TRANSIZIONE ECOLOGICA, SOSTENIBILITÀ E SFIDE GLOBALI
CENTRO DI RICERCA

Fascicolo 1-2025

Diritto e Clima

RIVISTA QUADRIMESTRALE DEL CENTRO DI RICERCA
"TRANSIZIONE ECOLOGICA, SOSTENIBILITÀ E SFIDE GLOBALI"

Editoriale Scientifica

Direttore responsabile: Enzo Di Salvatore

Vicedirettore: Salvatore Dettori

Coordinatore del Comitato di Redazione: Omar Makimov Pallotta

Comitato di Direzione: Angelica Bonfanti, Antonio Giuseppe Chizzoniti, Daniele Coduti, Irene Canfora, Domenico Dalfino, Rosita Del Coco, Salvatore Dettori, Leonardo Di Carlo, Enzo Di Salvatore, Marina Frunzio, Donatella Morana, Mauro Pennasilico, Nicola Pisani, Emanuela Pistoia, Bartosz Rakoczy, Federico Roggero, Francesca Rosa, Elisabetta Rosafio.

Comitato scientifico: Mariagrazia Alabrese, Francisco Balaguer Callejòn, Marco Benvenuti, Francesco Saverio Bertolini, Raffaele Bifulco, David Brunelli, Michael Cardwell, Marc Carrillo Lopez, Mauro Catenacci, Marcello Cecchetti, Lorenzo Cuocolo, Michele Della Morte, Marina D'Orsogna, Giovanni Di Cosimo, Giuseppe Franco Ferrari, Spyridon Flogaitis, Pietro Gargiulo, Francesca Romanin Jacur, Luca Loschiavo, Luca Marafioti, Giuseppe Marazzita, Paolo Marchetti, Francesco Martines, Massimiliano Mezzanotte, Alessandro Morelli, Maria Esther Muniz Espada, Angela Musumeci, Leonardo Pastorino, Barbara Pezzini, Andrea Porciello, Elisabetta G. Rosafio, Domenico Russo, Gianluca Sadun Bordoni, Gino Scaccia, Massimo Siclari, Rezarta Tahiraj, Mariachiara Tallacchini, Josephine Van Zeben, Zbigniew Witkowski, Alberto Zito.

Comitato di Redazione: Alessandra Alfieri, Alessandro Cardinali, Giuseppe Delle Foglie, Matteo Di Natale, Gabriele Fiorella, Francesco Gallarati, Camilla Gernone, Francesco Giacchi, Jakub Medda, Francesca Morganti, Omar Makimov Pallotta, Giacomo Palombino, Giovanni Provvisiero, Federico Valentini.

Tutti gli articoli del fascicolo sono stati sottoposti a referaggio fra pari a doppio cieco (*double-blind peer review*).

SOMMARIO FASCICOLO N. 1

PRESENTAZIONE

Enzo Di Salvatore, *Perché questa rivista* III

SAGGI

Daniela Dobre, *Democracia y cambio climático: las potestades del banco central europeo en el paradigma del crecimiento sostenible, a la luz de la jurisprudencia del Bundesverfassungsgericht* 3

Anna Sophia Peuser, *Die Kohärenz von Klimawandelanpassungsvorgaben der Europäischen Union und Deren Erfüllung in Deutschland* 61

Christina Zournatzi, *Il potenziamento delle infrastrutture ferroviarie per una mobilità sostenibile* 99

ARTICOLI

Francesco Garganese, *Il principio della capacità contributiva e le sue implicazioni in materia di tassazione ambientale* 135

Francesco Martines, *Diritti e tutela dei migranti climatici* 161

Andrea Porciello, *Etica ambientale e ontologia della natura* 191

Rossana Vulcano, *I domini collettivi e la gestione sostenibile delle risorse naturali* 215

NOTE A SENTENZA

Leandra Abbruzzo, *Cambiamento climatico e turismo sostenibile: la Corte costituzionale tra ambiente, competenze regionali e leale collaborazione* 247

Giulia Baliva, *La Corte di giustizia UE si pronuncia a favore del lupo* 269

Giuseppe Naglieri, Downstream emissions *e governance dei progetti fossili: evoluzione e limiti delle valutazioni di impatto ambientale dalla giurisprudenza britannica al contenzioso climatico globale* 291

Anna Papa, *Il clima nelle argomentazioni dei giudici italiani: un primo passo* 317

Hanno scritto in questo numero 333

Articoli

Andrea Porciello

ETICA AMBIENTALE E ONTOLOGIA DELLA NATURA

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La fondazione ontologica dell'etica ambientale a partire dalle idee di funzione e di relazione: essere e dover essere come processo fluido. – 3. l'idea di scopo secondo Jonas. – 4. L'ambientalismo "interessato" della transizione ecologica: sull'esigenza di superare la prospettiva antropocentrica. – 5. Conclusioni

1. *Premessa*

Il presupposto del presente lavoro consiste nell'idea per cui l'unico modo serio e realistico di affrontare la crisi ambientale in cui versa il pianeta implica necessariamente un cambio di paradigma, innanzitutto ontologico, attraverso cui l'essere umano tenti di ripristinare le proprie relazioni con la dimensione naturale, sempre più corrotte e inquinate da bieche logiche economiche di sfruttamento e di profitto. L'opposta idea di poter risolvere la questione sovrapponendo all'erronea percezione che l'essere umano ha di se stesso, nonché della dimensione naturale che lo ospita, estemporanee decisioni, innanzitutto giuridiche, tese alla tutela di aspetti parziali della dimensione naturale, come oggi i grandi Paesi industrializzati stanno tentando di fare attraverso le loro campagne di transizione ecologica, appare destinato al fallimento. Occorre un perentorio tentativo teso ad "ecologizzare" in modo profondo il diritto e l'economia, e non un'ennesima operazione di *greenwashing*[1] attraverso cui incentivare il mercato in nome della tutela ambientale. Detto con uno slogan: l'ecologia da mezzo deve diventare fine.

Dico ciò, nella convinzione per cui nessun tipo di legislazione verde e nessun provvedimento economico attuato al fine di realizzare la tan-

[1] Per una panoramica sul fenomeno del *greenwashing* si consiglia tra gli altri la lettura del volume J. GREER, K. BRUNO, *Greenwash. The Reality Behind Corporate Environmentalism*, Lanham, 1997.

to agognata sostenibilità potrà migliorare l'attuale situazione ambientale e climatica se non verranno anticipati da una profonda rivoluzione ontologico-culturale, ossia da un sincero ripensamento dell'ontologia in cui l'essere umano ha collocato se stesso, un ripensamento che fa perno sull'idea per cui è indispensabile concepirsi come parte della natura, come una delle sue infinite espressioni di vita, e la natura come un sistema complesso di relazioni dotate di valore, a prescindere dall'utilità che l'essere umano possa ricavarne. Tale faticosa opera di decostruzione e di ricostruzione ontologica che sta alla base di una reale svolta in senso ecologista della comunità umana dovrebbe svolgersi lungo un percorso che prima riguarderà, dunque, le coscienze individuali, il modo in cui gli individui concepiscono loro stessi e il mondo, e poi le istituzioni pubbliche giuridiche ed economiche.

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

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

Per cui, al momento di ripensare l'etica in ambito ambientale la natura dovrebbe necessariamente costituire uno dei primi interlocutori che l'essere umano dovrebbe (saper) "ascoltare", perché l'essere della natura, il modo in cui realmente essa funziona, gli scopi che essa persegue, potrebbero certamente contribuire alla creazione di modelli comportamentali, innanzitutto in senso morale. Tale dimensione ontologica, l'essere naturale da cui poter desumere dei modelli di comportamento, com'è facile intuire, ha molto a che fare con la scienza (non solo con la scienza ovviamente) e con le sue scoperte in ambito naturalistico. Sono perfettamente d'accordo con Stapp quando scrive lapidariamente che «ciò che per noi ha valore – e io mi affretto subito ad aggiungere, valore in riferimento alla natura – dipende da ciò in cui noi crediamo, e ciò in cui noi crediamo è fortemente influenzato dalla scienza»[3]. Mi sembra sia proprio questo il tratto che più degli altri distingue l'etica ambientale da quella tradizionale (nel senso di interumana), il fatto che l'etica ambientale sia indissolubilmente legata al modo in cui la scienza contemporanea, in molti casi scardinando credenze assai radicate, descrive la natura e i suoi meccanismi di funzionamento. «A determinare l'allontanamento dell'etica ambientale dall'etica interumana – evidenzia correttamente Andreozzi – è (…) essenzialmente una riflessione che affonda le proprie radici in un rapporto molto stretto con la scienza contemporanea»[4].

Da ciò credo sia possibile desumere che l'etica ambientale non possa essere rubricata come una variante o un caso speciale dell'etica tradizionale, si tratta di un'etica sui generis, dotata di una sua autonomia concettuale, nonché di dinamiche interne e di questioni che le sono proprie. Il che rende a mio parere legittimo il fatto di sostenere un tipo di fondazione per l'etica tradizionale e un altro, che può essere addirittura incompatibile col primo, per l'etica ambientale, senza cadere in contraddizione alcuna. La fondazione che qui propongo per l'etica ambientale, come già anticipato, è quella ontologica, consistente nell'idea di ricavare i valori dai fatti della natura.

[3] H.P. STAPP, *Science, Consciousness and Human Values*, in *Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer*, Berlin, 2007, p. 5.

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

2. *La fondazione ontologica dell'etica ambientale a partire dalle idee di funzione e di relazione: essere e dover essere come processo fluido*

Nel tentativo di illustrare l'idea di ontologia naturale che qui si propone, ci soffermeremo innanzitutto sui concetti di "funzione" e di "scopo", prima con riferimento alle entità artificiali e poi riguardo alle entità naturali, ciò al fine di capire se quanto diremo sulle prime, potrà essere riferito anche alle seconde.

Ebbene, l'idea di partenza è del tutto pacifica. Ogni oggetto artificiale viene concepito e in qualche modo "nasce" al fine di conseguire un determinato scopo: l'invenzione è sempre funzionale al conseguimento di qualcosa che, evidentemente, ne condiziona almeno in parte lo sviluppo. Appare condivisibile la prospettica di Lon Fuller in particolare quando descrive il rapporto tra mezzi e fini come «*Circle of Interactions*», un circolo di reciproche interazioni[5] in cui il mezzo viene concepito sempre in vista di un fine, ma il fine viene modificato e adattato al mezzo prescelto.

Ciò premesso, ecco le tesi che intendo discutere: 1) l'utilizzo di un determinato tipo di oggetto artificiale può essere sempre concepito come un tentativo di approssimazione ad una dimensione ideale, mai di fatto completamente raggiungibile, visti i limiti che caratterizzano l'agire umano. Detto altrimenti, esiste un modo ideale, corretto, di utilizzare un qualsiasi oggetto artificiale che presuppone la perfetta comprensione della sua funzione intrinseca; per cui, per poter utilizzare al meglio delle sue potenzialità un determinato oggetto artificiale dovremo prima comprendere accuratamente il modo in cui esso funziona e gli scopi cui i suoi meccanismi di funzionamento intrinsecamente tendono; 2) se esiste un modo perfettamente corretto di utilizzare un oggetto artificiale, deve necessariamente esistere un modo del tutto sbagliato di farlo, e tra i due estremi deve anche esistere tutta una gradazione intermedia di utilizzi che dalla correttezza ideale degradano verso determinate forme di errore.

[5] L.L. FULLER, *Means and Ends*, in *The Principles of Social Order – Selected Essays of Lon Fuller*, Durham, 1981, p. 54.

Da tali semplici constatazioni è possibile desumere che la correttezza dell'utilizzo di un oggetto appare essere direttamente proporzionale alla comprensione della sua funzione e, dunque, delle sue finalità intrinseche, finalità impresse all'oggetto da un originario evento creatore. Per cui, maggiore e più profonda sarà tale comprensione, più corretto sarà il modo in cui il soggetto potrà relazionarsi all'oggetto in questione. Generalizzando, e passando ad un piano più squisitamente teorico, si potrebbe dire, per ora con esclusivo riferimento alla dimensione dell'artificialità, che la comprensione dell'essere, dell'ontologia delle cose (che comprende anche la loro funzione, il modo in cui le cose funzionano, e quindi i loro scopi intrinseci) offre indicazioni sulla qualità delle relazioni che i soggetti instaurano con esse. Esiste, insomma, un modo più o meno corretto di impostare tali relazioni e questo dipende dal quanto gli agenti riescano a comprendere l'ontologia delle cose.

Per cui, almeno sotto questo profilo, tra essere e dover essere, tra fatti e valori, tra ontologia ed etica non sembra esistere reale separazione, nel loro insieme essi costituiscono un processo fluido nel quale è impossibile tracciare una linea che separa in modo chiaro il mondo dei fatti da quello dei valori. Eredito quest'idea ancora una volta da Lon Fuller, in particolare quando propone il seguente esempio: «il senso comune ci dice che esiste una chiara differenza tra un motore a vapore e un buon motore a vapore». Se ciò è vero, è anche vero però che «se ci trovassimo dinnanzi ad un dubbio assemblaggio di ruote, ingranaggi e pistoni e ci chiedessimo "è un motore a vapore?", è evidente che tale domanda coinciderebbe in larga misura con quella in cui ci si chiede "è un buon motore a vapore?". Nel campo delle attività umane finalizzate ad un obiettivo – conclude Fuller – il valore e l'essere non costituiscono due realtà differenti, ma due aspetti di un'unica realtà»[6]. E da ciò Fuller desume due importanti considerazioni, qui di fatto condivise: «uno scopo è un fatto, ma è un fatto che pone un obiettivo, è un fatto che da direzione. Uno scopo è al tempo stesso un fatto e uno standard per giudicare i fatti. A tali fatti, – continua Fuller – non è applicabile la logica in base alla quale sarebbe impossibile dedurre ciò

[6] L.L. FULLER, *Il diritto alla ricerca di se stesso*, trad. it., Soveria Mannelli, 2014, p. 53.

che dovrebbe essere da ciò che semplicemente è»[7]. Ciò in quanto si tratta di realtà complesse in cui l'elemento fattuale e quello valoriale appaiono dal punto di vista ontologico l'uno la continuazione dell'altro.

Un esempio ulteriore può essere a questo punto d'aiuto. Prendiamo il caso di uno strumento musicale, di una chitarra ad esempio. Credo esista un modo ideale di utilizzarla, che presuppone la più perfetta comprensione della sua funzione, nonché di tutte le conoscenze tecniche e teoriche necessarie a tale ideale utilizzo. Tale livello di correttezza è solo ideale perché può essere lambito, ma mai del tutto conseguito. Anche Segovia, il virtuoso per eccellenza, si è fermato un passo indietro. E il dilettante che utilizza la chitarra per il saggio della domenica si inserirà necessariamente in una gradazione che lo vedrà certamente ben più lontano rispetto all'utilizzo ideale dello strumento, ma pur sempre collocato nel lato della correttezza della gradazione pocanzi individuata. Ma mettiamo il caso di un soggetto che utilizzi la chitarra per uno scopo totalmente estraneo alla sua funzione (ideale), al fine di accendere un fuoco, ad esempio, o come oggetto decorativo. In questi casi possiamo legittimamente dubitare che si stia utilizzando ancora una chitarra, si starà tuttalpiù usando un tizzone o una decorazione che della chitarra hanno soltanto la forma, ciò in quanto si tratta di tipi di utilizzo che negano completamente la funzione ideale dello strumento. Detto altrimenti in tali casi, la relazione instaurata potrà definirsi incorretta perché nega, o addirittura lede, l'ontologia dell'oggetto, che contiene, per l'appunto, la sua funzione, nonché la sua ragion d'essere. Da quanto detto, sembra corretto desumere questa tesi: esiste sempre un modo corretto di relazionarsi ad un oggetto artificiale e la maggiore o minore correttezza, nonché anche l'assenza di correttezza, dipendono dalla maggiore o minore comprensione delle finalità intrinseche all'oggetto stesso.

Il problema, come anticipato, consiste ora nel capire se quanto detto in relazione alle entità artificiali sia spendibile anche nei confronti di quelle naturali, viste le evidenti differenze che le distinguono. Per co-

[7] L.L. FULLER, *American Legal Philosophy at mid century – a Review of Edwin W. Patterson's Jurisprudence 'Man and Ideas of the Law'*, in *Journal of Legal Education*, n. 6, 1954, p. 469.

minciare, e anche in questo caso in estrema sintesi, un albero, ad esempio, non è un oggetto, benché lo si possa concepire e impiegare come tale, esso esiste perché è vivo, è vivo perché agisce, e agisce perché persegue finalità e applica strategie in vista di esse: l'albero, così come la natura nel suo complesso, è un soggetto. Eppure, ciononostante, c'è qualcosa che avvicina l'albero, in quanto soggetto naturale, alla chitarra, in quanto oggetto artificiale, e che fa ricadere il primo in dinamiche del tutto simili a quelle pocanzi attribuite alla seconda. È questo qualcosa è innanzitutto rintracciabile nel concetto di scopo: uno scopo, questa volta intrinseco, naturale, non impresso da una volontà esterna (a meno che non si accetti una tesi creazionista), ma pur sempre uno scopo, ossia un fatto capace di dare direzione, per riprendere ancora una volta l'indicazione di Fuller. Per approfondire tale punto, il riferimento ad alcuni passaggi della proposta filosofica di Hans Jonas può risultare assai utile.

3. *L'idea di scopo secondo Jonas*

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

ciò che per molte filosofie rimane ancora oggi del tutto inconciliabile, il rapporto tra il mondo dei fatti e quello dei valori.

Secondo Jonas l'idea di scopo non è qualcosa di posticcio, di artefatto, partorito dalla mente umana e attribuito forzatamente alla natura e ai suoi enti, che verrebbero così sottoposti ad un processo di antropomorfizzazione. A parere di Jonas l'universo, la natura possiedono realmente degli scopi intrinseci, dei fini che esistono a prescindere da ciò che l'essere umano pensa o crede a riguardo e che, dunque, esisterebbero anche se l'essere umano non avesse fatto la sua comparsa sulla terra o se si estinguesse domani. In perfetta sintonia con la filosofia classica, in primis con quella aristotelica, anche per Jonas l'ontologia dell'universo ha, dunque, natura teleologica, innanzitutto perché la realtà organica mostra «in ognuna delle sue individuazioni un proprio aspirare all'esistenza e alla realizzazione, ossia il fatto che la vita vuole se stessa»[8]. E Jonas, sottolineando l'imprescindibilità della vita in quanto tensione verso lo scopo, ossia tensione verso se stessa, scrive: «ha senso, ed è probabilmente più vero del suo contrario, parlare di un "lavoro" della natura e affermare che "essa" lavora per vie tortuose in vista di qualcosa oppure che "qualcosa" lavora nella natura in modi molteplici. Anche se questo cominciasse soltanto con il caso della vita, sarebbe sufficiente. Lo "scopo", al di là di ogni coscienza, sia umana sia animale, è stato così esteso al mondo fisico in quanto suo principio originario»[9].

Ciò premesso, il punto più rilevante ai nostri fini attiene al fatto che incorporare l'idea di scopo nell'ontologia della natura ha, com'è facile intuire, conseguenze importanti proprio per il tema che qui stiamo esplorando, ossia per la possibilità di una fondazione ontologica dell'etica ambientale. In effetti, sostenere che la natura abbia degli scopi che sono soltanto suoi: «non vuole forse dire che esistono un bene e un male nel mondo naturale, indipendenti dal bene e dal valutare umani?»[10]; credere che la natura tenda a qualcosa e che tenti di realiz-

[8] H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it., Torino, 1999, p. 78.

[9] H. JONAS, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it., Torino, 2009, p. 94.

[10] S. BERTOLINI, *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann*, Pisa,

zarla con tutte le sue forze, le sue risorse e le sue energie, non significa forse che le azioni coscienti che si compiono al suo interno, *in primis* quelle umane ovviamente, potranno essere valutate in base al quanto esse si conformino a tali scopi immanenti, ossia, alla funzione ideale intrinseca a tutte le entità naturali e alla natura nel suo complesso? Con le parole di Jonas: «comunque uno scopo sia dato e perseguito de facto, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore»[11].

L'essere e il dover essere che la modernità e la sua filosofia hanno dichiarato in perenne e irriducibile conflitto, trovano nell'impostazione di Jonas finalmente armonia, diventando due facce della stessa medaglia, due dimensioni che si implicano necessariamente a vicenda. Perché, come giustamente ha notato Becchi a riguardo, «è questa superiorità dell'aver scopo sull'assenza di scopi (…) a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca dell'essere non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore»[12]. Come per Fuller, anche per Jonas i fatti, e nello specifico i fatti della natura, non sono, dunque, soltanto fatti, ma in qualche modo anche valori, perché «l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori»[13].

In questo quadro, l'essere umano si trova nella prometeica condizione di poter scegliere chi essere e cosa fare e, dunque, anche di mettere in serio pericolo l'intera biosfera intralciando, a volte in modo definitivo, gli scopi e le relazioni che essa contiene. Mentre tutti gli altri esseri viventi non umani si adeguano alle leggi naturali agendo in modo conforme agli scopi che queste presiedono, l'essere umano, a causa della libertà che contraddistingue la sua condizione, libertà direttamente proporzionale alle sue capacità tecniche, è tenuto a compiere costantemente delle scelte fondamentali che attengono, non solo al proprio destino, ma anche a quello del pianeta su cui vive. Ma la liber-

2018, p. 127.

[11] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 101.

[12] P. BECCHI, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas*, in *Diritti umani e ambiente*, Fortaleza, 2017, p. 120.

[13] H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

tà esige limite, o detto altrimenti pone l'esigenza dell'etica. E secondo Jonas, ed è questo il punto credo per noi più rilevante, è proprio l'ontologia a dover indirizzare e fondare tali scelte in modo da limitare la libertà di cui l'essere umano naturalmente gode e da incanalare il suo agire nel flusso naturale degli eventi tendente alla vita e alla sua conservazione. «Un fondamento in grado di giustificare la declinazione dell'(etica) nei termini di una teoria generale della responsabilità»[14].

La conclusione è a questo punto intuibile: la corretta impostazione del discorso ontologico in cui, come auspicato da Jonas, si realizza l'incontro tra essere e dover essere e in cui si attua il primato dell'essere sul non essere, indirizza l'agire umano spingendolo "naturalmente" verso un'etica «della conservazione, della salvaguardia e della prevenzione»[15], e certamente non verso il suo contrario, ossia verso un'etica del progresso a tutti i costi che, di fatto, guida la storia umana contemporanea. Ciò nella consapevolezza che l'essere umano può divenire tante cose, può creare e proiettare di se stesso innumerevoli immagini, e la sua storia ne è prova, ma se vuole riconquistare la propria essenza deve agire secondo quel senso di responsabilità e di rispetto nei confronti del vivente (anche non umano) che scaturisce direttamente dall'ontologia e dalla forza normativa dei suoi "giving direction facts", per usare ancora una volta la felice espressione di Fuller. E interrogandosi sulla forza normativa dei valori immanenti nel naturale, Jonas evidenzia «come siano proprio le radici ontiche a interpellare l'uomo, inducendolo a limitare i propri scopi e ad assumersi la responsabilità per beni che vanno al di là dei suoi bisogni»[16].

I pochi aspetti evidenziati della filosofia di Jonas appaiono sufficienti, quantomeno per i modesti fini del presente articolo, per sottolineare quantomeno un punto: l'etica ambientale non può essere ridotta ad una nuova prospettiva morale rientrante nel paradigma etico tradizionale, non si tratta, insomma, di contrapporre all'imperativo categorico kantiano un nuovo imperativo che metta improvvisamente in gioco la biosfera e le sue necessità. Essa appare assai più esigente, tanto da richiedere, in effetti, l'inaugurazione di un nuovo paradigma, in-

[14] P. BECCHI, *Principio umanità e ambiente*, cit., p. 119.
[15] H. JONAS, *Principio responsabilità*, cit., p. 718.
[16] S. BERTOLINI, *La relazione uomo natura*, cit., p. 127.

nanzitutto ontologico, a partire dal quale sarà forse possibile reimpostare in toto il dibattito etico, con nuovi protagonisti e nuove dinamiche interne[17]. Come giustamente nota Besset, non si tratta semplicemente di cambiare le regole del gioco, ma di passare ad un gioco nuovo: «se desidera evitare una rottura definitiva con il sistema al quale appartiene, l'ambizione umana sarà obbligata a imporsi dei limiti, ridisegnando il proprio campo d'azione, modificando l'orientamento delle tecnologie, dell'economia e degli scambi, rivalutando i propri desideri – e soprattutto – trasformando l'immaginario e la rappresentazione del mondo. Si tratta di una sfida enorme, perché non è sufficiente modificare le regole, ma è necessario cambiare gioco, senza conoscerne i meccanismi. (…) La prostrazione del regno vivente obbliga gli uomini onesti della nostra epoca a escogitare una nuova maniera di essere, di pensare e di agire»[18].

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

[17] Sulla necessità di un cambio di paradigma etico e delle varie teorie che lo hanno sostenuto cfr. M. ANDREOZZI, *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Milano, 2015. E da un punto di vista politico e istituzionale l'esigenza di un simile cambio di paradigma viene sostenuta anche da A. PISANÒ, *La questione climatica come questione cosmopolitica*, Torino, 2024.

[18] J.P. BESSET, *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Bari, 2007, p. 31.

Sulla base di queste considerazioni, l'idea da cui abbiamo preso le mosse, per cui esisterebbe un modo moralmente corretto di comportarsi nei confronti della natura e, per usare le parole di Leopold, l'idea conseguente per cui «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica»[19], hanno recuperato parte della legittimità e della dignità che certamente meritavano. Il principio che mi sembra fondi tali idee è quello per cui l'etica (ambientale,) se per un verso vive di organizzazione concettuale su base razionale (la costruzione dei giudizi di valore, la loro fondazione etc.), per l'altro utilizza, almeno in parte, "materiale morale" che proviene direttamente dalla natura, dalle sue dinamiche interne e dagli scopi che essa intende realizzare. Non, quindi, valori intrinseci alla natura e ai suoi enti, ma se vogliamo indicazioni di valore[20].

Da ciò deriva la conclusione per cui un'etica letteralmente "contronatura", ossia un'etica che non tiene conto dei meccanismi esistenziali della biosfera, qual è l'etica ambientale di derivazione antropocentrica, in primis l'etica occidentale interumana, quando applicata alle questioni ambientali, non può costituire in alcun modo uno strumento utile al fine della conservazione. Benché sia vero che senza esseri umani non esisterebbero valori, e questo è l'unico tipo di antropocentrismo che possiamo accettare, è altrettanto vero che gli esseri umani possono ragionare eticamente sulla natura in quanto parte di essa, in quanto piccoli nodi dell'infinita "rete" ambientale, minuscoli elementi di un'idea di natura che appare, dunque, «idonea a mediare (…) la nostra relazione con essa in termini etici. Se, rimarcando la nostra appartenenza alla natura, si intende questa come una totalità comprendente l'essere umano, allora, per quanto ci siamo culturalmente distanziati da essa, restiamo pur sempre una sua parte»[21]. La costruzione dell'etica ambientale, in quest'ottica, deve avvenire all'interno della natura e, cosa ancora più importante, avendo come riferimento tutte le indicazioni che la natura ci offre e che solo un punto di vista interno e partecipan-

[19] A. LEOPOLD, *A Sand Country Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, New York, 1949, p. 262, trad. mia.

[20] Sul punto mi permetto di rinviare a A. PORCIELLO, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Roma, 2011.

[21] M. ANDREOZZI, *Le sfide dell'etica ambientale,* cit., p. 21.

te può cogliere. L'idea di costruire un'etica per l'ambiente dall'esterno, ossia mantenendo la classica concezione ontologica duale essere umano/natura, nonché gli altri dualismi che da essa derivano (fatto/valore, cultura/natura etc.) non può in nessun caso pervenire a risultati soddisfacenti.

Da quanto detto credo sia evidente che il discorso prima abbozzato sulle entità artificiali sia in gran parte sovrapponibile a quello relativo alle entità naturali e al modo in cui gli esseri umani possono relazionarsi ad esse: esiste un modo corretto di istaurare relazioni nei confronti della natura e dei suoi enti, e tale modo appare direttamente collegato alla comprensione e al rispetto della loro ontologia, ossia del modo in cui esse funzionano. Anche la natura, seguendo Jonas, è dotata di finalità intrinseche, ossia di fatti che danno direzione, e che costituiscono il cuore del suo funzionamento. Solo la comprensione e il rispetto di tali meccanismi ontologici potrà costituire la struttura essenziale di un'etica definibile come realmente "ambientale". Riprendendo l'esempio della chitarra dal quale abbiamo preso le mosse, credo che discorso del tutto simile possa essere fatto per un albero, per una foresta, ad esempio, o per qualunque altra entità naturale. Esiste un modo perfettamente corretto, ideale appunto, di relazionarsi ad una foresta e, come anticipato per le entità artificiali, tale modo presuppone necessariamente l'idea di ciò che la foresta è, i suoi meccanismi di funzionamento, il suo tendere agli scopi che le sono propri. Di converso, tutti i modi di relazionarsi che negano la funzione ideale di tali entità potranno essere considerati certamente come errati e incorretti dal punto di vista ontologico e, dunque, anche morale.

4. *L'ambientalismo "interessato" della transizione ecologica: sull'esigenza di superare la prospettiva antropocentrica*

Il discorso finora svolto è evidentemente normativo; si è parlato, infatti, di ciò che l'etica ambientale "dovrebbe essere" e del modo in cui, sulla base di una corretta percezione dell'ontologia naturale, l'essere umano dovrebbe comportarsi nei confronti della natura. Ma se dovessimo, invece, descrivere il modo in cui gli esseri umani percepiscono realmente loro stessi e si rapportano ormai da secoli nei confronti della

natura, le conclusioni (descrittive) appariranno ben diverse rispetto a quelle (normative) prima abbozzate.

La natura, soprattutto in Occidente, è considerata, anche dal senso comune, come "tutto ciò che umano non è" e che, dunque, all'essere umano risulta essere contrapposto. Se l'ontologia di matrice olistica di autori come Naess ad esempio, definisce l'essere umano come parte della natura e la natura come un sistema complesso di relazioni, come una "rete" appunto, l'atteggiamento ontologico ancora oggi dominante tende, pur se con diverse intensità e gradazioni, a generare un insuperabile dualismo, concependo l'umanità come contro-parte della natura e pervenendo, paradossalmente, alla conclusione per cui agire secondo natura sia di fatto impossibile, perché ogni nostra azione sarebbe costitutivamente artificiale in quanto collocata, per ragioni ancora una volta ontologiche, al di fuori e al di là della natura.

È proprio su questi presupposti che si è formata, sviluppata e stratificata nel corso dei secoli l'etica occidentale tradizionale, la sede di quel tipo di ragionamento che si nutre di capacità che sono prettamente umane, a cominciare da quelle logiche, linguistiche e cognitive, che ha ad oggetto esclusivamente l'essere umano e le sue azioni e che per tali ragioni è divenuta la "quinta essenza" dell'umanità (del fatto di "essere" esseri umani): una sorta di prerogativa che segna in modo definitivo la distanza tra "noi" e il mondo naturale. La natura diviene in quest'ottica tuttalpiù uno sfondo inerte e sfocato, se non addirittura, in alcune filosofie, un oggetto, che l'essere umano può utilizzare liberamente per ricavarne, con il *placet* della morale, adeguato profitto. Questa visione ontologica dualistica e antropocentrica ha favorito l'imposizione, la diffusione e il mantenimento del paradigma etico in cui da tempo immemore ci troviamo, un'ontologia e una corrispondente etica che trovano nella distanza tra umano e non umano il loro tratto più caratteristico, e in cui gli scopi intrinseci della natura vengono del tutto trascurati al momento di ripensare ai nostri modelli di comportamento nei confronti della natura. Distanza che non significa solo differenza, bensì anche e soprattutto gerarchia, perché questa visione ontologica nel conferire alla natura una struttura piramidale assegna all'essere umano una posizione di vertice. E l'etica che da tali presupposti ontologici ne è derivata non poteva, dunque, che essere anch'essa antropocentrica, da ciò la sua incompatibilità con i princìpi

fondativi dell'ecologia che, invece, per sprigionare pienamente il loro potenziale presuppongono, invece, un'ontologia in cui la natura come insieme, e non più l'essere umano in quanto parte, sia al centro della sua rappresentazione. L'ecocentrismo tipico dell'ecologia non è, dunque, un vezzo, non è una delle sue molteplici modalità espressive, rappresenta, quantomeno nella prospettiva qui sostenuta, la sua unica condizione di pensabilità: l'ecologia è necessariamente ecocentrica.

È per questa ragione che nelle pagine precedenti ho più volte invocato un vero e proprio cambio di paradigma, prima ontologico e poi anche etico, perché, per quanto possiamo sforzarci di trovare soluzioni etiche che siano compatibili con le ragioni ecologiche, resta il fatto che, senza un radicale cambiamento, senza un netto abbandono del paradigma antropocentrico, quelle ragioni continueranno a stridere con il quadro verticistico e umanista nel quale e dal quale elaboriamo il nostro pensiero, innanzitutto quello giuridico ed economico. «Ci troviamo – nota Battaglia – indubbiamente di fronte a due concezioni antagoniste del rapporto uomo/natura: quella antropocentrica prescrive la disgiunzione tra soggetto-uomo ed oggetto-natura e determina ciò che vi è di specifico nell'uomo con l'esclusione dell'idea di natura; quella ecologista prescrive l'inclusione dell'umano nel naturale e rifiuta l'idea stessa di specificità umana col fare dell'uomo un essere naturale»[22].

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

Principalmente a causa di tali difficoltà, per molti insormontabili, alcuni autori sostengono una versione debole dell'antropocentrismo,

[22] L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale*, cit., p. 20.

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

Il punto che s'intende qui rimarcare è che il fatto di avere contezza dell'esistenza della questione ambientale e di tutelare l'ambiente nella misura in cui ciò sia utile all'essere umano, come oggi fanno i sostenitori della transizione ecologica, ha, in verità, molto poco a che fare con una presa di coscienza che possa essere considerata come realmente ecologista. Mancherebbe comunque una delle condizioni minime dell'ecologia, il rispetto per l'ambiente "in quanto tale", mancherebbe la dimensione deontologica della tutela ambientale. E a ben vedere, senza tale presupposto irrinunciabile, la tutela ambientale non può essere neanche considerata come una quasi-ecologia, come un'ecologia depotenziata o superficiale, perché nella pratica essa diviene una modalità espressiva, un modo di essere del modello economico di matrice capitalista oggi imperante che utilizza il linguaggio dell'ecologia al fine di perseguire con maggiore efficacia le consuete logiche del profitto. In sintesi, la tutela ambientale di matrice antropocentrica, in tutte le sue manifestazioni, non è vera ecologia.

I vari slogan di "Progresso sostenibile", "*Green economy*", "*Sharing Economy*", tipici della transizione ecologica, sembrano esprimere pienamente questo tentativo di conciliazione tra l'antropocentrismo (debole) e l'ecologia (superficiale). E non è un caso che i sostenitori di questi slogan non hanno nessuna intenzione, né di intaccare i modelli economici imperanti, né tantomeno di rettificare l'etica o di riformare l'ontologia che continuano a trovare nell'idea di centralità e di superiorità dell'essere umano il loro principio informatore. Vogliono soltanto che le tante attività che su queste basi culturali l'essere umano realizza si svolgano "anche" nel rispetto di alcune esigenze ambientali, sempre, beninteso, senza rinunciare né al guadagno, né alla crescita. Ha ragione Sergio Ferlito quando, sulla scia di Naess, afferma che: «tutti questi slogan hanno un obiettivo comune e nutrono la stessa pericolosa illusione: mirano ad accreditare l'idea della compatibilità fra tutela dell'ambiente e degli equilibri ecologici da un lato, e crescita economica continua e senza limiti dall'altro. E poiché l'economia si avvale di un robusto apparato matematico e ama presentarsi come "la regina delle scienze sociali", la crescita economica è anch'essa intesa in termini "scientifici", cioè meramente quantitativi, ed è misurata dalla crescita del PIL che costituisce la stella polare delle classi dirigenti in tutto il mondo. Il che è uno dei numerosi esempi di "ecologia delle cattive idee", cioè di quelle idee che scambiano il benessere con il benavere, riducono la qualità a quantità e confondono la felicità con il possesso e il consumo di beni materiali»[23].

Possiamo condividere tali considerazioni, innanzitutto perché l'antropocentrismo, sia nella versione forte che in quella debole, appare sempre incompatibile con l'unica forma di ecologia degna di questo nome, l'ecologia profonda. Quando l'ecologia rinuncia a parte delle proprie esigenze per conformarsi ai princìpi cardine dell'antropocentrismo (debole) e alle esigenze dello sviluppo (anche di quello sostenibile), inevitabilmente finisce con lo snaturare se stessa al punto da trasformarsi in qualcosa di profondamente diverso, in ciò che Ferlito definisce efficacemente "ecologia delle cattive idee". Il fatto che l'ecologia divenga superficiale e che lo sviluppo indossi la maschera

[23] S. FERLITO, *L'ecologia come paradigma delle scienze sociali*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, vol. 2, n. 21, 2020, p. 24.

della sostenibilità, come nota Besset, dimostra esclusivamente una cosa, «come l'economia riesca a distorcere tutto ciò che le passa tra le mani»[24]. Ed ecco che, improvvisamente, progetti, prodotti, idee che fino a poco tempo prima apparivano del tutto improponibili, perché palesemente disattenti alla questione ambientale, dopo una sottile mano di verde divengono di nuovo accettabili e, soprattutto, desiderabili.

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

Rimane a questo punto aperta una questione importante, quella relativa al presunto conflitto tra l'ecologia (che a mio avviso sarebbe inutile continuare ad aggettivare come profonda visto che non mi sembra ne esistano realmente tipi differenti) e l'umanesimo, o detto in altri termini al conflitto tra natura e cultura. Come nota Luisella Battaglia, rifacendosi a sua volta a Luc Ferry, «la proposta di una nuova etica ecologica si opera in nome di una filosofia antiumanistica che sola, a parere degli ecologisti profondi, potrebbe rovesciare il paradigma antropocentrico dominante per accordare infine alla natura i diritti che le spettano. In tal modo si dovrebbe passare da una visione umanistica, ad una visione cosmica del diritto, in cui l'uomo non sarebbe dal punto di vista etico, giuridico ed ontologico che un elemento tra gli altri. Ne deriva la tesi di una postmodernità premoderna»[25]. Nonostante le apparenze, l'intento di Luisa Battaglia non è apologetico, qual è quello da me proposto in questo breve articolo, perché l'epilogo del suo ra-

[24] J.P. BESSET, *La scelta difficile*, cit., p. 194.

[25] L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale*, cit., p. 30.

gionamento è che l'ecologia, quando impostata in questi termini, ossia nei termini di un'ecologia profonda, supera un tipo di dualismo, quello tra uomo e natura, tra cultura e natura, ma ne produce un altro, non meno ingombrante e problematico, quello tra il valore della natura da un lato e il disvalore della cultura dall'altro. Quello che Battaglia vuole dire è che l'ecologia di Naess e dei suoi seguaci, anziché risolvere il dualismo che impedisce all'ecologia di sbocciare, si limita a ribaltarlo decretando la supremazia della natura sulla cultura. Da qui, l'accusa di anti-umanesimo: chi è a favore della natura in termini così radicali è in qualche modo contro l'essere umano, la sua scienza e la sua cultura. Ecco le parole di Battaglia a riguardo: «La problematizzazione ecologista dell'idea di natura dovrebbe condurre non a una metafisica essenzialista ma ad una visione più ricca e complessa, in grado di ricomporre la scissione tra mente e natura, integrando quegli aspetti oscurati o rimossi nella concezione antropocentrica dell'umano»[26].

Le ragioni che stanno alla base di queste perplessità e di questi timori sono chiari, ma francamente non altrettanto condivisibili. In verità, le critiche appena riportate sarebbero conclusive solo se l'umanesimo antropocentrico preso di mira dalla *Deep Ecology*, come già detto, fosse realmente inevitabile, se fosse sinonimo di umanità, di condizione umana. Se così fosse, sarebbe del tutto corretto definire l'ecologia (profonda) nei termini di un pensiero contra homines, perché attraverso i suoi princìpi starebbe tentando inequivocabilmente di screditare l'unico modo che l'essere umano ha a disposizione per manifestare se stesso nella storia. Ma, come ho cercato di dimostrare nella prima parte di questo lavoro non è così: «Non esiste, evidentemente, una necessità di nessun tipo, né ideale, né intrastorica, né fatale, per cui si debba forzatamente e quasi inintenzionalmente pervenire a quegli esiti nefasti»[27]. Questo non vuol dire che l'ecologia, soprattutto quando radicale, non abbia i suoi nemici, anzi, quando è vera ecologia è normale che ne abbia tanti, semplicemente sto dicendo che in questa schiera non è corretto inserire anche l'essere umano e la sua umanità in quanto tale. Essa è certamente anticapitalista, antineoliberista, contro la crescita (incontrollata) e più in generale è ovviamente contro la mentalità del profitto e della disuguaglianza, prima bio-

[26] *Ibidem*.

[27] M. SERRETTI, *Persona e anima*, Città del Vaticano, 2014, p. 2013.

sferica e poi anche sociale. Una mentalità che non identifica, però, l'essere umano in quanto tale, ma soltanto una sua manifestazione ben diffusa e radicata, ma comunque contingente. Per cui, se per umanesimo intendiamo ciò che l'essere umano potrebbe essere, oppure ciò che è stato prima di salire sul suo trono, oppure ciò che l'essere umano è stato "altrove", ad esempio nelle sterminate praterie delle Americhe prima dell'arrivo degli europei, ebbene, l'atteggiamento anti-umanista di cui sarebbe colpevole l'ecologia improvvisamente verrebbe meno, semplicemente perché con esso verrebbe meno il reale motivo del contendere. Così inteso, l'umanesimo non parla più la lingua del dominio, della gerarchia e della diversità, ma quella dell'interazione reciproca, un umanesimo in cui l'essere umano viene concepito come una parte del tutto, legato agli altri esseri viventi da un rapporto di parentela. Alla cesura dell'umanesimo antropocentrico si sostituisce quello della continuità e la lontananza o la vicinanza tra tutte le specie diviene unicamente una questione di grado.

Per quanto riguarda il problema del ribaltamento del dualismo natura/cultura di cui parla Battaglia, avanzo questa ipotesi: chi ravvisa la presenza del ribaltamento che l'ecologia determina nel momento in cui decentralizza la posizione dell'essere umano nella biosfera favorendo, quindi, il passaggio verso un paradigma ecocentrico, interpreta in questi termini la proposta ecologica semplicemente perché utilizza a sua volta un punto di vista che continua ad essere fortemente antropocentrico. Detto altrimenti, comprendere e accettare profondamente l'ecologia profonda richiede l'assunzione di un punto di vista completamente sganciato da quei presupposti antropocentrici che automaticamente mettiamo in gioco nei nostri processi valutativi. Detto altrimenti, l'ecologia implica ed esige l'utilizzo di un punto di vista che, mutuando la posizione espressa in un altro campo d'indagine da Herbert Hart[28], potremmo definire interno, senza l'impiego del quale essa continuerà ad apparire come un'ideologia anti-umanista e propensa a far prevalere sempre e comunque la dimensione naturale su quella culturale. L'assunzione del punto di vista interno dell'ecologista restituisce alla disciplina un'immagine e una funzione molto differenti: la de-divinizzazione dell'essere umano e la conseguente concettualizzazione della natura in quanto insieme di relazioni non mirano a creare nuove gerarchie, più semplicemente rendono palesi le

[28] Cfr. H.L.A. HART, *Il concetto di diritto*, trad. it., Torino, 2002.

gerarchie che sono immanenti nella dimensione naturale attraverso una rinnovata e più corretta visione ontologica. Gerarchie che svelano in modo quasi automatico uno dei più importanti princìpi che regolano la vita nell'universo, o quantomeno nella minuscola parte di universo che noi conosciamo: il tutto viene prima delle parti. Ebbene, l'idea è che questo principio, quando approcciato dal punto di vista interno, non crea affatto un "nuovo" e più ingombrante dualismo, valore della natura/disvalore della cultura, dimostra, casomai, che la cultura (umana) è l'espressione intellettuale di una parte del tutto naturale ed in quanto tale deve necessariamente svolgersi sempre e comunque all'interno degli schemi, anche valoriali, e degli scopi che sono immanenti in natura e che ne determinano il corretto funzionamento.

5. *Conclusioni*

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

Il che non è necessariamente scontato, visto che la libertà che caratterizza la condizione esistenziale degli esseri umani li sottrae a quel ri-

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

E il primo passo verso tale direzione, come si è visto, deve senz'altro consistere nella costruzione di un modello etico che possa indirizzare gli esseri umani verso comportamenti virtuosi. Come sempre, quando subentra il discorso etico diviene indispensabile reperire un punto di riferimento quanto più è possibile stabile ed oggettivo che possa fungere da base d'appoggio per i giudizi di valore che comporranno nel loro insieme l'etica chiamata a disciplinare i rapporti con la natura. L'idea qui sostenuta è che tale base d'appoggio debba essere costituita dalla natura, dal suo significato più profondo reso palese da tutti i suoi meccanismi di funzionamento che nel loro complesso appaiono essere riconducibili a un semplice principio fondamentale: la natura prospera solo e soltanto quando tutte le parti che la compongono collaborano e cooperano per il bene comune e l'essere umano, benché da tempo immemore continui a collocare se stesso al di fuori (e al di sopra) della sfera naturale, è, invece, indiscutibilmente una sua parte, soggiacente alle regole cui soggiacciono spontaneamente tutti gli altri esseri viventi. In questo senso i fatti della natura, le relazioni che al suo interno si realizzano, le leggi che da tutto ciò la scienza è riuscita a desumere, creano un'ontologia che certamente può contribuire alla costruzione dei valori morali.

Ciò che per ora è emerso mi permette di dire in modo molto semplice e diretto che la natura, in tutte le sue espressioni, è certamente capace di dare direzione all'agire umano: si può certamente e lapalissianamente dire che un'azione è corretta quando è funzionale alla

creazione di relazioni che preservano o addirittura arricchiscono l'equilibrio della biosfera in generale e dei singoli ecosistemi in modo particolare, e che invece è ingiusta quando mina quell'equilibrio creando scompensi che la natura non riesce a compensare.

Ciò non significa necessariamente professare l'ideale dell'intangibilità della natura, come fanno quei monaci che avvertono del loro passaggio gli insetti mediante l'utilizzo di piccoli campanelli legati alle caviglie, significa casomai costruire relazioni che sono sane e che producono vantaggio per entrambe le parti, rimanendo sempre coscienti del fatto che qualunque interazione produce immancabilmente dei cambiamenti. Da ciò la convinzione per cui l'antropocentrismo sia incompatibile con l'ecologia perché incapace di instaurare relazioni bilanciate che siano improntate all'equilibrio biosferico. L'antropocentrismo, quantomeno per come si è manifestato in Occidente a partire dalla modernità, è stato sempre sinonimo di prevaricazione e, quindi, funzionale alla creazione di relazioni sbilanciate e monodirezionali. Per cui, a partire da un'ontologia non antropocentrica non può che darsi una corrispondente etica ambientale non antropocentrica.

***

Abstract[*]

Ita

Il presente articolo si basa sull'idea per cui una corretta formulazione del discorso ontologico sulla natura, nonché una corretta visione della natura e delle leggi che la governano, offrono importanti indicazioni sul modo in cui impostare il discorso etico relativo alle relazioni tra gli esseri umani e la dimensione naturale. La conoscenza delle leggi naturali e l'immagine di natura che da essa deriva diviene, in questo senso, elemento strutturale della riflessione etica in ambito ambientale.

[*] Articolo sottoposto a referaggio fra pari a doppio cieco (*double-blind peer review*).

Parole chiave: ontologia, ecologia, cambio di paradigma, transizione ecologica, Green Economy

En
The present paper is based on the idea whereby a correct formulation of the ontological discourse about nature, as well as a correct vision of nature and the fundamental laws that govern it, offer important indications on how the ethical discourse regarding the relationships between human beings and nature should be set up. The knowledge of natural laws, and the image of nature that derives from it, becomes a structural element of the reflection on environmental ethics.

Keywords: Ontology, Ecology, Paradigm Shift, Ecological Transition, Green Economy

Anno I
Numero 1-2025
Quadrimestrale
gennaio-aprile 2025

ISSN 3035-5427

Editoriale Scientifica s.r.l.
Via San Biagio dei Librai 39
80138 Napoli
Tel. (39) 081.5800459
editoriale.abbonamenti@gmail.com
www.editorialescientifica.it

Rivista quadrimestrale open access