

Opere congiunte della natura e dell'uomo. Una prospettiva fenomenologica sulla biodiversità

Letizia KONDERAK*

Dip. di Filosofia e Sc. dell'educazione, Università di Torino

ABSTRACT: This paper analyzes the notion of biodiversity as an example of the aporias of the current strategies to face the environmental crisis. These aporias depend on the economic translation of the environmental issue, due to the passage from the environmentalism of intrinsic value to a governmentality of the ecological crisis based on the anthropic valorization of nature. Specifically, the hypothesis that technique is the human evolutionary way of modifying the environment and that other species have technique is assessed. Employing Hannah Arendt's phenomenology, this contribution recognizes the world as the product of human technique and the vantage point for objectifying and valorizing nature. Arendt's notion of culture, intertwining nature and world, grounds a rethinking of the environmentalism of anthropic value beyond the economic syntax of Ecosystem Services.

1. Introduzione

Nel suo testo del 1986, "Ökologische Kommunikation", il sociologo tedesco Niklas Luhmann sosteneva che la pleora di discorsi ecologisti che sempre più invadeva lo spazio pubblico rischiava di tramutarsi in un rumoroso disturbo per i sistemi sociali: per lui, infatti, l'ecologia era incapace di parlare il linguaggio di questi ultimi, e condannava così la questione ambientale all'afasia¹.

La tesi di Luhmann ha ben poco dell'affrettata liquidazione della questione ambientale. Al contrario, essa offre strumenti per analizzare le esitanti soluzioni che organizzazioni

* Contatto: Letizia Konderak | letizia.konderak@gmail.com

¹ N. Luhmann, *Ecological Communication*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 1.



politiche, internazionali ed economiche contemporanee percorrono per affrontare tale problema. Si pensi alla strategia del *carbon trade*, il modello di contenimento delle emissioni di anidride carbonica e gas serra inaugurato dal protocollo di Kyoto del 1997², basato sull'imposizione di un tetto massimo di emissione a ogni Stato firmatario e sullo scambio di diritti d'emissione. Si pensi poi alla finanziarizzazione della capacità stimata di alcuni ecosistemi di assorbire anidride carbonica, che consente a grandi aziende di compensare le loro emissioni di CO₂.

In effetti, la storia della questione ambientale nel XX secolo potrebbe essere narrata come il passaggio da una valorizzazione intrinseca della natura a una valorizzazione antropico-economica. A partire dalla succitata tesi di Luhmann, tale processo può esser definito come la traduzione della questione ecologica nella sintassi dei sistemi sociali, nel linguaggio del profitto e della crescita economica.

La lente per leggere tale processo è la discussione del recente volume di Elena Casetta, "Filosofia dell'ambiente"³, e in particolare di due tesi ivi sostenute: la problematizzazione della distinzione tra artefatti ed enti naturali, e l'apertura di prospettive morali a partire dall'ultimo capitolo del volume, "Far fronte alla crisi". Il testo può essere in effetti diviso in due parti: la prima analizza filosoficamente, attraverso diverse scienze biologiche, il concetto di ambiente. La seconda afferma decisamente la necessità di far fronte al cambiamento climatico. Le due sezioni appaiono tra loro sconnesse perché l'autrice intende rinunciare a ogni forma di naturalismo etico, a fondare cioè l'imperativo ad affrontare la crisi ecologica sull'analisi della "natura", poiché «la conformità alla natura non ha connessione alcuna con il giusto e lo sbagliato»⁴. Tale è – ad ogni modo - la chiave di lettura di questo contributo. In effetti, a conclusione del libro, l'autrice descrive la crisi ambientale come una «sfida evolutiva»⁵: è probabile che Casetta impieghi qui il termine metaforicamente, per indicare l'esigenza di un'evoluzione dei comportamenti umani, e non auspichi invece l'evoluzione genetica della

² ONU, *Protocollo di Kyoto*, 1997, Art. 3.12, 3.13 e Art. 12. 9; O. Marzocca, *Biopolitics for Beginners. Knowledge of Life and Government of People*, Milan /Udine, Mimesis, 2020, 346-347.

³ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, Bologna, Il Mulino, 2023.

⁴ Ivi, p. 133.

⁵ Ivi, p. 194.



specie. In questo contributo si mostrerà come il rifiuto del salto dall'essere al dover essere conduca Casetta a un altro salto: un salto cioè sulle condizioni di possibilità dell'emergere del problema morale, cioè della valorizzazione della natura.

Il mondo, così come concepito da Hannah Arendt, viene qui impiegato quale fulcro della distinzione tra artificiale e naturale e come prospettiva da cui la natura può essere valorizzata. Pertanto, la fenomenologia politica arendtiana è l'ossatura metodologica di questo contributo. Infine, tale indagine di carattere generale su natura, mondo e crisi ecologica verrà concretizzata nell'ultimo paragrafo, dedicato al tema della biodiversità e all'ipotesi che il concetto arendtiano di cultura offra gli strumenti per ripensare il rapporto tra mondo e natura. Si ipotizzerà che il concetto di Paesaggi Culturali incarni tale intreccio tra umano e naturale. I Paesaggi Culturali verranno assunti come possibile terza via tra un approccio alla natura come portatrice di un valore intrinseco e l'astrazione economicista insita nell'idea di Servizi Ecosistemici.

2. Una fenomenologia politica

Questo contributo si colloca nella tradizione fenomenologica, nella sua variante politica elaborata da Arendt. Il termine fenomenologia ha una lunga storia: fu coniato da Johann Heinrich Lambert nel suo "Nuovo Organo" del 1764, dove indicava la «scienza che analizza le possibili fonti d'errore contenute nell'apparenza»⁶. Esso fu poi ridefinito da Hegel nella celeberrima "Fenomenologia dello spirito"⁷. Tuttavia, il debito principale della fenomenologia come metodo risale a Kant, e alla sua rivoluzione copernicana⁸ conoscitiva: per Kant, infatti, l'oggetto della conoscenza umana, il fenomeno o ciò che appare, è il frutto dell'interazione tra la cosa in sé⁹, il noumeno solo pensabile, e le strutture a priori della mente umana. Kant

⁶ E. Franzini, v. "Fenomenologia", *Enciclopedia Filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, 4039-4046.

⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004, BXXVI.

⁹ Ivi, BXXVI, B34 e B306-312.



definisce tali strutture trascendentali, e indica con ciò le condizioni di possibilità dell'esperienza¹⁰.

Edmund Husserl e Martin Heidegger, agli inizi del XX secolo, trasformarono la fenomenologia in un metodo. Per Heidegger le strutture esistenziali dell'essere umano definiscono la sua apertura al mondo. In questa sede si impiegherà la fenomenologia politica di Hannah Arendt, come l'autrice l'ha tratteggiata in "La condizione umana"¹¹. In quel testo finalizzato a «pensare ciò che facciamo»¹², Arendt andò oltre le tesi di Heidegger, riconoscendo che non solo le strutture esistenziali aprono il mondo, ma che anche le attività umane definiscono la loro esperienza delle cose, del tempo, dello spazio e della causalità. Per lei, nell'esperienza umana si stratificano una varietà di spazialità, temporalità, e causalità poiché diverse sono le attività mediante le quali gli esseri umani si situano nel mondo.

Arendt individua tre attività mondane: il lavoro, l'opera, e l'azione¹³. La prima attività è il lavoro, il «metabolismo dell'uomo con la natura»¹⁴, con cui gli esseri umani rispondono al fatto di esser dei viventi: «l'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa»¹⁵. La condizione umana corrispondente al lavoro è la vita o natura, e cioè l'insieme dei processi biologici e delle specie che popolano la variegata geomorfologia terrestre, una delle quali è la specie umana: «L'*animal laborans* non è che una, sia pure la più alta, delle specie animali che popolano la terra»¹⁶. Il lavoro rivela e struttura una temporalità ciclica, caratterizzata dal

¹⁰ Ivi, B401. Per Kant le condizioni di possibilità dell'esperienza sono le intuizioni pure, e cioè lo spazio e il tempo (ivi, B34, B59-60 e B73), e i concetti puri - le dodici categorie dell'intelletto. Tali condizioni sussumono i dati in fenomeni.

¹¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009.

¹² Ivi, p. 5.

¹³ Ivi, p. 7.

¹⁴ Ivi, p. 70.

¹⁵ Ivi, p. 7.

¹⁶ Ivi, p. 61, frase da cui emerge l'antropocentrismo di Arendt. Tuttavia, l'autrice riconosce che, per quanto riguarda la sfera biologico-vitale, l'essere umano non è che una specie tra le tante. Casetta è della stessa opinione; ella però riferisce tale tesi anche alla capacità umana di edificare il proprio ambiente (E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., pp. 100-104 e pp. 131-132).



continuo susseguirsi di nascita e morte, di lavoro e consumo¹⁷: il corpo esige infatti uno sforzo continuo per mantenersi in vita, sforzo che non lascia traccia poiché i prodotti del lavoro vengono immediatamente consumati.

A questo punto è opportuno soffermarsi brevemente sulla concezione arendtiana dei processi naturali come processi ciclici, per rivelarne i limiti e per indagarne il rapporto con le strutture geofisiche terrestri. L'evoluzionismo, in effetti, confuta l'idea della ciclicità dei processi biologici, rivelando anche in essi una temporalità lineare o storicità, mutamenti che occorrono dell'ordine di milioni di anni. Generalmente, i tempi dell'evoluzione e delle estinzioni di specie (per lo meno per quanto riguarda l'estinzione di *background*, in contrapposizione all'estinzione di massa¹⁸) sono tanto lenti da scomparire allo sguardo umano. Inoltre, la ciclicità del tempo non include per Arendt le strutture geomorfologiche terrestri. I processi biologici abbisognano di tali strutture e da ultimo della Terra, senza le quali gli ecosistemi, le specie e i processi biologici come li conosciamo non avrebbero potuto costituirsi.

Viceversa, tali processi biologici influenzano le strutture geomorfologiche terrestri: basti pensare al radicale mutamento della biosfera a seguito della grande ossidazione¹⁹; un altro esempio è costituito dal ruolo di piante, batteri e funghi nel contrastare l'erosione del suolo e la desertificazione; infine, è possibile citare l'influenza che gli organismi esercitano sul clima²⁰. La stabilità delle strutture geomorfologiche (rocce, catene montuose, mari, corsi di fiumi, laghi) le sottrae, per Arendt, alla ciclicità naturale, che dunque si limita ai processi vitali. Per questo, Cannavò sostiene che Arendt oblierebbe la durezza inorganica della terra²¹. Tuttavia, la

¹⁷ Ivi, p. 70.

¹⁸ E. Casetta, J. Marques da Silva, "Biodiversity Surgery: Some Epistemological Challenges in Facing Extinction", *Axiomathes*, 2014, 25, 239-251, p. 240

¹⁹ R. Blaustein, "The Great Oxidation Event", *BioScience*, 2016, 66, 189-195.

²⁰ Un fatto che ha ispirato l'ipotesi Gaia, e cioè l'idea che la terra con i suoi ecosistemi sia affine a un organismo tendente all'omeostasi (E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., 84-90, e O. Marzocca, *Biopolitics for Beginners*, cit., 354-358).

²¹ P. F. Cannavò, "Hannah Arendt: Place, World, and Earthly Nature", in AAVV, *Engaging Nature. Environmentalism and the Political Theory Canon*, Cambridge/London, The MIT press, 2014, pp. 253-269, p. 257. Per la differenza tra viventi ed enti inanimati è possibile citare Bateson, che denomina i primi "creatura" e i secondi "pleroma": nel "pleroma" agli stessi stimoli corrispondono stessi effetti, nella "creatura" agli stessi stimoli corrispondono risposte diverse, e le reazioni sono dovute a differenze più che a urti (G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 2013, p. 496 e T. Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 37).



definizione arendtiana della terra come «quintessenza della condizione umana»²² dimostra come l'autrice abbia ben presente tale durevolezza, al punto che ella individua nella terra l'unica dimora capace di ospitare l'esistenza umana.

È ora opportuno ritornare all'elencazione delle attività umane: la seconda attività è l'opera, ed essa corrisponde al mondo, all'insieme stabile dei manufatti, delle istituzioni, dei prodotti culturali e artistici che durano attraverso le generazioni: «l'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie [...]. Il frutto dell'operare è un mondo “artificiale” di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale»²³. Da un punto di vista temporale, l'opera implica linearità e teleologia: finalistico è l'operare nell'estrarre materie prime e nel trasformarle²⁴; finalistico è il manufatto, destinato all'uso strumentale piuttosto che al consumo; finalistica è la logica del mondo, i cui oggetti sono articolati in un'aristotelica architettura di mezzi e fini²⁵.

Infine, Arendt individua l'azione politica quale correlato della condizione umana della pluralità e dello spazio pubblico. L'azione, i grandi atti e discorsi pubblici, nasce dall'umana spontaneità, della capacità degli esseri umani di cominciare qualcosa di nuovo «senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti»²⁶. Da un punto di vista temporale, l'azione corrisponde alla processualità, e cioè all'intrecciarsi delle molteplici spontaneità umane in torrenti imprevedibili e irreversibili²⁷.

²² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 2. Da una prospettiva molto diversa, il celeberrimo articolo sui servizi ecosistemici (R. Costanza, R. d'Arge, R. De Groot, S. Farber, M. Grasso, B. Hannon, K. Limburg, S. Naeem, R.V. O'Neill, J. Paruelo, R.G. Raskin, P. Sutton, M. van der Belt, “The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital”, *Nature*, 1997, 387, 253-260) esprime lo stesso concetto nei termini della maggior convenienza dei servizi ecosistemici offerti gratuitamente dalla Terra rispetto a una loro riproduzione tecnologica su un altro pianeta (ivi, p. 255).

²³ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7.

²⁴ Ivi, p. 99; cfr. anche P. Voice, “Consuming the World: Hannah Arendt on Politics and the Environment”, *Journal of International Political Theory*, 2013, 9, 178-193, p. 181.

²⁵ Ivi, p. 102 e 112; H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1999, p. 277.

²⁶ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129.

²⁷ Ivi, pp. 132-137, pp. 169-182.



È opportuno ora chiarire il significato del termine “condizione” che Arendt sostituisce al concetto di natura umana, e che rivela in che modo le attività umane strutturino l’esperienza. In primo luogo, Arendt sottolinea come «la condizione umana [...] non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell’uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana»²⁸. Per condizione Arendt intende l’insieme degli elementi che condizionano l’esistenza, che la limitano e rendono possibile.

Due ulteriori chiarimenti sono necessari a proposito del concetto di condizione. In primo luogo, si è mostrato come il rapporto tra le attività e le rispettive condizioni sia di corrispondenza. Tale corrispondenza è descrivibile nei termini dell’identità d’attualizzazione (*Vollzugsidentität*)²⁹, per cui l’attività è il contenuto che riempie la condizione, forma della prima. Tuttavia, tale rapporto è anche “trascendentale”, nel senso che le attività umane determinano l’esperienza delle relative condizioni, e in particolare le specifiche modalità del tempo, dello spazio e della causalità. Tale determinazione non ha carattere rappresentazionale, poiché le attività non determinano specifici oggetti d’esperienza, ma la struttura temporale e spaziale dell’esperienza: ogni attività genera specifiche spazialità, temporalità e causalità. A tal proposito, sulle tracce di Kant, Husserl individua nello spazio e nel tempo delle forme dell’intuizione: «la cosa della percezione e dell’esperienza è preliminarmente, in conformità al senso della percezione, *spazio-temporale*»³⁰. L’idea arendtiana di condizione, peraltro, richiama il carattere situato degli esseri umani, il fatto che essi siano apertura di spazialità e temporalità³¹.

In secondo luogo, la molteplicità delle attività umane descritte da Arendt cela una gerarchizzazione delle stesse, da quella che Arendt considera la meschinità del lavoro alla

²⁸ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 9.

²⁹ S. Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York, Routledge, 2019, pp. 113 e 129-130.

³⁰ E. Husserl, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Milano, Mondadori, 2008, 437-808, p. 517. Fuchs sostiene che per Kant lo spazio e il tempo sarebbero prodotti mentali, il che non può che condurlo a considerarli come espressione del rappresentazionalismo del filosofo di Königsberg (T. Fuchs, *Ecology of the Brain*, cit., p. 6).

³¹ Il primo a individuare tale aspetto della percezione fu Husserl, che parlava del corpo vivo (*Leib*) come «campo di localizzazione» (ivi, p. 586).



grandezza dell'azione³². In effetti, agli occhi di Arendt, la scomparsa dell'opera e dell'azione, dunque l'attenersi all'attività lavorativa, corrisponde non alla distruzione della "natura umana"³³, ma alla riduzione degli esseri umani alla loro dimensione puramente naturale o vitale, «a un'immutabile identità di reazioni, [...] un tipo umano simile agli animali»³⁴. Che poi la rinuncia al concetto di natura umana non escluda che Arendt valuti come più eccellente e degna dell'essere umano l'azione è dimostrato dal suo frequente riferimento all'essenza umana come pluralità, come molteplicità di individui unici che si rivelano sulla scena pubblica³⁵. La fenomenologia politica arendtiana ha dunque una portata normativa, che è opportuno esplicitare.

Tuttavia, se liberata da tale prescrittività, e assunta come mera descrizione di possibilità e dei loro correlati esperienziali, la fenomenologia arendtiana offre degli strumenti utili per analizzare la modalità umana di abitare sulla terra e nel mondo, per fondare la distinzione tra manufatti ed enti naturali e la possibilità della valorizzazione della natura. D'altronde, se Arendt impiega il concetto di "natura" per indicare la condizione che corrisponde all'attività lavorativa, quest'ultima non coincide con la natura incontaminata, con la *wilderness* in contrapposizione a ciò che è stato umanizzato, corrotto, reso inautentico: essa indica piuttosto la natura come vita, come insieme di processi biologici di cui tutti i viventi sono espressione e da cui tutti sono silenziosamente dominati.

³² Tale gerarchizzazione rispecchia in parte quella individuata da Husserl nelle "Idee II" tra natura, natura animale, mondo spirituale. Tuttavia, Husserl intende per natura il «correlato della scienza naturale moderna [...] È chiaro che la "natura" in questo senso è una sfera "di mere cose", una sfera di oggettualità» (ivi, p. 461). La scienza il cui concetto di natura Husserl descrive è quindi la fisica; Arendt pensa invece alla biologia.

³³ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 270.

³⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009, p. 599.

³⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 141, p. 10, e Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., pp. 131-132.



3. Abitare il mondo

In questo paragrafo verrà discussa la prima sezione del volume di Casetta, incentrata su una ricostruzione sistematica, a partire dai contributi di diverse scienze – come la biologia, la biologia evoluzionistica dello sviluppo, l'ecologia scientifica³⁶ – della posizione della specie umana sul pianeta terra rispetto alle altre specie e ambienti. In questa sezione, Casetta mostra come, dal punto di vista di tali discipline, il comportamento umano e le sue conseguenze – ivi compresa la crisi ambientale – non siano molto diversi da quanto tutti gli organismi mettono in atto per sopravvivere: la specie umana, infatti, mentre è influenzata dal suo ambiente, a sua volta lo modifica e costruisce³⁷. Questo contributo si soffermerà su tre esempi adottati da Casetta per mostrare come essi presuppongano quanto vogliono dimostrare, e cioè che l'edificazione umana del mondo assomigli alla costruzione del proprio ambiente da parte di ogni altro essere vivente: l'ingegneria ecosistemica, la costruzione di nicchia e la grande ossidazione.

L'ingegneria ecosistemica consiste in «quell'insieme di attività organismiche che modulano la disponibilità di risorse per sé e per le altre specie e, così facendo, modificano, mantengono e/o creano habitat»³⁸. La costruzione di nicchia consiste nell'insieme di attività attraverso cui alcuni organismi si adattano evolutivamente «a un ambiente che modificano attraverso le loro stesse attività»³⁹. Agli occhi di Casetta, l'edificazione del proprio ambiente da parte dell'essere umano è ingegneria ecosistemica, cosicché una città non differisce dalla

³⁶ Due sembrano essere i principali assunti di Casetta: in primo luogo, che “scienze” siano solo quelle che si potrebbero definire “scienze dure”. In secondo luogo, ella sembra presupporre la neutralità delle discipline succitate. Occorre segnalare che altrove Casetta riconosce come la scienza incorpori valori (E. Casetta, J. Marques da Silva “Biodiversity Surgery”, cit., p. 248). Tuttavia, la soluzione che ella offre al problema della pluralità di concetti di specie nella scienza della conservazione – e ai molteplici valori incastonati in tali concetti – rivela forse una rinuncia ad affrontare il problema morale e l'intreccio tra scienza e valori: ella propende infatti per una sovrapposizione dei diversi concetti di specie e dei rispettivi valori (ivi, p. 250). Tuttavia, la decisione morale non può prescindere da gerarchizzazione dei valori.

Non è obiettivo di questa indagine discutere tali postulati. Per una prospettiva genealogica su alcuni rami dell'ecologia si veda O. Marzocca, *Biopolitics for Beginners*, cit., pp. 323-390.

³⁷ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 93.

³⁸ Ivi, p. 75.

³⁹ Ivi, p. 77.



diga di un castoro: la differenza è se mai una differenza di grado. Per quanto concerne poi la costruzione di nicchia, Casetta sottolinea come gli esseri umani mettano in atto una costruzione di nicchia culturale, «ossia effettuata tramite informazioni acquisite e trasmesse non geneticamente (o epigeneticamente) ma culturalmente»⁴⁰.

Se tali affermazioni sono rigorose in prospettiva biologica, un'indagine filosofica costringe a problematizzarle. In effetti, i due concetti di ingegneria ecosistemica e costruzione di nicchia sono analogie che alla biologia derivano da condotte e possibilità specificamente umane: la costruzione della diga da parte del castoro è “ingegneria ambientale” poiché è affine a un'opera di ingegneria umana, guidata da arte, scienza e ragionamento. Analogamente, la nicchia è primariamente un incavo costruito nel muro per ospitare una statuetta: la costruzione di nicchia da parte di altre specie è definita tale per analogia a una produzione umana. Il rischio di definire l'edificazione umana “costruzione di nicchia” è dunque quello di impiegare retroattivamente metafore tratte dalla descrizione del comportamento umano, per scoprirvi un'affinità già implicita nella metafora⁴¹.

Il terzo caso citato da Casetta chiarisce in che senso la specie umana sia divenuta una “forza biogeofisica globale”: l'autrice richiama la grande ossidazione, provocata dai cianobatteri che, circa due milioni e mezzo di anni fa, accrebbero a dismisura la concentrazione di ossigeno, emesso per fotosintesi, nell'atmosfera, provocando un mutamento radicale della biosfera terrestre e l'estinzione di buona parte dei microorganismi anaerobi sviluppatisi sino a quel momento⁴². Le differenze rispetto all'emissione di CO₂ nell'atmosfera da parte degli esseri umani sono due: in primo luogo la CO₂ non è uno scarto del processo vitale dell'essere umano (tuttavia, Casetta considera la tecnica umana come correlato ineluttabile e dunque naturale della presenza umana sulla terra, e come attività che la specie umana condivide con altre). In secondo

⁴⁰ Ivi, p. 102.

⁴¹ Lo stesso dicasi per il concetto di ereditarietà culturale (ivi, p. 100), calcato su quello di ereditarietà genetica. Se in ambito genetico ed evolutivistico la prima è concepita in analogia alla seconda, a ben vedere è il concetto di ereditarietà genetica a essere elaborato sulla pratica umana di ereditare.

⁴² Ivi, p. 120.



luogo, come conseguenza del primo punto, le scelte degli esseri umani possono alterare la quantità di CO₂ che essi emettono⁴³.

In effetti, ciò che fa saltare le tre analogie è il fatto che dall'eccesso di alterazioni antropiche dell'ambiente, con i suoi prodotti diretti e scarti, gli esseri umani possono in parte astenersi senza che la loro vita sia messa a rischio: gli esseri umani possono e sono capaci di modificare le loro azioni in virtù di valori.

Coerentemente, con i suoi presupposti, Casetta nega che una differenza si dia tra enti naturali e prodotti artificiali, in base all'affermazione che «naturale [...] come] ciò che rientra nelle capacità fisiologiche e comportamentali di un certo organismo altro non è che ciò che, di fatto, quell'organismo fa»⁴⁴. In effetti, per l'autrice, la tecnica è la naturale condotta degli uomini. Casetta ammette tuttavia la possibilità che i prodotti della tecnica siano artificiali solo a condizione di rifiutare, con Aristotele, l'ipotesi che «dalla naturalità degli artefici segua *ipso facto* la naturalità dei prodotti»⁴⁵. Mentre quest'ultima tesi è condivisibile e presente in Aristotele, Casetta ne deduce che, per il Filosofo, anche le specie non umane avrebbero la tecnica⁴⁶. Tuttavia, un recupero della definizione aristotelica della tecnica (o arte) mette in dubbio questa tesi di Casetta:

Arte sarà lo stesso che “disposizione ragionata secondo verità alla produzione”. Ogni arte, poi, riguarda il far venire all'essere e il progettare, cioè il considerare in che modo può venire all'essere qualche oggetto di quelli che possono essere e non essere, e di quelli il cui principio è in chi produce e

⁴³ L'erosione di biodiversità – e in particolare del megabiota – ha accompagnato l'intera storia della comparsa degli ominidi sulla terra. Tuttavia, il massiccio aumento di tale erosione a seguito delle crescenti emissioni di CO₂ nell'atmosfera ha esiti incommensurabilmente più distruttivi (S. Diaz, Y. Malhi, “Biodiversity: Concepts, Patterns, Trends, and Perspectives”, *Annual Review of Environment and Resources*, 2022, 47, pp. 41-42).

⁴⁴ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 138, e p. 134, dove l'autrice cita la tesi di Ferraris per cui le isole di plastica sono del tutto naturali; un ulteriore argomento consiste nel fatto che gli animali non umani non distinguono gli artefatti.

⁴⁵ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 137. La tesi di Casetta può dunque esser considerata una forma di monismo egualitario (P. Ott, “Hannah Arendt on the Human Relationship to Nature”, cit., p. 9), col che si intende quell'insieme di teorie che identificano natura e cultura poiché entrambe sono parte del processo evolutivo, in cui gli esseri umani si collocano con la tecnologia e nonostante essa.

⁴⁶ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 136.



non in ciò che è prodotto. L'arte, infatti, non ha per oggetti le cose che sono o vengono all'essere per natura, giacché queste hanno in sé il loro principio⁴⁷.

La definizione della tecnica come “disposizione ragionata secondo verità alla produzione” rivela come Aristotele non la attribuisca che agli esseri umani, poiché essa esige ragionamento, pianificazione e scienza. La tecnica, dunque, come “disposizione ragionata alla produzione” caratterizza il modo umano di stare al mondo e separa gli esseri umani, mediante i prodotti della tecnica stessa, dalla natura. Peraltro, nonostante la critica, del tutto legittima, del valore normativo del naturale⁴⁸, è opportuno notare che le possibilità di ogni organismo sono in buona parte determinate biologicamente dal “livello di apprendimento” di cui è capace⁴⁹: l'essere umano può ampiamente alterare la sua condotta in virtù della plasticità delle sue strutture fisiche e cerebrali. Esse, dunque, rappresentano il limite di ciò che esso può “naturalmente” realizzare, sebbene le sue produzioni tecniche gli consentano di estendere, alterare, o anche depotenziare tali possibilità.

Contro tale tesi, la fenomenologia politica arendtiana rivela l'insieme degli artefatti – il mondo – come ciò che separa gli esseri umani dalla natura, trasformandoli in esseri “altamente innaturali”⁵⁰. Senza il mondo, infatti, i cui prodotti sono caratterizzati da «permanenza e durevolezza»⁵¹, gli esseri umani sarebbero catturati dalla ciclicità ingorgante dei processi biologici. Con l'edificazione del mondo sono piuttosto i beni di consumo ad affacciarsi fuggacemente al mondo⁵².

In conclusione, gli esseri umani modificano il loro ambiente costruendo un mondo di cose – fatte con arte e tecnica – che li separa dalla natura e dal quale essi guadagnano la

⁴⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Roma, Laterza, 1140 a.

⁴⁸ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 132.

⁴⁹ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 324-356.

⁵⁰ L. Konderak, “Lo spettacolo del mondo. Heidegger, Agamben e Arendt lettori delle *Elegie Duinesi* di Rilke”, *Il Pensare*, 2022, 11, 87-103.

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 67.

⁵² *Ibidem* e *ivi*, p. 69, 98.



possibilità di valorizzare la natura stessa. In questo modo gli esseri umani trasformano «il mondo naturale in un dominio umanizzato»⁵³.

4. Valorizzare la natura

Alla ricostruzione sistematica a partire dai risultati delle scienze, Casetta pospone una decisa affermazione della necessità di agire per contrastare il cambiamento climatico. Ella individua le cause dell'inazione nel negazionismo, nell'attesa messianica di una tecnologia risolutiva, nel funzionamento psichico umano che non risponde a minacce non incombenti⁵⁴. In tal senso, l'autrice sottolinea le potenzialità di un nuovo ambientalismo scientifico, in contrapposizione all'ambientalismo del valore intrinseco della natura.

A questo punto è opportuno riprendere le fila di quel processo, delineato nell'introduzione, di sussunzione governamentale delle forme d'ambientalismo, diffuse soprattutto nella prima metà del XX secolo, che riconoscevano alla natura un valore intrinseco in base a un dualismo radicale, e l'affermarsi di una gestione della crisi ecologica attraverso il calcolo dell'utilità della natura per gli esseri umani⁵⁵. Impostosi a partire dagli anni '90 del XX secolo, quest'ultimo approccio derivava dall'affermarsi della consapevolezza dei rischi

⁵³ P. Cannavò, *Arendt*, cit., p. 255.

⁵⁴ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., 167-192. Casetta cita alcuni problemi di governance, come la mancata firma del Protocollo di Kyoto da parte degli USA (E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 174), e l'inefficacia dei meccanismi di compensazione delle emissioni (ivi, p. 183) - pur non esplicitando come il protocollo di Kyoto abbia istituito il meccanismo del *cap and trade*. Per quanto riguarda l'influenza della modalità in cui gli esseri umani "segmentano" il mondo sulla loro percezione dell'ambiente, G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 465-479, L. Konderak, "Diachronies and Manifold Temporalities. A Phenomenological Approach to Climate Change and Ecological Crisis", *BioLaw*, 2023, 2, 69-84.

⁵⁵ P. Ott, "Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature", cit., pp. 7-8. A questo tipo di approccio può esser ricondotta la fondazione dei grandi parchi naturali statunitensi, intesi come luoghi d'assenza dell'umano. Paradisi della *wilderness*, questi parchi furono costruiti a costo dello sterminio e dell'espulsione delle popolazioni indigene (E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., pp. 147-163, si veda anche C. Gouverneur, "In Tanzania, i Masai sfrattati dal turismo e dalla caccia", *Le Monde diplomatique. Il manifesto*, Aprile 2023, p. 18). Per una delineazione di un processo simile nell'ambito del diritto internazionale, si veda l'eccellente ricostruzione in questa sezione monografica di X. Chiamonte, "Nascita della biodiversità".



dell'inquinamento per la salute umana⁵⁶, e superava il dualismo natura-cultura nel duplice senso che esso riconobbe la specie umana come forza capace di degradare l'ambiente e come specie esposta alle pressioni ambientali. Il monismo radicale, che identifica natura e cultura tout court, è l'esito estremo di tale processo⁵⁷ – sebbene non si tratti dell'unica ontologia conforme all'ambientalismo del valore antropico. Si è poi mostrato come tale passaggio abbia implicato una crescente traduzione della questione ambientale in logiche economiche e finanziarie.

Casetta si colloca a pieno titolo tra quegli autori che attribuiscono alla natura un valore antropico. Tuttavia, tra la sezione del suo volume che raccoglie i risultati delle scienze biologiche e l'ultima sezione, che prescrive moralmente l'azione, sembra esservi un salto⁵⁸: pur evitando l'inferenza ingiustificata dall'essere al dover essere, il volume compie un salto morale al rovescio, consistente nel fatto che le condizioni di possibilità per la valorizzazione morale della natura da parte degli esseri umani vi sono introvabili. Tali condizioni consistono, innanzitutto, nella possibilità per gli esseri umani di contenere o modificare l'utilizzo della loro tecnica; inoltre, nella possibilità di riconoscere la natura come qualcosa di oggettivo, da cui gli esseri umani si separano in virtù del mondo che edificano.

La fenomenologia politica arendtiana, che accosta il carattere naturale degli esseri umani e la radicale artificialità del mondo che essi producono e in cui abitano, consente di individuare nel mondo il fulcro dell'oggettivazione della natura: Arendt è infatti tanto lontana da un prescrivere un ritorno alla natura che questo significherebbe per lei una perdita della capacità di oggettivazione⁵⁹. L'oggettivazione della natura a partire dal mondo è dunque anche

⁵⁶ Si veda ad esempio R. Carson, *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli, 2016, e G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 532-534.

⁵⁷ P. Ott, "Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature", cit., pp. 9-13.

⁵⁸ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., pp. 131-133. Sebbene il rifiuto del salto dall'ontologia all'etica sia condivisibile, le scienze, come frutto di dinamiche magmatiche di potere e come portatrici esse stesse di potere, hanno forse una portata prescrittiva non eludibile. Occorre inoltre notare che la ricerca filosofica non può prescindere, come fanno le scienze, da un'indagine preliminare sul concetto di vita. Si vedano alcune recenti critiche allo scientismo (T. Fuchs, *Ecology of the Brain*, cit., pp. 28-37, R. Barbaras, "Life, Movement, and Desire", *Research in Phenomenology*, 2008, 38, pp. 3-17, pp. 4-5, che descrive aristotelicamente la vita come movimento).

⁵⁹ P. Ott, "Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature", cit., p. 11, e p. 2.



la condizione perché essa possa essere studiata, compresa, ed eventualmente riconosciuta come portatrice di valore – un valore intrinseco o antropico.

5. Biodiversità, Servizi Ecosistemici, Paesaggi Culturali

Quest'ultimo paragrafo applica quanto acquisito al concetto di biodiversità, la cui erosione è una delle conseguenze più rilevanti della crisi ambientale, al punto che, per alcuni paleontologi, saremmo di fronte alla Grande Sesta (estinzione di massa)⁶⁰. Contrazione di *biological diversity*, che indicava agli inizi del XX secolo il numero di specie presenti in un certo territorio, il concetto di biodiversità venne coniato probabilmente nel 1980 da Lovejoy nella prefazione a un volume sulla biologia della conservazione⁶¹. Nel 1992 il concetto ricevette una formulazione giuridica – che ne sancì la fuoriuscita dai laboratori e l'accesso al grande pubblico, con conseguente perdita di univocità – da parte della Conferenza delle Nazioni Unite di Rio de Janeiro, che redasse la Convenzione sulla Biodiversità (CBD). In essa, la biodiversità è definita come «la variabilità degli organismi viventi di ogni origine, inclusi, tra l'altro, gli ecosistemi terrestri, marini e gli altri ecosistemi acquatici e i complessi ecologici dei quali fanno parte; essa comprende la diversità all'interno di ogni specie, tra le specie e degli ecosistemi»⁶². L'Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES), fondato nel 2012, ha poi ridefinito la biodiversità come «variabilità tra organismi viventi di ogni origine inclusi gli ecosistemi terrestri, marini e altri ecosistemi acquatici e i complessi ecologici dei quali sono parte. Essa include la variazione degli attributi genetici, fenotipici, filogenetici e funzionali, così come i cambiamenti nell'abbondanza e nella distribuzione nel tempo e nello spazio nelle e tra le specie, le comunità biologiche e gli ecosistemi»⁶³.

⁶⁰ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 121.

⁶¹ S. Diaz, "Biodiversity", cit., pp. 33-34.

⁶² ONU, *Convenzione sulla Biodiversità*, art. 2.

⁶³ IPBES, v. "Biodiversity", *Glossary*, consultabile al seguente indirizzo: <https://www.ipbes.net/glossary-tag/biodiversity>.



Proprio l'affermarsi del concetto scientifico-governamentale di Servizi Ecosistemici⁶⁴ addita all'economicizzazione della biodiversità: il passaggio dal valore intrinseco della natura al suo valore antropico si è concretizzato in una traslazione economica. È quanto risulta dall'articolo ormai classico sui servizi ecosistemici del 1997, "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital", che ha il lodevole intento di evidenziare come «i servizi ecosistemici garantiscano un'importante quota del contributo totale al benessere umano su questo pianeta»⁶⁵, e di sottolinearne l'inestimabile portata economico-produttiva ma anche estetica e relazionale – valore che gli autori (sotto)stimano attorno ai 33 trilioni di dollari. Tuttavia, la scelta di monetizzare il valore della natura si colloca in perfetta consonanza con la tendenza a tradurre in termini economici la crisi ambientale; ciò emerge dall'affermazione degli autori per cui «man mano che il capitale naturale e i servizi ecosistemici saranno più esposti a stress e più "scarsi" nel futuro, possiamo solo attenderci che il loro valore cresca»⁶⁶.

Il passaggio dall'ambientalismo del valore intrinseco a quello del valore antropico corrisponde al superamento dell'astratta contrapposizione tra uomo e natura, poiché esso si è fatto carico della consapevolezza che gli esseri umani sono parte dei rispettivi ambienti, attori da essi condizionati. Tuttavia, occorre riconoscere che l'ambientalismo del valore intrinseco ha avuto il merito di sottrarre ciò che possiamo chiamare "natura" alla valorizzazione soltanto economica cui essa era sottoposta prima dell'ambientalismo: la natura come insieme di risorse da tradurre in termini economici non è certo una novità del tardo XX secolo. Perché l'esito non

⁶⁴ L'IPBES definisce i Servizi Ecosistemici come «i benefici che le persone ottengono dalla natura» (IPBES, v. "Ecosystem Service", *Glossary*, consultabile al seguente indirizzo: <https://www.ipbes.net/glossary-tag/ecosystem-service>). Tuttavia, le definizioni sono molteplici perché diversi sono gli approcci alla misurazione di tale valore, che è un concetto nodale per l'IPBES).

⁶⁵ R. Costanza, "The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital", cit., p. 259.

⁶⁶ Ivi, p. 259. Il passo verso la privatizzazione di tali beni "comuni", che l'uso collettivo sconsigliato rischia di distruggere (G. Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, 2020, 152, pp. 1243-1248), è breve. Quanto all'approccio economico al valore della natura, si vedano anche gli indicatori impiegati dalla Scienza della Conservazione per decidere dell'allocatione di risorse scarse su specie a rischio, in cui tutti i parametri vengono convertiti in dollari (E. Casetta, "Biodiversity Surgery", cit. p. 248). Sebbene l'approccio economico ai servizi ecosistemici sia dominante, non mancano voci che ne sottolineano l'inefficacia (M. García-Llorente, B. Martín-López, S. Díaz, C. Montes, "Can Ecosystem Properties be fully Translated into Service Values? An Economic Valuation of Aquatic Plant Service", *Ecological Applications*, 2011, 21, 8, pp. 3083-3103 e J. Aldred, "Incommensurability and Monetary Valuation", *Land economics*, 2006, 82, pp. 141-161).



sia nuovamente questo – con l'accortezza di razionalizzare il consumo e/o privatizzarlo –, e il monismo radicale non affermi una delle sue possibili implicazioni – e cioè che se tutto ciò che gli esseri umani fanno è naturale, allora tutto è concesso, reiterando così la prescrittività del naturale⁶⁷ – è opportuno ripensare la valorizzazione della natura a partire dal suo rapporto con l'umano: in questa sede lo si farà attraverso la riflessione arendtiana sulla cultura. Un tale ripensamento si colloca in una dimensione diacronica, nell'intreccio delle modalità passate, presenti e future di valorizzazione della natura⁶⁸.

Il concetto di cultura costituisce, nella riflessione arendtiana, il punto d'incrocio tra natura e mondo: cultura infatti, sottolinea Arendt, deriva dal latino *colere* – coltivare, dimorare, prendersi cura. Questo termine, agli occhi di Arendt, rivela la strettissima connessione che per i Romani sussisteva tra mondo e natura: edificare un mondo significa modificare la natura perché essa diventi una dimora per gli esseri umani, trasformarla prendendosene cura⁶⁹. La cultura è dunque la coltivazione amorevole della natura perché diventi un mondo adatto a ospitare gli esseri umani.

Il concetto geografico e giuridico di Paesaggi Culturali⁷⁰ è stato istituito dall'UNESCO nel 1992 come strumento legale per la protezione di paesaggi plasmati dagli esseri umani e dalla natura, "opere congiunte della natura e dell'uomo". L'IPBES li definisce come espressione «della co-evoluzione e relazione a lungo termine tra le persone e la natura, influenzata da forze interne ed esterne che incidono sulla configurazione estetica e produttiva della gestione del paesaggio, i corpi d'acqua, la vita selvatica, i sistemi della proprietà, le infrastrutture e gli stabilimenti umani, che sono entrambe fonte e prodotto di mutevoli sistemi

⁶⁷ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 132.

⁶⁸ Si veda F.G. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Milano, Donzelli, 2021.

⁶⁹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 273-274; P. Voice, *Consuming the World*, cit., pp. 186-187, K.H. Whiteside, "Worldliness and Respect for Nature: An Ecological Appreciation of Hannah Arendt's Conception of Culture", *Environmental Value*, 1998, 7, pp. 25-40.

⁷⁰ S. Diaz, "Biodiversity", cit., p. 42.



sociali, istituzionali, economici e culturali»⁷¹. Ancora, l'introduzione di un articolo sulla mappatura con GIS offre una definizione altamente filosofica del paesaggio culturale/storico):

Historic landscapes represent a continuum of land use patterns that span many generations. They exhibit features of early settlement patterns and land use practices. These landscapes are expression of the evolution of human cultural values, norms, and attitudes toward the land. These attitudes and values are revealed in the examination of landscape features. These features include fencing patterns, wind breaks, tree alignment, building orientation, cemeteries, or a significant rock outcropping. Historic landscape settings, settlement locations, and organization patterns are indicators of how man has evolved and changes the spatial configuration of his environment⁷².

Paesaggi Culturali UNESCO sono tuttavia oggi soltanto siti di particolare interesse per la rarità del rapporto definitosi tra uomo e ambiente; tuttavia, un più ampio impiego di questo concetto è ipotizzabile se è vero che gli esseri umani hanno da sempre modificato il loro ambiente, e la natura incontaminata – la *wilderness* – non è forse rinvenibile in alcun luogo sulla terra.

Se, in conclusione, la natura autentica è un'idealizzazione vuota, e se il valore della natura è intrecciato al modo in cui gli esseri umani vi abitano, il concetto di Paesaggio Culturale, con la sua portata estetica e il nocciolo duro non sfruttabile che esso condivide con le opere d'arte, con il suo corrispondere alla diacronia dell'esistenza umana, distesa tra passato e futuro, è forse più adeguato a pensare l'ambientalismo del valore antropico rispetto alla traduzione economica ed economicista dei Servizi Ecosistemici.

⁷¹ IPBES, "Cultural Landscape", *Glossary*, consultabile all'indirizzo: <https://www.ipbes.net/glossary-tag/cultural-landscape>). Il termine fu coniato da geografo americano Carl Sauer agli inizi del XX secolo (C. Sauer, "The Morphology of Landscape", *Publications in Geography*, 1925, 22, 19-53).

⁷² J.A. Lynch, R.H. Gimblett, "Perceptual Values in the Cultural Landscape: a Computer Model for Assessing and Mapping Perceived Mystery in Rural Environments", *Comput., Environ. and Urban Systems*, 1992, 16, pp. 453-471, pp. 453-454.

