostrare che ho una giustificazione adeguata per limitare o violare il diritto dell'altro, magari appellandomi ad un dovere più alto o *prevalente*, e in ogni caso dovrò ridurre al minimo indispensabile la violazione di un suo diritto. Se quindi decideremo che è indispensabile eseguire una certa sperimentazione su un gruppo di animali che saranno poi sacrificati, questo non significa che abbiamo il diritto di farli soffrire o di prolungarne l'agonia.

I due principi fondamentali di responsabilità e di solidarietà, con le loro articolazioni, rappresentano l'espressione normativa del modello ecologico relazionale che abbiamo proposto. Si viene così a delineare un'etica ambientale che accoglie le istanze dell'ambientalismo, ma le supera, integrandole in un progetto di *ecologia globale* centrata sulla persona in quanto colta all'interno di una fitta rete di interrelazioni con le altre persone e con le altre creature che condividono con lui l'origine e la dimora, l'*oikos*. L'ecologia relazionale è

⁵⁴VAN DE VEER D., *Interspecific justice*, in VAN DE VEER D., PIERCE C. eds, *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Belmont (CA) 1986, 51-66

La questione della giustizia interspecifica si intreccia con quella dei diritti degli animali, ma assume una intonazione particolare all'interno dei modelli neocontrattualisti di matrice rawlsiana: WESTON A., *Toward Better Problems: New Perspective on Abortion, Animal Rights, the Environment, and Justice*, Philadelphia 1992.

⁵⁵TAYLOR P., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton 1986, 155.

una *ecologia globale* nella quale l'attenzione per l'*ecologia ambientale* si coniuga armoniosamente con una sana *ecologia umana*, come si legge nell'enciclica *Centesimus Annus*:

Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli *habitat* naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica ecologia umana. Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è donato a se stesso da Dio e deve perciò rispettare la struttura naturale e morale di cui è stato dotato⁵⁶.

Conclusioni

La risoluzione della crisi ecologica e quindi il futuro del pianeta e dell'umanità con esso sono affidati, prima che a leggi e ad accordi internazionali, per quanto saggi e lungimiranti, ad una trasformazione delle coscienze, premessa per l'elaborazione di regole e principi, leggi e accordi. Se davvero la crisi ecologica è legata ad una mentalità umana sbagliata, dovremo sviluppare una nuova mentalità, un modo nuovo di percepire il nostro rapporto con l'ambiente, un nuovo *ethos ecologico*, che sia *ethos di armonia* e di *servizio*.

L'*ethos* ecologico è *armonia* perché ci porta ad entrare in sintonia con l'alterità, sia essa rappresentata da un uomo, da una pianta, da un animale, dall'ambiente stesso, ci fa agire sempre nel rispetto del valore proprio di ogni realtà naturale, ci introduce ad una giustizia autentica fra gli uomini e i paesi della terra e fra tutte le specie, ci mostra come orientare la natura al bene umano attraverso la persuasione e non attraverso la violenza, inserendoci sapientemente all'interno degli equilibri ambientali senza turbarli, e ci apre lo sguardo alla bellezza che si squaderna nell'universo, dalla danza degli elettroni al pulsare delle stelle.

L'*ethos ecologico* è *servizio*, perché come la signoria di Dio è amore e provvidenza così la signoria umana è ministero del mondo, è passare dal disimpegno all'impegno, è lasciarsi coinvolgere dal problema ambientale come cosa propria, è porre le risorse dell'ingegno a servizio dell'integrità del cosmo, perché esso diventi sempre più bello e ordinato, perché ogni creatura possa essere sempre più se stessa nella comunità biotica, perché nella realizzazione del proprio fine ogni essere possa proclamare la grandezza del suo Creatore.

Abbiamo bisogno una seria *pedagogia ecologica*, un'*ecopedagogia*, che conduca tutti noi a una corretta percezione delle realtà ambientali, che sappia proporre in modo comprensibile gesti praticabili ispirati dal rispetto per l'ambiente e per le risorse naturali, che si impegni a rinforzare i comportamenti ecocompatibili e che riesca a tessere un legame di

⁵⁶GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus Annus*, n. 38, in AAS 83 (1991), 841.

fiducia fra cittadini e politiche ambientali. Ci occorrerà un'*ecopedagogia* che ci conduca a una profonda conversione di mente e di stili di vita.

Abbiamo bisogno, prima di tutto, di un cuore nuovo e di uno sguardo nuovo per ristabilire l'antica alleanza fra l'Uomo e la Terra, il cuore e lo sguardo di san Francesco d'Assisi, indicato da Giovanni Paolo II quale patrono degli ecologisti⁵⁷.

Francesco è l'uomo che ha liberato il cuore dalla smania di possesso ed è passato dalla logica dello sfruttamento a quella del godimento, dalla logica della violenza a quella della pace, dal dominio al servizio. Francesco ha rivolto al mondo uno sguardo trasparente e ammirato che ha restituito freschezza e verginità il mondo violato dal peccato umano e, avendo scoperto nelle creature, un tempo oscurate dal peccato, un riflesso della bellezza del Creatore, se ne è fatto come *scala* per ascendere a Lui.

Francesco è il cantore della vita che, sentendosi creatura in mezzo ad altre creature, tutte uscite dalla mano di un unico Signore, ha accordato le fibre intime della sua persona al diapason dell'universo e si è fatto voce e interprete del canto della creazione.

Francesco è l'annunciatore della pace vera e attraverso la sua esistenza armonizzata, in pace con Dio e con se stessa, fa la pace fra l'uomo e le creature. La pace paradisiaca infranta dal primo Adamo, è ricostruita da Cristo, ultimo Adamo⁵⁸, e donata a coloro che, come Francesco, accolgono nella loro esistenza Cristo, la sua vita, il suo Vangelo⁵⁹.

Cristo, Signore del cielo e della terra, per mezzo del quale furono fatte tutte le cose, modello dell'uomo fatto ad immagine, insegna ad ognuno di noi come ritrovare la strada dell'armonia e della pace: il mondo, creato in Cristo e per Cristo, viene redento da Cristo attraverso la redenzione del cuore umano e l'uomo può così assolvere al suo compito di essere sacerdote e mediatore della benedizione genesiaca sul cosmo⁶⁰.

⁵⁷GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Inter Sanctos*, 29 novembre 1979.

⁵⁸Vedere la fine della pericope delle tentazioni in Marco: "stava con le fiere" (Mc 1, 13b). Allusione alla condizione paradisiaca come un'età dell'oro, che sarà rinnovata nell'era messianica, secondo la profezia di Is 11, 6-8 e Is. 65, 25). Cfr. GRÄSSER E., "KAI HN META TΩN ΘEPIΩN" (Mk 1, 13b). *Ansätze einer theologische Tierschutzethik*, in SCHRAGE W. cur., *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*, Berlin 1986, 144-157

⁵⁹Cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita Seconda*, 125; S. BONAVENTURA, *Legenda Major*, cap 5, 9; cap. 8, 1.

⁶⁰Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett enc. *Redemptor Hominis*, 4 marzo 1979, n. 16 in AAS 71 (1979), 289-290.