

SAGGIO

Vita buona, simbiosi e fluminismo: prospettive etiche ed ecologiche sul rapporto umanità-natura al tempo della crisi

DANIELE FARRUGGIA

*Alma Mater Studiorum - Università di Bologna***Abstract**

La ricerca della buona vita attraversa la storia della filosofia fin dalla tradizione greca. L'etica aristotelica può essere letta come un'indagine sull'*eudaimonía*, definita come felicità nella misura di una 'vita buona' o di una vita realizzata. La questione è sia etica, forse la prima tra le questioni etiche, ma anche politica, dal momento che è collegata alla natura sociale dell'essere umano, ed ecologica, dal momento che la vita umana ha nuovo fra altre vite non-umane, al centro di una biosfera di straordinaria complessità. Partendo da queste premesse, l'articolo riflette sul rapporto tra umano e natura, un rapporto segnato da una frattura che ha raggiunto le dimensioni di una crisi ecologica globale, che minaccia la sopravvivenza stessa del rapporto che ha reso possibile il fiorire della 'rete della vita'. La discussione si rivolge successivamente alla questione cruciale riguardante il ripensamento dei paradigmi culturali dominanti sulla posizione degli esseri umani nella biosfera e sulle proposte per lo sviluppo di una nuova etica basata sulla simbiosi con l'intera sfera della vita.

Parole chiave: vita buona, fluminismo, crisi, simbiosi, ecologia

English version

The pursuit of the good life runs through the history of philosophy since the Greek tradition. Aristotelian ethics can be read as an enquiry on *eudaimonía*, defined as happiness to the extent of a 'good life' or a fulfilled life. The question is both ethical, perhaps the first among ethical questions, but also political, since it is connected to the social nature of the human being, and ecological, since human life takes place amidst other non-human lives, at the heart of a biosphere of extraordinary complexity. Building on these premises, the article reflects on the relationship between human beings and nature, a relationship marked by a rift that has reached the dimensions of a global ecological crisis, which threatens the very survival of the relationship that made possible the flourishing of the 'web of life'. Discussion turns then to the crucial question concerning the rethinking of the dominant cultural paradigms on the position of human beings in the biosphere and on the proposals for developing a new ethics based on the symbiosis with the entire life-sphere.

Keywords: good life, fluminism, crisis, symbiosis, ecology

1. Vita buona e crisi ecologica

1.1 L'incessante ricerca della "vita buona"

Come dobbiamo vivere? Come dobbiamo abitare il mondo? Questa domanda è stata posta fin dall'antichità, e forse si potrebbe dire che abbia dato inizio alla filosofia pratica. Di fatto, il termine "etica" deriva etimologicamente dalla parola greca *ethos*, con la quale ci si riferiva al modo in cui una determinata specie abita il mondo.

In seno alla tradizione greca, nel primo libro della Repubblica, in cui i dialoganti si confrontano sulla giustizia, Platone afferma che questo tema non verte su un argomento qualsiasi, ma su come si deve vivere. Tuttavia, la rilevanza filosofica della nozione di vivere bene e di "vita buona" si deve in gran parte ad Aristotele, il quale le ha riservato una posizione di rilievo all'interno della propria opera e l'ha vincolata con l'idea della prosperità umana. Di fatto, l'etica aristotelica si può leggere come un'indagine sulla *eudaimonía*, la quale, secondo Carmen Madorrán Ayerra, può essere intesa «come felicità nel senso di una "buona vita" o di una vita realizzata» (Madorrán Ayerra, 2023, p. 33). Nella sua Etica nicomachea, Aristotele studiò a fondo questa questione e ricollega la felicità al fatto di vivere e agire, partendo dal presupposto che la vita buona è un fine a cui tutti gli esseri umani sono orientati in un modo o nell'altro.

Da allora, la riflessione sulla vita buona è rimasta strettamente legata al campo dell'etica. Tuttavia, non si tratta solo di una questione etica, ma anche di una questione politica. Come sottolinea ancora Madorrán Ayerra, la ricerca della vita buona è radicata «nella socialità inalienabile della condizione umana, proprio perché le possibilità di esistenza di qualsiasi vita buona fanno sempre riferimento alle comunità in cui viviamo con gli altri» (*ivi*, p. 34).

Ecco perché molti autori hanno proposto di integrare la questione etica dell'arte di vivere o della buona vita con la questione politica del buon governo della comunità. In questo modo, la politica troverebbe la sua origine nel fatto che, per vivere bene, gli esseri umani dipendono dagli altri, con i quali formano delle comunità. In questo senso, il filosofo Francisco Fernández-Buey ha approfondito la proposta gramsciana di intendere la politica come etica della collettività o poliética (Fernández-Buey, 2000, p. 21).

1.2 Dalla questione etica alla questione ecologica

Compiendo un passo ulteriore, si potrebbe provare definire e formulare che cosa sia per l'essere umano la buona vita, tenendo conto che la vita umana si svolge in mezzo ad altre vite non umane, nel cuore di una biosfera straordinariamente complessa. Quella che in partenza è una questione etica, dunque, è anche una questione ecologica, poiché riguarda l'essere nel mondo, cioè il modo in cui gli esseri umani dovrebbero vivere insieme e le regole che dovrebbero governare la

loro coesistenza con gli altri esseri viventi. Nel suo libro *Ética extramuros*, Jorge Riechmann sottolinea che un passo ulteriore nel definire e formulare cosa implica per l'essere umano la riflessione sul vivere bene implica tenere presente che la vita umana si svolge in mezzo ad altre vite non umane, nel *milieu* di una biosfera straordinariamente complessa. Dunque, in ultima analisi, la questione etica riguardante il vivere bene è senza soluzione di continuità una questione ecologica, in quanto «essa riguarda l'essere nel mondo, il modo in cui gli umani dovrebbero vivere insieme e le regole che dovrebbero governare le loro relazioni e la loro coesistenza con il resto della vita» (Riechman, 2016). A tal proposito, Jorge Riechman sottolinea che:

L'etica ecologica [...] pone gli agenti morali in connessione con tutto ciò che è vivo al di fuori della polis, oltre i limiti della polis (semplificando, le relazioni inter-umane hanno luogo all'interno della polis, ma i legami società-natura hanno luogo al di fuori) (Riechman, 2016, p. 20).

Gli esseri umani, sia ai fini della propria sopravvivenza sia per abbandonare il proprio atteggiamento tirannico nei confronti del resto della natura e migliorare il proprio rapporto con essa, sono chiamati a riconoscere di essere parte di una comunità insieme alla fauna, alla flora, al mondo microbico e all'intera biosfera nel suo complesso.

Il vivere bene, che si tratti di felicità, autorealizzazione o sviluppo ottimale delle funzioni vitali, non è una prerogativa esclusiva degli esseri umani, motivo per cui il modo in cui l'umanità tratta qualsiasi essere vivente, senziente o non senziente, contribuirà o diminuirà il suo benessere. Ancora Jorge Riechman:

Anche le forme viventi più elementari, radicalmente prive di soggettività e di coscienza, possono vivere bene o male: vivere bene, per uno di questi esseri, significa essere in grado di svolgere le proprie funzioni vitali in modo ottimale in un ambiente adatto [...] Tutti gli esseri viventi sono pazienti morali che possiedono un bene proprio, una serie specifica di capacità, vulnerabilità e condizioni di benessere che definiscono ciò che per loro è una buona vita (Riechman, 2004, p. 28).

Come prima cosa, dunque, bisogna interrogarsi sulla posizione degli esseri umani in relazione alla vita e a tutte le sue manifestazioni (*ivi*, p. 34).

1.3 Gli esseri umani in guerra contro la vita

Il filosofo norvegese Arne Næss, uno dei fondatori dell'ecologia profonda, a tal proposito ha scritto (Næss A, 1989. p.25):

Si dà la priorità a ciò che sembra essere migliore in termini di prerequisiti materiali per una 'buona vita', senza chiedersi se la vita venga vissuta come buona (Næss, 1989, p. 25).

Næss prosegue riconoscendo che il tanto divinizzato “progresso” ha fatto sì che gli obiettivi del vivere bene, che sono stati tradotti in un falso benessere a breve

termine, diventassero gravi minacce per l'ambiente naturale e, di conseguenza, per tutte le forme di vita. In nome del progresso tecnologico, inteso quasi sempre in termini economici e di mercato, e dell'idea di benessere venduta dalla cultura dominante, abbiamo intrapreso e stiamo accelerando un processo di distruzione senza precedenti. Dietro a tutto questo impianto troviamo il capitalismo e, più recentemente, quello che potrebbe essere chiamato tecnocapitalismo (Panikkar: *Ecosofta. La sabiduría de la Tierra*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2021, p. 25.). Questo sistema, tuttavia, non può essere protratto ancora a lungo, né l'essere umano senza una Terra sana ed equilibrata.

Secondo Riechmann, sono due i “fenomeni psicosociali” che entrano in gioco nella complessa dinamica che regala il rapporto (di dominio, ma non di controllo) degli esseri umani con la natura.

Il primo fenomeno si basa sull'idea che «i benefici immediati sono preferiti a quelli futuri, e manifestiamo una marcata miopia inter-temporale» (Riechman, 2016, pp. 32-33). Il secondo fenomeno ha a che fare con la «disconnessione dalla base biofisica che sostiene la nostra vita», ossia la convinzione degli esseri umani di essere diventati «indipendenti dalla natura» (*ivi*, p. 33). Nonostante il continuo aumento dei modi e degli spazi in cui la sfera artificiale governa la vita umana, l'umanità è parte della natura e dipende da essa per vivere.

Le conseguenze tragiche ed i disastri più estremi hanno reso più facile riconoscere le relazioni e le interconnessioni tra le parti. Questo è ciò che sta accadendo, da ormai diversi anni, con la crisi ambientale ed il progressivo deterioramento del pianeta. Quest'ultimo, anziché essere visto come la casa di cui prendersi cura ed essere grati, viene trattato come una fonte di risorse inesauribili, eternamente disponibili per i benefici materiali ed economici dell'attività umana (Valero *et al.*, 2021). Questo maltrattamento, di per sé deprecabile, sta anche danneggiando la vita ed il benessere umano e - dicono gli esperti - peggiorerà sempre di più se il fenomeno non sarà invertito o quantomeno fortemente rallentato (Meadows *et al.*, 2018). Come ha sottolineato Robert Watson, presidente della Piattaforma intergovernativa per la politica scientifica su biodiversità e servizi ecosistemici (IPBES), «la salute degli ecosistemi da cui dipendiamo noi e tutte le altre specie si sta deteriorando più rapidamente che mai». «Stiamo erodendo le fondamenta stesse delle nostre economie, dei mezzi di sostentamento, della sicurezza alimentare, della salute e della qualità della vita in tutto il mondo» (IPBES, 2019).

Oltre ad riconoscere la forte interdipendenza sociale rilevata da Aristotele, risulta fondamentale anche riconoscere e accettare l'ineluttabile dipendenza degli esseri umani dagli altri esseri viventi. L'eco-dipendenza degli esseri umani è stata sottolineata da Riechman in questi termini:

Siamo, in modo radicale, esseri dipendenti. Non solo da altri esseri umani e gruppi umani (a causa della nostra socialità radicale), ma anche da miriadi di altri esseri viventi, all'interno della fitta rete di vita che organizziamo concettualmente in ecosistemi (Riechman, 2016, p. 28).

La prima legge dell'ecologia di Barry Commoner, postula che gli esseri umani sono organismi eco-dipendenti e interdipendenti in una biosfera in cui «tutto è collegato a tutto il resto» (1971, p. 16). Come sottolinea Yayo Herrero, «l'insieme degli esseri viventi o del biota ha una tale importanza nella biosfera che si parla di co-evoluzione e di regolazione dell'ambiente da parte dell'insieme degli esseri viventi (2022, p. 5). Da questa prospettiva, l'ambiente e gli esseri viventi funzionano come se fossero un unico organismo. James Lovelock e Lynn Margulis (1974) hanno chiamato questa teoria "Ipotesi di Gaia". Si tratta di un sistema estremamente complesso, regolato chimicamente e termicamente, che si autocostruisce e si autoripara. Humberto Maturana e Francisco Valera (1991) hanno parlato di autopoiesi per definire la capacità degli esseri viventi e della biosfera di autocostruirsi, in una rete di processi di creazione, trasformazione e distruzione di componenti che, interagendo fra loro, sostengono e rigenerano in continuazione lo stesso sistema.

Dunque, emerge chiaramente come il paradigma contemporaneo che vede gli esseri umani in grado di vivere emancipati dalla natura, dal proprio corpo o dalle relazioni con le altre persone, non sia altro che una fantasia che ignora la loro inevitabile esistenza come esseri corporei e il modo in cui lo spazio sociale e il tempo sono costruiti.

Per concludere, come sottolinea ancora Yayo Herrero, la costruzione di modi di vita che non entrino in collisione con la rete della vita richiede un'attenta revisione dei miti antropocentrici su cui si basano la cultura, l'economia e la politica egemoni.

Significa imparare da altre culture che sono state in grado di mantenere relazioni armoniose con loro e rivedere come è stato possibile mantenere l'esistenza per migliaia di anni. Non per tornare a un passato al quale è impossibile e, per molte ragioni, indesiderabile tornare, ma per tenere a mente e ricordare ciò da cui dipendiamo, ciò che rende la vita umana sostenibile (Herrero, 2022, p. 28).

2. Pensare la vita buona al tempo della crisi ecologica: allargare i confini della comunità morale e sviluppare un'etica della simbiosi.

2.1 Verso una comunità morale interspecie ed intergenerazionale

Tornando alla questione della vita buona che ha aperto questo articolo, la domanda che emerge è la seguente: come possiamo pensare la vita buona di fronte alla crisi ecologica? Come possiamo riconfigurare la nostra continua ricerca del vivere bene in armonia con la rete della vita (*web of life*)? Si tratta di una questione complessa e ampiamente dibattuta, i cui risvolti e le cui implicazioni eccedono i limiti di questo articolo. Ad ogni modo, in quanto segue, mi limiterò a delineare due punti di partenza. Di questi il primo riguarda l'ampliare i confini della comunità morale.

La nozione di ampliamento della comunità morale la si deve ad Aldo Leopold, silvicoltore ed ecologista, che ha rivoluzionato il sistema etico proponendo l'integrazione della natura nella comunità morale, dando vita a uno dei rami di quella che poi è diventata nota come etica ecologica (Leopold, 2001).

Oltre a organizzarsi comunità politiche, gli esseri umani formano anche comunità morali. Come sottolinea Madorrán Ayerra, «oggi il consenso è che l'ambito della comunità morale è globale e comprende tutti gli esseri umani» (2023, p. 50). Ciò significa che tutti gli esseri umani, per il solo fatto di essere tali, meritano lo stesso rispetto morale.

Gli umani sono inevitabilmente esseri sociali e morali, le cui azioni influenzano gli altri (interdipendenza). Con i membri della nostra propria morale si hanno una serie di obblighi, che includono il dovere di prestare assistenza, di aiutare quando l'altro ha bisogno (doveri positivi), ma anche il dovere di non danneggiare l'altro (doveri negativi). Oltre a questa comunità morale globale costituita dall'umanità nel suo complesso, gli esseri umani vivono in comunità morali più prossime. Secondo Madorrán Ayerra, una domanda che è allo stesso tempo una sfida del nostro tempo è: «perché troviamo così difficile assumere obblighi morali nei confronti dei membri di questa comunità morale globale?» (*ibid.*).

Senza dubbio, la comunità morale più vicina è la famiglia, gli amici e i vicini, quella che si potrebbe intendere come comunità morale immediata. Tuttavia, una morale che si limita a questa cerchia ristretta è ciò che i filosofi morali chiamano “campanilismo” o “provincialismo morale”. Questa morale di prossimità che riguarda l'ambiente immediato è un primo cerchio morale in cui gli esseri umani si formano come soggetti morali.

Quindi, esistono molteplici comunità morali locali (immediate) i cui legami sono diretti e definiti dalla vicinanza dei loro membri, sia fisica che emotiva. Le manifestazioni politiche e morali di questa difficoltà nel vedere e trattare gli altri (membri di gruppi esterni) come i propri (membri del gruppo interno) affliggono la storia umana. Primo Levi e il filosofo Jonathan Glover hanno dato a questo fenomeno l'etichetta di tribalismo (Levi, 2008; Glover, 2007). Basandosi sulla testimonianza di Primo Levi, Riechmann ha suggerito di comprendere questa difficoltà come una “miopia della pietà” o “miopia della compassione”, sottolineando che il problema centrale risiede nella difficoltà di passare da una morale di prossimità a una morale di lunga distanza (Riechmann, 2012).

Nonostante le difficoltà nel metterla in pratica, l'idea di una comunità morale globale è tutt'altro che recente. Il principio dell'uguaglianza morale, che ci esorta a trattare gli altri su un livello di uguaglianza con se stessi, è quello che la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948 ha cercato di incarnare. Possiamo intendere questa dichiarazione come uno dei documenti politico-morali decisivi per la costruzione (almeno teorica) di una comunità morale globale.

Da parte sua, anche il filosofo Karl-Otto Apel era impegnato nello sviluppo di una concezione etica globale e universalmente valida. Ha suggerito che il

processo di globalizzazione iniziato era irreversibile e, insieme allo sviluppo tecnologico e scientifico, richiede di sviluppare parallelamente una macro-etica planetaria (Apel, 2000).

Sempre all'interno della tradizione occidentale, il filosofo Hans Jonas (1984) è stato uno degli autori che ha posto maggiore enfasi sulla necessità di cambiare l'etica per adattarla al tipo di impatti che possiamo generare oggi, come conseguenza della tecnologia moderna. Ha collegato questo cambiamento allo sviluppo di un'etica orientata al futuro, in cui il nuovo elemento è l'ampliamento dell'orizzonte morale.

Come sottolinea Madorrán Ayerra, questa concezione dell'egualitarismo morale «è la base su cui difendere che la comunità morale all'interno della quale abbiamo responsabilità e obblighi è quella costituita dall'umanità nel suo complesso, indipendentemente dalla sua origine» (2023, p. 54).

L'obbligo morale più immediato sarebbe l'inclusione degli interessi dei membri della comunità morale nei propri pensieri e nelle proprie azioni. Ciò significa che, quando si prende una decisione su una determinata azione, si dovrebbero prendere in considerazione non solo i propri interessi, ma anche quelli degli altri membri della comunità morale che potrebbero essere colpiti dalle conseguenze di quell'azione. Tali doveri morali non sarebbero richiesti ai membri della comunità morale in modo omogeneo, poiché non tutti gli esseri possono assumere lo stesso livello di responsabilità. Tra i membri di una comunità morale si possono distinguere due categorie: pazienti e agenti morali.

Gli agenti morali sono coloro che agiscono in modo intenzionale e (relativamente) autonomo, e sono quindi responsabili delle loro azioni. I pazienti morali sono quei membri della comunità morale che non hanno la capacità di determinare la propria volontà o non sono in grado di esprimerla, temporaneamente o permanentemente.

La linea che separa un agente da un paziente morale non è inamovibile e la parola agente non esprime una sorta di superiorità, così come la parola paziente morale è in un certo senso peggiorativa. A seconda del momento della vita e dei contesti, si può essere agente o paziente morale.

All'interno di una comunità morale ci possono essere almeno due tipi di relazioni morali: relazioni simmetriche e relazioni asimmetriche. Nelle prime, considerando l'altro nella riflessione che precede l'azione, si dà per scontato che l'altro terrà conto anche di me. Nelle seconde, che si verificano tra agente morale e paziente morale, non ci si aspetta un trattamento simile dell'altro. Tuttavia, gli obblighi morali dell'agente non sono diminuiti di una virgola dal fatto che non ci può essere una relazione reciproca.

Come nota Madorrán Ayerra, «è proprio la relazione moralmente asimmetrica che esiste sia con gli esseri umani delle generazioni future che con gli animali non umani» (*ivi*, p. 56).

Ogni generazione, con le sue scelte, ha condizionato le possibilità di vita della generazione successiva e ha avuto un impatto anche sul resto degli animali che abitano la Terra. Tuttavia, la portata e l'ampiezza dei cambiamenti che siamo in grado di mettere in moto ora sono incomparabili con quelli di qualsiasi momento storico precedente. Il cambiamento climatico, la transizione dall'Olocene all'Antropocene, la sesta estinzione di massa delle specie, l'esaurimento delle fonti energetiche non rinnovabili, la deforestazione, l'acidificazione degli oceani... per citarne solo alcuni, sono fattori che limitano notevolmente la vita delle generazioni future e degli altri esseri viventi con cui condividiamo il pianeta. Che ci piaccia o no, il nostro livello di condizionamento sulle possibilità di vita delle future generazioni umane e dei nostri "compagni di pianeta" non umani è impareggiabile.

Da ciò deriva la necessità di garantire che la ricerca di una vita non buona da parte degli esseri umani non finisca per soffocare le possibilità di una buona vita per le prossime generazioni umane e non pregiudichi – o minacci gravemente – la vita di altri esseri viventi. All'interno delle nostre comunità morali immediate, è chiaro che la sofferenza degli altri richiama ad agire come soggetti morali (e politici).

Il primo passo per assumersi la responsabilità del tipo di azioni che si possono intraprendere è, dunque, quello di espandere i confini di tali comunità morali locali, in modo da orientarsi di conseguenza a rispettare gli obblighi morali di vivere in una comunità morale allargata: globale, intergenerazionale e interspecie. Ciò comporterà senza dubbio l'avvio di quegli «esercizi di allungamento morale» (Anders, 1963, p. 282) di cui parlava Günther Anders. Nonché l'applicazione del terzo "imperativo ecologico" formulato dal filosofo tedesco Wilhelm Schmid:

Agisca in modo da non considerare mai le interrelazioni trovate [nel suo vivere riflessivo] solo come un mezzo per conseguire i propri fini, ma anche come un fine in sé. Solo in questo modo, in base al modo in cui gli individui si relazionano tra loro, è possibile rompere l'egoismo idiota e grezzo che non si rende conto di rovinare le fondamenta su cui vive [...] (Schmid, 2011, p. 74).

2.2 Un'etica all'altezza dell'epoca della crisi ecologica globale

Con un articolo pubblicato nell'anno della sua morte, Francisco Fernández-Buey si appellava alla necessità di dare forma a «un'etica che sia al passo con i tempi della crisi ecologica globale» (Fernández-Buey, 2012: 25). L'appello di Fernández-Buey è stato ripreso da Jorge Riechman, il quale ha sottolineato la necessità di riconsiderare di riconsiderare le fondamenta stesse dell'ideologia e del sentire comune dominanti, al fine di affrontare la sfida etica e politica posta dalla crisi ecologica:

Dobbiamo imparare a vedere ciò che che nella cultura dominante [...] ci rende ciechi: A) la vitalità che anima quasi tutto sul pianeta Terra; B) l'importanza dei sistemi adattativi complessi, e in particolare l'importanza di quelle totalità

che chiamiamo ecosistemi; C) l'importanza nel mondo vivente della simbiosi, in contrapposizione ai processi di competizione e prevaricazione; il peso tragico delle dinamiche sistemiche che noi esseri umani abbiamo messo in moto (come l'espansione della tecnoscienza, l'accelerazione sociale e la riproduzione estesa del capitale) (Riechman, 2023, p. 97).

Questa è la direzione in cui ha lavorato Jorge Riechmann. L'altezza dei tempi a cui faceva riferimento Fernández-Buey si riflette nella locuzione "Secolo della Grande Prova", e l'etica con cui propone di affrontare questa prova l'ha chiamata "simbioetica" (Riechman 2021 e 2022). Si tratta di un neologismo coniato dalla filosofa britannica Ginny Battson, una parola che riflette lo spostamento di valori verso la comunione e l'unità, con una «enfasi sulla natura dei processi simbiotici all'opera tra tutti gli esseri viventi e le comunità che sono fondamentali per la vita biologica ed ecologica» (Battson, 2023, p. 112).

La direzione verso cui punta la *simbioetica* di Riechmann è quella di un importante cambiamento culturale. Il punto di partenza è la consapevolezza di ciò che gli esseri umani sono: «umili membri della comunità biosferica» (2022, p. 202), *holobionti* – neologismo coniato da Lynn Margulis che si riferisce ad entità formate dall'associazione di specie differenti che danno luogo a "unità ecologiche" (Riechman, 2023, p. 103) – inseriti nella complessa rete di un pianeta simbiotico - ma il nostro attuale inserimento è più che negativo, sia materialmente che culturalmente: non durerà. Il punto focale, da parte sua, si trova nella teoria di Gaia, in cui Riechmann legge un ponte tra scienza, etica e misticismo che ribalta la consueta equazione tra conoscenza scientifica e disincanto, consentendo una rielaborazione laica - senza autoinganni o superstizioni stravaganti - di quel «senso di appartenenza» e di quella «sete di significato» di cui sembra inutile negare - come dato antropologico - che siamo spiritualmente legati: forse un buon orientamento verso quel punto focale potrebbe portare alla nostra portata «un atteggiamento di umiltà e di riverenza di fronte alla vita» che ci permetterebbe di «trovare un migliore inserimento nella casa comune di cui facciamo parte» (Riechman, 2022, p. 20). Una migliore visione del mondo per un abitare sostenibile, in poche parole: «dall'estrattivismo, dal produttivismo, dal consumismo, dal desiderio di dominio e dall'antropocentrismo alla simbiosi, alla sufficienza, alla compassione, all'umiltà e a un umanesimo non antropocentrico» (*ivi*, p. 196) - in definitiva «decentrato» (*ivi*, pp. 208, 213, 279-284).

Su quest'ultimo punto, un importante contributo alla discussione è quello apportato da Ginny Battson (2022). Quest'ultima, a partire dalle stesse premesse di Riechman, ha avanzato una proposta di eco-etica (o bioetica) dell'amore: il "fluminismo" (*fluminism*). La filosofa britannica ricorre all'antica metafora di Eraclito del divenire (*panta rei*) e ad un'ontologia processuale e relazionale, come base per una proposta etica che mira a superare sia l'antropocentrismo (John Passmore) sia il biocentrismo (Paul W. Taylor, Robin Attfield) e l'ecocentrismo (Aldo Leopold).

Lo spiega così Jorge Riechman:

Il fluminismo sarebbe un'ecoetica per la quale ciò che viene valorizzato principalmente sono i processi vitali interconnessi, essenziali per l'interezza della biosfera; sia le singole forme di vita che i singoli ecosistemi sono indispensabili per quel fine, una Gaia fiorente (Riechman 2023, p. 104).

Battson sostiene che, a differenza dell'ecocentrismo e dell'ecologia profonda, sono le interconnessioni, i processi, la perpetuazione dell'amore per la vita (che si manifesta come "cura") e non gli ecosistemi in generale a richiedere la nostra protezione. Il problema dell'ecocentrismo, suggerisce la filosofa britannica, è che riduce il valore degli individui e delle singole specie: si potrebbe giustificare la loro eliminazione per conformarsi all'idea umana di ciò che è 'intero' o "completo". Ma come possono gli esseri umani giudicare ciò che costituisce il confine di un ecosistema? In effetti, in natura, gli ecosistemi sono raramente definiti da confini chiari. Tuttavia, se diamo valore principalmente ai processi e alle interazioni, gli individui saranno indispensabili e i confini saranno poco importanti (Battson, 2018, pp. 26-28). Battson, ancora una volta, suggerisce di concentrarsi maggiormente sulle interconnessioni e un po' meno sugli individui isolati (che sottraggono valore agli ecosistemi) e sugli ecosistemi (che riducono il valore dell'individuo) (2023, pp. 2-3). Adottare questa prospettiva ci permette di trascendere l'ego (per il bene di sistemi più ampi) senza sacrificare le vite individuali. Sentendoci integrati in questa rete di flussi interconnessi, la natura cessa di essere estranea a noi, e noi non siamo più natura cessa di essere qualcosa di estraneo ed esterno a noi e diventa una forza interiore: «noi siamo parte della natura e la natura è parte di noi» (FHUEM Ecosocial, 2020, p. 168).

Per concludere, simbioetica e fluminismo rappresentano due delle più interessanti prospettive per il necessario cambio di paradigma culturale e filosofico verso cui l'umanità necessita di avviarsi. Tuttavia, la sfida è tanto entusiasmante quanto difficile, come ha suggerito Emilio Emilio Santiago Muíño si tratta di un tipo di proposta filosofica «estremamente avanguardista»: una «una applicazione politica almeno verosimile potrebbe dover attendere tre o quattro decenni» (Santiago Muíño, 2022). Facendo così un velato accenno ad Arne Næss, pensatore che ha influenzato Riechman e Battson, il quale ammise che forse stava lavorando per il XXII, o addirittura il XXV secolo.

Bibliografia

Anders, G. (1963). *L'uomo è antiquato*, Milano: Il Saggiatore.

Apel K-O. (2000). Globalization and the Need for Universal Ethics, *European Journal of Social Theory*, 3(2), pp. 137-155.

- Battson G. (2018). *Love and ecology as an integrative force for good and as a resistance to the commodification of nature and planetary harms: Introducing Fluminism*, University of Wales Trinity Saint David.
- Ead. (2023). Presentación de la Simbioética (un neologismo). Llamamiento a la investigación sobre el bienestar mediante el bien hacer basado en la relación simbiótica en la naturaleza, in J. Albeilda, F. Arribas-Herguedas, C. Madorrán Ayerra (a cura di), *Humanidades Ecológicas: Hacia un humanismo biosférico*, Valencia: tirant humanitates, pp. 109-128.
- Commoner, B. (1971). *The Closing circle*. New York, NY: Bantam Book.
- Fernández-Buey F. (2000). *Ética y filosofía política*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Id. (2012). Sostenibilidad: palabra y concepto, *Museos.es*, 7-8, pp. 16-25. <https://www.cultura.gob.es/dam/jcr:c0de2191-6add-40a9-84c3-85c2f63991a9/sostenibilidad-palabra-concepto.pdf>
- FHUEM Ecosocial (2020). Fluminismo: el amor y la ecología como fuerza integradora para el bien y como resistencia contra la mercantilización de la naturaleza y los daños planetarios. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 1(149), pp. 167–168.
- Glover, J. (2007). *Humanity: A moral history of the twentieth century*. London: Pimlico.
- Herrero Y. (2022). *La crisis ecosocial. Un diálogo pendiente entre progreso y sostenibilidad*, Diario de los Yacimientos de la Sierra de Atapuerca.
- IPBES (2019). Press release: Nature’s Dangerous Decline “Unprecedented”; Species Extinction Rates “Accelerating”, in *IPBES*, 05/05/2019, consultato il 28/04/2024 (<https://www.ipbes.net/news/Media-Release-Global-Assessment>).
- Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leopold, A. (2001). *A Sand County Almanac: With essays on conservation*. New York: Oxford University Press.
- Levi, P. (2022). *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.

- Lovelock, J. E., e Margulis, L. (1974). Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: The gaia hypothesis. *Tellus*, 26(1–2), pp. 2-10. doi:10.1111/j.2153-3490.1974.tb01946.x
- Madorrán Ayerra C. (2023). *Necesidades ante la crisis ecosocial: Pensar la vida buena en el Antropoceno*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Maturana H. R. e Varela, F. J. (1991). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living* (Vol. 42), Springer Science & Business Media.
- Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., e Behrens W. W. (2018). The limits to growth, in K. Conca e G. D. Dabelko (a cura di), *Green planet blues*, London: Routledge, pp. 25-29.
- Næss, A (1989). *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Riechman J. (2004). *Un mundo vulnerable*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Id. (2012). *Interdependientes y ecodependientes*, Barcelona: Proteus.
- Id. (2016). *Ética extramuros*, Madrid: UAM Ediciones.
- Id. (2021). *Informe a la Subcomisión de Cuaternario*, Madrid: Árdora.
- Id. (2022). *Simbioética*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Id. (2023). Por una Simbioética en el Siglo de la Gran Prueba, in J. Albeilda, F. Arribas-Herguedas, C. Madorrán Ayerra (a cura di), *Humanidades Ecológicas: Hacia un humanismo biosférico*, Valencia: tirant humanitates, pp. 95-107.
- Santiago Muño E. (2022). No tenemos derecho al colapsismo. Una conversación con Jorge Riechmann (I), in *Contra el diluvio*, 03/11/2022, consultato il 29/04/2024 (<https://contraeldiluvio.es/no-tenemos-derecho-al-colapsismo-una-conversacion-con-jorge-riechmann-en-dos-partes-emilio-santiago-muino/>).
- Schmid W. (2011), *El arte de vivir ecológico*, Valencia: Pre-Textos.
- Valero A., Calvo G., e Valero A. (2021). *Thanatia: límites materiales de la transición energética*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.