

COMUNITÀ UMANA E ANTROPOCENTRISMO: IL PARADIGMA DELL'INTERCONNESSIONE NELLA BIOETICA PERSONALISTA

L'etica ambientale si fonda su tre distinti paradigmi etici: quello antropocentrico, quello biocentrico e quello ecocentrico. Inoltre, nell'ambito del "calderone" antropocentrico, occorre distinguere tra una prospettiva forte, una debole, nonché tra i diversi tipi di antropocentrismo moderato. L'etica dipendente dalla visione giudeo-cristiana non è *sensu strictu* antropocentrica, ma può definirsi come etica teologica, o dell' "amministrazione". Tale etica, infatti, fonda e giustifica la responsabilità per la natura sul concetto di mondo come dono divino affidato all'essere umano, il quale deve rendere conto a Dio della sua amministrazione di esso. Giardiniere della "casa di tutti", l'uomo è chiamato alla responsabilità del creato sia in senso diacronico che sincronico.

Il termine comunità, mediato dalla sociologia, si riferisce a un insieme di soggetti legati da uno o più fattori di diversa natura che li portano a interagire fra loro.

Nell'etica ambientale, i diversi contesti di comunità umana, comunità biotica, e comunità terrestre denotano una specifica valenza assiologica, nell'ambito di distinti paradigmi etici: rispettivamente quello antropocentrico, quello biocentrico e quello ecocentrico.

Il concetto di comunità presente nell'etica ambientale rappresenta ciò che Max Scheler chiama mondo: il mondo è il contesto del quale l'uomo si chiede la sua ragion d'essere, ciò che viene considerato in sé e per sé, prescindendo da un immediato interesse puramente vitale (1).

Comunità umana, comunità biotica e comunità terrestre, e cioè tre epicentri di riflessione per l'etica ambientale,

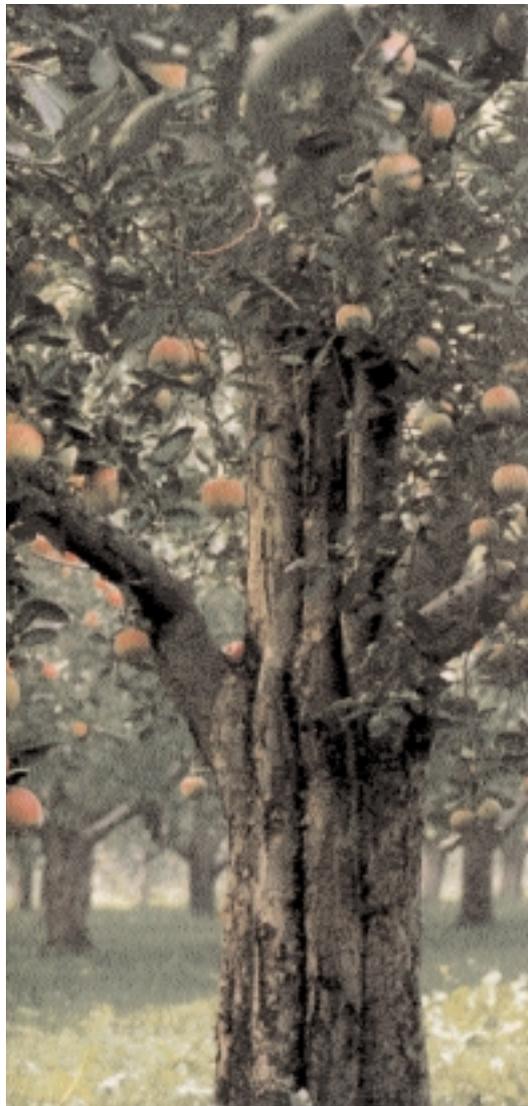
tre diversi mondi come insieme di relazioni specificamente connotate: il mondo umano nel primo caso, il mondo dei viventi nel secondo caso, il mondo terrestre nel terzo caso.

Nel caso in cui il mondo per l'uomo sia costituito dalla comunità dei viventi, oggetto di responsabilità etica per l'agire umano è l'individuo vivente (biocentrismo). Il biocentrismo si riconduce a diverse matrici filosofiche: ad esempio all'utilitarismo di Peter Singer e al paradigma della sacralità della vita di Albert Schweitzer, riletto più recentemente da Kennet Goodpaster (2).

Nel caso in cui il mondo per l'uomo sia costituito dalla comunità di esseri viventi che non interagiscono reciprocamente, oggetto di responsabilità etica è la terra come organismo, un concetto che trova le sue origini nell'ipotesi "Gaia" di James Lovelock.

(1) Questo concetto di Scheler è stato ripreso da A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999: p.58.

(2) Un commento alla filosofia di Goodpaster si trova in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano, 1998: p. 37.



L'ipotesi Gaia e il modello ecofilosofico olistico

Lovelock, chimico e medico, ipotizzava l'esistenza di un meccanismo di autoregolazione della Terra e della vita che essa contiene. Insieme, la vita e la terra formerebbero un sistema che avrebbe la facoltà di mantenere la superficie terrestre in uno stato propizio al proseguimento dell'esistenza degli esseri viventi.

Gaia - afferma Lovelock - è un'entità complessa, comprendente la biosfera terrestre, gli oceani e la terra. L'insieme costituisce un sistema cibernetico di retroazione, che cerca un ambiente fisico e chimico ottimale per la vita del nostro pianeta. Il mante-

nimento di condizioni relativamente costanti mediante un controllo attivo può essere descritta in modo soddisfacente con il termine di omeostasi. Il modello ecofilosofico olistico trova la sua origine nella teoria scientifica dell'ipotesi Gaia.

In ambito ecologico, l'olismo determina un cambiamento di prospettiva dall'ontologia dell'oggetto a un'ontologia del campo, nel cui ambito gli interi sono superiori alle parti, e le relazioni sono più reali degli enti: "una specie è, in effetti, la somma delle reazioni adattative all'ambiente che la specie ha sviluppato nel tempo" (3).

Nell'ontologia di campo, gli organismi individuali sono considerati come formazioni momentanee di energia, piut-

Le immagini che si susseguono in queste pagine si riferiscono a "comunità" omogenee di alberi. Omogeneità talora artificiale, talora frutto della selezione naturale.

Foto di Angela Prati

(3) J.B. Callicott, *The metaphysical implication of ecology*, "Environ. Ethics", 12, 1986: pp. 301-16.



tosto che oggetti materiali con struttura stabile: “ogni essere vivente è una struttura dissipativa, per questa ragione esso non rimane in se stesso e non appartiene a se stesso, ma è soltanto il risultato di un continuo flusso di energia nel sistema” (4).

I concetti di entità-oggetti sono utili per gli scopi umani, ma in realtà gli enti sono momentanee entità in campi di energia, materia e informazione. Anche gli esseri umani sono “nodi nella rete della vita”.

L'olismo ecofilosofico trova la sua espressione completa nella *deep ecology*, il cui esponente più noto è Arne Naess (5).

Le diverse prospettive antropocentriche

Nell'ottica personalista, l'epicentro di riflessione è costituito dalla comunità umana, in quanto le persone esibiscono una superiorità assiologica rispetto agli altri esseri viventi: “l'uomo rappresenta il vertice dell'universo, proprio per questa sua posizione di preminenza non deve essere attribuita la medesima rilevanza morale all'uomo e ad altre entità naturali”. È questa la ragione (6) per cui l'etica ambientale personalista è definita, in letteratura, un'etica antropocentrica debole o moderata.

Il concetto di antropocentrismo, tuttavia, mi sembra dia luogo a palesi ambiguità sia di ordine epistemico sia in riferimento all'obiettivo della riflessione etica.

Per quanto riguarda la pro-

spettiva epistemica, “la critica epistemologica ha sufficientemente messo in chiaro la necessità di superare la tesi ingenua che reputa avallutativi i paradigmi conoscitivi: ogni paradigma presuppone una lettura ermeneutica della realtà e si colloca inevitabilmente in un ordine simbolico e normativo esclusivamente e specificamente umano, che va compreso e presupposto se si vuol fare un corretto lavoro intellettuale. In altri termini non possiamo avvicinarci agli animali e riflettere su di essi ponendoci come molti animalisti pretenderebbero di fare dal loro punto di vista” (7).

Ma anche in riferimento all'obiettivo della riflessione etica, sembra che l'etica dell'ambiente non possa proprio liberarsi dalla prospettiva antropocentrica, “nemmeno proponendo nuove etiche con un esplicito carattere anziché antropocentrico, biocentrico. È come se la filosofia dei diritti degli animali avesse sempre e comunque un obiettivo mascherato; o fosse comunque condannata a un'inevitabile eterogenesi dei fini. Chi lotti per un mondo nel quale gli animali fossero obiettivamente rispettati, come portatori di valori intrinseci, lotterebbe per un mondo depurato dal mito dell'onnipotenza tecnologica e tecnomorfa; quindi un mondo ben più umano di quello nel quale oggi viviamo [...]. E infine si osservi che col trionfo dell'animalismo gli animali potrebbero venire del tutto

(4) Una interessante e sintetica messa a fuoco dell'olismo si trova in: S. Gadow, *Existential ecology: the human/natural world*, “Soc. Sc. Med.”, 4, 1992: pp. 597-602.

(5) A. Naess, *Ecosofia*, Red, Como, 1994: pp. 7-20.

(6) E. Sgreccia e M. B. Fisso, *Etica dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

(7) F. D'Agostino, *Bioetica*, Giappichelli, Torino, 1996: p. 241.

liberati (in ipotesi) dalle sofferenze prevaricatrici e spesso inutili loro inflitte dagli uomini; gli uomini però verrebbero liberati da una sventura ben peggiore: dalla schiavitù della tecnocrazia e del pregiudizio intellettuale” (8).

Il termine antropocentrismo può avere significato in una prospettiva sostanzialmente diversa, ovvero guardando all'ordine assiologico quale punto di partenza per la riflessione etica. In questa ottica, la prospettiva biocentrica è quella che riconosce un valore intrinseco e non derivato al singolo essere vivente - uomo o animale che sia -, la prospettiva ecocentrica riconosce invece un valore originario alla totalità dell'ecosistema, mentre la prospettiva antropocentrica è quella che riconosce all'animale e alla natura un valore antropoderivato.

Dal punto di vista concettuale, mi sembra tuttavia fondamentale distinguere, nell'ambito del “calderone” antropocentrico, l'antropocentrismo cosiddetto forte dall'antropocentrismo cosiddetto debole o moderato, nonché i diversi tipi di antropocentrismo moderato.

Secondo l'antropocentrismo forte, la natura non ha valore, l'uomo agisce nella piena libertà di disporre di essa a suo completo piacimento, sfruttando e distruggendo l'ambiente in cui vive (9).

Il punto di vista antropo-

centrico moderato propriamente detto è sostenuto da alcune posizioni utilitariste, secondo le quali il valore è conferito alla natura da un atto di ragione calcolante: l'uomo, cioè, attribuisce un valore strumentale, di utilità, alla natura, e si comporta cercando di non dissipare e distruggere l'ambiente, ad esempio per garantire la sopravvivenza alle future generazioni. In questa ottica, la natura non è definibile “mondo” dell'uomo, ma propriamente ambiente, in quanto è esclusivamente il contesto nel quale l'uomo stabilisce le proprie relazioni secondo il binomio utile/dannoso (10).

Nella letteratura di etica ambientale, che si fa portavoce dei diritti degli animali, la contrapposizione forte/moderato assume una connotazione dal più negativo (antropocentrismo forte) al meno negativo (antropocentrismo debole). Secondo questa ottica, in forza dello specismo (11) l'uomo ha l'autorità di conferire valore alla natura e, in base al valore che le attribuisce, ha l'autorità di assumere un comportamento più o meno spregiudicato rispettivamente a seconda che non le attribuisca nessun valore, oppure un qualche valore di utilità per l'uomo. Il termine “moderato” riferito all'antropocentrismo esprime quindi una diversità “di ordine quantitativo” rispetto al termine “forte”, volendo indicare un comportamento di “moderata arroganza” nei confronti della natura, ispira-

(8) *Ibidem*.

(9) Quest'ultimo viene riferito alla *cowboy ethics*, posizione che si fa portavoce di una gestione sfrenata e senza limiti dell'ambiente, basata sul mito anacronistico della sovrabbondanza. Una critica alla *cowboy-ethics* è presente in M. Faggioni, *L'uomo è ancora signore del creato? Tracce di etica ambientale*, in "GS", Antonianum, 70, 1995: pp. 429-72.

(10) A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999: p.58.

(11) F. D'Agostino, *op. cit.*, p.242.

to non a una scelta operata da una volontà cieca, ma a una scelta ispirata a un qualche criterio di ragionevolezza.

L'etica ambientale cattolica non è antropocentrica ma teocentrica

Nell'ambito dell'antropocentrismo moderato, viene collocata a mio parere impropriamente l'etica ambientale personalista e cattolica, che viceversa non è un'etica *sensu strictu* antropocentrica.

Come giustamente afferma Faggioni, l'etica dipendente dalla visione giudeo-cristiana è un'etica teologica, che potrebbe anche essere definita etica dell'*amministrazione*. Tale etica, infatti, fonda e giustifica la responsabilità per la natura sul concetto del mondo come dono divino affidato all'essere umano, che deve rendere conto a Dio stesso della sua amministrazione del mondo. L'etica ambientale cristiana, continua Faggioni, prendendo le distanze dall'arroganza dell'antropocentrismo forte ed evidenziando la non assolutezza del dominio umano sulla creazione, è un teocentrismo, piuttosto che un antropocentrismo, fondante un dovere di saggio utilizzo dei beni naturali da parte dell'uomo (12).

Pertanto, l'agire ispirato ai criteri di ragione dell'etica cattolica è sostanzialmente diverso dall'agire ragionevole dell'etica utilitarista: infatti il primo si radica su una

ragione capace di riconoscere la natura come dono di Dio, mentre il secondo si basa sulla valutazione di una ragione calcolante, che attribuisce un valore meramente strumentale all'ambiente.

La natura, se interpretata come dono di Dio, riacquista una sua specifica valenza assiologica: "Dio ha voluto che non ci fosse solo l'uomo, Dio ha creato anche altri esseri viventi, cose che esistono semplicemente. L'uomo ne ha bisogno. Ma queste cose esistono solo perché l'uomo ne ha bisogno? È forse privo di significato ciò di cui non avremo mai bisogno? L'uomo non abbisogna forse anche dell'esperienza che vi sono cose irraggiungibili e piene di segreti nel loro fondo, quelle cose che a prima vista non adempiono a uno scopo particolare, ma esistono semplicemente? Corriamo il rischio di apprezzare l'uomo solo in base a ciò per cui può essere utilizzato. Ma quando l'uomo viene giudicato solo secondo il profitto e l'utilità, la sua umanità viene meno. L'uomo è qualcosa di più che non ciò a cui può servire. Non facciamo forse un'esperienza analoga con le creature diverse dall'uomo che sono presenti sulla terra? Esse esistono perché ce ne serviamo. Ma esse esistono, a maggior ragione, semplicemente per il fine di esistere. Una cosa non esclude l'altra. Ma là dove non lasciamo più che le cose siano se stesse, riducendole a strumento, a materia prima, a materiale, a una fonte di energia, in quel

caso ci priviamo noi stessi del mondo. E in questo modo diventiamo nuovamente schiavi di ciò di cui volevamo liberarci: la nostra dipendenza dal creato. Per l'uomo vale la priorità dell'essere sull'avere. Per il resto, della creazione si potrebbe parlare della priorità dell'essere sull'essere utile" (13).

Riscoprire la valenza assiologica del creato significa riscoprire l'ordine che contraddistingue la natura visibile che i greci chiamavano "il cosmo", o -parafrasando Marcel - ricondurre le diverse entità al loro centro vitale, al cuore dell'uomo e del mondo, laddove ogni cosa è misteriosamente al giusto posto (14). L'antropocentrismo pratico, scrive Marcel, è un peccato contro la vita nel suo significato più profondo, perché intende la vita soltanto in termini biosociologici, e riconduce ogni cosa alla categoria di funzione (15), senza tener conto del fatto che se le altre creature esistono per l'uomo, l'uomo esiste solo con esse.

Denigrando l'essere del creato, l'uomo denigra se stesso

Nell'ottica personalista e cattolica, che adotta quale epicentro di riflessione per l'etica ambientale la comunità umana, luogo concettuale d'intersezione fra comunità umane e non umane è infatti l'antropologia, causa ed effetto di una scorretta etica ambientale.

In merito alla scorretta antro-

pologia come causa del dissesto ecologico, si esprime a chiare lettere l'Enciclica *Centesimus Annus* al n.37: "Alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. 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" (16).

Parimenti, l'uomo moderno dimentica che un agire irresponsabile nei confronti della natura riverbera i suoi effetti sull'essenza dell'uomo: l'uomo denigrando "l'essere del creato" in qualche misura denigra se stesso. Come afferma Heidegger: "Se l'uomo, come esserci è apertura all'essere, non è l'uomo a decidere dell'essere, come pretendono la scienza e la tecnica moderna, ma è l'esserci dell'uomo a essere deciso dall'essere. Dire che l'essere è l'ethos dell'uomo significa dire che l'uomo dimora e soggiorna nell'essere. La dimora e il soggiorno intervengono come elementi essenziali nella definizione dell'uomo che non può scegliersi altra dimora perché, in quanto apertura all'essere, se vuole essere uomo deve soggiornare nelle sue vicinanze" (17).

Nell'ottica dell'esistenzialismo personalista e cattolico, la fedeltà dell'uomo all'essere si radica nella disposizione interiore all'Amore, una

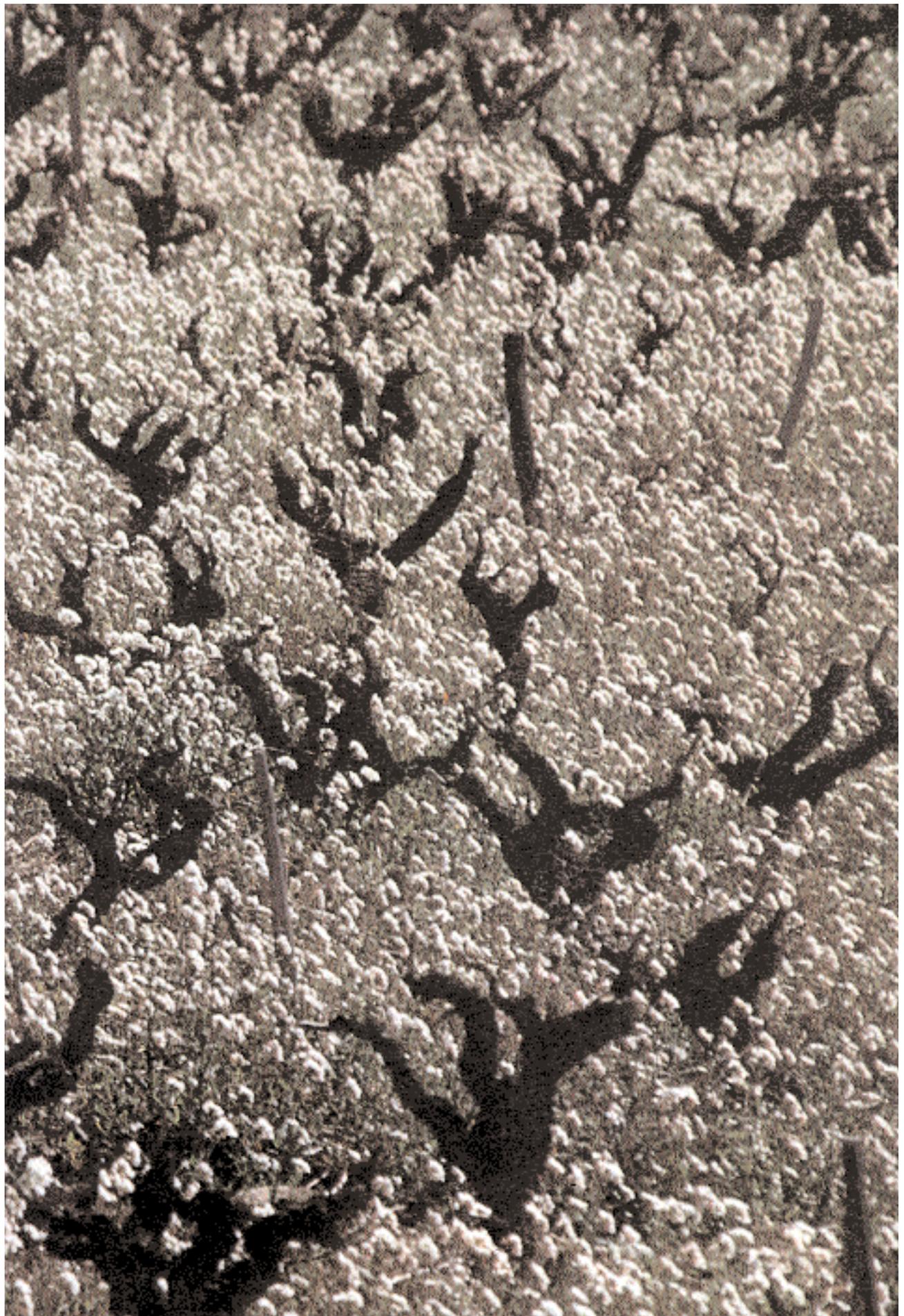
(13) Conferenza Episcopale Tedesca, Dichiarazione su *Futuro della creazione futuro dell'umanità*, II, N.2, ripreso da "Medicina e Morale", II (1990), p. 371.

(14) Le espressioni di G. Marcel contenute in *Life and Sacred*, e pubblicate nel testo *Tragic Wisdom and Beyond*, trans. S. Jolin e P. McCormick, Northwestern University Press, Evanston, 1973, p.113, sono state riprese da D. W. Polk, *Gabriel Marcel's Kinship to Ecophilosophy*, "Environmental Ethics", 16, 1994: p. 180.

(15) Il concetto espresso da G. Marcel in *The Decline of Wisdom*, trans. M. Harari, Harvill Press, London, 1954, è stato ripreso da D. W. Polk, *op. cit.*

(16) Giovanni Paolo II, *Enc. Centesimus Annus*, n.1428, ripresa da *Enchiridion delle Encicliche Giovanni Paolo I, Giovanni Paolo II (1978-1998)*, Edizioni Dehoniane, 1998: p.1119.

(17) U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano, 1989: 68-9.



Presenza, che sorge dall'uomo e al tempo stesso lo precede, e che struttura l'incontro con l'altro da sé (18). Detto in altri termini, l'uomo moderno per ristabilire l'armonia con la natura deve risvegliare la dimensione relazionale della propria coscienza, e riscoprire un modo di rapportarsi con il mondo che non conduce alla sua appropriazione e al suo uso strumentale, ma allo stare insieme a esso (19).

Il riverbero antropologico dell'agire umano nei confronti del mondo creato diventa a questo punto evidente: l'uomo si compie come *homo amans* se guarda alla natura nella prospettiva dell'essere, e come *homo faber* se guarda a essa nella prospettiva dell'avere. Il contesto antropologico è quindi il primo e più importante luogo d'intersezione fra comunità umane e non umane nel personalismo cattolico: se l'uomo denigra la natura, sottrae una dimensione essenziale alla propria identità.

L'uomo giardiniere della casa di tutti

Ma la luce del rapporto uomo-natura si riverbera anche sul tessuto connettivo della comunità umana come luogo di relazioni, intesa sia in una prospettiva diacronica, sia in una prospettiva sincronica.

Guardando alla comunità umana nella prospettiva diacronica (generazione attuale, più generazioni future), la *conditio sine qua non*

affinché questa comunità possa esistere è la possibilità di vita futura della terra: "Chiamato a coltivare e custodire il giardino del mondo, l'uomo ha una specifica responsabilità sull'ambiente di vita ossia sul creato che Dio ha posto a servizio della sua dignità personale, della sua vita: in rapporto non solo al presente ma anche alle generazioni future" (20).

Tale è, ad esempio, il punto di vista della filosofia ecologica di Hannah Arendt: il tempo cronologico della finitudine umana è sublimato nella temporalità "infinita" del mondo che continua, indissolubilmente legato alla vita della terra.

Nell'amore per il mondo umano, afferma la filosofa, trovano spazio l'amore per la vita e l'amore per la terra. Perché il mondo delle persone sopravviva è necessario curare la terra; la terra è quindi la quintessenza della condizione umana (21).

Guardando alla comunità umana nella prospettiva sincronica, (una comunità costituita da tutti i popoli che oggi abitano la terra), la *conditio sine qua non* affinché questo tessuto planetario di solidarietà possa esistere, è considerare e trattare la terra come casa comune.

Illuminanti mi sembrano in questo senso le parole di Giovanni Paolo II: "La terra è essenzialmente un'eredità comune, i cui frutti devono essere a beneficio di tutti. "Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contie-

(18) G. Marcel, *Life and sacred*, op. cit., p. 181.

(19) V. Mele, *La bioetica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano, 1998: pp. 85-9.

(20) Giovanni Paolo II, *Enc. Evangelium Vitae*, n.42, ripresa da Pontificia Accademia per la Vita, *Commento Inter-disciplinare alla "Evangelium Vitae"* (a cura di E. Sgreccia e R. Lucas), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996: p.93.

(21) Per un'analisi del rapporto "amore per il mondo umano ed ecologia" in Hannah Arendt si veda P. Ricci Sindoni, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma, 1995.



ne all'uso di tutti gli uomini e i popoli" ha riaffermato il Concilio Vaticano II (Cost. *Gaudium et spes*). Ciò ha dirette implicazioni per il nostro problema. È ingiusto che pochi privilegiati continuino ad accumulare beni superflui dilapidando le risorse disponibili, quando moltitudini di persone vivono in condizioni di miseria a

livello minimo di sostentamento. Ed è ora la stessa drammatica dimensione del dissesto ecologico a insegnarci quanto la cupidigia e l'egoismo individuali o collettivi siano contrari all'ordine del creato, nel quale è inscritta la mutua interdipendenza"(22).

Foto di Fulvio Roiter

(22) Giovanni Paolo II, *Pace con Dio creatore. Pace con tutto il creato*, n. 8. Il messaggio del Papa per la Giornata mondiale della pace 1990 è ripreso da: AaVv., *La responsabilità ecologica*, Studium, Roma, 1990: 194-5.