

# QUALE ANTROPOCENTRISMO? RIPENSARE LA PERSONA UMANA IN RELAZIONE ALL'AMBIENTE

Alberto Peratoner

## 1. POSIZIONE DEL PROBLEMA.

### TRA ANTROPOCENTRISMO E MARGINALIZZAZIONE ANTROPOLOGICA

L'etica dell'ambiente, al di là della sua possibile considerazione quale ambito disciplinare particolare – vale a dire quale una tra le diverse possibili etiche seconde –, offre un interessante terreno di riscontro o, per così dire, una sorta di banco di prova dell'emergenza della problematica del rifiuto contemporaneo dell'antropocentrismo, ovvero, per descrivere il profilo in negativo del fenomeno, di quella che possiamo chiamare *marginalizzazione antropologica*<sup>1</sup>.

Antropocentrismo e marginalizzazione antropologica valgono, dunque, come due estremi o, più precisamente, due istanze in netta e radicale opposizione, nell'arco della cui tensione è da chiedersi se sia possibile trovare un punto di equilibrio che in qualche modo, più che rappresentare una soluzione di compromesso, realmente compendi la ragion d'essere di entrambe.

L'etica ambientale risulta interessante ambito di riscontro del sospingimento di quanto è propriamente umano ai margini della comprensione e azione nei confronti della realtà, giacché la problematica della cosiddetta crisi ecologica e la necessità di una regolazione etica che ne deriva verte direttamente sull'ambiente naturale e non sembra volgersi, almeno in prima istanza, alla realtà dell'uomo.

Anzi, proprio il fatto che l'etica ambientale sia sorta sotto la spinta di emer-

<sup>1</sup> Si veda in proposito il nostro recente contributo *Etica dell'ambiente e problematizzazione antropologica. Nuove tensioni e proiezioni tra esigenze di sostenibilità e qualità della vita*, in "Marcianum", n. 2, 4, 2008, pp. 447-460, dove abbiamo definito *marginalizzazione antropologica* «la tendenza a sospingere ai margini del complesso culturale e delle finalità operative generali e particolari un interesse autentico per la persona umana e per la sua promozione piena ed esistenzialmente adeguata al suo statuto ontologico» (*Ivi*, p. 447) o il fenomeno «per cui l'uomo è spinto al margine rispetto ad una comprensione complessiva di una realtà peraltro intesa dal pensiero contemporaneo sotto il segno della frammentazione» (*Ivi*, p. 448).

genze epocali, affacciatesi con i caratteri di un'urgenza crescente nell'ultimo terzo del Novecento e ascrivibili all'impatto sull'ambiente delle attività antropiche dell'era industriale, ha determinato, sulle prime, l'accompagnarsi della riflessione etica in quest'ambito ad una rappresentazione negativa dell'uomo. In altri termini, avendo quale oggetto delle proprie preoccupazioni innanzitutto la tutela dell'ambiente, la riflessione etico-ambientale, laddove si è rapportata all'uomo, lo ha fatto denunciandone le potenzialità distruttive, cioè ridescrivendone la posizione e il ruolo, un tempo centrale nell'universo sino alla teorizzazione del valore ontoetico dell'uomo quale microcosmo, in chiave – almeno in prima battuta – negativa, per il fatto di ravvisare nella civiltà umana un fattore aggressivo e distruttivo di una “natura” per contro descritta come altrimenti equilibrata ed incontaminata.

L'etica ambientale sembra dunque, sulle prime, proclamare l'opportunità di “rimuovere” l'interesse antropologico dal centro della riflessione, nella cui posizione sembra essersi legittimata la logica di dominio sull'ambiente naturale e un atteggiamento fondamentalmente presuntuoso nel rapportarsi ad esso e, segnatamente, nello sfruttamento delle risorse ambientali. In questa prospettiva non si può che sottoscrivere la domanda di François Ost: «Quanto tempo ci vorrà all'*Homo Faber*, eroe moderno, per rendersi conto che la natura – che egli sfrutta e inquina – è “anche altro che un mero oggetto”, è la terra-madre con la quale viviamo in simbiosi?»<sup>2</sup>.

Si coglie allora il senso della preoccupazione di sciogliere l'etica ambientale dal vincolo dell'antropocentrismo, temendone una sorta di vanificazione delle sue stesse aspirazioni e della finalità per cui è sorta, nelle parole di autori quali, ad esempio, J. Baird Callicott, laddove, all'inizio del suo saggio sulla teoria del valore non-antropocentrico da porsi a fondamento dell'etica ambientale, si preoccupa di precisare che «se la si interpreta come una disciplina essenzialmente teoretica e non applicativa, il compito filosofico più importante dell'etica ambientale è lo sviluppo di una teoria non-antropocentrica del valore»<sup>3</sup>. Il medesimo autore produce poi, della prospettiva antropocentrica, questa significativa semantizzazione: «Una teoria (o assiologia) antropocentrica del valore, per comune consenso, attribuisce agli esseri umani un valore intrinseco e considera tutte le altre cose, incluse le altre forme di vita, come aventi un valore esclusivamente strumentale, cioè dotate di valore solo nella misura in cui sono mezzi o strumenti che possono servire agli esseri umani»<sup>4</sup>. In queste parole riconosciamo una lettura riduttiva dell'antropocentrismo, che del resto non possiamo negare che la civiltà occi-

<sup>2</sup> F. OST, *Le juste milieu. Pour une approche dialectique du rapport homme-nature*, in P. GÉRARD - F. OST - M. VAN DE KERCHOVE, *Images et usages de la nature en droit* [1993]; tr. it.: *Il giusto 'milieu'. Una concezione dialettica del rapporto uomo-natura*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 358.

<sup>3</sup> J. BAIRD CALLICOTT, *Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics* [1984]; tr. it.: *Teoria non antropocentrica del valore ed etica ambientale*, in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della Terra*, p. 244. «Senza un'assiologia non-antropocentrica – precisa J. Baird Callicott – le aspirazioni rivoluzionarie dell'etica ambientale verrebbero tradite e l'intera impresa collasserebbe nella sua controparte più spicciola e applicativa» (*Ivi*).

<sup>4</sup> *Ivi*.

dentale si sia effettivamente ritagliata con le sue stesse mani, una volta che il corso della modernità abbia preteso di dar luogo alla dissoluzione di quelle proprietà trascendentali dell'essere nella luce delle quali la civiltà occidentale poteva altrimenti riconoscere la positività ontica dell'ente – di qualsiasi ente – di natura.

Al contrario, la problematica della crisi ecologica ripropone di riflesso – e con forza – la domanda sulla realtà dell'uomo, perché la considerazione dell'ambiente avente in oggetto le preoccupazioni che danno forma alla riflessione etica ad esso pertinente “stacca” all'atto stesso della sua istruzione dallo sfondo la questione della posizione dell'uomo rispetto ad esso.

È l'uomo stesso, infatti, che si pone in osservazione e riflessione critica rispetto alla problematica dal medesimo individuata; è questi che coglie consapevolmente e avverte criticamente la problematica della propria azione sull'impatto ambientale; è ancora questi che è sollecitato a intervenire in quanto risente danno o beneficio dall'andamento dei parametri ambientali.

Sarà utile, ai fini della nostra riflessione, percorrere rapidamente l'evoluzione storica delle prime movenze del pensiero filosofico occidentale.

## 2. UNO SGUARDO RETROSPETTIVO ALLE PRIME MOVENZE DELLA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA ANTICA NEL SUO TRACCIATO ESSENZIALE

In prima battuta, la riflessione filosofica intorno al senso della realtà, all'atto stesso del nascere dell'esperienza dell'esercizio critico della ragione, si porta sulla configurazione fisica del cosmo. Nasce così la filosofia della *φύσις* e la prima stagione del pensiero filosofico, designabile come periodo cosmologico, indaga sulla radice comune dell'essere (*ἀρχή*) rispetto a quanto è immediatamente disponibile alla coscienza, vale a dire l'essere nella complessità delle determinazioni tali quali le si presentano, fino a fissarne alcune evidenze originarie: a) l'evidenza della necessità di riconduzione del molteplice ad un principio (*ἀρχή*) unico fondante, emersa sin da Talete; b) l'evidenza fenomenologica dell'incessante divenire degli enti, per quanto è dato osservare nell'orizzonte dell'esperienza, affermata con forza da Eraclito sino alla totalizzazione del divenire nell'interpretazione della realtà; c) l'evidenza logica della necessità della permanenza dell'essere, pena la (inaccettabile) contraddittorietà pura del reale, affermata con forza da Parmenide, sino alla negazione del divenire o della possibilità di esplorarne il campo portandosi oltre un sapere meramente dossico.

Sulla *φύσις*, alla quale si applica, l'intelletto finisce però, per così dire, per rimbalzare, giacché le indagini effettuate paiono portare, quanto alla determinazione del fondamento principale dell'essere, a risultati di volta in volta diversi. Ritorna allora presso di sé, quale atto riflessivo sulle condizioni del proprio esercizio, della propria capacità rappresentativa del reale, del proprio valore veritativo.

Segue, così, una stagione che possiamo designare come periodo antropologico, a motivo della concentrazione dell'indagine filosofica sulla realtà dell'uomo, che vediamo vertere innanzitutto intorno alla sua dimensione gnoseologica; ma la molteplicità delle sfaccettature rappresentate dalle diverse risposte circa la radice dell'essere, alla prova dell'indagine cosmologica effettuata (acqua, aria, infi-

nito, fuoco, numero, semi, atomi), conferisce alla ricaduta riflessiva dell'intelletto sulle proprie condizioni di esercizio – il “rimbalzo” sulla superficie della *φύσις* indagata – quella multidirezionalità scomposta che inclina già la riflessione sull'uomo e le sue facoltà conoscitive agli esiti relativistici che caratterizzano la Soffistica.

La riflessione sulla natura umana viene così a ritagliarsi di riflesso da una prima fase di indagine sulla realtà del cosmo, entro la quale l'uomo era dapprima inteso come pienamente compreso e assorbito – potremmo dire “indistinto”.

Ma, rispetto ad una *φύσις* decifrata in soluzioni divergenti, il pensiero appare rifrangersi in un'equivocità riflessiva (fino alla dispersione dell'indagine antropologica nei formalismi retorico-dialettici dell'eristica) che si ricompone in una focalizzazione definita soltanto con Socrate.

Lo stabilizzarsi, con questi, di una solida, ancorché puntiforme e minimale, acquisizione teorica, sembra condensare un primo punto di consistenza ontologica sul quale Platone e poi Aristotele eleveranno i loro edifici. Si entra così nel periodo ontologico-metafisico, con il quale il pensiero si rilancia nell'indagine interale sulla realtà e il senso dell'essere (Platone parla, in proposito, di “seconda navigazione”), forte di essersi sostanziato nella coscienza della propria particolare consistenza ontica – quella dell'identità sostanziale dell'uomo, comunque sia poi pensata la relazione tra le componenti antropologiche di anima e corpo –, al punto da irradiarsi, ora, sull'intero complesso del reale: ancora il *mondo*, ma, insieme, l'*umano*, fino a spingersi a *Dio*.

Abbiamo rievocato brevemente queste tre fasi o prime movenze del pensiero filosofico nel suo progredire storico, perché in certo modo è possibile riconoscerne un andamento simile a quanto esperiamo oggi nel rinnovato sguardo alla natura che la questione della “crisi ecologica” – e pure urgentemente – impone.

Possiamo allora chiederci: la comprensione dell'uomo si gioca ancora, o può o deve giocarsi ancora, in rapporto, in riflesso della contemplazione della natura?

Non è, *contemplazione*, in fin dei conti, il senso originario di quel *θεορεῖν* che qualifica il cuore profondo della riflessione filosofica e ne è l'espressione più pura, ed è significativamente da ricondursi alle radici *θεά* (*spettacolo*) e *ὄραω* (*vedere*), venendo perciò correttamente reso dalla tradizione filosofica latina con il termine *contemplatio*?

### 3. VARIAZIONI INTERVENUTE NELLA COMPrensIONE ANTROPOLOGICA IN RAPPORTO ALLO SVILUPPO DELLE SCIENZE E ALL'AFFACCIARSI DELLA CRISI ECOLOGICA

Com'è noto, lo sviluppo delle scienze naturali ha portato ad una mutata comprensione della posizione dell'uomo nella natura.

La comprensione evoluzionistica della vita biologica sulla Terra, in particolare, ha compromesso il presupposto di una finalizzazione del mondo fisico, con tutto il complesso della biosfera, all'affermazione dell'uomo o al suo servizio. Lo stesso Darwin si è espresso in modo netto a tale proposito: «non è possibile che

la selezione naturale produca alcuna modificazione in una specie esclusivamente per il bene di un'altra specie»<sup>5</sup>.

Ne viene la persuasione di una piena assimilazione dell'uomo nel complesso della realtà naturale fisica, il che si traduce: a) in una dissoluzione dell'identità e specificità dell'uomo nell'ecosistema; b) in una sorta di *indifferentismo ecocentrico*.

Da tutto ciò consegue una piana equiparazione qualitativa dell'uomo al mondo animale, che informa il fenomeno del cosiddetto riduzionismo antropologico, prospettiva di comprensione dell'umano che raccoglie attualmente il consenso di un'ampia schiera di biologi.

In aggiunta alla comprensione riduzionistica della realtà antropologica, il riscontro dell'impatto negativo dell'uomo e delle società umane sulla natura spinge ad una negativizzazione dello statuto ontoetico dell'umanità che la sospinge addirittura sotto il piano della comunità dei viventi.

Confermerebbe questa lettura il fatto che nei documenti espressi dalle politiche ambientali internazionali negli ultimi anni tenda a ridimensionarsi sensibilmente la prospettiva antropocentrica, che, per secoli, ha caratterizzato la cultura occidentale ed ha assunto una ancor più solida consistenza dall'apporto della riflessione filosofica e teologica cristiana. Ora, è precisamente il nesso – peraltro sbrigativamente istruito e oggettivamente non sostenibile in base all'andamento storico del rapporto uomo/ambiente e ai suoi riscontri documentari<sup>6</sup> – tra la prospettiva antropocentrica, come appannaggio della civiltà occidentale, e l'impatto aggressivo, quando non addirittura predatorio, nei confronti delle risorse ambientali, che la medesima ha ampiamente esercitato, che sembra aver suscitato, negli ultimi decenni, la suaccennata tendenza alla rimozione di una tale comprensione della realtà, sostituendovi una neutra prospettiva ecocentrica.

Di questa tendenza risente la stessa letteratura scientifica, giacché, ad esempio, in opere anche recenti che costituiscono un punto di riferimento negli studi di quest'ambito disciplinare, quali *Economia ambientale* di R.K. Turner, D.W. Pearce e I. Bateman, le posizioni "ideologiche" riguardanti le problematiche ambientali, sono catalogate sotto le due grandi posizioni alternative: *Tecnocentrica* ("dell'abbondanza" e "accomodante") ed *Ecocentrica* ("comunitaria" e "radicale")<sup>7</sup>. Ora, a guardare propriamente i profili teorici espressi da tali alternative, nessuna di queste rispecchia una posizione propriamente *antropocentrica*, che potrebbe invece mediare molte delle istanze sostenute dalle ali moderate di entrambe le categorie. Peggio, poiché la tecnica è attività peculiarmente antropica, posta l'alter-

<sup>5</sup> CH. DARWIN, *The Origin of Species* [1859]; tr. it.: *L'origine delle specie*, Boringhieri, Torino 1967, p. 196.

<sup>6</sup> È stato in proposito giustamente notato che «l'atteggiamento di dominio sulla natura, per quanto diffuso e prevalente, non è comunque l'unico approccio maturato entro la civiltà occidentale. Infatti, le tradizioni di pensiero occidentali sono molte e hanno sviluppato, sia pure con effetti minoritari, atteggiamenti di partecipazione, di conservazione, di amministrazione e di custodia della natura: i germi di un atteggiamento verso la natura ispirato a sentimenti di responsabilità e solidarietà» (P. POZZATI - F. PALMERI, *Verso la cultura della responsabilità. Ambiente, tecnica, etica*, Edizioni Ambiente, Milano 2007, p. 217).

<sup>7</sup> Cfr. R.K. TURNER - D.W. PEARCE - I. BATEMAN, *Economia ambientale*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 44-45.

nativa secca tra due posizioni tra le quali sembra che *tertium non datur*, al lettore non avveduto sembrerà che la prospettiva antropocentrica si debba identificare in quella *tecnocentrica*, cioè in quella ad impatto più distruttivo nei confronti delle risorse ambientali non rinnovabili e alimentata da un irresponsabile ottimismo a riguardo della disponibilità delle stesse, quasi fossero illimitate, riflessa sul piano dell'indicazione regolativa delle politiche ambientali nella posizione della cosiddetta *weak sustainability*<sup>8</sup>.

L'indifferentismo ecocentrico porta dunque a considerare l'azione dell'uomo sulla natura, soprattutto nell'impatto conseguente ad uno sfruttamento delle risorse ambientali a proprio vantaggio, una prevaricazione indebita oltre i limiti entro i quali ogni specie biologica si muove nel rispetto degli equilibri dell'ecosistema.

S'invita perciò a rientrare entro questi limiti, tanto quantitativamente, quanto qualitativamente. Il problema è rappresentato dal fatto che, una volta posto il principio ecocentrico e ridotto lo statuto ontoetico dell'umano alla pura etologia animale, sembra difficile stabilire un limite alla dismissione delle attività umane che ne qualificano la cultura e la civiltà. Si colloca in prossimità di questa linea l'ormai nota proposta della "decrescita" di Serge Latouche; e diciamo "in prossimità" in quanto, a ben vedere, si tratta di una proposta che potremmo definire moderata, almeno rispetto a quanto verrebbe a prospettarsi una volta assunto a principio l'indifferentismo ecocentrico, cioè alla possibilità che non si dia per l'uomo alcuna legittimità d'azione oltre i limiti della sua pura animalità.

Il problema sorge quando la proposta di ridimensionamento, radicalizzata, auspica il ritorno dell'uomo ad uno stato di pre-civilizzazione<sup>9</sup>.

#### 4. APORETICITÀ DEL RIDUZIONE ECOCENTRICO

##### NELLE SUE PROIEZIONI OPERATIVE

In rapporto a quanto sin qui osservato, possiamo rilevare uno stato di sensibile aporeticità – e, per di più, polivalente – del riduzionismo ecocentrico e delle conseguenti proiezioni operative in sede di etica ambientale, in particolare in merito alle tematiche dello sviluppo sostenibile<sup>10</sup>, in quanto tale prospettiva preten-

<sup>8</sup> In alternativa ad una *strong sustainability*, posizioni regolative delle scelte delle politiche ambientali caratterizzate da assenza (*weak sustainability*) o meno di preoccupazione, sino ad un profondo pessimismo (le espressioni più radicali della necessità di progettare una *strong sustainability* concertata a livello di politiche internazionali), circa le possibilità di ottenere un regime di sviluppo effettivamente sostenibile. Si veda, in merito, R.U. AYRES - J.C.J.M. VAN DEN BERGH - J.M. GOWDY, *Strong versus Weak Sustainability: Economics, Natural Sciences, and "Consilience"*, in "Environmental Ethics", 23, 2001, pp. 155-168.

<sup>9</sup> Tale è la nota posizione di A. NAESS, *Okology, samfunn og livsstill* [1976]; tr. it.: *Ecosofia*, Red Edizioni, Como 1994. Cfr. anche B. VAN WEIGEL, *Earth Cancer*, Praeger Publishers, Westport CT 1995, che propone il concetto di *interdipendenza* tra tutti gli esseri del pianeta come prospettiva per maturare il rispetto nei confronti di tutti i soggetti della biosfera, in una concezione spinta fino al relativismo biologico ed ecologico.

<sup>10</sup> Rimandiamo, nello specifico, al nostro studio *Sulla sostenibilità*, in C. VIGNA - S. ZANARDO (a cura di), *Etica di frontiera*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 401-433.

de di prescindere dalla focalizzazione sulla vita umana e la sua qualità esistenziale quale elemento determinante e qualificante ogni possibile riflessione in proposito<sup>11</sup>. Tale polivalenza della condizione aporetica del riduzionismo ecocentrico è, a nostro avviso, rappresentabile a diversi livelli o, per dir così, come attestante diverse “posizioni” aporetiche, che così descriviamo.

Una prima posizione aporetica del riduzionismo ecocentrico consiste nel fatto che in una tale prospettiva si finisce per rescindere dalla realtà umana la sua dimensione culturale, che pure le è coesistente.

Tra le proposte formulate, oltre alla generica rinuncia ad uno stile di civilizzazione, quella dell'assunzione di un'etica di semplice sottomissione ai cicli naturali del pianeta, ovvero l'auspicio di un'assimilazione piena e totale della vita umana nell'ecosfera<sup>12</sup>.

Si apre qui la vasta problematica della sostenibilità ambientale dell'impatto delle attività umane, o del cosiddetto sviluppo sostenibile. Ma l'interrogarsi sulla sostenibilità impone la domanda intorno al soggetto della sostenibilità, e non si vede quale altro soggetto possa esservi se non l'uomo stesso, se la sostenibilità è termine di riflessione teorica, di azione etica e di iniziativa politica.

L'etica ambientale rinvia dunque all'antropologia. Anzi che produrne la rimozione o il livellamento all'intero complesso dell'ecosistema, ne invoca perciò – e con forza – la reintroduzione o, quanto meno, la sua ridefinizione.

Una seconda posizione aporetica dell'eco-marginalizzazione antropologica consiste nel fatto che l'indifferentismo ecocentrico vanifica la nozione stessa di sostenibilità, riducendola ad un vuoto formalismo, giacché, in senso stretto e assunta senza ulteriori determinazioni, la *sostenibilità* è una nozione astratta che richiede una correlazione ad un contenuto concreto. Tale nozione è, infatti, sempre relativa a condizioni disomogenee rispetto alle esigenze delle diverse specie viventi.

Ciò si rende particolarmente evidente quando si considerino le condizioni ambientali conosciute dal nostro pianeta in lontane ere geologiche, per cui ben sappiamo che a tratti – e, guardando alle epoche più remote, per intere ere – il pianeta sarebbe stato del tutto inospitale per l'uomo, mentre non si potrebbe per contro negare che la vita, relativamente alle esigenze degli organismi, vegetali e animali, allora viventi, fosse in condizioni di piena sostenibilità ambientale.

Così, se il soggetto di sostenibilità o il suo termine di riferimento è l'ambiente nella sua globalità (ecosfera), *senza ulteriori specificazioni*, è possibile immaginare un assetto comunque “sostenibile” in qualsiasi condizione. Ad esempio, anche qualora i cambiamenti climatici dovessero comportare una complessiva redi-

<sup>11</sup> L'aporeticità del tentativo di concepire un'etica “non-antropocentrica” è stata messa bene in rilievo da E.M. HARLOW, *The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism*, in “Environmental Ethics”, 14, 1992, pp. 27-42; cfr. B.G. NORTON, *Why I am Not a Nonanthropocentrist: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism*, in “Environmental Ethics”, 17, 1995, pp. 341-358. Si vedano, ancora, su questo problema, i (pur se parziali) ripensamenti di E. Katz (cfr. E. KATZ, *A Pragmatic Reconsideration of Anthropocentrism*, in “Environmental Ethics”, 21, 1999, pp. 377-390), che precedentemente si era espresso in senso negativo, auspicando un superamento della prospettiva antropocentrica: cfr. E. KATZ - L. OECHSLI, *Moving beyond Anthropocentrism: Environmental Ethics, Development, and the Amazon*, in “Environmental Ethics”, 15, 1993, pp. 49-59.

<sup>12</sup> Così T. COLWELL, *The Ethics of Being Part of Nature*, in “Environmental Ethics”, 1, 1987, pp. 99-113.

stribuzione geografica della popolazione del pianeta con l'abbandono di ampie aree e la colonizzazione di territori un tempo inospitali, la nuova situazione presenterebbe innegabilmente una sua – pur inedita – configurazione di “sostenibilità” relativa. E persino nel caso di una grave restrizione nelle aspettative di vita a causa, poniamo, dell'impatto delle sostanze inquinanti immesse nell'ambiente o dell'alterazione della funzione protettiva dell'atmosfera nei confronti delle radiazioni ultracorte, una qual certa continuità nella vita sulla terra, al di là di ogni immaginabile peggioramento delle sue condizioni, sarebbe sufficiente a riconoscere un nuovo profilo di “sostenibilità”. E pure se il pianeta divenisse del tutto inospitale per gli esseri umani, sappiamo che molte delle specie vegetali e animali attualmente viventi sarebbero dotate di margini di tolleranza notevolmente più ampi quanto ai regimi di temperatura ed inquinamento atmosferico, così da poter resistere e trovare una continuità “sostenibile” anche oltre l'eventuale scomparsa dell'uomo, giacché è possibile affermare che ogni ecosistema ha il suo equilibrio e la sua autonomia<sup>13</sup>. Così, per quanto profonde siano le trasformazioni che si possono prospettare, non sembra mancare, in senso ampio, una certa tenuta di “sostenibilità”, giacché una compromissione delle risorse, per quanto grave, ben difficilmente può essere prospettata in modo tale da eliminare qualsiasi traccia di vita e, conseguentemente, qualsiasi “equilibrio” capace di un assetto a suo modo “sostenibile”. Del resto è noto che l'evoluzione della vita sulla terra ha attraversato, per centinaia di milioni di anni, ere con condizioni climatiche che oggi chiameremmo “estreme” e per le quali nessuno negherebbe che lo stato complessivo del sistema fosse in condizioni di “sostenibilità”. Questa anzi si è data al punto da aver *sostenuto* di fatto i processi evolutivi che, attraverso una complessificazione delle forme e una crescente biodiversità, avrebbero portato fino alla comparsa dell'uomo<sup>14</sup>.

Da tutto ciò, posto e precisato che gli scenari appena tratteggiati non sono certo auspicabili, è evidente che la nozione di sostenibilità, astrattamente considerata, è del tutto insufficiente. Infatti, anche nelle prospettive meno drammatiche per la sopravvivenza della specie umana, sono la gravità dei disagi e i costi in termini di qualità della vita, se non di compromissione della “vita” in senso assoluto, ad essere percepiti come perdita della sostenibilità.

La sostenibilità, astrattamente concepita, evacua l'essere umano come soggetto, attivo e passivo, della sostenibilità stessa, fino a progettare un rispetto dell'ambiente *etsi homo non daretur*, quando non addirittura contro la vita stessa dell'uomo: non è nel pieno della stagione della *Deep Ecology*, che da molti si ritiene ormai superata, ma nel non lontano 2003 che William Stanton ha proposto la soppressione programmata ad inizio e fine vita di quei soggetti che rappresenterebbero un costo ambientale eccessivo<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. B. MORITO, *Examining Ecosystem Integrity as a Primary Mode of Recognizing the Autonomy of Nature*, in “Environmental Ethics”, 21, 1999, pp. 59-73.

<sup>14</sup> Sul valore permanente della biodiversità per la sussistenza del genere umano, cfr. S.R. KELLERT, *The Value of Life: Biological Diversity and Human Society*, Island Press, Washington DC 1996.

<sup>15</sup> Stanton, auspicando uno scenario di riduzione demografica “darwiniano in tutti i suoi aspetti”, giunge sino a irridere e condannare quale ostacolo alla sua realizzazione «la stupida devozione del mon-



Ci si può qui legittimamente chiedere *quale* antropocentrismo si possa sostenere o, addirittura, se sia ancora proponibile una concezione a qualche titolo antropocentrica della natura, allorché questo termine sembra ormai irricevibile, in quanto viene ormai quasi spontaneamente connesso con un atteggiamento di dominio predatorio o di una superba autoesaltazione rispetto ad una natura che accoglie l'uomo, lo ospita e gli offre le condizioni di qualità del vivere dalle quali piuttosto si avverte sempre più in rapporto di dipendenza.

Né, in tutto ciò, va dimenticato l'apporto del processo di secolarizzazione della cultura occidentale, la consumazione nichilista del quale, nella ferma consapevolezza di aver deposto l'ontologia d'ispirazione cristiana, sembra temere dal ripensamento della relazione etica all'ambiente naturale in termini antropocentrici un processo di riconfessionalizzazione della cultura. Confermerebbe tale sospetto l'asprezza con la quale sono affermate oggi – soprattutto nell'ambito variegato e multiforme della divulgazione scientifica di medio-alto livello – le ragioni di una lettura evoluzionistica “secca” della storia della vita sulla terra in polemica aperta con un Cristianesimo che si taccia semplicisticamente di creazionismo acritico quale non è in realtà sostenuto che in alcune frange fondamentaliste di fatto assai lontane dal pensiero della Chiesa cattolica<sup>16</sup>.

Confermerebbe ancora tale sospetto il fatto che alcuni autori – la posizione estrema appare rappresentata da Lynn White – hanno attribuito la responsabilità remota della pretesa arroganza nello sfruttamento e gestione delle risorse naturali alla concezione teologica giudaico-cristiana, che nella protologia biblica avrebbe esplicitamente assegnato all'uomo un ruolo di dominio indiscriminato sugli esseri della terra<sup>17</sup>.

L'antropocentrismo si colora, più in generale, del sospetto di una falsa persuasione di una qualche eccellenza dell'uomo sulla natura, eccellenza che le scienze naturali avrebbero sconfessato, mostrandone la condizionatezza e la non eterogeneità qualitativa rispetto al mondo animale.

La questione si acuisce all'atto dell'applicazione pratica, qualora, cioè, una volta riassorbita la comprensione dell'uomo in una prospettiva riduzionistica e assunto a sfondo l'indifferentismo ecocentrico, si perviene al riconoscimento di diritti per gli animali o per tutti gli esseri viventi, se non addirittura per tutti gli enti della realtà naturale.

Una terza posizione aporetica della medesima prospettiva eco-riduzionistica consiste nel fatto che il giudizio di valore, che attribuisce dignità particolari agli enti – animati o meno – di natura, sorge sempre e soltanto entro l'orizzonte del-

do occidentale per il politicamente corretto, i diritti umani e la sacralità della vita umana» (W. STANTON, *The Rapid Growth of Human Population. 1750-2000. Histories, Consequences, Issues, Nation by Nation*, Multi-Science Publishing, Brentwood 2003).

<sup>16</sup> Si veda in merito CH. VON SCHÖNBORN, *Caso o disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, p. 174 e ss.

<sup>17</sup> Cfr. L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in “Science”, 155, 1967, pp. 1203-1207; S. MOSCOVICI, *La società contro natura*, Ubaldini, Roma 1973. Sulla controversia in merito a questo punto si veda J. BARR, *Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament*, in “Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester”, 55, 1972, p. 27.

la coscienza pensante, ovvero entro l'orizzonte dell'apertura trascendentale della coscienza rappresentato dal *λόγος*.

Il giudizio di valore è, inoltre, posto dalla coscienza nel contesto di un universo di significato che esso stesso contribuisce a nutrire e arricchire, ma che sussiste soltanto in forza dell'unificazione riflessa del molteplice che solo il *λόγος* è in grado di produrre e che, anzi, lo qualifica nella sua identità più profonda, come è manifesto sin nella sua radice etimologica, che rimanda al verbo *λέγειν* (unificare), ad esprimere l'operare innanzitutto la sintesi del molteplice empirico e il dar luogo, con ciò, all'unità dell'esperienza.

Ma è ancora nell'orizzonte del *λόγος* che viene posto quello stesso giudizio che pretende negare la trascendentalità (cioè, poi, l'irriducibilità alla mera dimensione quantitativa) del *λόγος* medesimo. La pretesa rimozione, infatti, della centralità dell'uomo dall'interesse etico, sussiste in forza dello stesso piano di coscienza che solo garantisce uno stato di consapevolezza critica sulla realtà, ivi compreso il fenomeno in oggetto, cosicché rimanda all'antropologia quale condizione ineludibile della stessa possibilità di una sua osservazione e comprensione critica. In altri termini, il preteso togliimento della realtà del pensiero nella sua trascendentalità, la pretesa deposizione dell'esperienza del pensiero dal piano trascendentale, con la conseguente rimozione dell'uomo dalla posizione di centralità della natura, è prodotto da quella stessa realtà e in virtù di quelle medesime qualità che si vorrebbero misconoscere, riducendo il pensiero ad una dimensione qualitativamente omogenea a quella della cosiddetta intelligenza animale.

##### 5. RICONFIGURAZIONE CONCETTUALE PER UN ANTROPOCENTRISMO BILANCIATO TRA IDENTITÀ DELL'UMANO E RELAZIONE ALL'AMBIENTE, TRA PECULIARITÀ ANTROPOLOGICA E CONTINUITÀ CORPOREA

Da quanto osservato, la domanda sulla possibilità di una ricomprensione antropocentrica della realtà naturale deve necessariamente misurarsi con i – per certi versi fondati – sospetti di reintroduzione di un principio che legittimi un atteggiamento di dominio irrispettoso nei confronti dell'ambiente naturale. Al fondo dovrà misurarsi con l'improponibilità di una visione ingenua della specificità del genere umano quale semplice eccellenza della propria condizione naturale e biologica su tutti gli enti di natura. Anzi, proprio quel dislocamento da un piano di valutazione meramente empirico e naturalistico che è precluso dalla prospettiva ecocentrica e riduzionista, permetterebbe di conferire all'antropocentrismo quel respiro concettuale che sarebbe in grado di riconfigurarlo oltre ogni fraintendimento e sospetto di signoria dispotica e predatoria nei riguardi dell'ambiente e delle sue risorse.

La linea che ci sembra percorribile è, dunque, quella di un antropocentrismo bilanciato tra l'identità peculiare dell'umano che lo assuma nello spessore della propria sostanzialità in ragione di persona – e perciò di fine – e la sua relazione all'ambiente come originariamente implicante la messa in campo della componente corporea dell'umano.

Da questo lato l'uomo sa di "essere mondo", sa di essere solidale con l'ambiente, di vivervi immerso e dipendere dai suoi equilibri e cicli naturali, di avvertire le variazioni climatiche e di necessitare perciò di un rapporto vitale continuo che si traduca in un incessante scambio con l'ambiente esterno, nei bisogni elementari della respirazione e alimentazione.

Sa, però, al tempo stesso, di non esaurirsi nell'esperienza corporea, avverte che la propria identità profonda sporge oltre la sua corporeità, travalica la sua spazialità spazio-temporale. Egli è "nel mondo" tanto quanto si percepisce "mondo", cioè parte di esso, per via della corporeità, che di quel mondo condivide e scambia incessantemente la materia.

Risulta allora fondamentale il compito filosofico – e, per la precisione, della riflessione antropologica della filosofia – di una ridefinizione della corporeità umana, che non potrà che passare attraverso una corretta comprensione del rapporto tra l'io empirico e l'io trascendentale. In queste due dimensioni si vede, infatti, come l'uomo da un lato sia a tutti gli effetti parte dell'ambiente naturale materialmente inteso e risenta in tutto e per tutto delle sue condizioni e variazioni, mentre dall'altro risulti effettivamente irriducibile alla mera realtà ambientale, al di là di ogni facile riduzionismo ecocentrico, per quanto questo tenda attualmente ad affermarsi anche in documenti internazionali quali, ad esempio, la *Carta della terra* (2000).

Nella riconfigurazione del piano corporeo dell'antropologia il mondo naturale è pure pensabile come "grande corpo organico" dell'uomo, e il rapporto uomonatura con ciò risolversi dalla logica di una contrapposizione a quella di una reale continuità<sup>18</sup>.

Nella prospettiva di un tale principio di *continuità corporea* la cura dell'ambiente assume il significato di una modalità – autenticamente *etica* nella sua valenza concretamente relazionale – nella quale l'uomo può avere cura della corporeità d'altri quanto della propria, giacché non vi è elemento o ente che sfugga, in natura, ad una qualche implicazione corporea nell'uomo e che, perciò, non incida, positivamente o negativamente, sulle sue condizioni vitali.

L'antropocentrismo adeguatamente riconfigurato sarà allora centratura o equilibrio tra le due polarità di identità e differenza nel rapporto uomo-ambiente.

Nell'identità l'uomo è parte integrante dell'ecosfera, e non può oggettivamente rivendicare un'alterità che lo ponga in una condizione di ingenua superiorità di dominio sul piano quantitativo. Da questo lato egli ha la netta consapevolezza di essere condizionato dalla realtà fisica del mondo in cui vive e dai suoi ele-

<sup>18</sup> Ci riferiamo a quanto suggerito in alcuni saggi di etica ambientale da Carmelo Vigna, nel proporre la pensabilità del mondo naturale come "grande corpo organico" dell'uomo. Ciò offre infatti la possibilità di concepire una relazione all'uomo mediata attraverso l'azione nei confronti del complesso ambientale, salvando così l'impianto dall'aporetica di un'etica non relazionale. Così in *Uomo e natura*: «La stretta relazione dell'uomo con la natura giustifica a sufficienza il dire che la natura è simbolicamente il grande corpo organico dell'uomo, cioè poi della specie umana» (C. VIGNA, *Uomo e natura. Linee per la fondazione di un'etica dell'ambiente*, in S. BIOLO (a cura di), *Responsabilità per il creato*, Rosenberg & Selier, Torino 1998, p. 64); cfr. ID., *La natura e il rispetto. Indicazioni di etica ambientale*, in A. PERATONER - A. ZATTI (a cura di), *La qualità della vita. Filosofi e psicologi a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2002: «Ora ci accorgiamo che questo oggetto non ha solo la forma dell'esteriorità, quasi che le vicende sue non abbiano nulla a che vedere con le nostre. Ora ci accorgiamo, piuttosto, che il gran corpo della natura è in realtà il nostro grande *Corpo organico*» (*Ivi*, p. 134).

menti, e al punto tale da inserirsi anch'esso in una lunga storia evolutiva che lo apparenta all'amplessima gamma degli esseri viventi, condividendone le strutture cellulari e anatomiche e le dinamiche fisiologiche.

L'*identità* è dunque la soglia, solidamente posta dalle acquisizioni moderne delle scienze naturali e della biologia, contro la violazione "al rialzo" del limite che pervertirebbe il rapporto di gestione responsabile dell'ambiente naturale in quello di un assoggettamento di dominio dispotico e violento.

Nella consapevolezza dell'*identità* al mondo riconosciamo la soglia oltre la quale non è lecito portarsi, giacché ciò mantiene l'uomo nella lucida coscienza della realtà della sua condizionatezza empirica, trattenendolo dalla superbia di una condizione di eccellenza che deve piuttosto ravvisare altrove. Da questo lato incontriamo quanto afferma Blaise Pascal in una nota *pensée*: «L'uomo non è che una canna, la più debole della natura, ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo»<sup>19</sup>.

Nella differenza l'uomo è altresì *di fronte* alla natura come ciò che è pure *altro* da sé, ed è altro in quanto può guardarvi con la consapevolezza di indagarne le costanti e, comprendendola nelle sue leggi, valutarne la portata sul proprio profilo esistenziale. Da questo lato egli è in grado di maturare l'intima consapevolezza di trovarsi in un rapporto d'incommensurabilità con la realtà fisica e corporea che pure abita. Tale intima consapevolezza ha dato forma, nell'antichità, alla comprensione dualistica dell'antropologia, poi consacrata dalla riflessione platonica e, in età moderna, dalla sua riedizione nella netta distinzione di *res cogitans* e *res extensa* concepita come tale da attraversare l'uomo quanto l'intero campo della realtà e avvertita con tale forza dalla modernità filosofica da assillare generazioni di pensatori intorno al problema del nesso delle due dimensioni del reale, tanta appariva l'evidenza della loro incommensurabilità.

La *differenza* è dunque la soglia, solidamente stabilita dalla riflessione storica del pensiero occidentale intorno all'apertura trascendentale della coscienza, contro la violazione "al ribasso" del limite che dissolverebbe il rapporto di gestione responsabile dell'ambiente naturale in quello di un assoggettamento dell'umano ai soli cicli ecologici, alla riduzione del suo *com*-portamento alla pura etologia animale (non si ricorre forse già – per fare solo un esempio – ai termini "compagno"/"compagna" a designare i soggetti della coppia umana?), sino alla rinuncia – in un'improbabile proiezione di un orientamento conseguente fino all'estremo ad una tale prospettiva – alla cultura ed alla civiltà come sovrastrutture invasive e perciò indebite dello stare al mondo della specie umana.

Nella consapevolezza della *differenza* dal mondo riconosciamo la soglia inferiore oltre la quale non è opportuno spingersi giacché ciò mantiene l'uomo nell'altrettanto lucida coscienza della propria ultimativa incondizionatezza trascendentale, trattenendolo da un'autocomprensione riduttivista di cui deve piuttosto investire l'io empirico. Da questo lato incontriamo ancora quanto afferma Pascal nel continuare la riflessione della medesima *pensée* sopra citata, ad integrazione

<sup>19</sup> B. PASCAL, *Pensées* 15/200 ed. Lafuma (347 ed. Brunschvicg; 264 ed. Chevalier).

prospettica complementare di quanto osservato nel suo primo segmento: «Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, perché egli sa che muore e il vantaggio che l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla»<sup>20</sup>.

Lo stesso Pascal ripropone in un altro testo in forma ancora più sintetica questa antinomia, a conferma dell'impossibilità di deporre uno dei due lati onde instaurare una comprensione autentica dell'umano: «Con lo spazio l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; con il pensiero io lo comprendo»<sup>21</sup>.

Si osserva qui un doppio movimento di limitazione reciproca o, per così dire, incrociata, giacché nella sua situazionalità empirica l'uomo è pur sempre limitato fino alla possibilità di trovarsi soverchiato dalle forze della natura, mentre nell'apertura trascendentale della coscienza, in quanto infinita, è in grado di spingersi sino agli estremi recessi dell'universo, e accoglierlo, concepirlo e riconoscerlo come totalità.

Nella luce di questo necessario equilibrio di identità e differenza riteniamo di poter leggere con profitto quanto già nel 1970 scriveva H.H. Iltis: «Fino a che l'uomo non accetta la sua *dipendenza dalla natura* e non colloca se stesso come *parte di essa*, fino a quel momento l'uomo non mette *l'uomo al primo posto*. Questo è il più grande paradosso dell'ecologia umana»<sup>22</sup>.

Nel paradosso di Iltis possiamo riconoscere le istanze complementari di una comprensione tanto realisticamente vincolata alla terra, in forza dell'orizzonte empirico dell'umano che lo mette nella necessità di rapportarsi al mondo, in un fitto intreccio di nessi di dipendenza materiale, quanto non dimissionaria di quella specificità che all'uomo va riconosciuta, in ragione della trascendentalità della sua coscienza.

Precisamente in tal forma aveva concepito la posizione dell'uomo nella natura Antonio Rosmini, che, sulla base della propria concezione del "sentimento fondamentale corporeo", aveva potuto riconoscere la continuità dell'io empirico con la spazialità corporea del cosmo che lo ospita e nel quale si muove e agisce, fino ad affermare, nella *Teosofia*, che «il mondo esterno non sentito, preso da sé come fuori del sentimento, è un puro astratto», e a sostenere che «il mondo vero e reale è bensì indipendente nella sua realtà straniera e refrattaria all'atto del sentimento, ma tuttavia non esiste altrove che dentro lo stesso sentito, come contenuto nel contenente»<sup>23</sup>. Quello stesso Rosmini che, nel *Preliminare alle opere ideologiche*, affermata la primalità ontologica dell'essere determinato ed assoluto rispetto all'essere indeterminato e ideale, e ribadita l'incommensurabile differenza tra le due prospettive, affermava: «Si ricordi il mortale che egli non è nel centro del gran mare dell'essere, ma in un angolo, e che solo da quest'angolo egli dirige il suo sguardo alle cose, e non dal centro»<sup>24</sup>. Sottratta così la comprensione della

<sup>20</sup> *Ivi*.

<sup>21</sup> B. PASCAL, *Pensées* 6/113 ed. Lafuma (348 ed. Brunschvicg; 265 ed. Chevalier).

<sup>22</sup> H.H. ILTIS, *Man First Man Last. The Paradox of Human Ecology*, in "BioScience", 20, 1970, p. 820.

<sup>23</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. III, n. 1452, Città Nuova, Roma 1998-2002.

<sup>24</sup> *Id.*, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 29, in *Id.*, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, Città Nuova, Roma 2003, p. 84.

*positio* ontologica dell'uomo ad un ingenuo antropocentrismo, senza nulla togliere alla specificità dell'uomo nell'ambito della natura creata, verso la quale è pur sempre capace di *volgere lo sguardo*, a significare la sua ineludibile apertura trascendentale infinita, la proposta del Roveretano – elaborata in un tempo nel quale nulla si poteva ancora prospettare della crisi ecologica indotta dall'era industriale – risulta oggi quanto mai attuale ed efficace, quantomeno a stemperare i sospetti di un'indebita declinazione “presuntuosa” della concezione antropocentrica, che molti teorici dell'etica ambientale ingiustamente addebitano alla comprensione cristiana della realtà.

Avremmo guadagnato in tal modo una rinnovata comprensione dell'uomo che, nella completezza della sua articolazione, sembrerebbe in grado di proteggerci tanto dalle forme ingenue e inadeguate di antropocentrismo, giustamente paventate dagli ecologisti, quanto dalla riduzione della realtà umana ad una posizione meramente complanare alla condizione empirica dell'ambiente naturale.

La riconfigurazione dell'antropocentrismo a valle delle alterne vicende delle sue rappresentazioni passate – nell'arco d'oscillazione tra le quali, sia detto, non sono mancate posizioni equilibrate cui la comprensione retrospettiva del pensiero contemporaneo, piuttosto che la storiografia filosofica tecnicamente intesa, è ancora lontana dall'aver reso pienamente giustizia – ci obbliga dunque a concepirlo oltre le rappresentazioni ingenue di una signoria sulla natura declinata nelle forme di un dominio irrispettoso e aggressivo nei confronti delle risorse ambientali.

Possiamo perciò rappresentare la concezione antropocentrica che auspichiamo come inclusa entro tre lati, in guisa di veti o fronti invalicabili:

- 1) il veto di concepire l'antropocentrismo come esercizio di dominio assoluto sulla natura, dove assoluto vale per *sciolto* dalle forme della ragione critica;
- 2) il veto di concepire l'assimilazione dell'uomo nella natura nei termini di una dipendenza succube e meramente passiva;
- 3) il veto di respingere l'antropologia fino alla dissoluzione della specificità umana in un ecocentrismo indifferentista.

Entro questi veti e limiti invalicabili, l'*antropocentrismo* può prendere forma quale nuovo stile di autentica cura e responsabilità, permanentemente protetta da fraintendimenti di una condizione di superiorità a rischio di arroganza.

Ne viene una ridefinizione della tanto discussa nozione di *sviluppo sostenibile*, giacché, una volta riportato l'uomo alla complessità del suo statuto ontologico-esistenziale, sorge naturale uno spostamento dello spettro delle attività umane dal solo benessere empirico a quanto verte su beni di maggiore “stabilità” e, di conseguenza, in quanto soggetti ad un minore ricambio, di minor impatto ambientale. In altri termini, soltanto una traslazione del concetto di *sviluppo* dall'idea di crescita materiale a quella di uno sviluppo integrale umano – vale a dire avente ad oggetto la promozione della vita umana in tutta l'ampiezza della sua dignità propria e non soltanto un soddisfacimento della sua dimensione empirica che risulterebbe oltremisura corrosivo delle risorse ambientali – è in grado di reggere le condizioni di un'effettiva *sostenibilità*.

Riguadagnato lo spessore proprio dell'umano nella sua complessità, lo stesso termine *sviluppo* acquisterà nuova luce, se nella sua stessa etimologia esprime

l'idea di un'esperienza di affrancamento da una qualche forma di impedimento limitante o, meglio, avvolgente, cioè propriamente da un *viluppo*, dal che ci si potrà avvedere di quanto sia riduttivo il limitarlo al significato di semplice incremento – magari illusoriamente concepito come illimitato – di benessere o progresso materiale. Ripensato nella sua accezione originaria, *sviluppo* rimanderà allora al concetto di *liberazione*, riferibile all'affrancamento da tutte le condizioni di ristrettezza che non permettono il fiorire dell'uomo in tutta la sua dignità.

Allo "sviluppo", così inteso, non si può negare l'accesso a nessun popolo, a nessun uomo. Per contro, non è eticamente lecito attribuirlo e riconoscerlo come un diritto a *tutti* i popoli con la medesima urgenza, soprattutto se guardiamo a quelli di loro che hanno già raggiunto un grado di prosperità tale il cui ulteriore incremento non appare giustificato da alcuna ragione, stante la condizione di un mondo finito con risorse finite e un gran numero di popoli in condizioni ancora di estrema precarietà e indigenza – e perciò al di sotto del minimale da garantirsi alla promozione e tutela della dignità della persona. Per queste ragioni, valutati i fattori macroeconomici dell'andamento delle economie planetarie e delle politiche di sviluppo, abbiamo proposto in altra sede la «commutazione dell'idea illusoria di una crescita indefinita, che rende l'espressione *sviluppo sostenibile* un ossimoro<sup>25</sup>, in rapporto ad un mondo finito con spazi e risorse limitate, in quella di uno *sviluppo laterale*, che si dispieghi lungo le vie di una coltivazione più autenticamente umana dell'umano»<sup>26</sup>.

La concezione antropocentrica, riguadagnata per la via qui sommariamente tracciata, può porsi allora come fondamentale espressione di apprezzamento della positività dell'essere dell'ente; anzi, in ragione al suo statuto ontico, di *ogni ente di natura*.

Diventa allora accettabile quanto a prima vista può apparire eccessivo come ciò che riferisce Peter Singer di Albert Schweitzer, per il quale «la vita stessa è sacra, senza nemmeno bisogno di coscienza. Così l'uomo veramente etico, egli dice, non strapperà una foglia da un albero o spezzerà un fiore senza necessità, né romperà un cristallo di ghiaccio che luccica al sole»<sup>27</sup>.

Tale apprezzamento della positività dell'essere non è altro che ciò che la Scolastica medievale aveva individuato riconoscendo a tutti gli enti la proprietà trascendentale di *Bene*, in virtù della partecipazione all'essere che innerva ciascuno di essi e che nel trascendentale *Bonum* è a tutti gli effetti convertibile.

Ed è lo stesso che fa tradurre a Rosmini il sommo principio dell'etica «Segui il lume della ragione» nell'imperativo «Ama l'essere, ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. S. LATOUCHE, *Le pari de la décroissance* [2006]; tr. it.: *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 73-74.

<sup>26</sup> A. PERATONER, *Etica dell'ambiente e problematizzazione antropologica*, pp. 458-459; «l'accezione arricchita di sviluppo permetterebbe di modulare le potenzialità di crescita in termini qualitativi e non soltanto quantitativi, con una diversa distribuzione o, potremmo dire, con una sorta di *spostamento laterale* delle energie e dell'impiego delle risorse impegnate nel produrre incremento di benessere» (Id., *Sulla sostenibilità*, p. 406).

<sup>27</sup> P. SINGER, *Not for Humans only*, in M. VELASQUEZ - C. ROSTANKOWSKI, *Ethics: Theory and Practice*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1984, p. 484.

<sup>28</sup> A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, c. I, art. VII, Città Nuova, Roma 1990, p. 110.