

Rassegna su *Ecologia ed ecologie*

Sergio Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano 1998;

Sergio Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma–Bari 1995;

John Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986

DAMIANO BONDI

I. “Ecologia”, storia breve di un termine ambiguo

La scienza naturale pura non esiste, se non per coloro che ne fanno una religione. Chi non è ossessionato dalla ricerca spasmodica della purezza — ideale proprio di uno gnostico spiritualista, meno adatto a definire uno studioso di realtà materiali —, sa bene che la scienza è opera di scienziati, dunque di uomini, e che le opere degli uomini sono sempre intrise di ideologia, comprese nella storia, fondate su presupposti valoriali. Se questo vale per ogni scienza naturale, a maggior ragione vale per l'ecologia, sul cui statuto epistemologico il dibattito è tutt'altro che pacifico.

Per rendersene conto, basta gettare uno sguardo alla breve storia del termine “ecologia” (da *logos*, “discorso”, “studio” e *oikos*, “casa”, “ambiente”). Esso fu coniato da Ernst Haeckel (1834–1919), biologo, zoologo e filosofo tedesco, nel 1866:

«L'ecologia — scriveva Haeckel — è lo studio dell'economia della natura e delle relazioni degli animali con l'ambiente inorganico e organico, soprattutto dei rapporti favorevoli e sfavorevoli, diretti o indiretti con le piante e con gli altri animali; in sintesi ecologia è lo studio di tutte quelle complesse interrelazioni a cui Darwin si riferisce quando parla di condizioni della lotta per l'esistenza».¹

Spesso questa definizione è chiamata in causa per criticare chi fa dell'ecologia qualcosa di diverso da una branca della biologia (nella fattispecie quella branca che si occupa dello studio delle interazioni tra gli organismi, degli ecosistemi, della biosfera). Vengono così ricordate le definizioni di Herbert Andrewartha, ecologo contemporaneo, secondo cui l'ecologia è «lo studio scientifico della distribuzione e dell'abbondanza degli organismi»²; quella di Lawrence Slobodkin, per cui

1. E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

2. H. ANDREWARTHA, *Introduction to the Study of Animal Populations*, University of Chicago Press, Chicago 1961.

«l'ecologia, in termini generali, si occupa dell'interazione tra gli organismi e il loro ambiente nel più ampio senso possibile»³; o, infine, quella oggi più scientificamente accreditata di Charles Krebs (1972): «Ecologia è lo studio scientifico delle interazioni che determinano la distribuzione e l'abbondanza degli organismi»⁴.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere che già in Haeckel lo studio delle interazioni tra i viventi debordava dal campo specifico della scienza biologica. Darwinista, lettore di Hegel, appassionato di Goethe, Haeckel viaggiò molto e scrisse su tutto, dai *Problemi dell'universo* alle *Forme artistiche della natura*, dagli *Enigmi del mondo* alle *Lettere di un viaggiatore nell'India*. Nel 1906 fondò a Jena il *Deutscher Monistenbund*, la “lega monista tedesca”, per promulgare la propria filosofia monista, un intreccio di panteismo e immanentismo ateistico, secondo cui sostanza e spirito comporranno un'unità ontologica che rende manifesto il mondo, attraverso un processo evolutivo ciclico.

Haeckel non fu immune dal diffondere idee razziste, conseguentemente alla sua massima per cui «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi». A suo giudizio, infatti, come il naso poco pronunciato e la mancanza di peli sono tratti tipici dei bambini che poi scompaiono nell'età adulta, così, in base alle stesse caratteristiche fisiche, i ceppi orientali e africani rappresenterebbero uno stadio evolutivo precedente rispetto all'uomo europeo⁵:

Il Caucasico, o Uomo Mediterraneo (*Homo Mediterraneus*), da tempo immemore è stato posto a capo di tutte le razze di uomini, in quanto maggiormente sviluppato e perfetto [...]. È necessario, prima di tutto, studiare e confrontare la vita mentale dei selvaggi con quella dei bambini. Al più basso stadio di sviluppo mentale umano vi sono gli australiani, alcune tribù della Polinesia, i Boscimani, gli Otentoti, e alcune tribù di negri.⁶

Insomma, «la differenza fra la ragione di un Goethe, di un Kant, di un Lamarck o di un Darwin, e quella del selvaggio più inferiore [...] è molto maggiore della differenza di grado esistente fra la ragione di quest'ultimo e quella dei mammiferi “più razionali”, le scimmie antropoidi, o addirittura il cane o l'elefante»⁷: «Tali razze umane inferiori sono psicologicamente più vicine ai mammiferi (scimmie o cani) che agli europei civilizzati; dovremmo perciò assegnare alle loro vite un valore totalmente diverso»⁸.

Tutto ciò ci aiuta a vedere come l'ecologia, sin dal suo ingresso nel panorama del sapere, non sia stata avulsa da certe connotazioni ideologiche, politiche, etiche, religiose. Volerne fare una scienza in senso forte — compito cui sembrano stre-

3. L.B. SLOBODKIN, *Growth and Regulation of Animal Populations*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1961.

4. Ch. KREBS, *Ecology*, Harper & Row, New York 1972.

5. In quegli stessi anni, sulla base di simili assunti, gli individui affetti dalla sindrome di Down furono classificati dal loro stesso scopritore come «idioti di tipo mongolico» (da cui il lemma “mongoloide”). Cfr. J.L.H. DOWN, *Observations on an ethnic classification of idiots*, in «London hospital reports», n. 3, 1866.

6. E. HAECKEL, *The history of Creation*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1883, vol. 2, pp. 429, 489–490.

7. E. HAECKEL, *Die Weltr ätsel*, 1899, trad. inglese *The Riddle of the Universe*, Harper, New York & London 1901, p. 125.

8. E. HAECKEL, *Lebenswunder*, Stuttgart, 1904, trad. inglese *The Wonders of Life*, Watts & Co., London 1904, p. 406.

nuamente dedicarsi scienziati come Andrewartha, Slobodkin o Krebs — significa in realtà fare della mitologia, fare di essa un mito, qualcosa che non esiste se non nella mente di chi l'ha concepito.

È significativo, al riguardo, che mentre da una parte si tenta comunque di fondare epistemologicamente l'ecologia, dall'altra essa viene sovente ridotta a poco più di una moda. La nostra società è ormai invasa dal prefisso "eco-": lo si trova davanti a tutto. "Eco" è ormai un termine dalla larghissima eco, un vero e proprio *brand*; e il termine "ecologia", allo stesso modo, è poco ecologico, nel senso che è ormai di larghissimo consumo: elettrodomestici ecologici, vestiti ecologici, giochi ecologici, intere case ecologiche. Si parla ormai di "mentalità ecologica", intendendo con questa formula un approccio all'intera realtà secondo il paradigma del «minor impatto energetico-ambientale possibile».

In realtà, questa tendenza ad una declinazione epistemologicamente "debole" ma socialmente ed eticamente "forte" dell'ecologia è iniziata già nel secolo scorso, almeno nel contesto anglosassone. Nel 1919 viene fondata la rivista scientifica «Ecology». Nel 1949 esce il pionieristico *A Sand County Almanac* di Aldo Leopold, biologo statunitense che conia il termine "etica della Terra" (*land ethic*):

L'etica della terra allarga i confini della comunità per includere animali, suoli, acque, piante: in una parola, la terra. [...] Essa cambia il ruolo di *Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro effettivo e cittadino di essa. Ciò implica rispetto per i suoi membri, ma anche per la comunità in quanto tale: «Una cosa è giusta quando tende a preservare la stabilità, l'integrità e la bellezza della comunità biotica, sbagliata quando tende altrimenti».⁹

Al conservazionismo ecologista di Leopold fa eco Rachel Carson, scienziata e zoologa americana che nel 1962 pubblica il celebre *Silent Spring*, libro fondatore del movimento "politico" ambientalista, giacché in esso vengono direttamente attaccati i produttori di pesticidi (soprattutto il DDT) e il loro uso indiscriminato¹⁰. Nel 1971, poi, esce *The closing Circle* del saggista, biologo e politico americano Barry Commoner, in cui l'autore si scaglia contro i danni delle radiazioni nucleari e illustra le quattro leggi fondamentali dell'ecologia¹¹:

1. *everything is connected to everything else*: ogni cosa è connessa con ogni altra. C'è una sola ecosfera per tutti gli organismi viventi e ciò che interferisce con uno, interferisce con tutti gli altri;
2. *everything must go somewhere*: ogni cosa deve finire da qualche parte. In natura non ci sono "rifiuti" e non c'è un "lontano" dove le cose possono essere gettate;

9. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, (1949), Oxford University Press, New York 1968, p. 214, trad. it. parziale *L'etica della terra*, in «Critica marxista», 1987, 4, trad. it. integrale *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997.

10. Cfr. R. CARSON, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962, trad. it. *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1962.

11. B. COMMONER, *The Closing Circle*, Knopf, New York 1971, trad. it. *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, Milano 1972.

3. *nature knows best*: la natura “sa il fatto suo”, “sa qual è la cosa migliore”. Il genere umano ha sviluppato affascinanti tecnologie che si applicano sulla natura, ma simili cambiamenti apportati in un sistema naturale possono andare a detrimento di quel sistema, al di là delle motivazioni umane che li hanno generati;
4. *there is no such thing as a free lunch*: non ci sono “pasti gratuiti”. Lo sfruttamento della natura inevitabilmente porta alla trasformazione di risorse da utili a inutili.

A partire dagli anni Settanta anche la filosofia di lingua inglese si dimostra attenta alla tematica ecologica. Nel 1973 esce la raccolta *Western man and environmental ethics*, a cura di Ian Barbour¹². L'anno successivo escono *Philosophy and Environmental Crisis* di William Blackstone¹³ e *Man's Responsibility for Nature* di John Passmore¹⁴. Nel 1979 nasce la rivista «Environmental Ethics», punto di riferimento imprescindibile per il dibattito filosofico–scientifico su questo tema. Nel 1986 Paul Taylor pubblica *Respect for Nature*¹⁵, e nel 1989 esce la traduzione inglese *Ecology, Community and Lifestyle* del norvegese Arne Naess, volume iniziatore del movimento della *deep ecology*, di cui ci occuperemo specificamente¹⁶.

Per quanto riguarda il contesto continentale, invece, l'interesse culturale per la tematica ecologica è più tardo, e può essere fatto risalire agli anni Sessanta del secolo scorso. Nel 1968 Aurelio Peccei, Alexander King e numerosi premi Nobel e intellettuali fondarono il *Club di Roma*, organizzazione non–profit e non–governativa, che nel 1972 pubblicò il cosiddetto “rapporto Meadows”, *Sui limiti dello sviluppo*, che è considerato uno dei primi moniti “istituzionali” contro effetto–serra, riscaldamento globale, piogge acide, deforestazione ecc.¹⁷. Nello stesso anno, in Francia, uscì *La Société contre Nature* di Serge Moscovici¹⁸, in cui l'autore si scagliava contro l'etnocentrismo della società occidentale, che si sarebbe sviluppata

12. I. BARBOUR (a cura di), *Western Man and Environmental Ethics*, Addison–Wesley Pub. Co., 1973.

13. W. BLACKSTONE, *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens (Ge.) 1974.

14. J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co., London 1974, trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986. Passmore, in questo volume, stabilisce un dialogo critico con il saggio dello storico del medioevo Lynn White — pubblicato nel 1967 su «Science» — intitolato *Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in cui White, in maniera certamente unilaterale, attribuisce al paradigma cristiano dell'uomo come dominatore della natura la causa maggiore della crisi ambientale in atto. Da qui si è originato un dibattito acceso, di cui ci occuperemo in uno dei prossimi capitoli.

15. P. TAYLOR, *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986, trad. it. *L'etica del rispetto per la natura*, in S. Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano 1998, pp. 164–195.

16. A. NÆSS, *Økologi, samfunn og livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo 1976, trad. inglese *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Como 1994.

17. D.H. MEADOWS, D.L. MEADOWS, J. RANDERS, W. BEHRENS III, *The Limits to Growth*, Universe Book, New York 1972. Una versione on–line del rapporto si può trovare su: [www.http://www.donellameadows.org](http://www.donellameadows.org), consultato il 6/6/2014.

18. S. MOSCOVICI, *La Société contre Nature*, Union générale d'édition, Paris 1972, trad. it. *La società contro natura*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1973. Il figlio di Serge Moscovici, Pierre, è stato Ministro delle Finanze francese dal 2012 al marzo 2014, ed è attualmente Commissario europeo per gli affari economici e monetari.

in antitesi alla natura e alle sue leggi, e avrebbe finito per determinare l'avvento della tecnocrazia moderna sommamente alienante. Per uscire da questa situazione, dovremmo dunque, secondo Moscovici, «reincantare» il mondo, ritrovare il nostro posto di uomini “nella natura”, e non ergersi sopra di essa: «La società è nella e per la natura». Moscovici fu uno dei primi a coniugare pensiero ecologista e socialismo anarco-federalista, e perciò a maritare pensiero ecologico e politica “di sinistra”. Sotto la spinta delle sue idee si sviluppò l'associazione *Les amis de la Terre*, associazione ecologista mondiale ancora oggi attiva, con una piccola rappresentanza anche italiana (*Gli amici della Terra*).

Nel contesto tedesco, esce nel 1979 *Das Prinzip Verantwortung* di Hans Jonas¹⁹. Quest'opera non è prettamente un'opera di ecologia: piuttosto, si focalizza sulle minacce della tecnica (a partire dalla bomba atomica), per la sopravvivenza della vita umana sulla terra. È verso le generazioni future, prima di tutto, che dovremmo indirizzare la nostra responsabilità, secondo questa nuova norma etica di chiara ispirazione kantiana: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla terra»²⁰. Jonas, in questo senso, può essere considerato uno dei primi ad aver filosoficamente tematizzato il legame tra l'ecologia ambientale e la cosiddetta ecologia umana: il bene dell'uomo passa anche dal bene della natura, perché l'uomo, come minimo, partecipa di essa.

Tra i due contesti culturali, quello anglosassone e quello centro-europeo, si pone infine la figura federatrice di Edward Goldsmith, nato da padre tedesco e madre francese, ma formatosi a Oxford. Nel 1969 Goldsmith fonda la rivista *The Ecologist*, sostenendo che il progresso tecnologico sarebbe sostanzialmente contrario alla «via» dell'evoluzionismo, giacché minerebbe la stabilità dell'ecosfera. Al contempo, egli figura come presidente di una delle primissime associazioni ecologiste europee, ECOROPA, fondata tra gli altri da Denis de Rougemont e Jacques Ellul — due filosofi protestanti — nel 1977. Goldsmith, in seguito, si schiererà a favore dell'ipotesi Gaia, formulata nel 1979 da James Lovelock, di cui ci occuperemo approfonditamente in questo lavoro.

2. Le ecologie contemporanee

Stilare una bibliografia esaustiva e accreditata sulla problematica ecologica è impossibile. Escono continuamente nuovi volumi sul tema, la maggior parte dei quali è tanto più priva di valore scientifico, filosofico e culturale quanto più ambisce a collocarsi su tali livelli. Si trovano così voluminose opere in cui, tra i padri nobili della causa ecologica, figurano senza soluzione di continuità né alcuna precisazione storica Leonardo da Vinci, Giovanni Paolo II, Rainer Maria Rilke, Antonio Gramsci,

19. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

20. Cfr. *ivi*, p. 16. La formulazione jonasiana presenta l'attributo “autentica” prima di “vita” («Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»); abbiamo espunto tale attributo perché necessiterebbe di un'adeguata problematizzazione.

Enrico Berlinguer, Robert Kennedy²¹; oppure, di converso, volumi in cui il peccato originale della violenta tecnocrazia occidentale viene semplicisticamente attribuito alla diabolica triade del materialismo dell'età moderna: Cartesio–Bacone–Galileo (quest'ultimo a volte sostituito da Newton o da Locke)²².

Similmente, è sempre arbitrario e incompleto ogni tentativo di categorizzazione delle varie istanze ecologiste; arbitrario e incompleto, ma non del tutto inutile, giacché “isolare” certe componenti specifiche inerenti ai diversi orientamenti in campo permette di rinvenire in essi, tra le altre cose, quegli elementi “religiosi” che a me preme evidenziare. Un tentativo interessante, in questo senso, è stato compiuto da Sergio Bartolommei in *Etica e natura* (1995)²³: Bartolommei dapprima compie una macro-suddivisione in movimenti “antropocentrici” e movimenti “anti–antropocentrici”²⁴, poi colloca all'interno di ogni gruppo specifici filoni dell'etica ambientale. Ritengo tuttavia che la suddivisione di Bartolommei, del 1995, richieda ormai un doveroso aggiornamento, alla luce dei nuovi sviluppi del dibattito in materia. Ecco dunque come raggrupperei le odierne tendenze in materia di ecologia, specificando che ovviamente si tratta di una ricostruzione in larga parte semplicistica e eminentemente funzionale rispetto all'impostazione del mio lavoro: deve essere dunque presa come una mappa utile per orientarsi, non come una foto talmente dettagliata da non consentire più una lettura chiara.

All'interno delle ecologie “antropocentriche” — quelle cioè che si focalizzano sul problema ecologico “per” l'uomo, e si sforzano di trovare soluzioni per lo più di tipo socio-politico — si possono oggi collocare tre filoni:

- a) ecologia della “frontiera” e della “scialuppa di salvataggio”: l'ecologia della frontiera è in realtà una non-ecologia, una reazione all'ecologia, o forse un retaggio di una cultura pre-ecologista. La natura, in questa impostazione, è vista sostanzialmente come un “nemico”, una “tiranna”, un ostacolo da superare, e viene così ridotta semplicisticamente a un deposito di risorse da sfruttare a proprio piacimento. Oggi questa posizione è difficilmente difendibile, giacché sono venuti meno alcuni suoi presupposti: la credenza nel carattere illimitato delle risorse; la cieca fiducia nella risolubilità tecnica delle questioni ambientali; la fede nella produzione intensiva dei beni e nell'incremento dei consumi come unici criteri (quantitativi) di misura del benessere. Perciò l'etica della frontiera si è per lo più trasformata, moderandosi, nell'ecologia della “scialuppa di salvataggio”: i fautori di questa impostazione paragonano la Terra inquinata a un mare in burrasca, e le nazioni a delle scialuppe di salvataggio. Ci sono scialuppe con pochi membri

21. Cfr. L. VALLE, *Dall'ecologia all'ecosofia. Percorsi epistemici ed etici tra Oriente e Cristianesimo, tra scienza e saggezza*, Ibis, Como–Pavia 2011, prima parte.

22. Cfr. in proposito il celebre lavoro di F. CAPRA, *The web of life*, Anchor Book, New York–London 2001, trad. it *La rete della vita*, BUR, Milano 2010; oppure G. DALLA CASA, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis, Milano 2011.

23. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, Laterza, Roma–Bari 1995.

24. Oggi chiameremmo i secondi “eco-centrici”, giacché la sola presenza del prefisso “antro-” potrebbe far scaturire il sospetto di un latente specismo, e il prefisso “anti” sottintenderebbe un giudizio di valore.

a bordo che navigano sul mare, e scialuppe con troppi membri che faticano a stare a galla. Accade che alcuni membri delle scialuppe più affollate cadano in mare, e chiedano perciò di salire sulle scialuppe meno affollate (che rappresentano i Paesi del “primo mondo”). Questi naufraghi, però, non “devono” essere fatti salire, perché altrimenti le scialuppe meno affollate diverrebbero anch’esse non “sostenibili”. Fuor di metafora, si imporrebbe dunque, per ogni nazione, una doverosa auto-regolamentazione dello sfruttamento delle risorse, dell’apertura delle frontiere agli immigrati, e della crescita demografica: misure dettate dalla consapevolezza che alcuni sacrifici sono richiesti necessariamente per non affondare in questa “terra in burrasca”. In tali istanze è presente, come dice Bartolommei, «un impasto di prudenza di specie e utilitarismo etico»²⁵;

- b) ecologia della “navetta spaziale”: secondo questa concezione, il pianeta è come una navetta spaziale nell’universo: un sistema chiuso e finito, in cui gli uomini sono i passeggeri. Ogni guasto o incidente della navetta si ripercuote su tutti gli uomini. Dunque le questioni ecologiche dovrebbero essere dibattute in modo democratico e consensuale, e tale dibattito non può limitarsi ai confini nazionali: un organo trans-nazionale dovrebbe dirimere i problemi ecologici planetari, come ad esempio il riscaldamento globale, in vista di un’equa distribuzione delle risorse del pianeta²⁶;
- c) ecologia umana: con questo termine si intende solitamente l’attenzione rivolta dal mondo cristiano-cattolico e da certa filosofia politica al rapporto “armonico” tra uomo e ambiente come necessario per pervenire ad un’autentica convivenza umana, o viceversa alle condizioni socio-politiche atte a garantire uno sviluppo ecologicamente sostenibile. Come dice il nome, l’impostazione dell’ecologia umana considera strettamente legate l’ecologia e la società civile, e indirizza la propria primaria attenzione alla vita umana per poi allargare il raggio d’azione a quella degli altri esseri, in vista della costituzione di una «ecologia integrale» che comprenda al proprio interno anche quella ambientale. Benedetto XVI, nel 2007, riassumeva così questo approccio: «L’esperienza dimostra che ogni atteggiamento irrispettoso verso l’ambiente reca danni alla convivenza umana, e viceversa. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e

25. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, op. cit., p. 51. Per un approfondimento sulle etiche ambientali della “frontiera” e della “scialuppa di salvataggio”, cfr. S.L. UDALL, *The Quiet Crisis*, Avon, New York 1963, pp. 66-80; G. HARDIN, *Promethean Ethics. Living with Death, Competition and Triage*, University of Washington Press, Seattle 1980; K. SHRADER-FRECHETTE, “*Frontier or Cow-Boys ethics*” and “*Lifeboat ethics*”, in Id. (a cura di), «Environmental ethics», Pacific Grove, The Boxwood Press, 1981, pp. 31-44; S. BRAND, *Whole Earth Discipline*, Viking Penguin, New York 2009, trad. it. *Una cura per la terra. Manifesto di un eco-pragmatista*, Codice, Torino 2010. Riprendendo la metafora della scialuppa di salvataggio, Barry Commoner sottolineava come una simile etica fosse implausibile: «Proporre di ridurre la popolazione equivale a cercare di salvare una nave che fa acqua buttando a mare i passeggeri» (B. COMMONER, *The Closing Circle*, op. cit.).

26. Per un approfondimento su questa impostazione, cfr. B. FULLER, *Operating Manual for Spaceship Earth*, E.P. Dutton&Co., New York 1963; K. BOULDING, *Human Values on the Spaceship Earth*, National Council of Churches, New York 1966; H. JARRET (a cura di), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1969.

la pace tra gli uomini»²⁷. Francesco nel 2015, con l'enciclica *Laudato Si'*, ha compiuto un passo decisivo nella direzione dell'"ecologia integrale", superando sostanzialmente il paradigma classico dell'ecologia umana, che senza le dovute ipoteche poteva condurre ad esiti problematici nonché paradossali²⁸.

All'interno, invece, delle ecologie "biocentriche" o "ecocentriche" — quelle cioè che assegnano un valore morale fondamentale a certe caratteristiche comuni a più esseri viventi, se non alla Vita in quanto principio metafisico — si possono annoverare:

1. ecologia animalista: il principale filone animalista nel dibattito etico contemporaneo fa capo alla linea inaugurata da Peter Singer, ed è dunque di stampo per lo più utilitaristico: il principio cardine e dirimente, tra i viventi, è la capacità di provare piacere o dolore, "oppure" l'essere "soggetti di una vita", cioè portatori di «un "punto di vista" sulla propria vita in base al quale la vita stessa può configurarsi migliore o peggiore "per chi la vive"»²⁹. Se un essere ha questa o quella capacità allora è un soggetto morale, e «può avere dei diritti». Simili impostazioni, se da una parte allargano lo spettro degli aventi diritto anche a molti animali non umani e a certi vegetali, dall'altra rischiano di tagliare fuori dal novero altre specie, nonché istituiscono delle discriminanti all'interno delle singole specie, umana compresa: ad esempio, non si può dire che un ameba provi dolore, o che un neonato umano possieda una forma di auto-coscienza tale da essere considerato un soggetto di vita³⁰;
2. ecologia profonda: inaugurata da A. Naess, filosofo e scalatore norvegese, con l'articolo *The Shallow and the deep* (1973)³¹, l'ecologia profonda considera appunto "superficiali" tutte quelle forme di ambientalismo etico che si illudono di poter risolvere i problemi dell'inquinamento e dell'equilibrio ecosistemico attraverso soluzioni di tipo politico e/o tecnologico. Il problema, e dunque la soluzione, risiederebbe invece ad un livello più profondo, e intaccherebbe lo stesso statuto ontologico dell'essere umano e dei suoi rapporti con ciò che lo circonda. Dovremmo infatti superare il vecchio

27. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata mondiale della Pace: La persona umana, cuore della pace*, 8 dicembre 2007, n. 8, on-line su www.vatican.va.

28. Il rischio dell'ecologia umana *tout-court* è quello di ricadere in un'etica dell'auto-conservazione, cioè paradossalmente nell'avallo di comportamenti del tutto e per tutto animali, nel senso di a-morali. Se l'ecologia vuole mantenersi come una forma di etica, come bio-etica, essa deve strutturarsi come un'etica eteronoma anche rispetto al bios umano. Concentrandosi soltanto sulla vita umana, sulle condizioni di vita dell'uomo in quanto essere materiale-corporale, si può finire col giustificare qualsiasi attitudine che favorisca lo sviluppo e il benessere dell'uomo, annullando così nei fatti la presupposta differenza ontologica tra uomo e altri animali. Che cosa fa un qualsiasi essere vivente, infatti, se non mirare alla propria conservazione e sopravvivenza?

29. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, op. cit., p. 88.

30. Per un approfondimento sull'etica animalista, cfr. P. SINGER, *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991; L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1997; T. REGAN, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Sonda, Casale Monferrato 2005.

31. A. NAESS, *The shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», n. 16, 1/1973, pp. 95-100.

dualismo uomo–natura, nonché quello individuo–ambiente, in funzione di una concezione olistica della natura come un Tutto. Non vi sono né doveri né diritti dell'uomo verso la natura, né della natura verso l'uomo, perché natura e uomo sono una cosa sola: un Sé transpersonale e sovrasensibile in cui dovremmo finalmente fondere il nostro Io egoista, e così vivere naturalmente in armonia con ogni altro essere vivente. L'etica stessa non avrebbe più ragion d'essere: per chi raggiunge la coscienza ecologica profonda, non c'è più alcun imperativo da seguire, più alcuna norma imposta, ma una naturale condivisione di bene e di Vita in seno al grande Sé “ecoico”;

3. ecologia gaiana: formulata nel 1979 dal biologo inglese James Lovelock, l'ipotesi Gaia (o, più prosaicamente, la geo–fisiologia) postula che la Terra debba essere studiata come un macro–organismo teso a mantenere le condizioni ottimali per la presenza della vita sulla propria superficie. L'interazione tra i viventi, cioè, non può essere concepita soltanto secondo il modello darwiniano e neo–darwiniano della lotta del singolo essere “contro” gli altri per la conservazione del proprio gene, ma anche secondo un modello collaborativo per cui la ragion d'essere di ogni essere sarebbe anche quella di provvedere al mantenimento di un equilibrio energetico globale fragilissimo, che se deviasse anche solo di poco da un preciso *range* di valori non consentirebbe più lo sviluppo della vita sul pianeta. L'uomo è soltanto una parte tra le altre di questo Tutto vitale, e non può ergersi a custode di esso: dovrebbe semplicemente pensare a sopravvivere, come tutte le altre specie, e al contempo aver fiducia nelle potenzialità che “Gaia” ha di ristabilire ogni volta l'equilibrio minacciato. Potremmo schematicamente isolare un carattere “ontologico” e uno “normativo” per ognuna delle impostazioni sopra riportate, per poterle meglio raffrontare.

Tabella 1.

		Ontologia	Normatività
Ecologie antropocentriche	Ecologia della "frontiera"	L'uomo è ontologicamente superiore alla natura	È lecito fare tutto il possibile per sopravvivere sulla Terra.
	Ecologia della "navetta spaziale"	L'uomo è superiore alla natura, ma il suo bene è connesso con quello della natura	Attraverso un processo democratico, dobbiamo limitare l'inquinamento globale
	Ecologia umana	L'uomo non si risolve interamente nella natura, è portatore di una trascendenza	L'uomo è responsabile della natura davanti agli altri e a Dio, e deve amministrarla saggiamente
Ecologie biocentriche o ecocentriche	Ecologia animalista	L'uomo e l'animale sono simili, fino ad essere ontologicamente uguali	Dobbiamo rispettare i "diritti" degli animali, quantomeno limitare le loro sofferenze
	Ecologia profonda	L'uomo è ontologicamente uguale ad ogni altro essere vivente	L'uomo deve raggiungere una "naturale" armonia con gli altri esseri, allora l'etica non avrà più senso
	Ecologia gaiana	La Natura è ontologicamente superiore all'uomo	È lecito fare tutto il possibile per sopravvivere, la Terra penserà a mantenere l'equilibrio.