

UNA VALUTAZIONE FILOSOFICA

Vittorio Falsina

Harvard University - Center for the Study of World Religions

(Conferenza on-line su Etica globale, Sviluppo Sostenibile e Carta della Terra)

1. Etica e sviluppo sostenibile

Nella storia è stato raggiunto un punto in cui un cambiamento fondamentale è necessario nel modo in cui l'impresa umana è condotta. Lo sviluppo economico, che sfrutta l'ambiente e le persone, deve essere in qualche modo trasformato in sviluppo sostenibile, che promuove sia l'integrità ecologica della Terra sia i diritti umani. Un tale cambiamento può avvenire solo se i valori dominanti posseduti dalle persone e dalle società riflettono questo imperativo.

Come potreste aver notato, il termine "sviluppo sostenibile" è principalmente utilizzato all'interno delle attuali discussioni nel suo significato "tecnico".¹ Quando parliamo di sviluppo sostenibile ci riferiamo solitamente ad un gruppo di pratiche, processi e politiche che meglio si adattano a consentire un uso efficiente delle risorse naturali che sono limitate e non rinnovabili. Perciò, sotto questo profilo parliamo di tecnologie sostenibili, risorse rinnovabili, energia efficiente, ciclo di vita dei prodotti, prodotti verdi e mercato verde, politiche favorevoli ecc. Non siamo sempre consapevoli che questo modello per pratiche alternative implica una essenziale visione del bene che lo sviluppo sostenibile mira a raggiungere. Sottolineare il progetto pratico dello sviluppo sostenibile rappresenta una visione morale basata su una serie di valori che sfidano il nostro modo abituale di condurre gli affari. Per esempio, la visione dello sviluppo sostenibile produce implicite affermazioni etiche sulla bontà della preservazione di un equilibrio con l'ecosistema, sul valore delle risorse naturali, sul limite dello sfruttamento umano e sulla responsabilità di affidare un pianeta sostenibile alle future generazioni. Potete vedere come queste affermazioni sono essenziali per il progetto dello sviluppo sostenibile. Costituiscono il centro della sua definizione. Eppure non hanno ancora trovato un'articolazione in una serie di principi normativi che esprimano questi valori e giustifichino la loro validità. Affinché le affermazioni morali siano vere, o universalmente accettabili, non è sufficiente che siano enunciate. Devono essere anche criticamente validate. Come rimarcherò, questo non è un compito facile.

I rappresentanti della comunità mondiale raccolti all'"Earth Summit" a Rio de Janeiro nel 1992 erano consapevoli della necessità di una carta etica per fondare questa visione. L'agenda dello sviluppo sostenibile per il Ventunesimo secolo, Agenda 21, doveva essere accompagnata da un documento che spiegasse chiaramente la più ampia visione etica che ispirò e sostenne questo intero processo di rinnovamento. Il Summit di Rio chiese una Carta della Terra come un insieme di valori etici fondamentali e di principi pratici necessari per promuovere la qualità della vita umana e proteggere la salute dell'ecosistema della Terra. Seguendo quell'appello, l'Earth Charter Initiative fu vigorosamente avviata nel 1994 attraverso gli sforzi congiunti di Maurice Strong, in qualità di membro dell'Earth Council, e Mikhail Gorbachev, membro di Green Cross International.² Dopo il lancio dell'Earth

¹ Per una genealogia e analisi del concetto di "sviluppo sostenibile" si vedano Redclift, M., *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*, (Methuen: London, 1987); Lele, S., "Sustainable Development: Some Interpretations, Implications, and Uses," *Bulletin of Science, Technology, and Society*, Vol.13, 1993, pp. 314-323; Ekins, P. "Making Development Sustainable," in Sachs, W. Ed., *Global Ecology: A new Arena of Political Conflict* (Zed Books: London & New Jersey, 1993).

² Il primo laboratorio sulla Carta della Terra si tenne a La Hague nel maggio 1995, con partecipanti da 30 nazioni e più di 70 diverse organizzazioni. Si formò una Commissione per la Carta della Terra, composta da 20 eminenti donne e uomini rappresentanti tutte le

Charter Benchmark Draft I durante il forum Rio+5, un nuovo schema di lavoro sta consentendo una seconda serie di consultazioni mondiali. L'obiettivo di questa conferenza on-line è quello di allargare la partecipazione di studenti e accademici per contribuire a questo progetto che richiede cooperazione globale. Sapendo che altri relatori si concentreranno sugli aspetti storici, scientifici, pragmatici e locali della Carta della Terra, la mia presentazione si limiterà a esaminare alcuni aspetti filosofici di questo progetto di un'etica globale per lo sviluppo sostenibile. In primo luogo mi occuperò dell'attuale discussione sulla filosofia ambientale che si sta dibattendo nel discorso accademico occidentale. Sosterrò che i concetti e le teorie della filosofia ambientale occidentale, sebbene importanti, sono largamente inadeguati per fondare i principi di un'etica globale. In secondo luogo esaminerò il progetto etico intrapreso dall'Earth Charter Initiative. Discuterò di come la varietà delle sue risorse costitutive, il suo metodo della consultazione globale e la formulazione dei suoi principi generali rappresentano un modo innovativo di fare etica per affrontare le sfide dei problemi veramente globali che si presentano alla comunità interdipendente della Terra.

2. Le filosofie ambientali e la prospettiva di un'etica globale

Guardando alla letteratura nella filosofia ambientale dell'Occidente ci si trova disorientati dalle opposte visioni sull'ecologia difese da filosofi ambientali o attivisti. [La differenza che colpisce maggiormente è il tentativo di creare un nuovo tipo di filosofia centrata su un nuovo oggetto – la natura – e seguita da un nuovo codice di responsabilità e doveri etici, non verso cittadini e umani, bensì verso animali, piante, ecosistemi e il pianeta. Alcune posizioni che presenterò son provocatorie e rasentano il limite del paradosso. Ad ogni modo esse sono importanti per la nostra considerazione in quanto riflettono lo sforzo attuale di ripensare la nostra relazione con il mondo naturale. Come espressione di questa crescente consapevolezza, queste visioni contengono frammenti di verità che necessitano di essere criticamente valutate e integrate in un'etica globale.] Discuterò due orientamenti che polarizzano il dibattito nella filosofia ambientale contemporanea: antropocentrismo ed ecocentrismo. Le differenze sono radicate in conflittuali teorie di valore che accordano lo statuto morale l'una rigidamente agli uomini e l'altra non solo agli uomini.³

2.1 Antropocentrismo

La prima posizione filosofica è chiamata antropocentrismo perché colloca gli esseri umani con i loro interessi, preferenze e valori al centro dell'etica ambientale. Tale posizione poggia su una concezione dell'etica profondamente radicata nella filosofia occidentale. Aristotele e Platone erano principalmente interessati a come le persone possono vivere una buona vita nel contesto di una comunità politica governata secondo norme di giustizia. Socrate disse: "Io sono un amante dell'imparare, e gli alberi e i luoghi di campagna non mi insegneranno nulla, mentre le persone nella città sì".⁴ [La tradizione ebraico - cristiana rinforzò questa credenza riguardo alla centralità dell'essere umano creato a immagine di Dio e posto a coronamento della creazione per esercitare dominio

regioni del globo e i diversi settori della società. Il primo schema della Carta della Terra fu reso noto alla fine del Forum Rio+5 dalla Commissione per la Carta della Terra. (Il Benchmark Draft I della Carta della Terra è pubblicato in un numero special di *Earth Ethics*, vol. 8 (Winter/Spring) 1997, intitolato: "Evolving values for an Earth Community," pp. 1-3.

³ Per una definizione di "statuto morale" si veda: *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics*, Van der Veer, D. And Christine Pierce, eds. (Belmont CA: Dadsworth, 1994), 57.

⁴ Plato, *Phaedrus* 230d., Loeb Classical Library, vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977, pp. 423-4.

sulla terra.⁵ Ma fu con l'avvento dell'Illuminismo che il focus della moralità si restrinse dalla comunità al singolo individuo. Le persone sono gli unici esseri dotati di libertà, razionalità e l'abilità di compiere scelte in accordo con un progetto di vita. Quindi solo gli umani hanno le caratteristiche che esaudiscono le condizioni del riconoscimento morale. I diritti e le responsabilità si applicano solo alle persone. Derivano dal rispetto per la dignità umana e dalla scelta degli individui di introdurre un contratto sociale per rispettare i reciproci obblighi nella società. Ma, come scrisse John Passmore, "gli uomini, le piante, gli animali e il suolo non formano una comunità. I batteri e gli uomini non riconoscono reciproci obblighi e non hanno interessi comuni. Nell'unico senso nel quale l'appartenenza a una comunità genera obblighi etici, essi non appartengono alla stessa comunità."⁶

L'etica ambientale, secondo la sua spiegazione antropocentrica, è fondata su ciò che potremmo chiamare un "diritto umano alla natura".⁷ Ad estensione dei basilari diritti umani alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità, oggi si rivendica un diritto a un ambiente salutare, ad aria pulita, acqua potabile e cibo incontaminato necessari per la vita. Tale diritto alla natura, d'altra parte, è difeso contro ogni diritto della natura. La natura stessa non ha valore intrinseco e non è moralmente considerabile. Un forte antropocentrismo sostiene che la natura ha solo un valore strumentale per soddisfare i bisogni umani, siano questi bisogni cibo, abiti, sviluppo economico o piacere estetico e rigenerazione. L'economia ambientale funge precisamente a questo scopo, calcolando i costi della protezione dell'ambiente per mantenere livelli accettabili di benessere umano. Per esempio, la deplezione dello strato di ozono significa livelli più alti di tumore della pelle, più manifestazioni di deficit del sistema immunitario e danni alle coltivazioni di cibo umano. Praticamente, questa prospettiva valuta tutte le politiche ambientali dal modo in cui coinvolgono gli interessi umani e il benessere nelle generazioni presenti o future. [John Passmore, William Baxter e William Grey sono tra i difensori di una sorta di versione forte di antropocentrismo.⁸]

C'è anche una versione debole di antropocentrismo. Brian Norton, per esempio, sostiene che la credenza che gli uomini sono gli unici valutatori non implica che gli uomini possono valutare solo le cose umane.⁹ Le persone sono in grado di valutazioni complesse che vanno oltre la mera soddisfazione di interessi egoistici. Gli esseri umani sono consapevoli di essere parte della natura e sanno assumere responsabilità per l'ambiente. In ogni caso, come afferma Norton, una ponderata preferenza per la preservazione della natura non è basata sulla convinzione che le cose naturali hanno valore intrinseco o diritti. [Sia che questa etica della cura della natura prenda la forma della "custodia" o della "responsabilità" resta entro i confini dell'antropocentrismo illuminato.] Non vi è dubbio che una gran quantità di lavoro sull'etica ambientale può essere fatto dall'interno di una posizione antropocentrica. Questo ragionamento informa la maggior parte dei movimenti ecologici, delle agenzie per l'ambiente e dei programmi di sviluppo sostenibile. Il punto enfatizzato dell'antropocentrismo è che l'etica è per le persone. Ma la domanda cruciale che ci dobbiamo porre oggi, in una condizione di crisi ambientale, è la seguente: può l'etica riguardare solo le persone? Questa è la domanda alla quale un gruppo di filosofi ambientali più radicali stanno provando a rispondere dalla prospettiva dell'ecocentrismo.

⁵ Genesi 1:29. Si veda l'articolo provocatorio di Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," in *Science* 155 (1967):1203.

⁶ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, New York: Scribner, 1974), p. 116.

⁷ . Cfr. Susan S. Hanna, Carl Folke, and Karl-Goran Maler, eds. *Rights to Nature*, Washington, D.C. : Island Press, 1996.

⁸ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*. New York: Scribner, 1974; William Grey, "Anthropocentrism and Deep Ecology," *Australian Journal of Philosophy* 71 (1993):463-475; and William F. Baxter, *People of Penguins: The Case of Optimal Pollution*. New York, Columbia University Press, 1974).

⁹ Brian Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism," in *Environmental Ethics* 6.2 (1984): 131-148; p. 133. Si noti che Brian Norton nel suo ultimo libro si dirige verso un approccio più integrato, *Towards Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991. Cfr. anche Eugene C. Hargrove, "Weak Anthropocentric Intrinsic Value," in *The Monist* 75 (6) 1992: 183-207, p. 187.

2.2 Ecocentrismo

L'ecocentrismo segna un radicale allontanamento dal fondamento antropocentrico della filosofia ambientale. Gli esseri umani non sono gli unici dotati di valore sulla Terra, dal momento che la vita è resa possibile dall'adeguato funzionamento di una varietà di organismi. L'*Homo sapiens*, una specie unica, è solo una tra i cinque milioni di specie che conosciamo e solo una tra i cinque miliardi di specie che si sono succedute lungo la storia dell'evoluzione della Terra.¹⁰ Perché dovrebbe questo ultimo arrivato affermare di avere tutti i diritti?

Un primo gruppo di pensatori si concentra sull'etica per gli animali. Gli animali cacciano e urlano, si occupano dei piccoli, si sentono affamati, assetati, stanchi ed eccitati. Soffrono per gli infortuni e si leccano le ferite. Gli animali, come gli uomini, sono esseri senzienti. Sono "capaci di valore" (value-able), nel senso che sono in grado di valutare le cose nel loro mondo indipendentemente dagli uomini. Inoltre gli uomini non dovrebbero dimenticarsi che anch'essi sono animali e hanno affinità genetica con i mammiferi. La sequenza del DNA degli scimpanzé e degli uomini è identica al 99%. Quindi perché non dovremmo considerare in altre specie animali, che sono così simili a noi, ciò che consideriamo in noi stessi? Secondo questa visione gli animali dovrebbero avere diritti che sono, se non paritari, almeno comparabili a quelli degli uomini. Ma qui inizia il problema per un'etica ambientale ecocentrica: dove disegniamo la linea dell'obbligo nei confronti delle altre specie animali? Come misurare il valore di così tante e diverse specie animali, tutte degne di valore nelle loro funzioni? E anche se dovessimo garantire diritti agli animali, possiamo renderli più forti a discapito dei diritti umani al possesso della terra o alla sicurezza?

[Secondo la logica del ragionamento morale, questo argomento è viziato da una fallacia naturalistica.¹¹ David Hume vide che non è logicamente valido dedurre affermazioni di obbligo morale (affermazioni di dovere) da premesse di fatto (dimostrazione empirica di ciò che è). In un dibattito deduttivo valido, niente può essere asserito nelle conclusioni che non sia implicato nelle premesse. Gli etici ambientali saltano questa distinzione e affermano principi morali come "esito della scienza ecologica"¹². Ci può essere un rimando dall'ecologia che fornisce giustificazione per principi etici senza commettere la fallacia è/dovrebbe? Questo rimane un enorme ostacolo per fare etica ambientale entro la cornice della filosofia morale.]

Un dovere verso uno scimpanzé? Forse. Ma ho un dovere verso una margherita o un salice? Potreste pensare che questo stia diventando troppo selvaggio. Alle piante non importa, quindi perché dovrebbe importare a noi? Se l'etica ambientale riguarda il rispetto per la vita, gli animali superiori, i vertebrati, rappresentano solo il 4% delle specie viventi sulla Terra. Il resto della biosfera conta qualcosa nella nostra considerazione morale? Le piante non hanno obiettivi. Eppure, ogni pianta mantiene un'identità botanica. Una ghianda diventa una quercia e una quercia si regge da sola. Un botanico può spiegare che le piante sono organismi modulari con un programma botanico codificato nel loro DNA. [Crescono, si riproducono e moltiplicano il perseguimento del loro valore, il bene del loro genere.] L'etica ecocentrica afferma che abbiamo il dovere di rispettare e anche ripristinare la vitalità della flora intorno a noi.

Non solo i singoli animali o piante dovrebbero avere il diritto alla vita, ma anche le specie e gli ecosistemi. Le specie, sebbene manchino di auto-consapevolezza riflessiva, sensazioni e individualità organica, rappresentano il sistema vivente dinamico nel quale la totalità degli organismi individuali è la parte essenziale. Le specie vivono nel grembo di

¹⁰ Le idee presentate in questa sessione sono delineate dall'articolo di Holmes Rolston, III, "Ethics on the Home Planet," in *An Invitation to Environmental Philosophy*, Anthony Weston, ed., New York: Oxford University Press, 1999.

¹¹ Per una discussione delle varie posizioni sul problema è/dovrebbe nell'etica ambientale si veda Don E. Marietta, Jr, *For People and the Planet*, Philadelphia: Temple University Press, 1995, pp. 81-117

¹² Holmes Rolston, III, "Is There an Ecological Ethics?" *Ethics* 85 (1975): 93.

ecosistemi più vasti che forniscono l'habitat per la loro fioritura. Anche le specie e gli ecosistemi hanno la loro integrità la loro individualità biotica e quindi il diritto alla vita. Come afferma Rolston, "è più importante proteggere questa vitalità che proteggere l'integrità individuale. Una riduzione al silenzio del flusso della vita sulla Terra è l'evento più distruttivo possibile"¹³.

L'ecocentrismo espande il reame dello statuto morale alle dimensioni olistiche. La Terra, o la biosfera, è l'unità definitiva di sopravvivenza che l'etica deve considerare. Da qui deriva la norma morale più fondamentale già affermata nella "land ethic" di Aldo Leopold, il pioniere dell'etica ambientale: abbiamo il dovere "di proteggere l'integrità, la stabilità e la bellezza della biosfera."¹⁴ Un'etica olistica, afferma Callicott, considera la comunità biotica nell'insieme come standard per il giudizio del valore relativo e del relativo ordine delle sue parti costitutive.¹⁵ Ma mentre Callicott, Rolston e Marietta difendono un olistismo umanistico compatibile con le preoccupazioni umane basilari, un altro gruppo di ecologisti profondi (deep ecologists) come Arne Naess fanno affermazioni per un "egualitarismo biosferico, per principio".¹⁶ Gli esseri umani sono visti come "nodi nella rete" o "fili nella ragnatela" delle relazioni biosferiche.¹⁷ Gli esseri umani non hanno nessun diritto ad un trattamento speciale nella comunità biotica. Il loro valore va stimato in relazione al "diritto di vivere e fiorire" di ogni altra forma di vita. In questa metafisica grandiosa della natura (Ecosofia T) la moralità è superflua.¹⁸

Molti filosofi hanno espresso le loro riserve circa le conseguenze logiche e pratiche di questo tipo di etica olistica. Affermando che la comunità biotica annulla i diritti degli individui, l'olismo potrebbe evolvere in una forma di ecofascismo. Tom Regan afferma che "ciò che l'olismo ci consegna è una comprensione fascista dell'ambiente."¹⁹ Similmente, Marty Kheel definì l'olismo ecologico "totalitarismo."²⁰ Secondo questa visione, gli esseri umani sono stati assimilati alla natura. Ingoiati dai processi organici della biosfera, hanno perso la loro dignità umana caratterizzata dalla libertà, dalla ragione e dalla sociabilità insieme alla loro identità culturale. L'olismo è stato accusato di incoraggiare la regressione umana all'atteggiamento biocentrico e la regressione culturale agli ideali tribali. Anche Callicott, un difensore dell'olismo, ammette che sarebbe terribilmente difficile praticare un'etica in cui gli esseri umani e tutti gli altri esseri viventi hanno uguali diritti.²¹ Queste affermazioni rinforzano lo scetticismo circa l'etica ambientale. Si potrebbe dedurre la conclusione che una volta avviata l'idea dei doveri nei riguardi di altri oltre gli uomini, si cade lungo un pendio scivoloso – animali, piante, specie, ecosistemi, nuvole, oceani e fango – e si finisce con l'affermare il ridicolo: quelle rocce hanno diritti.

¹³ Holmes Rolston, III, "Ethics on the Home Planet," *idem.*, p. 125.

¹⁴ Aldo Leopold, "The Land Ethic," in *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press, 1949.

¹⁵ J. Baird Callicott, *Animal liberation: A Triangular Affair*, in *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective*. (New York, NY: State University of New York Press, 1992), 39-69. Cfr. anche Holmes Rolston III, "Duties to Endangered Species", in *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1988, pp. 60-75; Kenneth E. Goopaster, "On being Morally Considerable," in *The Journal of Philosophy*, 75 (6), 1978: 308-325.

¹⁶ Il termine "ecologista profondo" fu coniato dal filosofo norvegese Arne Naess, il pioniere di questa corrente della filosofia ambientale. Per una visione d'insieme di queste posizioni si vedano Lawrence E. Johnson, *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Joseph R. DesJardins, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

¹⁷ Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary," in *Inquiry* 16 (1973).

¹⁸ Cfr. per questa opinione Matthew I. Humpherey, "Deep Ecology and the Irrelevance of Morality: A Response," in *Environmental Ethics* vol. 21, No. 1 (spring 1999): 75-79.

¹⁹ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 372.

²⁰ Marty Kheel, "The Liberation of Nature: A Circular Affair," in *Environmental Ethics* Vol. 7, No.2 (summer 1985):135.

²¹ Cfr. J. Baird Callicott, "Introduction" in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Michael Zimmerman, ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993, 3-11.

3. Dopo la modernità: l'emergenza di un'etica globale

Da questa discussione si può comprendere quanto problematico sia il tentativo di sviluppare un'etica ambientale dalle ristrette basi dell'antropocentrismo o dell'ecocentrismo. L'antropocentrismo può facilmente trasformarsi in egocentrismo e l'ecocentrismo in ecofascismo. Il problema di questa divisione è endemica alla filosofia occidentale, specialmente dalla modernità. Da un lato abbiamo l'Ego dell'Illuminismo che postula sé stesso come un sé superiore, la mente, lo spirito che domina l'universo: l'uomo misura di ogni cosa. Questo Ego dà poca considerazione agli ambienti sociale e naturale dai quali dipende la sua vita. La visione egocentrica è univoca e dà tutto per scontato. Come Superman l'Ego rivendica responsabilità per ogni cosa ma sacrifica tutto a sé stesso. Dal lato opposto abbiamo l'approccio Eco; la ribellione romantica contro il dominio dell'Ego combatté con l'impeto della totalità della natura. I credenti in Eco provano a dimostrare che l'universo è un sistema olistico grande e interconnesso, una Rete, un ordine universale. La loro visione del mondo, informata dall'evidenza scientifica della fisica, della biologia e della teoria dei sistemi, rischia di scambiare Gaia per Dio e riduce le dimensioni personale e sociale dell'esistenza umana a mere funzioni di questo grande sistema.²² Entrambi, Ego ed Eco, sono intrappolati in interpretazioni univoche e astoriche della realtà. Le loro visioni riduttive mancano di profondità, relazioni, evoluzione e trascendenza.

Il dilemma cruciale con il quale ci confrontiamo oggi è questo. La modernità ha portato in luce la differenza tra il sé, la società e la natura, ma è stata incapace di integrarli in una coesistenza armonica. I problemi che stiamo affrontando alla soglia del terzo millennio, le ingiustizie economiche, la povertà, i conflitti armati, l'esplosione demografica che preme sui sistemi ecologico e sociale, il degrado dell'ambiente, l'estinzione delle specie, solo per nominarne alcuni, sorgono dalle tensioni caotiche tra queste tre sfere dell'esistenza. Se dopo la modernità non troveremo un modo per integrare queste dimensioni in una nuova forma di auto-trascendenza, affronteremo la possibilità dell'autodistruzione. La comunità terrena si trova a un momento significativo. La Terra si è diretta istintivamente con esuberante creatività per millenni. Ora ha lasciato a noi, nel potere della sfera mentale, la parte principale della direzione del corso dello sviluppo terrestre. Come Thomas Berry saggiamente pone: "Questa è l'audace impresa definitiva per la Terra, questo affidare il suo destino alla decisione umana, il conferimento alla comunità umana del potere di vita e di morte sul suo fondamentale sistema vitale".²³

Davanti alla portata di questa opzione mortale comprendiamo che la nostra filosofia morale è grossolanamente inadeguata per forgiare una visione del mondo diversa, con nuovi valori, atteggiamenti e principi che sono richiesti da un'etica globale. Per far ciò abbiamo bisogno di allargare la nostra ristretta visione dell'etica e partire da una varietà di fonti che stanno trovando convergenza verso questa consapevolezza globale. Ci sono segni di speranza negli attuali cambiamenti della cultura globale. La post-modernità sta gradualmente dando forma ad una nuova sensibilità culturale, con nuovi valori, atteggiamenti e argomenti. Da una ristretta attenzione all'individuo all'estensione della considerazione morale a nuovi soggetti caratterizzati dall'"alterità" e dalla "differenza". Per esempio, la post-modernità ha dato rilevanza alle voci delle donne, dei neri, delle popolazioni indigene, dei poveri ed emarginati, insieme al mondo naturale degli animali, delle piante, delle specie e degli ecosistemi. Un'altra caratteristica della post-modernità è il disincantamento nei confronti della scienza moderna e della tecnologia e il tentativo di superare la mentalità dell'Illuminismo che separava il mondo materiale e quello spirituale

²² Tale interpretazione della modernità in termini di frattura tra Ego ed Eco è presa da Ken Wilber, *A Brief History of Everything*. Boston and London: Shambhala, 1996, pp. 312-328.

²³ Thomas Berry, *The Dream of the Earth*, San Francisco: Sierra Club Books, 1988, p. 19.

e sosteneva il progresso ad ogni costo. Appare che i fondamenti della modernità sono gradualmente sostituiti da una emergente visione del mondo basata su una convergenza trans-culturale più inclusiva di concetti scientifici, filosofici, tradizionali e religiosi sulla natura umana, la natura, la società. La loro interdipendenza è intrecciata nel destino della comunità terrestre. La convergenza di questi vari movimenti post-moderni sta dando forma a una coscienza comune che ci raccomanda di oltrepassare la modernità per immaginare un'etica globale in grado di trascendere la tirannia di tutti questi "ismi": individualismo, antropocentrismo, economismo, consumismo, nazionalismo, militarismo.

4. L'Earth Charter Benchmark Draft II (schema di lavoro)

La domanda di un'etica globale sembra dissolversi davanti all'evidenza di un mondo altamente frammentato e differenziato. Ma una rete complessa di interessi commerciali, finanziari, tecnologici e ambientali unisce persone che sono separate dalla geografia, dalla cultura e dall'ideologia. Questa crescente consapevolezza dell'interdipendenza ha un valore morale. Crea la speranza di una cultura di pace e cooperazione con le altre persone, culture, forme di vita e la Terra. Sul lungo sentiero verso l'obiettivo di un'etica globale, la Carta della Terra è l'espressione di una consultazione globale in avanzamento. I suoi principi dovrebbero ispirare le azioni umane di fronte alle nuove sfide ecologiche, economiche e sociali che richiamano la nostra responsabilità globale.

La Carta della Terra non è un tentativo di costruire un'etica globale dal nulla, estraendo artificialmente e mescolando idee e principi da tradizioni diverse. Il suo obiettivo non è quello di sostituire il Discorso della Montagna di Gesù con una montagna di nuovi principi o i vecchi Dieci Comandamenti di Mosè con quindici nuovi comandamenti. Piuttosto, i principi elencati nel Benchmark Draft II sono l'espressione di un'emergente convergenza su alcuni fondamentali valori comuni che sono condivisi da una varietà di persone in tutto il mondo, nonostante le loro diverse culture, nazionalità, religioni, visioni del mondo. I principi della Carta della Terra sono elaborati da una varietà di fonti: dalle nuove scoperte e intuizioni della scienza, dalla saggezza delle religioni del mondo e più in generale dall'ampia letteratura emergente a seguito dell'agenda di un'etica globale, ossia l'etica dell'ambiente, lo sviluppo sostenibile, la liberazione e il femminismo. È inoltre importante ricordare che questi principi sono costruiti su precedenti dichiarazioni internazionali, carte e trattati, tra cui molti elaborati da ONG. Questi accordi precedenti rappresentano già un'esperienza etica transculturale. Per esempio, i principi dedotti dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani sono già espressione di un codice etico riconosciuto dall'intera umanità.

Passiamo al testo dello schema della Carta della Terra. I primi principi sono molto importanti perché delineano i fondamenti della Carta. Il primo principio recita: "Rispettare la Terra e tutta la vita, riconoscendo l'interdipendenza e il valore intrinseco di tutti gli esseri, affermando la dignità propria di ogni persona con fiducia nel potenziale umano." Ciò che vorrei porre in luce qui è la chiara affermazione sia del valore intrinseco di tutti gli esseri sia della dignità propria di ogni persona e del potenziale umano. Tale formulazione supera la dicotomia tra antropocentrismo ed ecocentrismo e trascende le affermazioni conflittuali di Eco ed Ego nell'armonica visione di una "Comunità della Terra"²⁴.

La distinzione tra dignità propria delle persone e il valore intrinseco di ogni essere vivente è cruciale per prevenire che lo statuto morale diventi così inclusivo da rendere impossibile formulare un'etica che possa guidare l'azione e la politica. Sebbene la Carta riconosce che

²⁴ Il concetto di "Comunità della Terra" è definito da Brian Swimme e Thomas Berry come "La complessità interagente di tutte le componenti, entità e i processi della Terra, incluse l'atmosfera, l'idrosfera, la geosfera, la biosfera e la sfera mentale". Cfr. Swimme e Berry, *The Universe Story*, San Francisco: Harper Collins Publisher, 1994, "Glossary," p. 280.

tutti gli esseri viventi hanno valore intrinseco, coglie il limite dell'obbligazione morale verso la natura. Il sesto principio afferma: "Trattare tutti gli esseri viventi con compassione e proteggerli dalla crudeltà e dalla distruzione gratuita." Come si può notare, il principio usa il linguaggio della compassione e della non-malignità più che il linguaggio forte dei diritti. Riconoscere che animali, piante e ogni essere vivente hanno valore intrinseco e meritano il nostro rispetto e cura è diverso da affermare che ogni forma di vita ha uguali diritti.

Il secondo principio sottolinea il dovere di ogni e tutte le persone di "Prendersi cura" e accettare la "Responsabilità" di contribuire al benessere della più ampia comunità della vita che include tutta la famiglia. Il terzo principio effettua la connessione con le richieste sociali di un'etica globale: il dovere di "assicurare libertà, giustizia, pace e abbondanza della Terra per le generazioni presenti e future". Un comma del terzo principio afferma che "la protezione ambientale, lo sviluppo, il rispetto per i diritti umani (e le libertà fondamentali) e la pace sono interdipendenti e indivisibili". È evidente dalla struttura della Carta della Terra che le preoccupazioni ecologiche, economiche e sociali sono tutte interrelate e parti essenziali di questa visione etica.

Ciò che abbiamo qui è un'antropologia molto diversa che vede gli esseri umani incarnati nella natura, abbracciati nella cultura e inseriti nelle relazioni sociali. La dicotomia fondamentale dell'etica ambientale è stata superata. "L'universo rabbrivisce con stupore nelle profondità dell'umano", come Brian Swimme ha poeticamente espresso. [In questa sensibilità l'umano è visto come un modo di essere dell'universo, uno in mezzo a molti altri esseri viventi, così come un essere peculiare dotato di una propria dignità e coscienza.] L'uomo è qui rappresentato come quell'essere nel quale l'universo viene a sé in una speciale modalità di riflessione cosciente. Avrei bisogno di più tempo per esaminare le implicazioni pratiche di questi principi.

5. Religioni, tradizioni spirituali e la Carta della Terra

Una domanda più generale che si potrebbe porre è dove la Carta della Terra radica questa visione inclusiva riscontrabile nei suoi principi fondamentali. Questi principi sono costruiti su diverse fonti. Ad ogni modo, c'è una particolare risorsa che vorrei enfatizzare qui. Mi riferisco al contributo delle religioni del mondo e delle tradizioni spirituali. Lo sforzo di coinvolgere le risorse spirituali di varie religioni è essenziale al compito di costruire un'etica globale basata su un "terreno comune e valori condivisi". L'esperienza millenaria e la saggezza preservata dalle religioni potrebbe in effetti essere una risorsa critica nell'aiutarci a reimmaginare le condizioni per incrementare reciprocamente le relazioni uomo-Terra. Non è sorprendente che durante il primo giro di consultazioni più di 250 guide religiose e organizzazioni in tutto il mondo furono contattate da uno speciale Advisory Group. Dall'inizio l'Earth Council costituì uno speciale Indigenous Peoples Network. La Carta della Terra ha beneficiato di diverse risorse spirituali per dar forma alla sua visione delle relazioni uomo-natura. Solo per menzionarne alcune, il Buddismo, con le sue risorse intellettuali e pratiche, ha molto da insegnare su questo argomento. Il Buddismo, a differenza delle religioni occidentali, descrive una cosmologia dell'interconnessione in cui gli esseri umani sono inseriti nel dinamismo della natura con i suoi cicli di vita e morte. [La dottrina dell'anatma (non-sé) suggerisce uno spostamento da una visione antropocentrica ad una ecocentrica della realtà. Una visione cosmologica simile è contenuta anche nel Confucianesimo, che è caratterizzato dalla "naturalizzazione naturale" e dalla "immanentizzazione umana" in contrasto all'enfasi sulla razionalità e sulla trascendenza del pensiero occidentale.] il Confucianesimo è meno interessato alla nozione di un Dio

personale che alla realtà in progresso dell'autogenerazione, alla continuità dell'essere nell'universo, all'unione delle forme di vita inorganiche, organiche e umane.²⁵

Una seconda risorsa spirituale importante è quella dei popoli indigeni, i Nativi Americani, gli Hawaiiani, i Maori, gli Aborigeni e numerose altre tradizioni indigene. Più di ogni visione religiosa del mondo, la saggezza indigena ha dimostrato l'abilità di promuovere stili di vita sostenibili bilanciando la prosperità umana con la riverenza per la Terra. Possono insegnarci un'intimità veramente umana con la Terra e con l'intero mondo naturale. [Il rituale del ringraziamento degli Iroquois, per esempio, è una delle cerimonie più magnifiche che gli uomini abbiano mai conosciuto. "Rendiamo grazie" – prima a nostra madre, la Terra, che ci sostiene, quindi ai fiumi e ai ruscelli, alle erbe, al grano e ai fagioli e alle zucche, ai cespugli e agli alberi, al vento, alla luna e alle stelle, al sole, e infine al Grande Spirito che dirige tutte le cose. Tom Berry commenta: "Fare esperienza dell'universo con tale sensibilità e tale gratitudine! Queste sono le esperienze fondamentali di una coscienza umana in risveglio. Tali momenti fantastici rivelano un impressionante senso dell'attraente Terra".²⁶]

Infine anche le tradizioni etico-religiose dell'Occidente, in particolare Ebraismo e Cristianesimo stanno contribuendo vigorosamente a questo sforzo recuperando ruscelli verdi di interpretazioni teologiche nelle loro fonti. Le religioni occidentali hanno creato una visione del mondo principalmente antropocentrica. [L'interpretazione del libro della Genesi ha condotto a una visione del mondo che giustifica la "sottomissione della natura" e il dominio dell'uomo sulla creazione (Gn 2). Lynn White scrisse: "Dato che le radici del nostro problema ambientale sono largamente religiose anche il rimedio deve essere essenzialmente religioso."²⁷] I teologi ebrei e cristiani contemporanei stanno suscitando uno spostamento da una visione del mondo antropocentrica a una ecocentrica. L'eco-teologia rappresenta la più potente interruzione del discorso teologico attuale.²⁸ Le intuizioni spirituali ed etiche delle tradizioni che abbiamo appena menzionato, insieme ad altre fonti, pongono le fondamenta per la visione inclusiva che emerge dai principi della Carta della Terra. C'è una connessione importante tra le religioni e lo sforzo di costruire un'etica globale. La natura incondizionata della richiesta etica può trovare giustificazione solo in un assoluto che trascende la contingenza umana. Questo è precisamente l'ambito in cui le religioni possono dare il loro più forte contributo. Senza riguardo per come le religioni fondano le norme etiche, sia che le derivino da un comando divino o da un'esperienza profetica o da un libro sacro o da un insegnamento o rivelazione nella natura, una cosa è sicura: le religioni possono esprimere le loro richieste etiche con un'autorità diversa da quella meramente umana. Inoltre le religioni non esprimono la moralità usando solo principi, dottrine e dogmi, bensì anche con simboli, preghiere, rituali e festività – che è come dire sia razionalità sia emotività, re-incantando la Terra. Le religioni, con tutti i loro limiti storici, sono una risorsa potente per dar forma ai valori e agli atteggiamenti umani.

Nel 1993 il Parlamento delle Religioni del Mondo, in presenza di 8.000 rappresentanti di quasi tutte le fedi, emanò una dichiarazione sull'"Etica Globale" dichiarando l'accordo delle religioni sui diritti umani e sui problemi ambientali. Lungi dall'essere un tentativo di creare un'ideologia religiosa globale o una singola religione unificata, l'"etica globale" esprime "un

²⁵ Mary Evelyn Tucker, "World Religions and Global Ecological Ethics. Contributions from Confucianism and Buddhism," in *Earth Ethics*, vol. 7, no. 3&4, p. 16.

²⁶ Tomas Berry, *The Dream of the Earth*, idem., p. 14.

²⁷ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," in *Science*, no. 155 (1967):1203-7.

²⁸ Alcuni degli eco-teologi emergenti in Nord America sono: Matthew Fox, per la spiritualità centrata sulla creazione; Rosemary Rueter, Sallie McFague e Elisabeth Johnson, per l'eco-femminismo; Thomas Berry e Brian Swimme per la teologia cosmologica; Larry Rasmussen e James Gustafson per l'etica ambientale teologica.

consenso fondamentale su valori vincolanti, standard irrevocabili e atteggiamenti personali" sui quali concordano tutte le religioni.²⁹

Conclusioni

In questa relazione ho sostenuto che i due orientamenti principali della filosofia ambientale dell'Occidente, antropocentrismo ed ecocentrismo, sono largamente inadeguati per fondare i principi di un'etica globale. Ho mostrato come il progetto intrapreso dall'iniziativa della Carta della Terra ha ampliato le basi per la costruzione di un'etica globale. Il suo metodo dialogico della consultazione globale e la sua fiducia sulla convergenza di fonti diverse ha condotto alla formulazione di principi che sono condivisi da una varietà di persone di diverse nazionalità, culture e religioni. Ho suggerito che il contributo delle religioni, in particolare, potrebbe in effetti essere cruciale per rompere la visione del mondo tradizionale e trascenderla in una visione di relazioni uomo-Terra reciprocamente arricchenti.

In conclusione, credo che la Carta della Terra rappresenta uno sforzo serio e senza precedenti verso un'etica globale per la comunità mondiale emergente. La Carta della Terra si conclude con queste parole: "C'è la promessa di un nuovo inizio in questi principi della Carta della Terra". Sì, c'è un'energia senza briglie quando le persone dialogano e lottano con questi principi che ispirano un nuovo modo di vedere, giudicare e agire. In definitiva è la realizzazione di una nuova possibilità di essere umani vivi in questa vibrante comunità della vita.

²⁹ Cfr. Hans Kung, "Toward a World Ethics of World Religions," in *The Ethics of World Religions and Human Rights*, Hans Kung and Jurgen Moltmann eds., Concilium 1990/2 London: SCM Press, p. 102-119. Il testo può essere trovato in *A Global Ethics, The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Hans Kung and Karl-Josef Kusche, eds., New York: Continuum, 1993, p. 20-21.