

Etica dell'ambiente

Maria Beatrice FISSO

Istituto di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma

Riassunto. - L'autrice dopo aver analizzato le origini della riflessione sull'etica dell'ambiente esamina le differenti teorie anti-anthropocentriche per criticarne la validità e successivamente presenta le teorie antropocentriche. Viene descritto l'anthropocentrismo "moderato" o "debole" fondato sull'idea di un dovere di protezione e di conservazione della natura e che ammette una rilevanza morale della natura nella sua relazione con l'uomo. All'interno di questa ultima forma di anthropocentrismo si colloca anche l'etica ambientale cattolica. In conclusione, vengono auspiccate tra i diversi modelli antropocentrici forme di collaborazione in grado di realizzare un'autentica protezione ambientale.

Parole chiave: bioetica, ambiente, teorie etiche, etica cattolica, etica cristiana.

Summary (*Bioethics of the environment*). - After analyzing the origins of environmental ethics the Author describes the various non-anthropocentric theories in order to criticize their significance. Then she examines the anthropocentric theories. She describes "moderate" or "weak" anthropocentrism based on the idea of a duty to defend and preserve nature and which admits a kind of limited moral relevance of nature in its relationship with man. In conclusion, it is auspicated a collaborative action of all anthropocentric philosophic models to realize an authentic environmental protection.

Key words: bioethics, environment, ethical theory, Roman Catholics ethics, Cristian ethics.

Introduzione

L'ambiente naturale ha avuto un'importanza grandissima per l'evoluzione stessa della civiltà che è mutata parallelamente al mutare del rapporto uomo-ambiente. In base a questo criterio è possibile studiare le varie tappe della civiltà, come altrettante tappe di una progressiva conquista dell'ambiente ad opera dell'uomo [1].

Negli ultimi tempi si è attuata una vera e propria sottomissione dell'ambiente da parte dell'uomo, sebbene essa non sia mai completa. Tuttavia proprio questo continuo processo di modificazione ha reso sempre più problematiche le relazioni umane con un habitat sul quale l'industrializzazione, la conseguente urbanizzazione e tutte le molteplici attività ad esse connesse hanno influito in modo incisivo.

In questo contesto è nata l'ecologia, la scienza dell'ambiente, inteso sia come luogo nel quale l'uomo vive, sia come risorsa grazie alla quale l'uomo è in grado di vivere. Tale termine fu introdotto dal biologo tedesco Haeckel nel 1866, per indicare lo "studio delle relazioni tra gli organismi e il loro ambiente" [2, 3]. Solo dagli anni sessanta in poi, l'ecologia ha assunto la dignità di una vera e propria disciplina, divenendo uno dei rami della biologia più dinamici e modernamente impostati. In quest'ultimo ambito ha rivestito una particolare importanza l'introduzione di un approccio interdisciplinare per elaborare un quadro completo ed articolato delle varie

esigenze umane, un tempo prese in considerazione solo a livello settoriale da una varietà di discipline come la geografia economica, l'igiene, l'epidemiologia.

Per rendere l'indagine veramente completa, con il trascorrere del tempo, si è avvertita sempre più, la necessità di completare tale studio con una riflessione di tipo filosofico. Infatti, in questi ultimi anni si è notata una progressiva crescita d'interesse per l'analisi dei profili etici dei problemi ambientali, interesse che si sta conquistando uno spazio specifico all'interno della bioetica. Del resto la riflessione su questo tipo di fenomeni è stata presente fin dalla nascita della bioetica, che è sorta proprio per dare delle risposte ad un progresso scientifico tecnologico sempre più grande ed incontrollabile [4].

Per cogliere con maggiore chiarezza la rilevanza assunta dalla relazione uomo-natura all'interno della bioetica, è utile richiamare la definizione che viene data di questa disciplina e l'ambito che le viene riconosciuto. La definizione di bioetica, che prenderemo in considerazione, è quella che viene data dalla *Encyclopedia of bioethics*, nella seconda edizione pubblicata nel 1996 a New York, a cura di W. Reich [5] "la bioetica è lo studio sistematico delle dimensioni morali, comprensivo sia della visione morale, sia delle decisioni, sia della condotta che delle politiche, delle scienze della vita e della salute, che utilizza una varietà di metodologie etiche con una impostazione interdisciplinare"[6].

Come si può chiaramente vedere questa definizione assegna alla bioetica un ambito molto ampio, sia sotto l'aspetto dell'oggetto, costituito dalle scienze della vita e della salute, sia sotto l'aspetto formale, cioè dell'ottica con cui si considerano i problemi: le teorie, le fondazioni, le decisioni, i problemi che si riferiscono agli interventi che vengono fatti o proposti nell'ambito delle scienze biomediche. In questo ampio orizzonte, sono stati individuati quattro filoni di interesse bioetico, che sono stati sintetizzati in un documento ufficiale, chiamato Documento di Erice poiché è stato elaborato nell'ambito di un congresso sui confini e gli ambiti della bioetica che si è tenuto ad Erice nel 1990:

1) il primo ambito individuato è quello dell'etica delle professioni sanitarie: l'etica del medico, degli infermieri, dei tecnici di medicina, degli amministratori e direttori di ospedali;

2) il secondo ambito è costituito più ampiamente dalle problematiche derivanti dalla ricerca anche non terapeutica sugli esseri umani e sugli animali;

3) il terzo ambito è stato individuato nell'area della medicina sociale e cioè: a) la medicina del lavoro e della sanità pubblica; b) l'organizzazione sanitaria e la programmazione in ambito nazionale e internazionale; c) le politiche demografiche in rapporto allo sviluppo;

4) il quarto ambito è stato quello identificato per primo nella riflessione bioetica, cioè la bioecologia e più in generale il rapporto uomo-ambiente [7].

Per tale motivo anche le questioni ambientali entrano a pieno titolo nella bioetica proprio per le loro ripercussioni sulla salute e sulla vita umana, che possono venire condizionate dal modo come viene organizzata e gestita la relazione con l'ambiente circostante.

Da quanto abbiamo appena detto risulta che non è più strano parlare di bioetica ed ambiente, visto che esso rappresenta la sede dove l'uomo, ma anche gli animali e le piante sono posti a confronto e si influenzano reciprocamente. La salute delle persone e la vita di tutto un contesto sociale possono essere condizionate dal modo in cui viene organizzata e gestita la relazione con l'ambiente circostante. È un dato di fatto innegabile che l'umanità oggi ha paura di non riuscire a dominare le forze che ha scatenato: l'atomo, i geni, la tecnologia trasformativa e manipolativa dell'ambiente. Così come alla fine del primo millennio l'uomo era preso dalla paura della fine del mondo per opera di Dio, secondo una leggenda millenarista; alla fine di questo secondo millennio l'uomo teme di distruggere il mondo con le proprie mani [1].

Per questo si è andata affermando la necessità di affrontare anche da un punto di vista più squisitamente filosofico la problematica ecologica, giungendo alla formulazione di una vera e propria etica dell'ambiente intesa come l'insieme dei principi etici in base ai quali

regolare la relazione tra l'uomo e la natura [8, 9]. In passato le categorie etica e natura, erano state viste come entità divise, in quanto la natura rappresentava il mondo fisico e biologico, l'etica quello dello spirito e della volontà. Tale divisione comportava dal punto di vista dell'etica l'attribuzione solo alla categoria delle persone della considerazione morale. Dopo la seconda metà degli anni Settanta ci si è avveduti della necessità di riservare una diversa rilevanza alla natura, non più un semplice oggetto di studio da parte delle scienze ma come vera e propria destinataria anche della riflessione etica [10].

Alla base di questo mutamento ci sono state delle constatazioni di ordine pratico (come la presa d'atto di un grave degrado ambientale e il progredire degli studi ecologici) che hanno indotto a non considerare il progresso un processo illimitato a senso unico. Ci si è resi conto che le risorse erano esauribili e che quindi era necessario stabilire dei nuovi criteri per lo sfruttamento delle stesse.

Dalla seconda metà degli anni Settanta l'etica ambientale ha acquistato "la forza di una disciplina istituzionale". Nel 1974 vi furono alcune delle più importanti pubblicazioni in questa materia. Il filosofo americano William Blackstone pubblicò il libro intitolato *Philosophy and environmental crisis* [11]; sempre negli Stati Uniti, il giurista e filosofo del diritto Christopher Stone pubblicò *Should trees have standing? Towards legal right for natural objects* [12], ed infine, il filosofo australiano John Passmore scrisse la sua opera *Man's responsibility for nature: ecological problems and western traditions* [13].

In questo stesso periodo l'etica ambientale assurse agli "onori accademici nei paesi di lingua inglese", grazie alla pubblicazione iniziata nel 1979 a cura del Centro per la filosofia ambientale e dell'Università del Nord Texas, di una rivista trimestrale a carattere interdisciplinare, intitolata *Environmental ethics*, che ospita qualificati e stimolanti contributi sugli aspetti filosofici ed i problemi ambientali. Quest'ultima è diventata con il trascorrere del tempo "punto di riferimento ineludibile per chi voglia occuparsi in maniera non estemporanea" di ambiente. A questa rivista negli anni Novanta hanno fatto seguito varie altre pubblicazioni di istituzioni universitarie come ad esempio *Bulletin of International Society for Environmental Ethics*, a cura del Dipartimento di Filosofia dell'Università canadese di Windsor e la rivista internazionale *Environmental values*, edita dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lancaster (Inghilterra), più attenta ai problemi delle politiche ambientali, ed infine, di carattere più spiccatamente filosofico, la rivista canadese *The trumpeter* [14].

Sebbene il dibattito filosofico su questi argomenti si sia sviluppato negli ultimi 15 anni soprattutto nei paesi di lingua inglese e per quanto riguarda l'Italia questo tipo

di riflessione si trova ancora in una fase iniziale [15], possiamo senz'altro spingerci ad affermare che si sta faticosamente creando una nuova cultura dell'ambiente, fondata da un lato sul dovere dell'uomo di rispettare la natura, dall'altro sul diritto dell'uomo ad un ambiente sano infine sul diritto delle generazioni future a vivere in un mondo non inquinato.

Per cominciare ad addentrarci in modo più dettagliato nell'esame dell'etica dell'ambiente dobbiamo partire da alcune considerazioni sulla relazione uomo-natura. Il problema di fondo, a tal proposito, è decidere se impostare la suddetta relazione incentrandola sull'essere umano, o capovolgere tale impostazione, proponendo un nuovo modello che focalizzi l'attenzione sulla natura non umana, considerando l'uomo solo una parte del mondo naturale. Il pensiero filosofico classico è sempre stato impostato in modo fortemente antropocentrico. Negli anni Settanta, tuttavia, alcuni filosofi hanno cercato di superare questo approccio per proporre una visione meno antropocentrica o addirittura ecocentrica.

Vediamo rapidamente quelli che possono essere considerate le principali concezioni anti-antropocentriche ed antropocentriche [16-19].

Le teorie anti-antropocentriche

Le teorie anti-antropocentriche sono tutte basate sul valore intrinseco della natura, cioè fondate sul presupposto che la natura abbia un valore di per sé, che le appartiene in quanto tale. Tale valore le fa assumere una rilevanza morale prioritaria rispetto all'uomo, poiché esso non le viene attribuito da quest'ultimo, ma da questi deve essere semplicemente riconosciuto in quanto le appartiene indipendentemente dall'eventuale considerazione umana.

In tal modo l'uomo viene visto come una parte di un tutto (la natura) in equilibrio e gli elementi naturali vengono considerati veri e propri soggetti in grado di stabilire delle relazioni di carattere morale con l'uomo, improntate ad una parità di trattamento. Il diverso modo di concepire la relazione uomo-natura implica necessariamente un mutamento radicale dell'etica e non una sua semplice riforma; i modelli etici tradizionalmente antropocentrici, andrebbero impostati non più sull'uomo ma sulla natura, dal momento che il primo rivela una così stretta dipendenza dall'ambiente circostante che non potrebbe non tenere in considerazione che i suoi interessi si intrecciano con quelli del mondo fisico, conferendo loro quella considerazione morale che tradizionalmente non era estesa a tali settori.

Come esponente caposcuola dell'approccio anti-antropocentrico, possiamo porre Aldo Leopold [20] noto studioso americano, docente presso l'Università del

Wisconsin, il quale, nel suo testo *A sand county almanac and sketches here and there* formulò la sua dottrina, denominata etica della terra fondata sull'idea che l'uomo non sarebbe il vertice della natura, ma un cittadino biotico, ovvero un semplice membro della grande comunità, costituita dall'insieme di materia organica ed inorganica e di tutti gli organismi viventi, che non poteva quindi interferire con il profondo equilibrio intercorrente tra tutte le diverse componenti della realtà.

Una versione meno estremizzante ma vicina a questo anti-antropocentrismo è rappresentata dalle cosiddette etiche biocentriche, che conferiscono rilevanza morale a tutti gli esseri viventi piante ed animali. In tale categoria vanno incluse quindi le teorie denominate *animal welfare ethics* (etiche dei diritti degli animali), delle quali i principali sostenitori sono Peter Singer [21] e Tom Regan [22, 23] e la versione più moderna del biocentrismo, rappresentata da Kennet Goodpaster [24], il quale ritiene che debba essere estesa la rilevanza morale a tutti gli esseri viventi ed anche alle piante poiché queste posseggono propri interessi.

Un approccio particolare all'etica ambientale è costituito dall'ecofemminismo, una concezione ambientalista che, seguendo il punto di vista del femminismo, si fonda sul fatto che storicamente l'uomo ha dominato con la medesima modalità il mondo naturale e la donna. La dominazione della donna e della natura (rappresentata sempre al femminile) è stato il tema di fondo della cultura patriarcale. Questa impostazione culturale deve essere superata, secondo queste autrici, per giungere ad un nuovo mondo più fortemente caratterizzato dalla presenza femminile [25-27].

Per completare questo rapidissimo quadro delle varie correnti anti-antropocentriche dobbiamo ricordare quella corrente chiamata *deep ecology movement*. Il termine *deep ecology* è stato coniato da Aerne Naess [28-30] per differenziare i movimenti ecologisti tra di loro, distinguendo tra *shallow ecology movements* (SEM), cioè movimenti essenzialmente preoccupati delle conseguenze dei problemi ambientali sulla popolazione umana e sulla sua capacità di sviluppo, e *deep ecology movements* (DEM) che sono soprattutto preoccupati dell'eguaglianza tra le diverse componenti della biosfera e delle relazioni uomo-natura.

Il punto centrale della *deep ecology* è la priorità ontologica riservata alle relazioni fra elementi del campo biologico rispetto agli elementi considerati in sé stessi, perciò la natura delle parti è determinata dalla loro relazione con il tutto: un vero e proprio legame interiore degli esseri umani tra loro e con gli elementi non umani, fondato sulla coscienza del vincolo esistente tra tutte le componenti naturali. Tra l'io e l'ambiente non è possibile istituire alcun confine netto, essendo entrambi la medesima cosa osservata da prospettive differenti.

Critica all'anti-antropocentrismo

A questo punto è opportuna una valutazione complessiva di tutte le teorie anti-antropocentriche per spiegare le motivazioni che ci inducono a respingere questa modalità di approccio all'etica ambientale. Due sono le principali obiezioni che sono state mosse: l'impossibilità di fondare in maniera adeguata il valore intrinseco della natura; la difficoltà di giustificare le diversità di trattamento una volta postulata la profonda eguaglianza di tutte le componenti naturali [31].

In primo luogo va notato infatti che se è importante ammettere una rilevanza morale delle componenti naturali, indipendentemente dalla loro capacità di apportare dei vantaggi all'uomo, come era stato fatto invece in passato dalle impostazioni utilitaristiche classiche, il superamento di questa concezione non deve cadere nell'eccesso opposto di conferire diritti a tutte le entità naturali. Abbandonare l'antropocentrismo per garantire il valore intrinseco di tutti gli esseri della biosfera, finisce con il sostanzarsi in una totale proibizione all'uomo ad usare gli esseri inferiori a lui, mentre, infatti, ogni specie della biosfera vive delle altre specie [32]. Il problema autentico è stabilire quale valore attribuire al mondo naturale e se tale valore debba considerarsi intrinseco o semplicemente strumentale.

La maggior parte degli stessi filosofi di impostazione anti-antropocentrica, come J. Baird Callicot e Tom Regan, ammettono che la questione più grave dell'etica ambientale è proprio la costruzione di una teoria in grado di spiegare in maniera adeguata che le entità non umane sono anch'esse portatrici di un valore intrinseco e quindi meritevoli di rispetto, di per sé, indipendentemente da ogni eventuale riconoscimento umano.

L'estensione dei confini della comunità morale al di là della sola categoria degli esseri umani deve considerarsi sostanzialmente corretto ma esiste, invece, un notevole profilo di problematicità quando si passa ad affermare che tutte le entità naturali non solo posseggono un intrinseco valore morale ma possiedono il medesimo valore morale [33]. E' evidente che per questa via si giunge a risultati assurdi poiché si arriva a definire il valore delle entità non umane in un modo tale che l'agente morale, cioè l'essere umano, non solo viene neutralizzato ma persino eliminato. Se l'uomo perde importanza e rilievo all'interno del mondo naturale diventa impossibile ipotizzare qualsiasi forma di difesa della natura poiché è difficile supporre che qualcun altro possa proteggere la natura al di là dell'uomo.

Per questo motivo tale principio anti-antropocentrico assume un valore puramente teorico poiché gli stessi sostenitori finiscono con l'ammettere che interessi umani di vitale importanza possono prevalere su interessi vitali di specie non umane.

Inoltre per i fautori del valore intrinseco è assai ardua la determinazione del *quid* che rende qualcosa degno di rilevanza. Intorno a questo punto i sostenitori di tali teorie hanno cercato di formulare varie proposte, per risolvere soprattutto una difficoltà preliminare: la necessità di stabilire alcuni requisiti (capacità di sentire piacere e dolore, capacità di avere interessi, consapevolezza cognitiva) la cui presenza debba essere ritenuta indispensabile affinché venga riconosciuto il valore intrinseco ad una entità. Questa attribuzione consente infatti di graduare l'importanza delle varie componenti naturali, evitando di giungere ad un conferimento di valore indiscriminato, che porterebbe a paradossali risultati sul piano pratico [32].

Per quanto riguarda il secondo punto che è stato evidenziato, ovvero la difficoltà di giustificare nella pratica delle diversità di trattamento una volta postulata la profonda eguaglianza di tutte le componenti naturali, non possiamo certo esimerci dal ribadire la nostra critica alla scelta di fondo delle concezioni anti-antropocentriche: la fondazione di una nuova etica a partire dalla negazione della centralità dell'uomo. Questo è dannoso e controproducente poiché per impostare correttamente il rapporto uomo-natura è necessaria la presa di coscienza e di responsabilità da parte dell'uomo e semmai è molto più conveniente riformare l'etica tradizionale, ampliandone gli orizzonti, alla luce delle nuove acquisizioni scientifiche e culturali senza voler disconoscere il ruolo umano.

Dobbiamo ripetere che è pericoloso cercare di estendere indiscriminatamente la considerazione morale a tutti i componenti naturali, poiché, se si pretende di offrire la stessa posizione a tutte le entità naturali, si scade nel paradossale esito di non fornirla a nessuna, in maniera adeguata. La dipendenza dell'uomo dalle strutture, organismi e risorse del pianeta, non può condurre a negare che egli, allo stesso tempo, possiede una dimensione che lo rende distinto dagli altri esseri viventi [31].

Come è stato evidenziato da French [33, 34] proprio l'accettazione di una serie di diversità delle varie specie può diventare il fondamento di un'articolata serie di priorità, giustificabili sotto il profilo morale. In questo modo si riuscirebbe ad elaborare soluzioni effettive per rispondere ai bisogni della natura, tenendo in debito conto sia le necessità delle singole entità, sia il loro diverso grado di vulnerabilità, considerando nel contempo i loro diversi gradi di capacità e l'ambito dei loro specifici interessi. La diversità tra le varie componenti naturali [33] è stata negata perché troppo spesso è stata interpretata in termini di arrogante superiorità dell'uomo nei confronti della natura. Se da un lato è innegabile che l'uomo è anch'egli parte della natura è anche altrettanto vero che egli è distinto dalla natura.

L'egualitarismo propugnato da alcune correnti, come la *deep ecology*, è stato dettato principalmente da una volontà di innovare la tradizione filosofica, superando

l'approccio antropocentrico, interpretato esclusivamente in termini di arrogante dispotismo degli esseri umani. Purtroppo questa scelta iniziale così radicale ha fatto perdere di vista persino alcuni degli aspetti positivi contenuti in tali teorie (critica al consumismo, necessità di sottoporre ad un'analisi critica la diffusione delle tecnologie, riconoscimento della limitatezza dell'approccio economicistico alla problematica ambientale).

Tale egualitarismo è insostenibile anche perché non possiamo certo dimenticare che le varie forme di vita pur rivelando tra di loro dei legami non perdono la loro specificità nei diversi gradi d'autonomia. L'uomo ha nel mondo un ruolo preminente, fondato sulla sua profonda diversità ontologica rispetto al resto del creato, la sua spiritualità è inderivabile dalla materia e lo pone ad un più alto livello [35]; tale supremazia tuttavia non lo esonera ma lo obbliga a rispettare la natura. Il recupero di un equilibrio con la natura non si ottiene equiparando l'uomo agli altri esseri ma cambiando in primo luogo il suo modo di pensare ed agire.

Le teorie antropocentriche

L'altro grande gruppo di teorie che ci troviamo di fronte quando ci accingiamo a studiare l'etica dell'ambiente è costituito dalle teorie antropocentriche.

E' bene chiarire preliminarmente che le considerazioni che abbiamo svolto ci inducono da un lato a respingere gli estremismi di certe ecofilosofie, ma dall'altro a non poter più accettare l'opinione di quanti credono nella illimitata possibilità di sfruttamento della natura. Le nuove acquisizioni scientifiche e culturali impongono di ripensare il rapporto uomo-natura per stabilire dei principi capaci di orientare la condotta umana in quest'ambito.

Purtroppo quando si parla di approccio antropocentrico si pensa immediatamente al cosiddetto anti-antropocentrismo "forte" e si finisce con il confondere l'esigenza di impostare il discorso sulla difesa dell'ambiente a partire dall'uomo con il rifiuto di ogni considerazione morale della natura.

All'interno delle teorie antropocentriche si assiste però, per la verità, ad una pluralità di interpretazioni del rapporto uomo-natura. Infatti si passa da un antropocentrismo "forte", che proclama il primato assoluto dell'uomo sulla natura negando qualsiasi carattere morale a tale relazione, ad un antropocentrismo "moderato" o "debole" fondato sull'idea di un dovere di protezione e di conservazione della natura, che ammette una sia pur limitata rilevanza morale della natura nella sua relazione con l'uomo.

L'antropocentrismo "forte" è caratterizzato da una concezione del rapporto uomo-natura che pone il primato assoluto della specie umana, per cui la natura appare

decisamente come qualcosa di moralmente indifferente, l'unico valore che essa possederebbe o racchiuderebbe sarebbe il valore economico per il soddisfacimento dei bisogni materiali umani e di conseguenza esistono soltanto diritti degli uomini nei confronti della natura e, in primo luogo, il diritto ad uno sfruttamento illimitato delle risorse disponibili.

Come è stato osservato tale concezione è la più logora delle concezioni antropocentriche poiché superata sia culturalmente che storicamente per il venir meno della fiducia nella illimitatezza delle risorse.

Questa teoria si concretizza in una forma di "egoismo etico" molto lontana dalle forme di antropocentrismo moderato, ed in ultima analisi non può neanche considerarsi una vera etica ambientale; tale posizione può sintetizzarsi nella negazione della necessità di formulare un'etica ambientale, vista la capacità della società di risolvere da sola grazie alla propria capacità di autoregolazione i problemi ambientali.

Sebbene l'approccio appena delineato non sia più proponibile dobbiamo egualmente ritenere ineliminabile una concezione filosofica nella quale l'uomo abbia un ruolo centrale e determinante rispetto al resto della natura per cui quest'ultima non possiede un valore totalmente autonomo. Il mondo naturale possiede esclusivamente il valore che si rivela nell'atto attributivo dell'uomo. Questa attribuzione, che è la causa della eventuale considerazione della natura sotto un profilo morale, può essere frutto di una scelta umana a carattere costitutivo, oppure può divenire, all'interno di una concezione creazionista, un atto di riconoscimento obbligato per la persona umana allorché scopre il profondo significato del creato rispetto al creatore.

Tuttavia la natura rimane sempre un oggetto, cui viene attribuita o riconosciuta una rilevanza minore, in quanto *res* al servizio di una persona. Il valore attribuito al mondo naturale quindi non è mai riconosciuto di per sé, ma scaturisce da una serie di altri fattori: la sua capacità di soddisfare le necessità attuali della vita dell'uomo, il fatto di essere stato creato da Dio, la preoccupazione per la sopravvivenza delle generazioni future.

Alla luce di tali considerazioni tuttavia per tutte queste teorie non è necessario fondare una nuova etica, ma semmai è necessario modificare i modelli etici tradizionali, tenendo conto del fatto che l'attuale progresso techno-scientifico, impone una gestione differente e più oculata del bene natura, poiché questo patrimonio può deteriorarsi irreversibilmente e compromettere la salute e la stessa sopravvivenza della specie.

Conseguentemente questo tipo di configurazione, che è sintetizzabile nell'espressione "antropocentrismo moderato" non implica necessariamente un atteggiamento distruttivo verso la natura, ma un modo di concepire quest'ultima principalmente in funzione dell'uomo.

Una volta che si sia scelta quest'impostazione di fondo possono esserci poi varie modalità di approccio al problema a seconda che si ponga l'accento sulla conservazione con un'enfasi maggiore o minore e a seconda che si voglia collocare il problema uomo-natura in una cornice creazionista o meno. In generale comunque, tutte queste teorie, partendo proprio dal presupposto che le risorse sono limitate, si occupano principalmente di gestire la loro conservazione, considerando lo sviluppo in un orizzonte temporale più ampio.

Viene considerata positivamente la capacità dell'uomo di trasformare il mondo non umano che, tuttavia non assume mai valore esclusivamente di per sé, ma per la propria capacità di apportare vantaggi agli uomini. Tale valore viene giustificato e fondato attraverso varie argomentazioni: la capacità del mondo non umano di apportare nutrimento agli uomini, il fatto di costituire un laboratorio di informazioni per l'uomo stesso, il suo significato simbolico ed educativo, la sua origine creata.

Un'etica ambientale di questo tipo, che garantisce piena rilevanza morale prioritaria agli esseri umani, costituisce un approccio all'etica dell'ambiente di tipo meno rivoluzionario, ma, alla lunga, si può rivelare la soluzione effettiva sul piano pratico e più valida dal punto di vista teoretico. A tale approccio possono essere ricondotti alcuni autori, come ad esempio John Passmore [13] e Kristin Shrader-Frechette [36], e le correnti utilitaristiche. In tale ambito sono riportabili quindi gli autori come Brian Norton [37, 38] che accettano tale approccio per ragioni pratiche, poiché ritengono che, solo seguendo un'impostazione di tipo antropocentrico, sia possibile proporre dei principi in grado di indirizzare l'azione concreta di difesa dell'ambiente. In particolare, egli distingue tra *felt preferences*, frutto del sentimento dell'uomo, e *considered preferences* originate dalla riflessione umana razionale; su queste ultime sarebbe possibile impostare un discorso di preservazione della natura.

Delle concezioni antropocentriche fa parte anche l'etica della responsabilità: proposta che emerge dall'opera del filosofo tedesco Hans Jonas [39]. Questi propone un discorso critico sulla modernità "che investe la scienza nella globalità delle sue implicazioni teoriche e pratiche". Egli prende atto che le applicazioni tecnologiche del progresso scientifico hanno alterato in modo sostanziale il profilo della condizione umana cosicché l'intera specie umana è minacciata non più dalla natura ma dallo stesso potere che ha conseguito per dominarla; per questo si spinge ad affermare che "la tecnologia cessa di essere una sfera neutrale dell'agire umano e diventa in modo ineludibile oggetto dell'etica" [40].

Il nichilismo per Jonas non ha saputo fornire una risposta alle domande etiche fondamentali, per questo è necessario proporre come soluzione una "etica della responsabilità" in base alla quale ciascuno deve sentirsi responsabile del proprio comportamento e deve riuscire

a trattare la natura "tenendo conto delle conseguenze negative di uno sviluppo incontrollato non solo per le generazioni attuali ma soprattutto per quelle future" [39]. "La responsabilità dei genitori costituisce l'archetipo in senso filosofico ed ontogenetico di una forma di dovere non fondata su un rapporto diretto di reciprocità" che l'uomo di oggi deve avere nei confronti delle generazioni future [39]. Il filosofo fa appello alla cautela per invitare le generazioni contemporanee a prevedere le possibili conseguenze negative delle loro azioni, senza tuttavia abbandonarsi alla disperazione ma riuscendo a trarre proprio dalle più cupe previsioni un nuovo rispetto per l'uomo.

Infine nel grande gruppo delle etiche ambientali antropocentriche dobbiamo inserire anche l'etica ambientale cattolica, con una sua specificità che la contraddistingue.

L'etica ambientale cattolica

Anche la configurazione cristiana cattolica del rapporto uomo-natura può senza dubbio essere considerata una concezione antropocentrica. Non vi è dubbio che nei secoli passati l'ambiente può essere stato considerato, almeno da una parte della cultura cattolica, come oggetto destinato alla libera utilizzazione da parte dell'uomo. Alcuni però hanno voluto attribuire la responsabilità di questa concezione puramente strumentale dell'ambiente esclusivamente alla cultura cattolica [34]. Poiché dal racconto biblico della creazione (Genesi 2,16-17) [41] si può desumere una totale signoria dell'uomo sul creato si è quindi ritenuto che sia stata proprio la Chiesa a diffondere tale idea attribuendo all'uomo un illimitato dominio sulla terra [42].

Non è questa la sede per dilungarsi in una discussione a carattere esegetico, volta a confutare tale opinione. E' tuttavia opportuno ricordare che lo stesso Pontefice nella recente enciclica *Evangelium vitae* (n. 34 e n. 42) [43] ha spiegato l'autentico significato da attribuire al passo della Genesi, oggetto di tante discussioni. E' stato infatti messo in luce il fatto che l'uomo è "il vertice dell'attività creatrice di Dio", il suo "coronamento", il "termine di un processo che dall'indistinto caos porta alla creatura più perfetta"; per questo esiste un "primato dell'uomo sulle cose" che sono "finalizzate a lui e affidate alla sua responsabilità". "Il dominio accordato dal Creatore all'uomo non è un potere assoluto, nè si può parlare di libertà di usare e abusare o di disporre delle cose come meglio aggrada. La limitazione imposta dallo stesso Creatore fin da principio, ed espressa simbolicamente nel divieto di mangiare il frutto dell'albero, mostra con sufficiente chiarezza che, nei confronti della natura visibile, siamo sottomessi a leggi non solo biologiche, ma anche morali che non si possono impunemente trasgredire".

Questi concetti erano già stati espressi dal Pontefice, nel 1990, in occasione della Giornata mondiale della pace, nel suo tradizionale messaggio. Il Santo Padre invitando i fedeli ad essere operatori di pace, li esortava a riconoscere "nel creato i segni della sapienza di Dio (...) accogliendo il dono della creazione come cosa buona, come segno e sacramento dell'amore perenne di Dio verso tutti coloro che abitano questo pianeta" [44].

Si può conseguentemente ritenere che il ruolo dell'uomo all'interno di questo mondo ordinato ed equilibrato non possa essere quello di un padrone dispotico ma quello di un custode responsabile dell'armonia del creato. Egli dovrà comprendere il significato profondo del mondo, il suo armonico equilibrio ed essere pronto a restaurarlo ogniqualvolta esso rischi di essere disturbato.

In secondo luogo non va poi trascurato il fatto che fin dalle origini all'interno della stessa Chiesa vi sono state componenti teologiche che hanno proclamato il rispetto del creato in quanto dono di Dio. Basta ricordare l'esempio del francescanesimo per confutare una volta per tutte le critiche che abbiamo sopra menzionato [45].

Infine, non va dimenticato che la problematizzazione a livello filosofico del rapporto uomo-natura è correlata anche a fattori storico sociali. Solo recentemente si è vista la gravità del degrado ambientale. In passato il mondo della cultura, compresa naturalmente quella cattolica, non aveva avuto grandi occasioni per interessarsi ai problemi dello sviluppo o dell'inquinamento, poiché quest'ultimo ancora non aveva avuto modo di suscitare particolari preoccupazioni. Non va poi trascurato il fatto che proprio considerando i nuovi poteri che l'uomo aveva assunto sulla natura a seguito del progresso scientifico e tecnologico ci si è domandati quali potessero essere gli esiti di un siffatto processo, se questo avesse proseguito all'infinito [46-50]. Tali interrogativi, che sono poi quelli che hanno portato alla nascita della bioetica, sono sorti proprio per la necessità di problematizzare il corso del progresso, attraverso una attenta riflessione a carattere filosofico volta ad individuare ciò che doveva essere reputato moralmente lecito.

In conclusione, possiamo notare che parlare di disinteresse della cultura cattolica per il problema ambientale è inaccettabile. Lo stesso Pontefice non ha certo mancato in moltissime occasioni di ribadire l'autentico ruolo umano all'interno del mondo. Egli ha specificamente sottolineato nell'enciclica *Centesimus annus* [51], che "alla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico purtroppo diffuso nel nostro tempo": l'esistenza di una mentalità dispotica nel rapporto con le cose che disconosce il profondo valore del creato e finisce con il legittimare le varie forme di distruzione della natura.

La Chiesa non può proporre delle soluzioni sul piano tecnico ma può solo ricordare che ogni intervento sulla natura è legittimo quando è rispettoso dell'intrinseca armonia del creato ed è finalizzato allo sviluppo dell'uomo e alla promozione dei più autentici valori umani e sociali [52].

Conclusioni

A questo punto, per concludere questa panoramica delle diverse teorie etiche in materia di ambiente, ritengo opportuno ribadire alcuni concetti chiave del discorso. Tutti i programmi di ricerca e gli interventi di politica ambientale devono, a mio avviso, essere sorretti da una concezione filosofica di tipo antropocentrico. La necessità di mantenersi in quest'ottica nasce dal fatto che non si può prescindere dall'aver come referente primo l'uomo, se si vuole fondare un'etica dell'ambiente realmente capace di proporre soluzioni operative. L'uomo rappresenta il vertice dell'universo; proprio per questa sua posizione di preminenza non deve essergli attribuita la medesima rilevanza morale all'uomo e alle altre entità naturali. Il recupero dell'equilibrio con la natura non si ottiene equiparando l'uomo agli altri esseri ma cambiando in primo luogo il suo modo di pensare ed agire nei riguardi di tutte le entità non umane. Esiste anche una gradazione nell'importanza delle varie entità della natura che finisce con il ripercuotersi anche sul valore morale da attribuire loro. Questa diversità è insita nella natura stessa, all'interno della quale esiste una struttura gerarchica, di cui l'uomo è al vertice. Tutto questo non significa disconoscere il valore della natura, piuttosto significa operare delle scelte che consentano di tutelarla in modo efficace.

L'uomo per la sua superiorità è obbligato a rispettare la natura, con un ruolo di "custode responsabile" di essa. Tale ruolo implica la possibilità di conferire diversa rilevanza alle diverse entità naturali, senza ridurle mai a delle semplici cose di cui servirsi a proprio completo piacimento.

All'interno di quest'impostazione, che noi definiamo moderata, spetterà solo all'uomo, in virtù della propria posizione nell'ambiente, la possibilità di riconoscere una rilevanza morale alle altre creature e regolare la propria condotta sulla base della maggiore o minore importanza attribuita loro.

Tuttavia se da un lato questo compito resta di competenza dell'uomo, dall'altro, non va assolutamente trascurato il fatto che tale riconoscimento deve essere sganciato da criteri puramente utilitaristici e deve essere effettuato alla stregua di valutazioni più ampie, che considerino la natura un bene da conservare e difendere, un bene che non ha origine dall'uomo ma dal creatore e che perciò non può essere gestita in modo dispotico e incontrollato.

Fino a che punto è lecito intervenire sulla natura per modificarla? Questa sembra essere la domanda che sempre più frequentemente scienziati e filosofi si pongono, tentando di darvi risposta. Una volta che siano state soddisfatte le necessità primarie inerenti alla stessa sopravvivenza, l'uomo ha diritto a migliorare le proprie condizioni di vita, purché tenga conto di quei limiti intrinseci alla natura stessa. L'esistenza umana sarà felice solo quando riuscirà ad essere conforme a quell'intrinseca armonia del mondo naturale che non si ha il diritto di alterare.

In realtà proprio su questo concetto di intrinseca armonia si appuntano le maggiori critiche alla concezione cristiana della natura; queste derivano da un'errata interpretazione dei concetti di ordine ed armonia intesi in senso panteistico.

Recentemente è stato spiegato questo punto molto chiaramente dallo stesso Pontefice, in un discorso ai partecipanti al Convegno su ambiente e salute [53]. Egli ha precisato che "le realtà mondane sono buone perché volute da Dio per amore dell'uomo". L'uomo "creatura capace di trascendere la realtà mundana con la sua spiritualità" deve diventare "custode responsabile dell'ambiente in cui è posto a vivere" e lo deve difendere poiché esso "gli è stato offerto dal Creatore sia come casa che come risorsa". L'ambiente quindi deve essere protetto non perché è un bene di per sé, ma perché difendendolo l'essere umano migliora le sue possibilità di vita e di salute. Si evidenzia in tal modo quello che è stato già detto a proposito del valore del modo naturale che non è assoluto ma derivato dal suo essere finalisticamente ordinato alla sopravvivenza e al progresso dell'uomo.

L'intero cosmo è stato creato per l'uomo; in questo senso è ordinato ed armonico poiché pensato e realizzato per il bene della persona. Ogni atto di distruzione dell'ambiente è moralmente negativo perché mette in pericolo la vita e la salute delle altre persone e quindi, in questo senso, non rispetta l'ordine e l'armonia del creato. I doveri di conservazione della natura sono doveri verso le altre persone e verso Dio che l'ha donato, non sono generici doveri verso una indistinta entità intesa in modo quasi animistico.

Quando si tratterà di giudicare concretamente l'opportunità delle modificazioni della natura si dovrà tener presente che esse saranno legittime solo se porteranno benefici alle generazioni presenti e non danneggeranno quelle future.

Si impone perciò il passaggio da un'etica della libertà ad un'etica della responsabilità che abbia come criterio anche il bene dell'altro e della natura. Tutto questo sarà reso possibile dalla consapevolezza dell'interdipendenza di tutti gli esseri umani e dalla necessità della solidarietà fra tutti i popoli [54].

"L'uomo ha delle capacità di sviluppare la cultura e di possedere la storia che debbono essere indirizzate verso nuove forme di cultura ambientale (...). Le scelte che l'uomo dovrà affrontare in un futuro non lontano richiederanno una maggiore responsabilità e senso di abnegazione, se non di sacrificio".

Certamente la responsabilità acquista un senso particolare solo in relazione a qualcun'altro rispetto al quale si risponde delle proprie azioni. La responsabilità di fronte alle generazioni future ha significato solo se l'uomo trascende se stesso protendendosi alla realizzazione di un fine ultimo.

Non possiamo certo trascurare il fatto che nell'attuale pluralismo la cultura laica potrebbe rifiutare una costruzione metafisica di questo tipo preferendo, di contro,

un approccio di tipo pragmatico [40]. Va però notato che un'etica empirista non possiede la medesima forza di un'etica, sorretta da una costruzione aperta alla metafisica, dove l'"altro" diventa riferimento ideale della propria condotta, giacché essa può essere molto più efficace se è finalizzata alla realizzazione di un senso ultimo che la sostiene e la trascende.

In ogni caso questo richiamo alla responsabilità verso le generazioni future può comunque essere condiviso, sia da coloro che si pongono all'interno di una costruzione filosofica aperta alla trascendenza, come accade per i cristiani, sia da coloro che rifiutano questa apertura, purché accettino di assumersi obblighi di tal fatta.

Questo principio di responsabilità è stato suggerito dallo stesso Comitato nazionale per la bioetica, nel suo recente documento dedicato ai problemi dell'ambiente, che lo ha considerato la base per un'etica pubblica in grado d'ispirare "il comportamento e la pratica dell'azione internazionale contro la minaccia ecologica", per riuscire a realizzare, in tal modo, la partecipazione cosciente di tutti "alla conservazione dell'equilibrio generale e del patrimonio naturale per evitare uno sviluppo basato su uno sfruttamento delle risorse non rinnovabili" [55].

Vogliamo ricordare per concludere anche ciò che è stato detto nella *Evangelium vitae* (n. 42) a tal proposito "l'uomo ha una specifica responsabilità sull'ambiente di vita, ossia sul creato che Dio ha posto al servizio della sua dignità personale, della sua vita in rapporto non solo al presente ma anche alle generazioni future" augurandoci che tale principio possa essere la base di feconde forme di collaborazione volte alla difesa ambientale [43].

Lavoro presentato su invito.
Accettato il 10 marzo 1998.

BIBLIOGRAFIA

1. SGRECCIA, E. 1996. Bioetica e agricoltura. In: *Rinnovate prospettive per l'agricoltura e l'ambiente*. Arcevia, 14 aprile 1996. Gutenberg, Lancusi (SA). p. 21-31.
2. LEONE, S. 1994. voce Ecologia. *Dizionario di bioetica*. S. Leone & S. Privitera. Edizioni Dehoniane - Istituto Siciliano di Bioetica, Bologna. p. 312-316.
3. COSMACINI, G., GAUDENZI, G.B. & SATOLLI, R. 1996. voce Ecologia. *Dizionario di Storia della salute*. Einaudi, Torino. p. 176-179.
4. POTTER, V.R. 1971. *Bioethics bridge to the future*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
5. REICH, W.T. 1995. Introduction. In: *Encyclopedia of bioethics*. vol. 1. Simon and Schuster Mac Millan, New York. p. xxi-xxii.
6. SPINSANTI, S. 1995. Incontro con Warren Reich. *Arco di Giano* 7: 219.
7. SOCIETA' ITALIANA DI MEDICINA LEGALE E DELLE ASSICURAZIONI. 1991. Il documento di Erice sui rapporti della bioetica e della deontologia medica con la medicina legale.

- In: 53. course "New trends in forensic haematology and genetics. Bioethical problems". Erice, 18-21 febbraio 1991. *Medicina e Morale* 4: 561-567.
8. FISSO, M.B. & SGRECCIA, E. 1996. Etica dell'ambiente. I. *Medicina e Morale* 6: 1057-1082.
 9. FISSO, M.B. & SGRECCIA, E. 1997. Etica dell'ambiente. II. *Medicina e Morale* 1: 57-74.
 10. VANNI ROVIGHI, S. 1992. *Elementi di filosofia*. vol. 3. La Scuola, Brescia. p. 9-13.
 11. BLACKSTONE, W.T. 1980. The search for an environmental ethics. In: *Matters of life and death*. T. Regan (Ed.). Random House, New York. p. 299-335.
 12. STONE, D.C. 1987. *Earth and the others ethics for our treatments for animals*. New York Review, New York.
 13. PASSMORE, J. 1974. *Man's responsibility for nature: ecological problems and western traditions*. Charles Scriber's Sons, New York. (Trad. it.: M. D'Alessandro, 1991. Feltrinelli, Milano).
 14. BARTOLOMMEI, S. 1995. *Etica e natura*. Laterza, Bari. p. 37-39.
 15. PRIVITERA, S. 1995. Per un'etica dell'ambiente. In: *Per un'etica dell'ambiente*. S. Privitera (Ed.). Armando, Roma. p. 45-62.
 16. CALLICOT, J.B. 1995. Environmental ethics: overview. In: *Encyclopedia of bioethics*. vol. 3. Warren Thomas Reich (Ed.). Simon and Schuster Mac Millan, New York. p. 676-687.
 17. NAESS, A. 1995. Environmental ethics, deep ecology. In: *Encyclopedia of bioethics*. vol. 3. Warren Thomas Reich (Ed.). Simon and Schuster Mac Millan, New York. p. 687-688.
 18. CALLICOT, J.B. 1995. Environmental ethics, land ethics. In: *Encyclopedia of bioethics*. vol. 3. Warren Thomas Reich (Ed.). Simon and Schuster Mac Millan, New York. p. 689-690.
 19. WARREN, K. 1995. Environmental ethics, ecofeminism. In: *Encyclopedia of bioethics*. vol. 3. Warren Thomas Reich (Ed.). Simon and Schuster Mac Millan, New York. p. 690-693.
 20. LEOPOLD, A. 1949. *A sand county almanac and sketches here and there*. Oxford University Press, New York.
 21. SINGER, P. 1975. *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*. New York Review, New York.
 22. REGAN, T. 1981. The nature and possibility of an environmental ethics. *Environ. Ethics* 3: 19-34.
 23. REGAN, T. 1983. *The case for animal rights*. University of California Press, Berkeley.
 24. GOODPASTER KENNET, E. 1978. On being morally considerable. *J. Philosophy* 75: 308-325.
 25. MERCHANT, C. 1983. *The death of nature: women ecology and scientific revolution*. Harper and Row Publishers Inc., New York.
 26. GRAY DODSON, E. 1979. *Green Paradise*. Round Table Press, Lost Wellswley (MA).
 27. WARREN, K. 1990. The power and promise of ecofeminism. *Environ. Ethics* 12(2): 125-146.
 28. NAESS, A. 1986. The deep ecological movement: some philosophical aspects. *Philos. Inquiry* 8: 10-31.
 29. NAESS, A. 1989. *Ecology community and lifestyle: outline of an ecosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
 30. FOX, W. 1989. The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels. *Environ. Ethics* 1: 5-25.
 31. PRZEWOZNY, B., TODISCO, O.B & TARGONSKI, F. 1991. *Etica ambientale*. Edizioni Miscellanea Francescana, Roma.
 32. NORTON, G.B. 1995. The failure of monistic ineherentism. *Environ. Ethics* 17(4): 341-358.
 33. FRENCH, C.W. 1995. Against biospherical egalitarianism. *Environ. Ethics* 17(1): 41-57.
 34. BOCKLE, F. 1991. Etica dell'ambiente: fondamenti filosofici e teologici. In: *L'etica nelle politiche ambientali*. Poli & Timmerman (Eds). Editrice Fondazione Lanza-Gregoriana, Padova. p. 55-71.
 35. SGRECCIA, E. 1994. *Manuale di bioetica*. vol. I. Fondamenti ed etica biomedica. Vita e Pensiero, Milano. p. 115-117.
 36. SHRADER-FRECHETTE, K.S. 1981. *Environmental ethics*. Boxwood Press, Pacific Grove (CA).
 37. NORTON BRYAN, G. 1987. *Why preserve natural variety?* Princeton University Press, Princeton (NJ).
 38. NORTON BRYAN, G. 1991. *Towards unity among environmentalists*. Oxford University Press, New York.
 39. JONAS, H. 1990. *Das Prinzip Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt am Main. (Trad. it.: *Il principio di responsabilità*. Einaudi, Torino).
 40. VOGEL, L. 1995. Does environmental ethics need a metaphysical grounding? *Hastings Center Rep.* 25(7): 30-39.
 41. LA BIBBIA. *Genesi* 1, 26-28.
 42. BARTOLOMMEI, S. 1989. *Etica e ambiente*. Guerini, Milano. p. 35-47.
 43. GIOVANNIPAOLOII. 25-3-1995. *Lettera enciclica "Evangelium Vitae"*. Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
 44. GIOVANNI PAOLO II. 1-1-1990. Angelus nella Giornata mondiale della pace. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano. XII, I, 1990, Roma. p. 5-6.
 45. POLIDORO, G. 1995. Fonti energetiche e ambiente. In: *Diritti umani poteri degli stati e tutela dell'ambiente*. L. Lippolis (Ed.). Giuffrè, Milano. p. 105-114.
 46. FREGA, C.G. 1994. Per un'etica dell'ambiente. *Studi Cattolici* 399: 324-327.
 47. BELARDINELLI, S. La difficile riconciliazione tra etica e scienza-tecnica. In: *Etica, ambiente e vita umana*. Konrad Adenauer, Stiftung.
 48. BENETTI, D. 1994. I termini della questione ambientale: alla ricerca di un nuovo equilibrio tra l'uomo e l'ambiente. In: *Habitat un ambiente per vivere*. Jaca Book, Milano. p. 13-28.
 49. COGLIANDRO, G. 1993. La qualità della vita e l'ambiente. *Bioetica e cultura* II 3: 75-85.