

Modelli di etica ambientale. Una prospettiva filosofica

Carla Danani

Sommario: 1. Dalla crisi ecologica all'ecologia integrale? – 2. L'ambiente non è un contesto. – 3. Per un umanesimo responsivo (non antropocentrico).

Models of environmental ethics. A philosophical perspective

ABSTRACT

Starting from some data on the current environmental crisis and its relevance in socio-political debate, this essay, after a critical reading of the Anthropocene category, aims to revisit some perspectives on environmental ethics developed in the contemporary philosophical reflection. In light of an intersectional approach and a critique of the persistent dualistic logic in considering the relationship between the environment and human beings, some considerations are offered for addressing environmental ethical issues according to a model of responsive, non-anthropocentric humanism.

Partendo da alcuni dati sulla attuale crisi ambientale e sulla sua rilevanza nel dibattito socio-politico, il saggio, dopo una lettura critica sulla categoria di Antropocene, si propone di rivisitare alcune prospettive di etica ambientale elaborate nella riflessione filosofica contemporanea. Alla luce di un approccio intersezionale e di una critica a una persistente logica dualistica nella considerazione del rapporto tra ambiente ed esseri umani, in chiave propositiva sono offerte alcune considerazioni sulle problematiche etiche ambientali secondo un modello di umanesimo responsivo, non antropocentrico.

1. Dalla crisi ecologica all'ecologia integrale?

Nell'aprile 2025 è uscito il Rapporto annuale dell'Osservatorio di Pavia per Greenpeace Italia, riferito al 2024, *L'informazione sulla crisi climatica e la transizione ecologica in Italia*. Vi si legge che,

nel corso del 2024, i 5 principali Quotidiani nazionali hanno pubblicato mediamente due articoli al giorno contenenti qualche riferimento alla crisi climatica; i 7 principali TG nazionali meno di una notizia ogni tre giorni: un'attenzione in calo rispetto al 2023 del 25% sui quotidiani e del 28% nei TG. [...] Rispetto al 2023, nel 2024 diminuiscono [...] significativa-

mente le notizie focalizzate in maniera centrale sulla crisi climatica: - 47% sui Quotidiani, - 45% nei TG¹.

Nel frattempo, come ha rilevato il Center for Countering Digital Hate (CCDH) relativamente al flusso mediatico di YouTube, la strategia dei negazionisti climatici è cambiata. Il “nuovo” negazionismo non mette più in discussione il cambiamento climatico: insiste, piuttosto, che la scienza non è affidabile, che le soluzioni, comunque, non funzionano, che le variazioni ci sono sempre state e, tutto sommato, non c'è molto da temere per gli impatti climatici. Si prende atto dell'esistenza del cambiamento climatico, ma viene messo in dubbio che ne siano causa i comportamenti degli esseri umani.

Alla nuova atmosfera che caratterizza la comunicazione pubblica corrisponde un cambio di rotta dell'azione politica.

Nel dicembre 2019 l'allora neoeletta presidente della Commissione Europea Ursula von der Leyen presentava il Green Deal come la “nostra visione per un continente neutrale a livello climatico”, una “*roadmap* per l'azione” concreta, che rendeva l'Europa il primo continente con un'agenda climatica per la neutralità carbonica entro il 2050, con un taglio delle emissioni di gas serra del 55% entro il 2030 (comparate al 1990). Pochi mesi dopo, anche la Cina presentava² alle Nazioni Unite una strategia *dual-carbon goal*, con un picco di emissioni al 2030 ma il raggiungimento della neutralità carbonica al 2060. Gli Stati Uniti, a propria volta, nel primo giorno della Presidenza Biden rientravano nell'Accordo di Parigi, dopo la fuoriuscita durante l'Amministrazione Trump.

Oggi i discorsi dei governanti e l'agenda politica sono del tutto cambiati. Nel gennaio 2025 è ufficialmente iniziata la seconda

¹ *L'informazione sulla Crisi Climatica e la Transizione Ecologica in Italia. Rapporto annuale dell'Osservatorio di Pavia per Greenpeace Italia. Anno 2024*, Greenpeace 2025, 4 (https://www.greenpeace.org/static/planet4-italy-stateless/2025/04/142a3047-report-media-e-clima_anno-2024.pdf).

² UN NEWS, ‘Enhance solidarity’ to fight COVID-19, Chinese President urges, also pledges carbon neutrality by 2060 (<https://news.un.org/en/story/2020/09/1073052>).

amministrazione Trump e nei primi mesi il presidente statunitense ha ordinato (di nuovo) il ritiro degli Stati Uniti dall'Accordo di Parigi sul Clima e ha dichiarato di voler smantellare la politica climatica statunitense. Lo scoppio della guerra in Ucraina aveva già fatto crollare molti tabù energetici, e così la proposta – del 2023 – di una direttiva europea contro il *greenwashing*, il cosiddetto Green Claims³, intesa a riconoscere il ruolo dei consumatori per un contributo attivo alla transizione verde, nella forma del divieto alle imprese di farsi pubblicità con informazioni non verificate, ha visto crescere sempre di più le voci contrastanti. Non solo: nello scenario attuale, in cui la guerra tra Russia e Ucraina continua e si è fatto più infuocato il mai sopito fronte mediorientale, nel contesto del proprio piano per il riarmo⁴, la Commissione Europea ha approvato la possibilità di investire i fondi del Recovery Fund (pensato per la ripresa economica dopo la pandemia da Covid19), anche per la difesa, equiparando così la spesa militare – prima esclusa – agli obiettivi originari del contrasto al cambiamento climatico e della digitalizzazione⁵.

Si deve constatare che la questione della crisi ecologica e, in essa, di quella climatica, non è più alla ribalta dell'attenzione come prioritaria: è stata messa in secondo piano da altre sfide globali che, peraltro, al contempo frammentano ancor più quella

³ COMMISSIONE EUROPEA, *Proposta di Direttiva del Parlamento Europeo e del Consiglio sull'attestazione e sulla comunicazione delle asserzioni ambientali esplicite (direttiva sulle asserzioni ambientali)*, 22.03.2023 (<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52023PC0166>).

⁴ COMMISSIONE EUROPEA, *Libro Bianco Congiunto sulla prontezza alla difesa europea per il 2030*, 19.03.2025, (<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52025JC0120>).

⁵ Eppure, come si documenta in G. MASTROJENI, A. PASINI, *Effetto serra. Effetto guerra*, Edizioni Chiarelettere 2017 (nuova ed. 2020): «negli ultimi dieci anni, i disastri naturali hanno colpito 1,7 miliardi di persone e ne hanno uccise 700.000. Dal 2008, una media di 26,4 milioni di persone all'anno sono state spinte a migrare da calamità naturali. Circa l'80 per cento di questi disastri è collegato al clima: in questo arco di tempo i disastri climatici hanno causato in media più di 100 miliardi di dollari di perdite economiche all'anno, una cifra che si prevede raddoppi entro il 2030. E se 'effetto serra' facesse rima con 'effetto guerra'? Cosa potrebbe comportare, sul piano geopolitico ed economico, il cambiamento climatico (così come molte altre alterazioni ambientali)? Sono 79 i conflitti per i quali il centro studi tedesco Adelphi, in un'indagine commissionata dal G7, ha individuato cause climatiche» (cfr. il paragrafo *Ma cosa ci importa del clima?*).

solidarietà che sarebbe invece necessaria per poterla affrontare. In generale, la strategia comunicativa e quella politica propongono complessivamente come urgenti altri obiettivi, mentre minimizzano l'impatto dell'azione umana sul clima e in generale sull'ambiente.

Eppure già negli anni Ottanta era cominciato a circolare il neologismo Antropocene⁶. Coniato da Eugene F. Stoermer (biologo) e da Paul J. Crutzen (metereologo e Nobel per la chimica)⁷, si riferiva a quella attuale come a una nuova era geologica, il cui operatore fondamentale sarebbe l'essere umano, con le sue attività. Crutzen faceva iniziare quest'epoca nel 1784, ossia nell'anno in cui James Watt brevettò la prima locomotiva a vapore della storia, invece il gruppo di ricerca Anthropocene Working Group, istituito nel 2009, ne segnava l'avvio negli anni Cinquanta del secolo scorso, con riferimento alle conseguenze dell'uranio rilasciato dagli esperimenti nucleari dell'epoca. Seppur l'International Union of Geological Sciences, nel marzo 2024, ha votato per non collocare l'Antropocene nella carta cronostratigrafica⁸, negando che il termine possa dare il proprio nome all'era geologica attuale, il termine ha continuato a circolare senza perdere il proprio *appeal* culturale e politico-sociale, che sta appunto nel rilievo dell'impatto dell'*anthropos* sull'ambiente.

Dall'acquisizione di tale consapevolezza sono derivate considerazioni differenti. Per Ted Nordhaus e Michael Shellenberger, dell'australiano Breakthrough Institut (di cui sono stati fondatori nel 2003), il nucleo fondamentale del fenomeno sta nella forza trasformativa che ormai l'essere umano può avere sulla natura, e nella possibilità di intravedervi la promessa di un controllo

⁶ Cfr. P. J. CRUTZEN, *Benvenuti nell'Antropocene! L'uomo ha cambiato il clima, la terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005; sul dibattito attorno al termine cfr. P. MISSIROLI, *Teoria critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano 2022.

⁷ P. J. CRUTZEN, E. F. STOERMER, *The "Anthropocene"*, in «Global Change Newsletter», 2000, 41, 17–18.

⁸ INTERNATIONAL UNION OF GEOLOGICAL SCIENCES, *Anthropocene extended IUGS-ICS Statement*, (<https://www.iugs.org/post/the-anthropocene-iugs-ics-statement>).

e di un dominio realizzabili attraverso la tecnica. L'Antropocene troverà il proprio compimento con la totale tecnicizzazione del rapporto con la Terra. James Lovelock, in *Novacene*⁹, ritiene a propria volta possibile una gestione integrale del Sistema Terra, totalmente controllabile da macchine. Antropocene, insomma, sarebbe il nome di quell'epoca in cui finalmente l'umanità diventa consapevole di avere a disposizione gli strumenti per un dominio non solo estrattivo, nei confronti del pianeta, ma trasformativo. La voce dello storico ed economista Jason W. Moore, invece, si è levata per affermare la "pericolosità" dello stesso uso del termine Antropocene al di fuori dell'ambito di definizione geologica: infatti, a suo avviso, indurrebbe a pensare all'umanità come ad un universale astratto e, quindi, ad una relazione degli esseri umani con la Terra scevra da rapporti di potere e da disuguaglianze. Propone allora, in alternativa, di parlare di Capitalocene e di datare l'inizio di questo periodo nel lungo XVI secolo: se, dal punto di vista teorico, si deve risalire alla separazione tra umano e naturale operata dal dualismo cartesiano (da cui deriverebbe la concezione della natura come risorsa), dal punto di vista politico-economico è stato il modo di produzione capitalistico ad aver prima prodotto e poi reso operativa tale distinzione. In questo senso, la rivoluzione industriale non può essere intesa come la "causa" del Capitalocene, ma come un "effetto" del riordino della biosfera da parte del capitalismo, che si presenta come un'ecologia-mondo: una particolare configurazione che mette a profitto la natura umana (la forza lavoro) e le nature extraumane (risorse). Esso viene inteso come una "pratica" che, oltre a operare come matrice di sfruttamento dell'umano, crea la natura come un oggetto esterno, la cui appropriazione è "a buon mercato". Moore afferma che «il "limite" ecologico del capitale è il capitale stesso»¹⁰, nella misura in cui la crisi del primo decennio del XXI

⁹ J. LOVELOCK, *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*, Penguin, London 2019, tr. it. *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁰ J. W. MOORE, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*,

secolo si configura come un'incapacità di compiere un rinnovato balzo in avanti nella produttività del lavoro e nel reperimento e ripristino della natura (forza-lavoro, cibo, energia e materie prime). Secondo Moore è necessaria un'ecologia-mondo rinnovata: solidale, sostenibile, senza sfruttamento, da parte dell'umano, sull'umano stesso e sulla natura; è necessario un nuovo modo di pensare le relazioni transindividuali e transpecifiche.

Le diverse letture non sono necessariamente incompatibili. Se un risvolto della medaglia dell'intendere quest'epoca come Antropocene può essere un invito a cogliere, come suggerisce Missiroli, l'emergere della condizione di appartenenza «terrestre»¹¹ propria di qualsiasi essere umano, il concetto di Capitalocene critica, invece, la modalità secondo cui tale appartenenza è stata agita e ne dichiara il limite, la contraddizione: il sistema può perdurare solo producendo continuamente e inevitabilmente crisi, il cui peso viene scaricato in modo differenziale, sulla base dei rapporti di forza intra- e trans-specifici. Si sarebbe compreso, insomma, che l'umanità è contrassegnata dal legame con la Terra, ovvero tra i suoi abitanti e con i suoi elementi, che esso è una condizione inaggirabile, ma lo si intenderebbe nell'ordine della funzionalità asservente, secondo rapporti di potere di stampo padronale, in una riduzione dell'alterità – umana/forza lavoro, naturale/risorsa – a oggetto di cui si riconosce il valore solo riconducendolo a messa-a-disposizione e a possibilità di manipolazione.

La resistenza a riconoscere la condizione di policrisi¹² ecologica, e ancor più le sue cause, può forse essere ricondotta al rifiuto di mettere in discussione questa consolidata tessitura: il sistema capitalistico nella sua pretesa appropriativo-dominativa.

Verso, New York 2015; tr. it. *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, ombrecorte, Verona 2015, 129.

¹¹ MISSIROLI, *Teoria critica dell'Antropocene*, 94.

¹² Nel 1993 i filosofi EDGAR MORIN e ANNE-BRIGITTE KERN usarono il termine "polycrisi" nel loro libro *Terre-Patrie*, Seuil, Paris; esso poi divenne popolare grazie allo storico dell'economia Adam Tooze e fu ripreso nel 2016 anche dal presidente della Commissione europea Jean-Claude Juncker.

Non solo, allora, le strategie comunicative di diversione con cui si sta (non)affrontando la crisi ecologica, e la sua dimensione climatica, non sono certo sufficienti ad aiutare a superarla, ma non ci si dovrebbe neppur accontentare di trattarla come un problema di “calamità naturali”. Da un lato, infatti, se anche fosse vero che le cause non sono da ricondurre ai comportamenti umani, resta che gli esseri umani non possono non chiedersi come intervenire per far fronte alle conseguenze, e interrogarsi su come e su chi possano impattare le iniziative di possibile intervento. Dall’altro, più radicalmente, si deve comprendere che le diverse strategie o tattiche pragmatiche sono ispirate da differenti orizzonti di senso, secondo cui gli esseri umani interpretano il proprio modo di essere al mondo: questo è il livello di profondità a cui ci si deve sporgere, e su cui lavorare per una comprensione ecosistemica che percorra la prospettiva di un’ecologia integrale, la sola in grado di affrontare la questione senza riduzionismi.

2. L’ambiente non è un contesto

A Val Plumwood – una delle maggiori esponenti dell’eco-femminismo – si deve il suggerimento di un approccio intersezionale al tema ecologico, attraverso la messa in luce di un tratto ricorrente nei modi di dominazione della natura come in quelli di sottomissione sociale: la dinamica dualistica. Plumwood rileva che: «la cultura occidentale ha trattato la relazione uomo/natura come un dualismo» e «questo spiega molte delle caratteristiche problematiche della natura da parte dell’Occidente, in particolare la costruzione occidentale dell’identità umana come “esterna” ad essa, che sono alla base della crisi ambientale. [...] Inoltre, la logica del dualismo fornisce un quadro concettuale comune per categorie di oppressione altrimenti diverse»¹³. Ciò che è definito

¹³ V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993; tr. it.

“natura” è etichettato come passivo, non-agente e non-soggetto. Tale categoria è

un campo di esclusione e controllo multiplo, non solo dei non umani, ma di vari gruppi e aspetti della vita umana che sono presentati come natura. Così il razzismo, il colonialismo e il sessismo hanno tratto la loro forza concettuale dal considerare la differenza sessuale, razziale ed etnica come più vicina all’animale e il corpo come una sfera di inferiorità, come una forma più bassa di umanità priva della piena misura della razionalità o della cultura¹⁴.

All’origine di tale logica dualistica – se pur la teoria femminista ha rinvenuto tratti maschili nel concetto “ufficialmente neutro” di ragione – Plumwood rileva non tanto i lineamenti di un’identità maschile pura e semplice, quanto l’«identità culturale multipla e complessa del padrone»¹⁵. Abbandonare un paradigma che rende ciechi, e comprendere la profonda familiarità con la Terra significa quindi liberarsi da false unilateralità, scoprire le intersezionalità di dominazioni da decostruire e di molte diverse relazioni che richiedono cura: “fare ritorno alla terra” richiede di dismettere l’identità padronale – che si erige su molteplici esclusioni – mentre si riconosce che la connessione terranea non è, per gli esseri umani, né minimale né accidentale.

Già nello stesso termine ecologia, coniato da Ernst Haeckel¹⁶ per intendere lo “studio dell’insieme dei rapporti degli organismi con il mondo circostante, comprendente tutte le condizioni dell’esistenza”, risuonava il rinvio alla sollecitudine verso un “incomune”. La distinzione operata da Arne Næss¹⁷ – seppur da lui

Femminismo e dominio sulla natura. Un percorso verso il sé ecologico, Prospero, Novate Milanese 2024, 19-20.

¹⁴ Ivi, 23.

¹⁵ Ivi, 24-25.

¹⁶ Cfr. già in E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

¹⁷ A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 1973, 16, 95-100, si tratta della sintesi della relazione introduttiva alla “3rd World Future Research Conference”, tenutasi a Bucarest

stesso riconosciuta semplificatoria – tra una ecologia superficiale e una ecologia profonda sollecita a individuare come sia pur possibile collocarvi secondo posture differenti. Egli osserva, infatti, che mentre il movimento dell’ecologia superficiale lotta contro l’inquinamento e l’esaurimento delle risorse con l’obiettivo centrale di difendere la salute e la ricchezza delle popolazioni dei Paesi sviluppati, i sostenitori dell’ecologia profonda rifiutano di pensare l’uomo-nell’ambiente a favore dell’immagine relazionale del campo totale. Allora «gli organismi sono intesi come nodi della rete biosferica o del campo di relazioni intrinseche, laddove una relazione tra due enti A e B si dice intrinseca quando è tale da appartenere alla definizione stessa o alla costituzione di base di A e B, cosicché, senza la relazione, A e B non sono più gli stessi enti». Næss è convinto che una compiuta maturità umana significhi condursi a un livello elevato d’identificazione positiva con tutte le forme viventi: si tratta di far maturare il “sé ecologico”.

Se – prendendo le mosse da posizioni come quella di Næss, ma anche di Aldo Leopold¹⁸ con la sua *land ethics*, e di Gregory Bateson¹⁹ con il suo olismo relazionale – si può correre il rischio di un troppo precipitoso biocentrismo, non per questo la massima che “tutto è collegato”, che “*everything hangs together*”²⁰ significa di per sé rinunciare a riconoscere la differenza dell’umano. Ne viene, piuttosto, una spallata salutare a certe pretese di autocostruzione del soggetto umano che sono alimentate da mistifica-

dal 3 al 10 settembre 1972, traduzione di M. Pascucci e L. Valera in «Riga», 2023, 46, 25-30.

¹⁸ Cfr. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1949, tr. it. *Pensare come una montagna. A Sand County Almanac*, Piano B Edizioni, Prato 2019.

¹⁹ Cfr. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Press, San Francisco 1972, tr. it. *Verso un’ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

²⁰ Anche l’enciclica *Laudato si’* ha al centro tale affermazione, senza certo cadere nella biolatria: cfr. *Lettera Enciclica Laudato si’ del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, ad esempio nn. 34, 118. Cfr. anche S. MORANDINI, *Tutto è connesso. Un’etica per l’ecologia integrale*, in *Umani e altri viventi*, a cura di F. TOTARO, E. DE BELLIS, in «Annali Del Centro Studi Filosofici di Gallarate», 2023, III (1-2), 143-152; tutto il volume *Umani e altri viventi* è di grande interesse per il tema qui trattato.

zioni senza fondamento. Esse vanno smascherate non, in primo luogo, in termini etici, ma per via «di un ripensamento generale, epistemologico oltre che antropologico»²¹. Quella che viene chiamata etica ambientale, dal canto suo, esige essa stessa di essere pensata non tanto in termini pragmatici, quanto nelle sue ragioni più profonde, che riguardano l'ontologia e, da qui, il modo di autointerpretarsi dell'essere umano nel mondo.

Ambiente è il termine con cui, in generale, viene espresso il rapporto tra il soggetto d'esperienza e l'insieme degli elementi che lo circondano. Esso in italiano ha origine dal latino *ambiens*, participio presente del verbo *ambire*, che significa “andare intorno, circondare”. Il concetto ha avuto un'elaborazione filosofica soprattutto in lingua tedesca, dove dispone di due termini, *Umwelt* e *Umgebung*, laddove il prefisso *um* significa “attorno”, i sostantivi *Welt* e *Gebung*, rispettivamente, “mondo” e “il darsi di qualcosa”. Si deve al filosofo e biologo Jakob von Uexküll (1864-1944) l'aver sottolineato la necessità di distinguerne i significati. Se l'utilizzo di *Umgebung* sta ad indicare l'ambiente come pensato in generale, quale insieme di dati oggettivi, così come viene studiato dalle scienze naturali, egli sottolinea come, invece, *Umwelt* sia il mondo dell'esperienza percettiva e operativa degli organismi dotati di ricettività (dagli esseri unicellulari, come l'ameba, fino agli animali complessi, che dispongono di un sistema nervoso articolato in diversi canali sensoriali). Tale mondo dell'esperienza può esser detto soggettivo in almeno due sensi: è il correlato dell'attività costitutiva del soggetto che ne fa esperienza, ed è specie-specifico. Tutti gli elementi percettivi (*Merkmale*) e tutti i punti di contatto tra la realtà esterna e l'azione dell'organismo (nella terminologia di Uexküll, i *Wirkmale*) dipendono dal soggetto. *Umwelt* indica quindi l'ambiente proprio di una certa specie, risultante dalla singolare interpretazione di esso da parte di questa specie. La specifica attività della soggettività va col-

²¹ Su questo cfr. L. ALICI, *Natura e persona nella crisi planetaria*, Castelveccchi, Roma 2023.

ta, però, sempre nell’ottica della reciprocità. Ogni animale è un soggetto che, grazie al proprio peculiare tipo di costituzione, risponde in un certo modo a determinati stimoli; queste risposte, a loro volta, sono azioni sul mondo esterno, che influenzano gli stessi stimoli: si creano così, per ciascun sistema vitale, dei “cicli funzionali” (quello del nutrimento, quello dell’accoppiamento...) reciprocamente connessi, che formano un “mondo funzionale” per ciascun organismo²². In rapporto alla diversità costitutiva di ogni organismo, quindi, occorre riconoscere la singolarità di ogni mondo. Prima ancora di ogni considerazione etica, l’antropomorfismo – incapace di vedere la pluralità di relazioni significative che costituiscono una pluralità di mondi – va giudicato epistemologicamente scorretto: non coglie che ogni animale ha una propria peculiarità, non riconducibile a quella dell’essere umano.

Plessner ha apprezzato l’impostazione di tale indagine del vivente, che configurava un’azione reciproca nel rapporto organismo-ambiente, con due modalità di azione ugualmente indispensabili: una passiva e l’altra attiva. A suo avviso, tuttavia, la ricognizione empirica non può rendere conto della regolazione reciproca, dell’armonia tra il vivente e il suo esterno²³, per la quale è necessaria “l’analisi delle categorie del vivente”. Soprattutto, resta per lui inaccettabile l’equiparazione tra l’ambiente animale e la dimensione mondana dell’essere umano. Qui, a suo avviso, l’assenza di configurazioni fisse e date univocamente rende impossibile applicare la formula della corrispondenza stretta. Anche Gehlen, a propria volta, critica la teoria di von Uexküll per la mancanza di una distinzione radicale tra ambiente animale e ambiente dell’essere umano: il cui comportamento è acquisito e fissato culturalmente, afferma, e per il quale si deve appunto te-

²² J. VON UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934, tr. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2020.

²³ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin 1928, tr. it. *I gradi dell’organico e l’uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, 89.

nere conto di quella “seconda natura” che è la sfera culturale. Determinare meglio questa condizione, “tra completa aderenza ad un piano di conformità e assoluto sradicamento”, diventa allora lavoro concettuale per una più raffinata linea di indagine²⁴.

Il termine *Umwelt*, comunque, ha avuto fortuna: lo troviamo anche, come acquisito, in area anglofona, dove nell'*Oxford English Dictionary*²⁵ compare insieme ad *environment*. *Umwelt* è entrato nella lingua inglese da poco tempo, per il tramite della filosofia continentale e, in particolare, proprio del pensiero di Jakob von Uexküll e degli autori che lo riprendono. Secondo Augustin Berque, geografo e filosofo francese contemporaneo, la differenza nell'uso dei due termini non è di poco conto, anche se apparentemente sottile. *Environment* indica l'ambiente come un dato grezzo e universale – corrisponde alla considerazione astratta, allo sguardo che si vuole impersonale e oggettivo della scienza moderna – quindi fa riferimento a qualcosa che è inteso valido, in linea di principio, per qualsiasi essere vivente: può essere pen-

²⁴ Ricordiamo il testo di V. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992 in cui nel 1991 (anno dell'edizione originale) si rilevava che «trasformando tutto ciò che si trova al di fuori di sé stessa in mero oggetto, la soggettività moderna ha dato avvio alla propria campagna di conquista, il cui risultato finale sarà la distruzione del pianeta e quindi di sé medesima» (ivi, 69). Vi si osservava che dietro «le catastrofi ecologiche che sono la sciagura che incombe su di noi in un futuro non più lontano» (ivi, 6), dovuta al trionfo del pensiero tecnico-economico, «si possono individuare alcune direttrici storico-spirituali che hanno a che vedere con il programma della metafisica moderna» (ivi, 8), quindi «una filosofia della natura volta a coniugare l'autonomia dello spirito e l'assoluta dignità della natura mi sembra essere una delle istanze fondamentali del nostro tempo» (ivi, 10). Tra i “fondamenti storico-spirituali della crisi ecologica” (titolo del cap. 2) enumerava: «la confusione tra razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore»; «i mutamenti dell'immagine che l'uomo ha di sé stesso e quelli connessi all'interpretazione del suo rapporto con la natura, che alla fine hanno portato al concetto di natura proprio della scienza naturale e della tecnica moderne» (ivi, 42-43). Si tratta allora di delineare una teoria adeguata del rapporto tra natura e esseri umani, operazione possibile solo sulla base dell'idealismo oggettivo. Secondo questa dottrina «l'uomo [...] da un lato è prodotto dalla natura e pertanto è parte della natura stessa; dall'altro, in quanto unico essere in grado di comprendere il principio della natura e di sé medesimo, è qualcosa che trascende la natura, anzi è l'altro dalla natura» (ivi, 46-47). Per una storia dell'idea di natura cfr. P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006.

²⁵ *Oxford English Dictionary*, versione online in open access (https://www.oed.com/dictionary/umwelt_n; https://www.oed.com/dictionary/environment_n?tl=true).

sato come il corrispettivo di *Umgebung*. *Umwelt* intende invece la realtà concreta e singolare, per come vale dal punto di vista dell'essere che con essa è coinvolto.

Nella lingua francese la parola di riferimento è *milieu*. Secondo il *Trésor de la langue française*²⁶, il significato di *milieu* oscilla tra “centro geometrico” – come nell’espressione “être au milieu de” – e “medium meccanico”, vale a dire il contesto fisico, l’elemento o il campo di forze in cui ha luogo un determinato processo – l’aria come il *milieu* di un uccello in volo, ad esempio. Nella seconda accezione, il termine ricorre con frequenza nelle opere degli Enciclopedisti francesi, in Newton e, più tardi, nel positivismo francese. Ad Auguste Comte vengono fatti risalire due tratti di base del *milieu*: il carattere olistico – l’ambiente come complesso unitario dei fattori esterni – e l’idea che tra ambiente e organismo ci sia una rete di influenze reciproche, così che il sistema-ambiente non può modificare l’organismo senza esserne a propria volta modificato²⁷. Augustin Berque, cui si deve una intensa risemantizzazione del termine *milieu*, riferito agli esseri umani, come *ecumene*, fa notare che negli stessi anni in cui usciva *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (che è del 1934) di von Uexküll, il filosofo giapponese Watsuji Tetsurô (1889-1960) pubblicava il suo *Fûdo*. La parola *fûdo* (traducibile con “vento-terra”) significa ambiente nel senso di *Umwelt*: suppone, cioè, la soggettività, e non si riferisce al contesto naturale come viene inteso nell’approccio scientifico.

“Ambiente”, quindi, può dirsi in molti modi, che si aprono in orizzonti di senso differenti e implicano epistemologie diverse.

Proprio per la loro attenzione alla dimensione correlativa, che supera ogni dualismo disgiuntivo, Augustin Berque considera von Uexküll e Watsuji i padri fondatori di quella nuova scienza che lui

²⁶ *Trésor de la langue française informatisé*, versione informatizzata in open access (<http://atilf.atilf.fr/>).

²⁷ Per un approfondimento cfr. C. BRENTARI, *Umwelt. Breve storia di un concetto*, in *Etica e natura*, a cura di C. Chiurco e M. Deodati, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, 121-136.

chiama “mesologia”, e che corrisponde alla *Umweltlehre* del primo e al *fûdoron* del secondo: una “scienza dei contesti” capace di andare ben oltre l’approccio quantitativo e scienziato. Non tanto una nuova teoria scientifica, ma una prospettiva generale, che non accondiscende all’impostazione soggetto-oggetto tipica della scienza moderna, basata su una distinzione allo stesso tempo astratta e radicale, che porta l’essere umano a una sorta di de-cosmizzazione. Ciò che è in gioco, dice Berque, è la relazione tra l’umanità e la Terra, da intendere a propria volta non solo come corpo fisico, come biosfera, “ma anche” come biosfera: la Terra è il luogo che custodisce le condizioni – che sono eco-tecno-simboliche – che permettono di essere umani. Egli parla allora di *ecumene*, utilizzando una traslitterazione del greco *οἰκουμένη*, participio passato del verbo *οἰκέω*, che significa abitato, abitare: è la dimora umana, l’insieme degli ambienti umani, «è la Terra *in quanto* è abitata dall’umanità, ma è anche l’umanità *in quanto* abita la Terra. L’*ecumene* è dunque una realtà relativa o, più esattamente, relazionale»²⁸. Non si limita al solo *topos*, è anche *chora* che comprende tutto ciò che esiste per l’umanità²⁹. L’unione dinamica tra l’essere e il suo ambiente Berque la esprime con il termine *médiance* – medialità – che traduce dal giapponese ciò che Watsuji intende con *fûdosei*, detto “il momento strutturale dell’esistenza umana”³⁰. La logica di questa medialità è traiettiva, oltre le unilateralità sia della logica del predicato sia della logica del soggetto:

la realtà umana è traiettiva. Questa traiettività non si risolve nell’alternativa moderna tra soggettivo e oggettivo.Cogliere il petrolio in quan-

²⁸ Cfr. A. BERQUE, *Essere umani sulla terra. Principi di etica dell’ecumene*, Mimesis, Milano 2021, 91.

²⁹ Cfr. A. BERQUE, *Ecumene, introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019, 53, nota 6; sulla diversa area semantica dei termini *topos* e *chora* cfr. ID., *An enquiry into the ontological and logical foundations of sustainability: Toward a conceptual integration of the interface Nature/Humanity*, in «Global Sustainability», 2019, 2, 1-10.

³⁰ Cfr. BERQUE, *Ecumene, introduzione*, § 27 “La medialità, momento strutturale dell’esistenza umana”, 183-188. Qui, alle pagine 305-317, discute anche l’apporto della filosofia di Merleau-Ponty alla teoria ecumenale.

to risorsa non è semplicemente soggettivo (poiché questa risorsa esiste realmente), né semplicemente oggettivo, dal momento che presuppone l'esistenza umana; è una relazione traiettiva. Questa relazione è simile a quella tra soggetto e predicato nella logica. Essa equivale infatti a cogliere il soggetto [...] in quanto qualcosa, che è un predicato. Ad esempio: il petrolio (soggetto), è carburante (predicato). Il mondo, essendo l'insieme di questi predicati, è esso stesso predicativo³¹.

Berque riprende il concetto gibsoniano di *affordance* e sostiene che le *prises* «sono prese che l'ambiente offre (*affords*) alla percezione e al contempo la capacità che l'ambiente possiede (*affords*) di costituire una presa o di permettere che ci si aggrappi. Queste prese sono dunque relative. Incarnano appunto la relazione all'ambiente dell'animale o dell'essere umano. Non sono propriamente soggettive, né propriamente oggettive. Le prese non sono, pertanto, soltanto fenomeniche. Sono infatti anche una realtà fisica. E di fatto, sono al contempo costanti legate a qualcosa e non smettono di esistere anche quando noi stessi non percepiamo più la cosa»³².

Berque rileva un “salto qualitativo” tra gli ecosistemi e i sistemi che sono anche tecnici e simbolici, cioè tra gli ambienti animali e quelli umani: non è un mero progresso nella complessità. E, tuttavia, questo non smentisce che qui «si tratta di una divergenza radicale rispetto all'ontologia moderna. Lì l'essere del soggetto umano si auto-istituisce nella sua coscienza riflesso dell'Assoluto. Con l'ambiente vi è un rapporto di proiezione, quindi fundamentalmente arbitrario. [...] Nella medialità, al contrario, l'ambiente fa parte strutturalmente dell'essere»³³. La me-

³¹ A. BERQUE, *Le opere e i giorni. Storia naturale e storia umana*, in *Paesaggi della complessità. La trama delle cose e gli intrecci tra natura e cultura*, a cura di R. Barbanti, L. Boi e M. Neve, Mimesis, Milano 2011, 273-274.

³² BERQUE, *Ecumene*, introduzione, 214.

³³ BERQUE, *Ecumene*, introduzione, 188. Berque sostiene che la funzione simbolica è una introiezione, mentre la tecnica è esteriorizzazione che prolunga la nostra corporeità fuori dal nostro corpo, è proiezione: la traiezione è il doppio processo di proiezione tecnica e di introiezione simbolica, è l'andare-venire, la pulsazione esistenziale che, animata dalla medialità, fa sì che il mondo ci riguardi. Secondo alcuni critici (ad esempio Vincenzo Cuomo)

sologia insegna che quando si parla di ambiente non è quindi in gioco semplicemente “ciò che sta intorno”, come se fosse qualcosa di esterno ed estraneo, che possa essere considerato un’inerte scenografia per l’esistenza, ma piuttosto ciò con cui l’esistenza ha sempre a che fare: in quanto l’attraversa, la costituisce.

Si deve comprendere che l’ambiente non è mero sfondo, ma multiforme contenuto d’esistenza *del* quale e non solo *nel* quale vive la differenza dell’umano.

3. Per un umanesimo responsivo (non antropocentrico)

Affermare la centralità della relazione, tuttavia, non basta, anche se si tratta di una asserzione di portata ontologica che ha una duplice valenza: da un lato dice come stanno le cose – che l’umano “è” nel modo dell’aver a che fare con altro e altri, persino dell’averne bisogno – e, dall’altro, esprime un tratto normativo, nella misura in cui indica ciò in cui si gioca la possibilità di una pienezza d’essere. Da essa si solleva, inoltre, un’ingiunzione che apre un nuovo orizzonte, quello dell’istanza etica. Non qualsiasi modo di relazione porta un essere a fioritura. Alcune coniugazioni possono essere distruttive anche quando chi le vive sembra preferirle a nessuna relazione. Proprio la loro rilevanza costitutiva esige allora che ci si chieda come si configurino e come siano possibili buone relazioni, come proteggere dalle modalità invece deprivative, come combatterle.

L’etica, quindi, abita l’ontologia nel modo di darle forma vivente: non solo non ne è mera appendice o movimentazione esteriore, ma viene a declinarla – pur attenta a non azzardare passaggi

Berque, pur disponendo di una “nozione allargata di senso”, non si mostrerebbe in grado di abbandonare una prospettiva antropocentrica, così come non riuscirebbe a vedere le peculiarità “non protesiche” della tecnica moderna e condividerebbe il pregiudizio agrilogistico, per usare una espressione di Timothy Morton, che porta a intendere la natura come un sistema dotato di autoequilibrio.

troppo repentini³⁴ – nell’incrocio dell’esperienza, nella imprevedibilità degli incontri, delle manifestazioni, delle trasformazioni in cui l’umano si trova implicato. La movenza etica non va intesa come meramente inibitoria o prescrittiva, è piuttosto dinamica euristica, critica e creativa. D’altra parte, anche quelle che si presentano come mere descrizioni di fatto non sono mai neutrali, e vanno sempre interrogate di nuovo, a partire dalla loro pertinenza ontologica ed epistemologica, dalla coloritura linguistica: come abbiamo visto, parlare di *Umbegung* o *Umwelt*, ad esempio, apre orizzonti di senso diversi e differenti prospettive d’azione.

Si deve indagare come prende forma, quindi, la relazionalità costitutiva, e come individuarne modi generativi – per promuoverli – e contrastare, invece, ciò che opprime e mortifica.

Gli esseri umani sono chiamati a rispondere a tale istanza accogliendone la responsabilità – e quindi riconoscendo in causa il proprio sé – senza cedere, tuttavia, non solo a contraddittori tratti autoistitutivi, ma neppure a logiche estrattive o addirittura prevaricative. La responsabilità non riguarda solo un potere che si può esercitare, ma la postura attentiva e responsiva con cui ci si dispiega alla relazione stessa. Essa si modula in profondità differenti ed è implicata in ogni pratica dell’esistenza, investendo non solo le relazioni interumane: esistendo, infatti, gli esseri umani trasformano l’ambiente *di* cui e *in* cui vivono, coinvolgono altri esseri viventi, danno forma a paesaggi e spazi, gestiscono tempi, in un intreccio di legami e interazioni che possono far fiorire il mondo oppure inibirne o persino distruggerne le possibi-

³⁴ È la lezione di D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Roma-Bari, Laterza, 2008, 496-497: «In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l’autore va avanti per un po’ ragionando nel modo più consueto, e afferma l’esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* o *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti».

lità di futuro, in ogni caso costruendo le condizioni di possibilità in cui altri esseri conducono le loro esistenze o, comunque, “ci sono”. Ben al di là della sola imputabilità, la responsabilità rivela un senso antecedente, che si muove nell’orizzonte, come osserva Hans Jonas, della «questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a quell’essere, se io non mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell’immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo»³⁵.

Si affaccia la prospettiva di un umanesimo responsivo, di un modo di abitare la complessità relazionale che assume la propria differenza senza, per questo, ricadere in qualche forma di antropocentrismo dominativo. Si può parlare di un umanesimo, perché riconosce la differenza dell’umano, la sua sporgenza, il suo essere tensione tra finito e infinito. E tuttavia non antropocentrico: non nega quella familiarità che lo fa costituito del mondo in cui e di cui vive, riconosce che la sua stessa esistenza non può che pensarsi bisognosa e, tuttavia, come presa in un ecosistema irriducibile alla sua economia dei bisogni. Non si costruisce per sottrazione, agli altri viventi, delle caratteristiche “nobili” considerate invece proprie dell’umano: come un certo potere di pensare, parlare, rispondere, esperire la morte, elaborare il lutto, poteri che farebbero la superiorità metafisica dell’umano e lo legittimerebbero alla considerazione del reale secondo un mero valore d’uso³⁶. Non cede, neppure, alla tentazione di attribuire solo ad

³⁵ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, 285. Sul tema della responsabilità cfr. F. MIANO, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009.

³⁶ M. TOMASELLO, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, tr. it. di M. Ricucci, il Mulino, Bologna 2014, 21-22, afferma che vi è «pensiero quando un organismo, come a volte accade, cerca di risolvere un problema, e perciò di raggiungere uno scopo, non già

alcuni gruppi umani livelli sufficienti di dotazione di tali caratteristiche, autolegittimandosi, così, ad uno sfruttamento padronale all'interno della propria stessa specie.

Si tratta di un umanesimo che, nell'orizzonte di un'ecologia quindi integrale, può abbracciare l'istanza dell'universalismo senza correre rischi imperialistici. Si potrebbe anche qualificarlo "planetario", ricordando l'espressione di Ernesto Balducci³⁷ che, già nel 1990 e poi nel 1992 con *La terra del tramonto*, sosteneva l'urgenza dell'avverarsi di una società mondiale e anzi dell'unione tra tutte le creature e parlava di un *ethos* cosmico

per la scoperta, dovuta al diffondersi delle conoscenze scientifiche, che la responsabilità verso gli altri investe anche le condizioni fisiche che rendono possibile la loro sopravvivenza e lo sviluppo pieno della loro vita. La giustizia non è soltanto il rispetto dei rapporti di reciprocità tra uomo e uomo, è il rispetto dell'insieme delle relazioni che l'uomo ha con le cose, al di là del rapporto di proprietà. La vita dell'uomo è l'esito di un intreccio di relazioni che coinvolge anche gli elementi più semplici della natura, quelli che gli antichi chiamavano "le radici del mondo". C'è insomma una comunione che sta prima dell'appropriazione e che è la base di un'etica nuova capace di scoprire perfino nelle cose inanimate una qualche interiorità che conferisce loro una sia pur minima dignità senza fine³⁸.

agendo direttamente, bensì immaginando, prima di passare all'azione, che cosa accadrebbe se nella situazione data esso agisse in un certo modo o intervenissero delle forze esterne», e che per poterlo fare un organismo deve possedere tre fondamentali abilità: «a) la capacità di rappresentarsi cognitivamente off-line una esperienza; b) la capacità di simulare o fare inferenze trasformando queste rappresentazioni sul piano causale, intenzionale e/o logico; c) la capacità di auto-monitorare queste esperienze simulate e di valutarne gli specifici esiti comportamentali, così da poter prendere una decisione comportamentale ben meditata». Allora delle grandi specie antropomorfe come gorilla, scimpanzé, bonobo e oranghi si deve dire che pensano, seppure tipo di pensiero, di volontà e modo di provare le emozioni sono diversi da quelli umani.

³⁷ E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Camunia, Brescia 1984.

³⁸ E. BALDUCCI, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1992, 184-185; subito a seguire, Balducci cita J. MOLTSMANN, *Diritti umani, diritti dell'umanità e diritti della natura*, in «Concilium», 1990, 2, 148: «se non si giunge ad una integrazione dei diritti umani con i diritti fondamentali della natura, i diritti umani non possono pretendere nessuna universalità, ma anzi diventeranno essi stessi fattori di disgregazione della natura e porteranno, alla fin fine, all'autodistruzione del genere umano».

È quella dignità per cui Francesco d'Assisi chiamava sorella l'acqua, enunciando «quella gratuita correlazione tra l'acqua e l'uomo che non si traduce con la formula chimica e che non consente una pura e semplice riduzione dell'acqua a mezzo. [...] La sussistenza della persona come fine in sé è soltanto il punto di convergenza di un sistema cosmico di reciprocità tolto il quale la persona non sussiste»³⁹. Certo Balducci era convinto che in questa età delle interdipendenze divenute scientificamente dimostrabili, «stesse crescendo un ethos cosmopolitico in diretto contrasto con l'etica nazionalistica, ultimo residuo della civiltà della competizione». O, piuttosto, ciò era quanto auspicava. Vedeva bene, infatti, che «lo scotto da pagare, se non si compie il trapasso all'etica planetaria, e cioè se non si traduce l'universalità formale della coscienza in un corpo di precetti rispondenti alla nuova condizione umana, è la progressiva anomia e, per inevitabile reazione, l'esplosione dei fondamentalismi»⁴⁰.

D'altra parte, tuttavia, si potrebbe anche parlare di un umanesimo antropocentrico in un senso nuovo: non per tracotanza, ma per umiltà. Si tratta di quella umiltà, innanzitutto epistemologica, che non consente all'essere umano di pretendere di porsi alle spalle di sé stesso e in una extraterritorialità da cui penetrare l'essenza di ogni aspetto del reale. Non si può davvero sapere cosa significa essere un pipistrello⁴¹, e tuttavia questo non ci rende meno responsabili anche nei confronti dei pipistrelli. Si deve ammettere un antropocentrismo “indecostruibile”: che coincide «con la soglia manifestativa che frequentiamo, dalla quale parliamo, per esempio in favore degli animali, dei loro diritti e della comunità di tutti i viventi»⁴². Carmine Di Martino lo chiama “antropocentrismo manifestativo o fenomenologico”: è nella differenza del dire e del comprendere

³⁹ Ivi, 185.

⁴⁰ Ivi, 171.

⁴¹ Ricordiamo qui il dibattito intorno a T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «The Philosophical Review», 83 (1974), 4, 435-450.

⁴² C. DI MARTINO, *Vivere l'umano al di là dell'antropocentrismo*, in *Umani e altri viventi*, 52; cfr. anche ID. *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Cortina, Milano 2017.

umani – «che è, in termini fenomenologico-ermeneutici, l'apertura stessa della manifestatività dell'essere o del senso dell'essere»⁴³ – che gli esseri umani intendono la continuità e la solidarietà tra tutti i viventi e s'interrogano sull'origine e sul destino di loro stessi e delle altre specie, potendo farsene carico oppure anche, deliberatamente e tragicamente, negandole o mettendole a repentaglio. Se, dal lato della continuità, riferendosi alla riflessione husserliana, si deve riconoscere che «vi è assoluta “co-estensività o co-originarietà della coscienza e della vita”: vivere la vita è necessariamente “coscienza” e la coscienza è necessariamente “vivente”»⁴⁴ e quindi la coscienza intenzionale va intesa come una struttura del vivente, dall'altro alla soggettività animale manca, però, come rilevava ancora Husserl, precisamente lo “strato” personale. È, questo, la facoltà, propria dell'essere umano, della «coscienza di sé nel senso pregnante dell'introspezione personale (*inspectio sui*)». Su questa prima si fonda la possibilità «di prese di posizione, di atti personali, che si riferiscono riflessivamente a se stessi e alla propria vita: la conoscenza, la valutazione e la determinazione pratica di sé (autoaffermazione e autoformazione)»⁴⁵. Personale è il soggetto che si appercepisce come soggetto, che ha un'autocoscienza, un soggetto per cui vale quindi l'ingiunzione etica e per il quale essa ha un significato autoimplicativo: in quanto vi risponde di sé stesso, mentre si decide per il misconoscimento o per la cura dell'altro da sé.

Si tratta, allora, di un antropocentrismo rovesciato, che qualifica l'umanesimo nel senso della continua riapertura: lo esige responsivo, appunto.

Gli esseri umani non possono pretendere di sapere *come* intende e sente un pipistrello, ma sono in grado di riconoscere *che* un pipistrello coglie e sente, in quanto come vivente ha una dimen-

⁴³ DI MARTINO, *Vivere l'umano*, 52.

⁴⁴ Ivi, 54, con riferimento alla proposta che RENAUD BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, fa sulla scorta di Husserl e Merleau-Ponty.

⁴⁵ E. HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, tr. it. Cortina, Milano 1999, p. 28, citato in DI MARTINO, *Vivere l'umano*, 55.

sione intenzionale (una struttura trascendentale-costituente direbbe Husserl): è esposto all'accadere e alla possibilità di soffrirne, ed essendo un vivente può morire. Ancor più l'istanza responsiva è sollecitata di fronte alla capacità di offrire riconoscimento, e al desiderio intrascendibile di essere riconosciuto, sollevati dallo sguardo dell'altro essere umano, nell'ingiunzione di una reciprocità inaggirabile che pur vive della specificità soggettiva di coloro che sono in rapporto⁴⁶. Il movimento è doppio: se nelle relazioni di riconoscimento sono incorporate norme etiche fondamentali, che esprimono il senso della dignità umana e hanno un carattere trascendentale, quindi non contestuale, tuttavia esse non possono realizzarsi solo assumendo il linguaggio universale dei diritti – che difendono, proteggono, tutelano – ma richiedono di concretizzarsi in pratiche di cura. Perché l'esistenza concreta possa fiorire, infatti, non basta che non riceva danno o che abbia un diritto uguale, ha bisogno che sia nutrita la contingenza determinata della propria situazione, con gesti che possono solo essere inventati di volta in volta, nell'attenzione a ciò che proprio in quel presente può essere riparativo o generativo⁴⁷. Autenticità individuale e prospettiva universalistica possono insieme trovare ospitalità in questo orizzonte. Gli esseri umani sono rinviati gli uni agli altri proprio per poter essere pienamente sé stessi, e costituirsi nella propria autonomia relazionale. E, insieme, verso la Terra con tutti i suoi elementi, sono investiti di una responsabilità che corrisponde all'apertura imperimetrabile della soglia manifestativa che è loro propria: se certo non possono pretendere di tradurla immediatamente in potere di agire, essa tuttavia può coniugarsi in una postura dell'aver cura.

Nei *milieu* di vita si gioca questa complessità di relazioni: tra esseri umani e con gli altri viventi, nella consistenza anche di

⁴⁶ Come dice Cortella: «in ogni atto di riconoscimento è sottintesa la reciproca attestazione “tu sei un soggetto come lo sono io”, dove l'attribuzione della soggettività significa il conferimento dell'autonomia e della dignità che spetta a ognuno»: L. CORTELLA, *Ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023, 131.

⁴⁷ Su questo mi permetto di rinviare a C. DANANI, *Oltre la possibilità di ricevere danno. La vulnerabilità come via a un'ontologia relazionale*, in «Etica per le Professioni», 2024, 2, 11-19.

un mondo inorganico che, se resta ancor più misterioso, tuttavia non è meno contenuto d'esistenza. Abitare il mondo, per gli esseri umani, è allora vivere questa responsività in cui sono istituiti prima di ogni decisione e che, mentre si fonda nell'orizzonte di un'universale condizione di interdipendenza⁴⁸, va colta in presa diretta con la imprevedibile dinamica dell'esistere: invoca quindi cura concreta, contingente, contestuale⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Riprendendo J. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, London-New York 1995, tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, Pulcini afferma: «Affinché possa operare produttivamente nel mondo, la cura deve calarsi attivamente nell'esperienza quotidiana, deve farsi impegno capillare e concreto che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle situazioni in cui essi si trovano ad agire; che implica, in altri termini, la determinazione a ottenere effetti, a raggiungere obiettivi. In questo senso, Tronto si preoccupa di scandire le diverse fasi della cura, ponendo l'accento non solo sul momento della valutazione della sua necessità di fronte al bisogno dell'altro (*caring about*: "interessarsi a") e sull'assunzione di responsabilità (*taking care of* "prendersi cura di"), ma anche sul momento attivo e operativo del "prestare cura" (*care-giving*), che richiede appunto di entrare concretamente in contatto con i destinatari e di intervenire attivamente nelle situazioni che di volta in volta lo richiedono» (PULCINI, *La cura del mondo*, 260). Pulcini sottolinea giustamente anche la dimensione empatica.

⁴⁹ Così C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1982, tr. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.