

Uomo e **NATURA:** *ripensare la sfida ambientalista*

1. Dalla tragicità al disincanto

«Diretta conseguenza della nostra tecnologia agricola e industriale è la rapida degenerazione dell'unico luogo dove per noi è possibile vivere: quella sottile striscia, aria-acqua, che chiamano biosfera (...). Se la civiltà occidentale vorrà sopravvivere dovrà mutare atteggiamento rispetto a molte importanti questioni. L'unico punto da discutere è quanto radicali dovranno essere questi cambiamenti»¹. Con queste parole il filosofo australiano John Passmore apre un celebre libro, nel quale mette in guardia sulle responsabilità dell'uomo nei confronti della natura, invitando a riconoscere la complessità della questione ambientale: «I problemi ecologici - scrive - sono problemi sociali, non problemi scientifici»², nel senso che chiamano in causa un insieme di fattori, di natura economica, morale, politica, oltre che, ovviamente scientifica e tecnologica.

La crisi ecologica è ormai un fatto così concretamente tangibile, oltre che documenta-

bile, che sarebbe davvero difficile esagerarne la drammaticità e in larga misura inutile ricordarne le dimensioni obiettivamente allarmanti.

Vorremmo piuttosto, in questa sede tentare di individuare alcune motivazioni culturali che sono alla base di quel complesso movimento di denuncia attiva del fenomeno che va sotto il nome di ambientalismo, per accertare se e in quale misura esso tenda a irrigidirsi in ideologia, cioè in una forma di sapere unilaterale e tendenzialmente mistificante, rispetto al quale considerare alcune linee di impegno educativo.

Il fenomeno dell'emergenza ambientale è il prodotto di una serie complessa di fattori e il primo passo da compiere per affrontare in modo concreto e realistico il problema consiste proprio nel riconoscerne la complessità e ricercarne la radici culturali, evi-

tando la tentazione semplificatrice, e proprio per questo settoriale, se non addirittura settaria, di invocare utopistiche scorciatoie operative, giocando sull'onda emotiva

◆

**Nella filosofia
ambientalista
la rilevazione
scientifica
del problema viene
integrata entro idee
politiche,
etiche, educative,
che toccano la vita
della persona
chiamando in causa
la globalità del suo
rapporto con la natura**

◆

di proteste irrazionali e in ultima analisi ideologiche³.

La scienza ecologica da qualche decennio sta denunciando effettivamente una serie di problemi macroscopici, dai quali proviene una minaccia globale per il futuro della biosfera: essi riguardano l'inquinamento ambientale propriamente detto; del risparmio delle risorse naturali per il consumo delle generazioni future; la preservazione di aree della superficie terrestre non ancora compromesse dall'opera dell'uomo; la protezione di alcune specie in pericolo di estinzione; la crescita e distribuzione della popolazione sulla terra.

Tali problemi scaturiscono da un ventaglio di questioni organicamente interdipendenti e proprio per questo capaci di scatenare una spirale incontrollabile di effetti perversi, destinati ad aumentare vertiginosamente nel medio e lungo periodo, secondo una legge d'accumulo in base alla quale anche i più piccoli errori nel tempo si sommano, potenziandosi reciprocamente.

Si tratta, per di più, di una rete di fenomeni alquanto eterogenei, che esigono indagini obiettive e mirate, condotte secondo metodologie di ricerca e strategie di intervento profondamente differenziate. Perfino sul piano scientifico, del resto, prima ancora che su quello politico, appare controversa non solo la terapia, ma addirittura la diagnosi del problema e la possibilità di decifrarne la sintomatologia più vistosa.

A ciò si aggiunge la difficoltà obiettiva di far collaborare discipline molto diverse, alcune delle quali in via di costituzione, di denunciare interessi economici colossali, per i quali il persistere del problema in sé è già un grosso *business*; di avviare un ampio ripensamento del ruolo della scienza, della tecnologia e dell'economia nella delineazione di un nuovo modello di sviluppo; di tro-

vare strumenti politici per rendere concretamente operativa, soprattutto a livello sovranazionale, una nuova legislazione ecologica.

Certo il problema del cosiddetto buco dell'ozono, della deforestazione, delle scorie nucleari o del riciclaggio dei rifiuti assumono valenze di volta in volta specifiche e la ricerca delle cause esige competenze specializzate.

Ma il riconoscimento della complessità alla fine può indurre reazioni opposte: o determinare un effetto paralizzante, ingenerando una sorta di rassegnazione fatalistica, che man-

tiene inalterati atteggiamenti di consumismo e di indifferenza, o al contrario accendere forme di denuncia generalizzata e intransigente, che rifiutano di passare attraverso la «via lunga» del confronto e dello studio, imboccando la scorciatoia protestataria e assumendo, in qualche caso, i tratti di una contestazione radicale.

Non a caso si è progressivamente venuta approfondendo una linea di demarcazione tra ecologia e ambientalismo: l'ecologia, intesa in senso stretto, come disciplina scientifica, praticata

nelle università secondo metodologie di ricerca rigorose e ben delimitate, è da molti ritenuta come un approccio superficiale (*shallow ecology*), cui si deve contrapporre una *deep ecology*, un'ecologia profonda, che considera il rapporto tra uomo e natura sulla base di un'appartenenza profonda e inscindibile.

A partire da quest'idea allargata di ecologia (che con Auer si potrebbe definire dottrina della casa del mondo⁴), il movimento ambientalista ha elaborato una vera e propria filosofia della vita, in cui la rilevazione scientifica del problema è un aspetto (in qualche caso addirittura marginale) che viene integrato entro una serie di idee politiche, etiche, educative, che toccano lo stile

◆

**Stritolato
dalla logica
puramente
funzionale
e strumentale
dell'avere, l'uomo
da padrone
diventa servo**

◆

e le abitudini di vita della persona, configurando, inevitabilmente, anche la scala di valori e chiamando in causa la globalità del suo rapporto con la natura.

Nelle culture cosiddette «primitive» l'uomo viveva un rapporto ambivalente nei confronti dei fenomeni naturali, come qualcosa di *fascinosum* e insieme di *tremendum*, per usare le note categoriche con le quali Rudolph Otto, interpreta l'esperienza religiosa.

L'atteggiamento magico-animistico, che sollecitava da parte dell'individuo una confidenza quasi istintuale con il grande grembo della vita, si modifica con il graduale spostarsi del baricentro culturale dal piano del mito al piano del *logos*, di quella razionalità che diventerà ben presto una componente caratterizzante della civiltà occidentale.

Proprio tale civiltà, che porta (sarà bene ricordarlo) l'impronta chiara e inconfondibile del pensiero cristiano, è quello che renderà possibile la nascita della scienza e della tecnologia, determinando una svolta profonda nella storia dell'umanità.

Il progetto della scienza moderna, che scaturisce, con Galilei, dalla rivendicazione di un metodo di ricerca empirico-sperimentale autonomo e rigoroso, coltivando la promessa di una *instauratio magna*, come la chiamava

Francesco Bacone, non può non avere infatti una ricaduta sul piano antropologico, offrendo gli strumenti tecnici per realizzare un antico sogno di onnipotenza.

Si sviluppa su queste basi una vera e propria cultura di tipo antropocentrico, che tende a screditare sistematicamente ogni visione del cosmo, nella quale il mondo occupi una situazione intermedia tra il mondo divino e quello animale, celebrando

piuttosto un sapere considerato come strumento di trasformazione, di manipolazione, di sfruttamento della realtà, che fa assumere all'uomo stesso la consapevolezza sempre più esplicita del ruolo di protagonista assoluto.

L'affermazione di questa cultura non è, tuttavia, lineare e priva di contraddizioni; in un certo senso, accanto al consolidarsi, nell'epoca moderna, di una forma di «onnipotenza antropocentrica», si può anche individuare una storia parallela, quella delle «umiliazioni» che tale idea riceve: dall'«umiliazione cosmologica», inflitta dal

sistema copernicano, a quella biologica, prodotta dal darwinismo, sino all'«umiliazione psicologica», inflitta dalla scoperta freudiana dell'inconscio.

Tale contraddizione, che porta a scontrarsi due visioni antitetiche, l'una protesa a proclamare l'onnipotenza della ragione, l'altra la sua impotenza, viene alla luce in modo sempre più esplicito ed insanabile nel pensiero dell'Ottocento. In fondo, entrambi gli orientamenti sembrano figli di una medesima pretesa: la pretesa di affermare una autonomia ed egemonia assoluta dell'uomo, in antitesi alla visione cristiana della vita. «Ma se il concetto dell'uomo e dell'umanità stava in un'originaria connessio-

◆

Parlare di “epoca postmoderna” equivale a prendere le distanze da un intero modello di civiltà. Entra così in crisi non solo un paradigma di “razionalità mercantile”, ma l'idea stessa che attraverso l'esercizio della razionalità l'uomo possa raggiungere la conoscenza

◆

ne con il cristianesimo, - osserva in proposito Löwith, insistendo su questa contraddizione - la semplice umanità diventerà necessariamente problematica, non appena sia privata del contenuto cristiano»⁵.

Nel momento stesso in cui il disegno antropocentrico conosce dunque il suo acme, la sua fase di massimo sviluppo tecnologico, cresce anche l'avvertimento che tale progetto culturale, incentrato sulla figura

dell'uomo dominatore, si sia ormai ritorto contro l'uomo stesso: quanto più egli tenta di dominare la natura, tanto più questo suo atteggiamento tradisce una condizione di schiavitù. Stritolato dalla logica puramente funzionale e strumentale dell'avere, l'uomo da padrone diventa servo.

Gradualmente, allora, diventerà sempre più forte la rivolta contro lo scientismo, ormai considerato l'erede ultimo della civiltà illuministica; il suo assioma fondamentale (il sapere è potere) viene smascherato e denunciato: il potere non è più soltanto una conseguenza del sapere, ma viene vissuto come il suo fine occulto. Le analisi maturate, sin dagli anni '40, nell'ambito della Scuola di Francoforte, soprattutto ad opera di Horkheimer e Adorno, avevano posto in guardia contro l'«eclisse della ragione» e il dilagare di una razionalità puramente calcolante e strumentale, alla quale era legata una perversa dialettica dell'«illuminismo», in cui il primato della ragione

critica, della demitizzazione e della libertà si converte nel suo opposto: nell'irrazionalismo, nella restaurazione dei miti, nel totalitarismo.

Nello stesso tempo il messaggio nietzscheano viene raccolto e radicalizzato dalle filosofie esistenzialiste, che s'affermano nella prima metà di questo secolo considerando l'uomo come un essere «gettato» nel mondo, che si sporge nella sua esperienza di libertà sull'abisso del nulla, riconoscendosi come «inutile passione» (Sartre), si esplicano coerentemente le premesse per la definitiva dissoluzione dell'ideale umanistico.

Una dissoluzione che, nell'ambito di alcune correnti strutturaliste, affermatisi a partire dagli anni Sessanta, assumerà il significato di un congedo senza drammi e senza

rimpianti: rispetto al tormento «romantico» degli esistenzialisti per una ricerca assurda e nello stesso tempo irrinunciabile, con distaccata freddezza si parlerà ora di «morte dell'uomo», tentando così di sbarazzarsi di un'idea ritenuta «un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero - così scrive Foucault - mostra agevolmente la data recente e forse la fine prossima»⁶.

2. L'equivoco naturalistico

Questo processo di dissoluzione tocca quindi, inevitabilmente, le radici del modello culturale stesso della modernità, della cultura, illuministica. Gran parte delle analisi, che in questi ultimi anni cercano di interpretare questi sintomi e cogliervi un orientamento di fondo, concordano nel caratterizzare l'orizzonte culturale contemporaneo come «epoca post-moderna», nella quale cioè compaiono i primi segni della civiltà post-moderna, anche se non emerge ancora chia-

ramente la fisionomia di un'epoca nuova.

Parlare di «epoca postmoderna» equivale a prendere le distanze da un modello di civiltà, ponendo sotto accusa non solo la tecnica ma anche la scienza e perfino quella razionalità che rappresentava lo strumento di base per avviare il processo di emancipazione dell'uomo. Entra in crisi non solo un paradigma di «razionalità mercantile», ma l'idea stessa della ragione, la convinzione che attraverso l'esercizio della razionalità l'uomo possa raggiungere la conoscenza di una comune natura, di un'orizzonte di valori universali.

Il disincanto con cui si ridimensionano le sintesi speculative della tradizione, ridotte a «grandi narrazioni», alimenta nella stesso tempo una nuova nostalgia dell'originario, dell'incontaminato, dell'immediato. La

**Oggi il rifiuto
della mediazione
si sposta piuttosto
sul piano del vissuto,
generando
atteggiamenti
di intolleranza
ideologica, forse
esteriormente meno
conflittuale, ma non
meno radicali sul piano
della cultura
e del costume**

polemica contro le degenerazioni della società industriale e post-industriale non è però il fattore primario di mobilitazione: al piano politico dello scontro subentra il piano esigenziale e privato del bisogno.

La critica delle istituzioni, nell'esperienza giovanile del '68, non lasciava grandi margini alla mediazione politica generando il corto circuito dell'utopia, della rottura, della contestazione «globale»; oggi il rifiuto della mediazione, che rappresenta un elemento costante tra due diverse ideologie, si sposta piuttosto sul piano del vissuto, generando atteggiamenti di intolleranza ideologica forse esteriormente meno conflittuali, ma non meno radicali sul piano della cultura e del costume.

Il bisogno di autenticità vitale perde così ogni fascino rivoluzionario, assumendo contorni più ambigui: a livello individuale questo si manifesta per lo più in termini emotivi, estetici, come espressione di una serie di bisogni immediati che la militanza ideologica avevano troppo a lungo represso; a livello sociale promuove atteggiamenti di freddo calcolo utilitaristico.

Mentre dunque si va consolidando un modello di vita sempre più individualistico e disincantato, che riconosce solo bisogni immediati e respinge qualsiasi forma di idealità progettuale, da un altro lato si fa strada la percezione di un comune destino gravemente insidiato da pericoli di ordine planetario che esigono urgente mobilitazione collettiva.

Si fa strada così un equivoco naturalistico: l'armonia «buona» è semplicemente uno stato originario e immediato della vita e della natura, inquinato dal progresso e dalla cultura. L'ideologia ambientalista può considerarsi, per molti aspetti, come una cifra paradigmatica di tale ambiguità: la critica alla razionalità strumentale e tec-

nologica s'inscrive all'interno di un nuovo primato del naturale sull'artificiale, che riconduce il problema antropologico nel più ampio ambito cosmologico.

Si tende a guardare alla natura senza lo schermo fuorviante di ideologie politiche o di altre mediazioni culturali scientifiche, considerandola un valore assoluto, salvando il quale possiamo in un certo senso salvare noi stessi.

Sembra nascere allora una specie di nuova «religione della natura», in cui cercare la soddisfazione di un bisogno di salvezza che rischia altrimenti di restare frustrato.

A differenza di altre forme improprie di «religione profana», tuttavia, qui il piano della «salvezza» non è esterno all'orizzonte della vita, ma coincide con la sua totalità; per questo, non c'è nessuna distanza da colmare, ad esempio attraverso la lotta politica: occorre soltanto libe-

rarsi da falsi dualismi, da inutili astrazioni concettuali, tornando a pulsare con il ritmo stesso del «grande grembo».

Non a caso Gregory Bateson, il maestro della cosiddetta «ecologia della mente», riconosce l'esistenza di un'unica «biosfera dinamica», entro cui il processo mentale e l'evoluzione biologica corrono secondo un parallelismo che non ha bisogno, per essere garantito, di nessun Artefice.

La mente infatti, secondo Bateson «è immanente in certi generi di *organizzazione* delle parti»⁷; «se volete comprendere il processo mentale - aggiunge -, guardate l'evoluzione biologica, guardate il processo mentale»⁸.

Si generalizza così un più ampio fenomeno di rivolta antiumanistica: al rifiuto della nozione di soggetto, ritenuta irrimediabilmente compromessa con la metafisica moderna, si lega anche una forma di anticoscienzialismo, che nega l'esistenza di uno

◆

**Mentre si consolida
un modello di vita
sempre più
disincantato, si fa
anche strada
la percezione di un
comune destino
dell'umanità,
gravemente insidiata
da pericoli di ordine
planetario**

◆

spazio interiore privilegiato, in cui il soggetto umano abbia un accesso intuitivo ed evidente alla verità.

Qui, prima che l'idea umanistica, entra in crisi la possibilità di riconoscere l'identità stessa dell'essere umano, di segnare una linea di demarcazione non ideologica, ma razionalmente accreditata, tra mondo animale e mondo umano.

Su queste basi viene teorizzata una sorta di transizione da una cultura antropocentrica, che considerava l'uomo il centro, il signore del cosmo e il mondo un semplice

strumento nelle sue mani, ad una cultura biocentrica, per la quale l'uomo è semplicemente un episodio, una forma biologica da considerare all'interno di una realtà che ha valore in sé e nei confronti della quale l'uomo stesso non può accampare nessuna pretesa di supremazia.

Sia va così delineando un generale arretramento di tutta la tradizionale problematica umanistica, ricondotta, in un certo senso, dal rapporto fra umano e sovrumano alla questione pregiudiziale del confronto fra umano e infraumano. Rispetto all'atteggiamento illumi-

nistico, che interpretava la sfera dell'*umano* in rapporto al *sovrumano*, vale a dire in rapporto ad una dimensione universale che oltrepassasse l'individuo (la Ragione, la Scienza, il Progresso, il Partito ecc.), oggi sembra di assistere ad un radicale rovesciamento di prospettiva: per comprendere l'uomo occorre ricondurlo alla sfera dell'*infraumano*, cioè, in un certo senso, all'indietro (il subconscio, il codice genetico, l'ambiente ecc.).

Di qui la tendenza, sempre più pronunciata in una certa pubblicistica divulgativa di area scientifica più o meno seria, a ridurre gradualmente, fino ad abolire del tutto, la differenza tra uomo e animale, interpretandola unicamente in termini funzionali.

Dall'uomo padrone incontrastato del mondo della natura si passa all'uomo come figlio di un mondo, dal quale non potrà mai staccarsi in forme qualitativamente e culturalmente giustificabili. L'uomo è un semplice prodotto dall'evoluzione e della storia, che la scienza ci aiuta a «smontare» nei suoi meccanismi elementari; la sua identità è costruita interamente dal passato; ogni tentativo di progettare una civiltà a misura d'uomo è un miraggio inconsistente, ormai irrimediabilmente demistificabile.

◆

**Si fa strada così
un equivoco
naturalistico:
l'armonia «buona»
è semplicemente
uno stato originario
della vita
e della natura
inquinato
dal progresso
e dalla cultura**

◆

«Alla domanda: «Che cos'è un uomo», possiamo rispondere, senza paura di sbagliare - asserisce con sicurezza il biologo Henri Laborit - che è un essere vivente e gli «amici degli animali» vi diranno che ogni essere ha dei diritti. Chi lo ha deciso? L'uomo, naturalmente (...). L'uomo, ignorando le regole da applicare, le ha inventate»⁹. Dunque, alla fine, «c'è un solo diritto, quello di vivere e di sentirsi a proprio agio»¹⁰. Oppure si potrebbero ricordare le conclusioni a cui giungono in *Sorella scimmia* Gribbin e Cherfas, i quali fondano il rifiuto di ogni velleità

umanistica sulla tesi dell'affinità genetica tra uomo e antropoidi: è «per pura arroganza ed egocentrismo», scrivono i due autori, che «l'uomo è portato a ritenersi qualcosa di molto particolare e a porsi in qualche modo al di sopra della natura: una delle manifestazioni più sottili di questo modo di essere è retrodatare il più possibile le nostre origini»¹¹.

Privilegiando quindi un'ottica naturalistica si perde il significato e il valore del «mondo umano»: rinunciando ad esercitare un primato assoluto sulla natura, l'uomo rischia anche di rinunciare alla propria specificità e originalità. Il mondo, allora, non è più per l'uomo, ma l'uomo è per il mondo e l'unico criterio di valore sembra

essere l'equilibrio ecologico dell'insieme delle funzioni vitali.

Gli esiti di questa impostazione, sul piano del costume, sono dinanzi agli occhi di tutti: l'opinione pubblica si mobilita più per un balenottero in difficoltà che dinanzi ad un ricorso sistematico all'aborto; esiste maggiore sensibilità per il problema dei sacchetti di plastica che per una seria regolamentazione delle manipolazioni genetiche; il problema degli animali abbandonati raccoglie più attenzione di quello degli immigrati; la condanna a morte di due uomini in Cina per l'uccisione di un panda lascia del tutto indifferenti, quando non suscita un moto di soddisfazione!

3. Un nuovo discernimento educativo

Il movimento ambientalista ha avuto il merito storico di sollevare dinanzi all'attenzione dell'opinione pubblica un problema indubbiamente grave e complesso, mostrando, al di là di un'ottica riduttiva e settoriale, che esso tocca i fondamenti stessi della nostra cultura occidentale ed esige un approccio organico e globale.

Tuttavia, come abbiamo cercato di sottolineare, è impossibile passare dal piano della rivelazione obiettiva e della pura e semplice analisi scientifica al piano della valutazione politica, morale, educativa senza un'adeguata mediazione culturale, che sappia avvalersi di un motivato supporto di riflessione critica.

Se viene meno la capacità di mediare l'urgenza dei bisogni con un quadro antropologico di idee e di valori, allora è in agguato la scorciatoia dell'ideologia, che semplifica i problemi, radicalizza le soluzioni, evitando il confronto con una più ampia prospettiva intorno al senso e al valore della persona umana nel cosmo.

Le opportunità educative implicite nella

cultura ambientalista sono profonde e di grande interesse, ma debbono, a questo punto, misurarsi con un'attenta opera di discernimento.

L'equivoco principale che deve essere dissipato, a nostro avviso, consiste nell'alternativa netta tra antropocentrismo e biocentrismo: è proprio vero, in altri termini, che il rifiuto di una cultura antropocentrica debba necessariamente comportare l'accettazione di una visione naturalistica, in cui alla fine l'identità stessa dell'uomo è messa in questione?

L'unico modo per reagire a quello che Heidegger, ha chiamato «l'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato» è davvero l'assolutizzazione della sfera biologica, ponendo le premesse per cancellare il primato del valore spirituale della persona?

Tale equivoco può assumere le forme più diverse: ad esempio la Commissione Paritetica Ministero dell'Ambiente-Ministero della Pubblica Istruzione, a seguito di un protocollo di intesa che aveva l'intento di promuovere l'educazione ambientale nella scuola,

ha diramato qualche tempo fa una Circolare Ministeriale (n. 49 del 4 febbraio 1989), nella quale, fra l'altro, si afferma che l'educazione ambientale «deve stimolare negli studenti una particolare sensibilità per i problemi legati all'ambiente, al fine di creare una nuova cultura che trasformi la visione antropocentrica del rapporto uomo-natura in quella biocentrica che considera l'uomo quale componente della biosfera».

Un contributo di chiarificazione quanto mai opportuno ci è offerto dall'opera di un filosofo di origini ebraiche, Hans Jonas, il quale, in un'opera recente, di notevole interesse, tenta di fondare un nuovo «principio responsabilità», consapevole dei peri-

coli insiti nel sopravvento dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*, e dell'urgenza di dar vita ad una nuova «etica del futuro»: oggi infatti, egli scrive, «tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi»¹².

Dinanzi a questa situazione, una vera e propria «etica del futuro» impone, come primo dovere, che ci sia un futuro per l'umanità; e in tale dovere è contenuto, secondo Jonas, anche il dovere di mantenere un futuro per la natura, poiché solo l'uomo, mettendo a repentaglio se stesso, può compromettere anche il mondo della natura.

Per questo «l'archetipo di ogni responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo»¹³; se esiste un primato dell'uomo rispetto al mondo della natura, tale primato si costituisce in termini di responsabilità, non di potere. L'uomo infatti è superiore agli altri esseri viventi in quanto è l'unico essere che può essere responsabile anche per loro.

Detto in altri termini (e su questo è d'accordo anche Passmore): per tutelare la vita degli animali non si debbono attribuire loro dei diritti (poiché ad ogni diritto è correlato un dovere), ma si deve riconoscere all'uomo il dovere di rispettarli.

L'autentica responsabilità, dunque, non presuppone una reciprocità di rapporto e nemmeno un calcolo utilitaristico; al contrario, l'uomo si assume il massimo di responsabilità proprio nei confronti di quegli individui che si trovano nella condizione di massima dipendenza. In questo senso, la responsabilità dei genitori costituisce, secondo Jonas, «l'archetipo di ogni responsabilità»¹⁴. Il dovere dei genitori di raccogliere la promessa di vita che è presente in un neonato (ma noi potremmo

aggiungere in un feto) diventa la promessa di un più ampio dovere educativo, che rappresenta una priorità assoluta nell'orizzonte globale della vita.

La responsabilità dell'uomo per l'uomo così intesa non rientra dunque in un paradigma antropocentrico, né tantomeno biocentrico. Del resto, l'intervento educativo ha un senso proprio in quanto fa crescere l'individuo sotto il profilo delle responsabilità etiche, liberandolo dal pericolo di prolungare il suo naturale egocentrismo in una ideologia dell'avere e della sopraffazione, ma anche dall'illusione di credere che basti staccare il piede dall'«acceleratore»

della tecnologia perché certi equilibri alterati possano ristabilirsi quasi automaticamente, così come non può essere automatica, guidata solo da istintualità primarie, la sua crescita e maturazione personale.

L'uomo ha sporcato, saccheggiato, distrutto; l'uomo *deve* ripulire, preservare, conservare.

Un'educazione ambientale non può rinunciare ad essere un'educazione centrata sull'uomo; non centrata sul potere dell'uomo, bensì sui suoi doveri di responsabilità e di servizio. In tal senso l'educazione ambientale propriamente detta appare come un capitolo di un più ampio e globale

progetto educativo, che non si deve mai mettere tra parentesi: ad essere coinvolto in questa attenzione non sarà infatti soltanto l'ambiente naturale, ma anche l'ambiente sociale, culturale, simbolico, etico. Solo se il concetto di inquinamento si dilata dal piano naturale al piano morale, la promozione educativa potrà essere veramente promozione di tutto l'uomo, nella globalità delle sue componenti.

Anche l'attenzione all'ambiente, senza perdere la concretezza di urgenze specifiche, potrà così trasformarsi in un'attenzione al

◆

Oggi assistiamo ad un radicale rovesciamento di prospettive rispetto all'illuminismo: per comprendere l'uomo occorre ricondurlo alla sfera dell'infraumano, cioè all'indietro (il subconscio, il codice genetico, l'ambiente, ecc.)

◆

cuore dell'uomo, in un aiuto a meglio decidere gli atteggiamenti di base che egli ha nei confronti della vita, poiché è a questo livello che si consuma il primo atto di aggressione. Pensare che in questo campo il problema sia solo «esterno» all'uomo e che lo sia possa fronteggiare e risolvere unicamente con atti e interventi «esterni», significa riproporre l'antica illusione che l'uomo possa liberarsi da se stesso, accontentandosi di ridursi a una cosa tra le cose. E' unicamente su questa base che si può vivere un'autentica comunione con gli altri e con il creato; il Concilio, individuando una qualche similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio, ci ricorda: «questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé» (GS, 24). Il Papa lo ha sottolineato, tra l'altro, nell'Enciclica *Mulieris dignitatem*: «L'uomo - sia uomo che donna - è l'unico essere tra le creature del mondo visibile che Dio Creatore "ha voluto per se stesso": è dunque una persona. L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (...), che non può compiersi se non mediante un dono sincero di sé» (MD, 7). In una prospettiva cristiana il primo obiettivo consiste allora nell'educare ad un atteggiamento di «pace con il creato», che

alimenta il senso di una fondamentale appartenenza; come ci ricorda S. Paolo: «tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio!» (1 Cor 3,21-22).

«Se io penso che l'albero da me piantato - commenta padre Polidoro - mi appartiene come io appartengo a Cristo come Cristo appartiene a Dio (certamente sempre nell'analogia del modo), allora sorge in me il canto di fratellanza per l'albero (frate albero) per il sole (frate sole), per le acque (sora acqua), che con me, rendono lode a Dio»¹⁵.

Da questo punto di vista il credente non potrà considerare il mondo né come una realtà intrinsecamente spregevole, né, tantomeno, come una specie di «contenitore» neutro, all'interno del quale è stato calato dall'alto il mondo estrinseco: quest'idea di natura come realtà amorfa e indifferente alla spiritualità va senz'altro superata a favore del riconoscimento di un'interazione profonda tra l'uomo e l'ambiente. Ma ciò è possibile riconoscendo il carattere fondamentalmente morale di questo problema; solo così, come ha ricordato Giovanni Paolo II si potrà promuovere una nuova «educazione alla responsabilità ecologica»¹⁶, che comporti un'autentica conversione dei nostri modelli di pensiero e di comportamento.



NOTE

- ¹ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 19.
- ² *Ivi*, p. 67.
- ³ Un quadro generale della problematica, nella complessità dei suoi fattori, si trova nell'opera di AA.VV., *Physis. Abitare la terra*, a cura di M. Ceruti, E. Laszlo, Feltrinelli, Milano 1988. In proposito cfr. Anche E. Mascitelli, *Consulti per un pianeta malato. A Proposito di «Physis. Abitare la terra»*, in «Fenomenologia e società», XII,3 (1989). L'intero fascicolo è dedicato al tema «Nuove filosofie della natura».
- ⁴ A. Auer, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988, p. 5.
- ⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949, p. 460.
- ⁶ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 414.
- ⁷ G. Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984, p. 279.
- ⁸ *Ivi*, p. 290.
- ⁹ H. Laborit, *La colomba assassinata*, Mondadori, Milano 1985, p. 106.
- ¹⁰ *Ivi*, p. 178.
- ¹¹ J. Gribbin, J. Chertas, *Sorella scimmia*, Mondadori, Milano 1984, p. 286.
- ¹² H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. 31.
- ¹³ *Ivi*, p. 124.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 128.
- ¹⁵ G. Polidoro, *Cristianesimo e ambiente*, Assisi 1990, pp. 37-38.
- ¹⁶ Giovanni Paolo II, *Pace con Dio il Creatore. Pace con tutto il Creato*, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace, 1990, n. 13.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Un approfondimento in chiave etico-filosofica è offerto dalle opere di J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986; A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1988; S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, Guerini, Milano 1989; H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; F. Mathews, *The Ecological Self*, Routledge, London 1991. Utili riferimenti bibliografici sulle possibilità di un'etica non antropocentrica sono riportati nel saggio di J. Nida-Rümelin, *Etica ecologica*, «Il Mulino», 37 (1988), pp. 768-785.

Un testo importante è il volume *Man-environment and development: towards a global approach*, a cura di P. Blasi e S. Zamagni, Nova Spes, Roma 1991, che riporta gli interventi del IV Meeting di Premi Nobel con un discorso di Giovanni Paolo II.

Per le implicazioni teologiche cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione. Una dottrina ecologica della Creazione*, Queriniana, Brescia 1986; AA.VV., *Questione ecologica e coscienza cristiana*, a cura di A. Caprioli, L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 1988. Considerazioni interessanti, sviluppate dal punto di vista francescano, sono contenute nel breve scritto di G.M. Polidoro, *Cristianesimo e ambiente*, Porziuncola, Assisi 1990.

Per un approfondimento sul versante educativo si possono consultare: AA.VV., *Tendences de l'education relative a l'environnement*, Unesco, Paris 1977; AA.VV., *Il progetto Cee sull'educazione ambientale: una esperienza pedagogica europea*, Le Monnier, Firenze 1984; E. Bardulla, M. Valeri, *Ecologia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1975; F. Caruso, *Educazione ambientale. Nozioni di base, proposte metodologiche, schede didattiche*, Zanichelli, Bologna 1988.