

Ambrosini-Asprea-Barbara-Bernardi-Boccacin-Bramanti
Cacciaguerra-Castelfranchi-Cattarinussi-Consoli-Fadda-Forti
Giorio-Lazzarini-Mazzette-Natale-Oneroso Di Lisa-Pardi
Ranci-Rei-Salfi-Salvati-Sanguanini-Sarpellon-Scivoletto
Strassoldo-Tarozzi-Tinacci Mannelli-Villone Betocchi-Volterrani

Altruismo e solidarietà

Riflessioni su prosocialità
e volontariato

a cura di Bernardo Cattarinussi

FrancoAngeli

Introduzione, di Bernardo Cattarinussi	pag. 11
Identità e alterità nella dialettica sociale. Una premessa tra filosofia e sociologia, di Angelo Scivoletto	13
Egoismo e altruismo nella società borghese, di Francesco Pardi	21
1. Morale borghese; 2. Morale ed economia; 3. Self love - pubblica utilità; 4. Formalizzazione e astrazione: l'Etica; 5. Verso un'Etica scientifica	
Solidarietà, mano invisibile e bene pubblico: elementi dell'ideologia corrente, di Cristiano Castelfranchi	35
1. La testa di turco; 2. Mano invisibile o Provvidenza?; 3. La confusione; 4. La mezza verità; 5. L'ideologia della dinamica spontanea; 6. Buone intenzioni e cattivi esiti: l'ideologia degli effetti illusori e perversi della ragione; 7. Complementarietà tra mano invisibile e simpatia, tra liberismo e solidarietà; 8. L'ideologia della solidarietà	
Altruismo e reciprocità: due modelli di solidarietà a confronto, di Costanzo Ranci	49

Forme e finalità dell'azione solidaristica, di Paolo Natale	57
1. Premessa; 2. La solidarietà: un concetto con diversi significati; 3. I bisogni; 4. Bisogno di appartenenza e bisogno di identificazione; 5. Una nuova solidarietà; 6. Due percorsi solidaristici; 7. Una postilla	
Solidarietà: tra di noi o verso gli altri?, di Giovanni Sarpellon	77
Il filantropo, il militante e il professionista, di Francesco Consoli	83
1. Premessa; 2. Altruismo ed egoismo; 3. Il filantropo; 4. Il militante; 5. Il professionista; 6. Dinamiche dei comportamenti e dinamiche organizzative	
Il comportamento di aiuto: problemi e ricerche, di Anna Maria Asprea, Giulia Villone Betocchi, Fiorangela Oneroso Di Lisa	101
1. Considerazioni su trenta anni di studi in tema di comportamento prosociale; 2. Dieci anni di contributi di ricerca	
Alcuni aspetti del comportamento prosociale, di Bernardo Catinussini	111
1. Altruismo e comportamento prosociale: alla ricerca di una definizione; 2. Scienze sociali e altruismo; 3. La diffusione dell'altruismo; 4. Complessità dell'altruismo; 5. La ricerca sull'altruismo	
Possiamo davvero apprendere a star bene con gli altri? La risposta è la prosocialità, di Donato Salfi, Giuseppina Barbara	119
1. Competitività e collaboratività; 2. Definizione di prosocialità; 3. Elementi costitutivi dell'azione prosociale; 4. Tipologie di condotte prosociali; 5. Elementi del comportamento prosociale; 6. Un programma di educazione alla prosocialità	

Forme e finalità dell'azione solidaristica, di Paolo Natale

1. Premessa; 2. La solidarietà: un concetto con diversi significati; 3. I bisogni; 4. Bisogno di appartenenza e bisogno di identificazione; 5. Una nuova solidarietà; 6. Due percorsi solidaristici; 7. Una postilla

Solidarietà: tra di noi o verso gli altri?, di Giovanni Sarpellon 77

Il filantropo, il militante e il professionista, di Francesco Con-
solì 83

1. Premessa; 2. Altruismo ed egoismo; 3. Il filantropo; 4. Il militante; 5. Il professionista; 6. Dinamiche dei comportamenti e dinamiche organizzative

Il comportamento di aiuto: problemi e ricerche, di Anna Maria
Asprea, Giulia Villone Betocchi, Fiorangela Oneroso Di Lisa 101

1. Considerazioni su trenta anni di studi in tema di comportamento prosociale; 2. Dieci anni di contributi di ricerca

Alcuni aspetti del comportamento prosociale, di Bernardo Cat-
tarinussi 111

1. Altruismo e comportamento prosociale: alla ricerca di una definizione; 2. Scienze sociali e altruismo; 3. La diffusione dell'altruismo; 4. Complessità dell'altruismo; 5. La ricerca sull'altruismo

Possiamo davvero apprendere a star bene con gli altri? La ri-
sposta è la prosocialità, di Donato Salfi, Giuseppina Barbara 119

1. Competitività e collaboratività; 2. Definizione di prosocialità; 3. Elementi costitutivi dell'azione prosociale; 4. Tipologie di condotte prosociali; 5. Elementi del comportamento prosociale; 6. Un programma di educazione alla prosocialità

Autoimmagini di altruismo in anziani, di Francesco Caccia- guerra

L'altruismo nella teoria sociobiologica, di Arnida Salvati 149

1. Altruismo e selezione di gruppo; 2. Altruismo versus egoismo?; 3. Cooperazione come "altruismo condizionato"

Oltre l'umano: altruismo e narcisismo nell'etica ecologica, di
Raimondo Strassoldo 165

1. Introduzione: sociologia come umanesimo; 2. La società e le cose; 2.1. L'uomo come strumento; 2.2. Le cose e gli animali come soggetto; 2.3. Nuovi orientamenti in sociologia: post-modernismo o ecologia umana?; 3. Il sociale/morale e la natura sub-umana: approcci tradizionali; 4. Uomo e natura: la tradizione alternativa; 5. Varietà di pensiero ecologico; 6. Ambientalismo come altruismo: la triplice espansione della solidarietà; 6.1. La dilatazione nel tempo; 6.2. La dilatazione nello spazio; 6.3. L'ordine della natura; 7. Conclusione: la riconciliazione tra cristianesimo e ambientalismo

L'ambiente, luogo "nuovo" del rapporto solidaristico, di Anto-
nieta Mazzette 181

1. Relazionalità, utilitarismo ed ambiente; 2. Ambiente e crisi della visione utilitarista; 3. L'ambiente come input solidaristico

Solidarietà e terzo settore, di Lucia Boccacini 197

1. Premessa; 2. Verso una concettualizzazione del "terzo settore"; 3. Il ruolo sociale del terzo settore; 4. Le forme di solidarietà nel terzo settore; 5. Terzo settore e organizzazioni non profit; 6. Osservazioni conclusive

1. Introduzione: sociologia come umanesimo

Uno degli assunti basilari della nostra disciplina, ereditato dai classici (soprattutto Durkheim e Weber), è che la sociologia si occupa delle relazioni "dotate di senso" tra soggetti umani (persone, attori); che l'azione sociale è tale solo in quanto coinvolge più esseri umani nel pieno delle loro capacità mentali, intellettive, morali, "spirituali". Ogni altro elemento vi fa parte solo come oggetto, vincolo, mezzo o fine dell'azione; in qualche modo esterno al nucleo centrale del fenomeno sociale. Tale definizione (limitazione) del campo aveva le sue buone ragioni, sia logiche (epistemologiche) che filosofiche.

Un criterio netto e generale di riduzione del campo era un'ovvia necessità, per una disciplina, come la sociologia, allora allo stato nascente e bisognosa di affermarsi in un ambiente culturale molto competitivo. Era necessario affermare la qualità *sui generis* dei fenomeni oggetto della sociologia (e quindi dei metodi per indagarli), e prendere le distanze da approcci meccanicisti-positivisti, tendenti a ridurre l'uomo e la società a grumi di processi energetico-materiali e biologici; e in particolare, difendere l'autonomia della sociologia da quelle che erano allora le concorrenti più prossime tra le scienze "naturalistiche" dell'uomo, la psicologia e la geografia. La psicologia vedeva nel sociale la mera risultante di forze neurofisiologiche endogene all'individuo (riflessi, istinti, motivazioni, sentimenti, ecc.). La geografia, al contrario, enfatizzava il ruolo delle forze dell'ambiente esterno (clima, orografia, risorse, ecc.). Nel rileggere le dichiarazioni di autonomia della sociologia, nel periodo fondativo, bisogna sempre tener presente la loro natura polemica nei confronti del naturalismo allora dominante nella cultura scientifica. Erano i tempi in cui la società, come il pensiero, veniva considerata nient'altro che un prodotto dell'evoluzione biologica, in cui l'organicismo era ben più che una metafora.

Ma evidentemente sottese a queste preoccupazioni di autonomia disci-

plinare vi erano più profonde questioni filosofiche. Vi era l'esigenza di mantenere il mondo dell'uomo ad un livello qualitativamente diverso (separato e superiore) dal mondo delle cose, secondo il modello della "scala degli esseri" della tradizione cristiana ("vecchio-europea", secondo la tipica espressione di Luhmann); di mantenere la sociologia nell'ambito delle scienze morali, spirituali, storiche, filosofiche; di osservare l'imperativo kantiano a considerare l'uomo solo come fine e valore, e mai come mezzo. Non a caso in Durkheim sociale e morale sono sinonimi.

2. La società e le cose

Al di là dei loro manifesti programmatici, anche i padri fondatori della sociologia, nei loro studi sui vari problemi sociali, hanno spesso prestato grande attenzione alle componenti non-umane della realtà sociale; basti pensare all'importanza attribuita da Durkheim alla "morfologia sociale", e da Weber a fenomeni quali la città, la tecnica, ecc. Hans Linde ha compiuto un'opera meritoria di rilettura dei classici (Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Tönnies, ecc.) per mettere in rilievo la "dominanza delle cose" nei loro approcci (1); in una salutare reazione ai paradigmi sociologici sempre più astratti, disincarnati, che si sono imposti negli ultimi decenni, soprattutto ad opera di Parsons e Luhmann. Soprattutto nel secondo, come è noto, il concetto di società (sistema sociale) è finito per coincidere con la Mente trascendentale, lo Spirito; e tutto il resto - le cose, la natura, la vita, la stessa soggettività individuale - sono state cacciate oltre i confini del sistema, nell'ambiente esterno. Con esiti paradossalmente, ma inevitabilmente, anti-umanistici (2).

2.1. L'uomo come strumento

In contrasto con queste tendenze all'astrazione, sembra utile ricordare che gli uomini hanno sempre collocato le cose materiali tra i loro fini (esempio: la ricchezza, le comodità, ecc.) e per raggiungerle hanno sempre

1. H. Linde (1972), *Sachdominanz in Sozialstrukturen*, Mohr (Siebeck), Tübingen.

2. Su questi aspetti del pensiero del sociologo tedesco, cfr. le recenti analisi di A. Ardigò (1987), "Oltre i moti pendolari nelle teorie dei sistemi sociali: per un sapere socio-sistemico e fenomenologico aperto", *Annali di Sociologia - Soziologisches Jahrbuch*, 3, idem (1988), *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari.

usato altri uomini come mezzi. Il mondo sociale è intrinsecamente anche materiale; le cose non sono accidentali, ma sostanziali, almeno nelle società non completamente "primitive". Esse non potrebbero funzionare né esistere senza una complessa infrastruttura materiale (abiti, abitazioni, attrezzi, ecc.; e poi strade, reti tecnologiche, macchine, ecc.) che non solo media l'"adattamento all'ambiente", ma costituisce uno dei fondamenti dell'"integrazione" sociale, del "mantenimento della struttura" e uno degli oggetti principali del "perseguimento degli scopi" collettivi. Il sistema sociale è sempre, necessariamente, anche un sistema socio-fisico, socio-tecnico (3).

Ma vi è di più: è inevitabile che nelle società non-primitive i soggetti vengano considerati (usati) come cose, strumenti, mezzi. Il corpo umano è stato, per millenni, la macchina, la fonte e il trasformatore di energia, più universalmente usata (4). La sua sostituzione con animali è un fenomeno relativamente recente (pochi millenni) e non universale; e i congegni meccanici (mulini, macchine termiche, elettriche, ecc.) si sono diffusi solo in tempi recentissimi. Nella maggior parte delle società pre-industriali, la funzione strumentale di alcuni uomini rispetto ad altri era istituzionalizzata nella schiavitù; alla schiavitù era negata la pienezza di natura umana, venendo assimilato piuttosto agli animali e agli strumenti. Tra l'uomo pienamente libero, *dominus* e *compos*, e l'infimo degli schiavi si dispongono con gradualità gli altri status sociali. Il padre-padrone usa della moglie, dei figli, dei familiari, dei clienti, dei salariati, dei servi, come di altrettanti strumenti - con vari gradi di dignità, libertà, soggettività - della pro-

3. Su questo ruolo dell'infrastruttura materiale nel sistema sociale; cfr. R. Strassoldo (1988), *Micro-macro: aspetti ecologici*, in L. Bovone, G. Rovati (cur.), *Sociologie micro, sociologie macro*, Vita e Pensiero, Milano. Il pensiero urbanistico ha prodotto diversi tentativi di costruzione di una scienza integrata dell'uomo nel suo ambiente materiale, ovvero di sistemi eco-bio-socio-tecnici; uno dei più elaborati è stato l'"ecistica", la cui unità d'analisi non è l'uomo o l'azione ma l'"insediamento", costituito da quattro dimensioni analitiche: uomo (come organismo biologico), società (come rete di significati, relazioni, ecc.), natura (ambiente esterno fisico naturale), reti (tecnologiche) e gusci (contenitori edilizi). Manca una "nicchia" per le macchine. Su questo tentativo (che si può definire ormai abortito, come tanti altri) cfr. ad es. R. Strassoldo (1982), *Doxialis e l'ecistica*, in A. Scivolto (cur.), *Sociologia del territorio. Tra scienza e utopia*, Angeli, Milano.

4. Mumford, in diverse sue opere, sottolinea che, nella storia delle civiltà, le macchine primigenie ed originali erano quelle composte da persone umane (macchine organizzative); quelle composte da elementi materiali ne sono solo una imitazione più tarda (ad es. *The pentagon of power*, Secker and Warburg, London 1967).

priva volontà. Per definizione, ogni organizzazione è una struttura di potere, e ogni potere mira all'utilizzazione strumentale di persone e cose, secondo modalità di concorrenza, supplenza, surroga, ecc. per la realizzazione dei propri scopi. Nella società moderna la schiavitù è abolita, la dignità e i diritti della persona umana sono riconosciuti in misura sempre più ampia, i rapporti di lavoro subordinato regolamentati in modo sempre più minuto, a tutela del prestatore; ma la strumentalizzazione dell'uomo-lavoratore è intrinseca alla logica dell'organizzazione e del potere. Come è evidente, *a contrario*, dal sempre più vasto processo di sostituzione delle macchine all'uomo.

2.2. *Le cose e gli animali come soggetto*

D'altro canto, è innegabile che l'uomo ha sempre attribuito soggettività, personalità e dignità di interlocutore anche alle cose, alle piante e agli animali. I bambini conversano con le cose, e sono naturalmente portati a prendere gli animali come loro "compagni", cioè pari-grado, simili. Il loro è un mondo a soggettività diffusa e universale, senza gerarchia degli esseri. Il "pensiero selvaggio" e primitivo mantiene queste inclinazioni "naturali" anche nell'età adulta e nelle istituzioni sociali; ogni luogo, ogni cosa, ogni animale, può essere un soggetto (con diversi rapporti tra l'aspetto materiale e quello soggettivo: di "abitazione", di manifestazione, di identificazione, di simbolo, ecc.) con cui relazionare moralmente e socio-culturalmente. Gli animali sono considerati *totem*, idoli, divinità. Anche nelle società più avanzate l'"animismo" non è del tutto scomparso. In molte grandi culture è (è stata) corrente la dottrina del passaggio della soggettività (anima) attraverso vari organismi, umani ed animali (reincarnazione); con manifestazione anche estreme di rispetto per questi ultimi (giainismo). Nella mitologia e nella storia dell'Occidente, molte figure eroiche sono caratterizzate da particolari rapporti con animali, come cani (l'Argo di Ulisse) o, più spesso, cavalli.

Nella cultura scientifica contemporanea, lo studio del comportamento animale (etologia) e di quello umano (psicologia, sociologia) hanno avuto importanti momenti di fertilizzazione incrociata. Ovunque, le persone tendono a sviluppare sentimenti di rispetto, affetto, ecc. anche per le piante, e talvolta parlano con loro; sono ricorrenti le notizie su esperimenti scientifici relativi alla "sensibilità" delle piante, la loro reattività "sentimentale" alle cure e alle parole. Risultati probanti non sembrano esserne finora sorti, ma il perdurante interesse per l'argomento è di per sé significativo. Le virtù psicoterapeutiche dell'orticoltura sono note e utilizzate da tempo. Gli

animali domestici sono oggetto di cure ed affetto talvolta anche superiori a quelli riservati agli umani. La capacità degli animali di "fare compagnia", e quindi costituire un soggetto (o surrogato di soggetto) con cui interagire, è su cui proiettare sentimenti di tipo intersoggettivo e quindi sociale, è riconosciuta anche nelle società più utilitaristiche e razionalizzate, come la nostra. Le storie di animali (soprattutto cani) che si sacrificano per il loro "padrone" sono comunissime e documentate. E vi sono anche molte persone che si sacrificano, ovvero dedicano molte energie e fatiche, a vantaggio di animali. Come è noto, la popolazione di animali da compagnia, cani e gatti, nelle società avanzate, è solo poco meno numerosa di quella umana; e la quantità di risorse che essi consumano, e di regole istituzionali che li riguardano, è anch'essa cospicua. È recentissima la promulgazione in Italia di una legge detta "dei diritti degli animali" (soprattutto domestici), intesa a promuovere comportamenti "umanitari" nei loro confronti.

2.3. *Nuovi orientamenti in sociologia: post-modernismo o ecologia umana?*

In tempi recentissimi, sembra che anche la teoresi sociologica più "centrale" e generale sia orientata a riconoscere che sistema sociale e società (tralasciamo qui somiglianze e differenze tra i due concetti) non comprendono solo elementi umani. La discussione, almeno da noi, sembra essere stata stimolata dalla concezione luhmanniana dell'umano (soggettivo) come "ambiente" del sistema sociale, che può o non può essere selezionato a far parte del sistema, e può anche contrapporsi. Questo è considerato da alcuni studiosi italiani uno dei "passi concettuali da gigante" che attualmente mettono il sociologo tedesco tanto più avanti di ogni altro (5). Così lo sintetizza Donati: «L'eredità finale della sociologia funzionalista sembra consistere nella necessità di elaborare distintamente una teoria dell'umano e una teoria della società. Quest'ultima sarà umana solo in parte, solo per certi aspetti, solo per alcune possibili attualizzazioni, solo per certe dimensioni (da intendersi come dimensioni "analitiche" o come "riduzioni") della sua esistenza più complessa» (6). Per Donati, la sfida di Luhmann va raccolta; e in più passi la fa propria: «La società dell'umano di cui parlo è qualcosa che richiede un'osservazione molto più attenta, differenziata, plurale e connettiva, di quanto la *tradizione* umanistica possa consentire. Questa è stata la sfida di Luhmann, che penso debba essere presa sul serio. Con questi occhi, la società dell'umano cessa di essere identica e per così

5. P. Donati (1991), *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano, p. 507.

6. *Ibid.*, p. 542.

dire coincidente con la società *tout court*: ne diventa una dimensione specifica» (7).

Ciò apre ovviamente grossi problemi, alcuni dei quali sono indicati dal Donati medesimo: «Oggi dobbiamo constatare che la società può essere infra-umana, inumana o anti-umana; che l'umano, nel sociale, è una possibilità, non una necessità; non lo si può dare per scontato, ma bisogna porlo come una finalità riflessa e intenzionale» (8). Altri non sono tematismi: ad esempio, la possibilità che con questa concettualizzazione la sociologia abbia semplicemente compiuto l'intera parabola secolare della sua differenziazione dalle scienze umane "naturalistiche" sorelle, e in particolare la geografia e l'antropologia, che hanno sempre considerato gli elementi infra-umani (l'ambiente fisico, le cose materiali, le altre specie) come parte integrante del "mondo dell'uomo" da esse studiato. Che, in altre parole, la sociologia, esplorata ogni potenzialità dell'evoluzione-differenziazione nella direzione dell'astrazione, sia dovuta tornare alla concretezza originaria; in questo caso, un po' di umiltà, di ammissione dell'aberrazione, di riconoscimento che i colleghi di quelle altre scienze avevano ragione, non ci starebbe male. Forse ciò è oscurato dall'idea che questa "materializzazione" del sistema sociale sia un fatto proprio dei tempi attuali: «la società dell'umano cessa di essere identica e per così dire coincidente con la società *tout court*. Nell'epoca odierna, e presumibilmente per quella futura, il sociale non è più *ipso facto* "umano". La società diventa tante cose assieme perché la vita sociale si è sviluppata al di là di una soglia di complessità oltre la quale debbono coesistere molte cose diverse» (corsivo nostro) (9). Personalmente pensiamo che l'enfasi sul presente e sul futuro sia superflua; l'ambiente fisico e biologico e le tecnologie sono sempre state parte integrante e necessaria del mondo dell'uomo, del sistema sociale. Che questa "Sachdominanz" sia aumentata fortemente nella società "tardo-capitalista" ("industriale avanzata", "dei consumi", ecc.), è certo vero; ed è anche vero che oggi vi sono importanti "cose" del tutto nuove, come i sistemi elettronici di elaborazione e trasmissione delle informazioni. Ma rimane ancora da dimostrare che ciò giustifichi la tesi che l'aumento quantitativo abbia dato luogo a una mutazione qualitativa, che dalla società industriale moderna si sia passati, nei nostri giorni, ad una post-industriale e post-moderna. Le fantasmagorie intellettuali della "nuova scuola francese" (10), le utopie dei teorici dell'intelligenza artifi-

ciale e della "cultura macchinica" (11), e le distopie cinematografiche sui "Cyborg" ("Blade Runner", "Robocop", "Terminator" ecc.) (12) sono molto affascinanti, ma non del tutto convincenti come dimostrazioni dell'avvenuto inizio di un "mondo nuovo" (13). Personalmente, preferiamo giudicarle una estremizzazione di tendenze insite fin all'inizio della "modernità" e della rivoluzione industriale, e non un loro superamento (post-) (14). Per tornare ai problemi dell'evoluzione della teoria sociologica, pensiamo che a torto siano state trascurate, o schiacciate, quelle discipline che, anche all'interno della tradizione sociologica, hanno insistito sulla necessità dello studio integrato delle dimensioni biologiche, ambientali, tecnologiche e socio-culturali del sistema sociale; cioè l'ecologia umana (15). E che sarebbe bene riesaminare l'opportunità e la possibilità di un suo (ennesimo) rilancio (16).

ventori del "post-modernismo" (Foucault, Deleuze, Derrida, Baudrillard, Lyotard, ecc.), da D. Kellner, "Boundaries and borderlines: Reflections on Jean Baudrillard and critical theory", *Current Perspectives in Social Theory*, 9, 1989.

11. Per l'espressione, cfr. P. Donati, *op. cit.*, p. 31.

12. Le affinità di questo genere cinematografico e il pensiero "post-moderno" (il tema della dissoluzione del soggetto umano, sostituito dai sistemi informatici; l'avvento di soggetti artificiali) sono state evidenziate da D. Ashley, "Post modernism and the end of the individual: From repressive self-mastery to ecstatic communication", *Current Perspectives in Social Theory*, 10, 1990.

13. Come è noto, la "nuova scuola francese" supera *d'ambito* il problema riflettendosi per principio di "periodizzare", ovvero di inquadrare nel tempo storico, la post-modernità; "post" non vuol dire necessariamente dopo, ma anche, "prima", "all'inizio", "nel" e altro. E' anche da dire che i tratti fondamentali della "condizione postmoderna" sono stati delineati da diversi pensatori anche del secolo passato; tra cui alcuni classici della sociologia.

14. Per ulteriori riflessioni e riferimenti bibliografici cfr. R. Strassoldo, N. Tessarin (1992), *Le radici del localismo*, Reverdito, Trento.

15. Sui vari significati di "ecologia umana" e i suoi rapporti con la sociologia e le altre scienze umane, cfr. ad esempio R. Strassoldo (1977), *Sistema e ambiente. Introduzione all'ecologia umana*, Angeli, Milano; idem (1981), *Ecologia umana e scienze sociali*, in A. Moroni, O. Ravera, A. Anelli (cur.), *Ecologia*, Atti del primo congresso nazionale della Società Italiana di Ecologia, Zara, Parma; idem (1989), *Sistema sociale e ambiente. Le analisi ecologiche in sociologia*, in F. Martinielli (cur.), *I sociologi e l'ambiente*, Bulzoni, Roma.

16. I principali momenti di "lanci" e "rilanci" dell'ecologia umana nel passato possono essere considerati quelli del 1915-30 ("scuola di Chicago"), il 1945-50 (E. U. "evoluzionistica" di A. Hawley), il 1955-60 ("Scuola del complesso ecologico" di Duncan e Schore) e il 1965-75 (E. U. "interdisciplinare-ecocatastrofica"). Negli ultimi tempi si sono sentiti autorevolissimi auspici per una nuova eco-

7. *Ibid.*, p. 513.

8. *Ibid.*, p. 475.

9. *Ibid.*, p. 513.

10. Così sono chiamati, con molta appropriatezza, i "post-strutturalisti", in-

3. Il sociale/morale e la natura sub-umana: approcci tradizionali

Nella tradizione sociologica, come in quella umanistica e quella giudeo-cristiana, tutto ciò è visto come un'estensione analogica o simbolica di atteggiamenti e comportamenti riservati alla sfera dei rapporti sociali-morali a campi in cui essi non sono necessariamente appropriati. In altre parole, o il rapporto di un soggetto con cose, piante e animali può essere ridotto a funzione di rapporti con altri soggetti umani (ad esempio pedagogica, simbolica, ecc.), o non è un rapporto sociale. Solo negli ultimi tempi si è notata qualche apertura in questa direzione. Ad esempio la sociologia fenomenologica, con la sua enfasi sul "mondo della vita", la corporeità e la concretezza, ha dedicato qualche attenzione a questo tipo di rapporti e, il tentativo di fondare la socialità sul rapporto empatico ha implicato l'ammissione, accanto ai rapporti affettivi con altri umani, anche di quelli con oggetti, luoghi e animali (17).

L'esitazione della sociologia a riconoscere come sociale il rapporto con organismi non umani è una manifestazione di uno dei tratti culturali fondamentali della civiltà occidentale, cioè la netta distinzione tra i "regni" dell'essere: l'inanimato, il vegetale, l'animale, l'umano, il divino. Nella tradizione giudeo-cristiana, la "natura naturale" è privata di ogni autonomo valore sacrale e morale, che è concentrato nella "natura naturante", ovvero nel soprannaturale, cui l'uomo partecipa in virtù della sua creazione "a somiglianza" di Dio. Sul piano della filosofia "laica", questa distinzione diventa quella cartesiana, tra la *res extensa* e la *res cogitans*. A Cartesio è comunemente attribuita la responsabilità di aver stabilito, nel pensiero moderno, il principio che gli animali non sono che macchine, privi di coscienza e sentimenti, e quindi meri oggetti dell'attività umana; e non è necessario ricordare a quali orrori questo abbia portato, ad esempio nelle pratiche "razionali" di allevamento o di sperimentazione scientifica.

La morale cristiana si è posta da molti secoli il problema dei rapporti dell'uomo con gli animali e con la natura in generale. I principi elaborati in questa materia sembrano essenzialmente due. L'uno è quello esemplificato da San Francesco, secondo cui la natura deve essere ammirata, rispettata ed amata in quanto manifestazione della potenza, grandezza e bontà divina; attraverso la terra, il fuoco, l'acqua, le piante, gli animali, noi ci accostiamo al loro e nostro Creatore. Il secondo è quello elaborato da San Tommaso d'Aquino, secondo cui la crudeltà verso gli animali è da evitare,

logia umana: nelle due ultime encicliche di Giovanni Paolo II.

17. A. Ardigò, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, cit., pp. 46, 267, 284.

in quanto può incoraggiare, per imitazione o traslazione, la crudeltà verso gli uomini; o, in termini positivi, il rispetto verso le forme di vita inferiori è un momento educativo al rispetto verso la vita umana. Nella morale cristiana tradizionale, ovviamente, al centro di ogni riflessione stanno Dio e l'uomo; l'importanza della natura è solo strumentale.

4. Uomo e natura: la tradizione alternativa

Ma nella storia della cultura occidentale è sempre esistita anche una concezione diversa, più vicina all' "animismo primitivo", e in vario modo alimentata da periodiche infusioni di pensiero orientale. Nell'età classica essa si manifesta con le religioni mistiche, i riti e i miti ermetici, orfici e dionisiaci, la letteratura (e le arti figurative da essa dipendenti) di tipo georgico-pastorale, arcadico, idillico; ma anche con alcune filosofie naturalistiche, di più evidente derivazione orientale (es. stoicismo). Nel Medioevo e nel Rinascimento essa anima alcune forme di sapere occulto, cabalistico, alchemico e astrologico. Un nome emblematico qui è quello di Giordano Bruno. Esso compare in forme di neo-paganesimo edonistico, ma anche di irrazionalismo mistico. Nel Sette e Ottocento, si ripresenta in forze come Romanticismo; fenomeno così noto da non esigere illustrazioni. Ciò che caratterizza questa tradizione è il rifiuto della separazione tra natura e soprannaturale, e, per converso, l'enfasi sull'unità dell'essere (monismo), sulla molteplicità di legami tra ogni elemento del Tutto, sulla presenza ubiquitaria di forme di coscienza e intelletto (animismo), sull'immanenza della divinità nella natura (panteismo), e sull'appartenenza integrale dell'uomo ad essa. Una delle sue manifestazioni più evidenti è l'esaltazione delle forze della natura, in tutte le loro forme; il senso di comunione tra uomini, piante e animali, l'abbandono dell'essere umano ai sentimenti e agli istinti. Nietzsche ha proposto di intitolare a Dioniso questo modo di sentire e vivere il rapporto tra l'uomo e il mondo.

Combattuta e condannata per secoli dalla cultura cristiana e razionalistica dominante, questa tradizione si è affermata dapprima sul piano artistico-letterario e filosofico, e poi ha compiuto delle incursioni anche in quello scientifico (il dibattito sul "monismo" e il "vitalismo" nella biologia di fine Ottocento). Tra gli esponenti di questa filosofia della natura è anche Ernest Haeckel, il fondatore o almeno l'inventore dell'ecologia. L'ecologismo e l'ambientalismo di cui oggi tanto si parla possono essere considerati come una manifestazione, nelle forme e nei modi del nostro tempo, di quell'antichissima tradizione.

5. Varietà di pensiero ecologico

Il movimento e il pensiero ecologico si sono ampiamente diffusi in tutta la società contemporanea, per ragioni, in modi e con conseguenze che non possiamo richiamare in questa sede (18), e inevitabilmente si sono articolati e differenziati in forme anche molto diverse. È sempre meno utile parlarne come di un complesso unitario. Sembra importante distinguere, nell'economia del presente discorso, tre varietà principali.

Vi è un ecologismo "consumistico", che considera la natura solo come un elemento di maggiore benessere, di ulteriore miglioramento della "qualità della vita"; che coltiva una certa nostalgia per il naturale, come sinonimo di autentico, genuino, buono; che vuole preservare ambienti naturali "intatti" da ammirare dai finestrini dell'automobile (o magari dalle vetrate della seconda casa); che nella natura vede solo uno spettacolo, un insieme di forme viventi graziose, attraenti; che aspira solo a soddisfare bisogni "superiori" di bellezza o, come si dice, di "amenità"; ma che non coglie il nesso tra conservazione della natura da un lato, e modelli di sviluppo e stili di vita "opulenti" dall'altro. E' l'ecologismo di chi, oltre a godere di tutti i benefici della società consumistica urbano-industriale, vuole anche godere del bene-natura. Soprattutto, non è disposto a rinunciare a nulla di quanto acquisito dal sistema urbano-industriale. E' solo in riferimento a questo tipo di deterioramento di ecologismo che sembra in qualche misura accettabile la tesi secondo cui l'ecologismo è una manifestazione di edonismo narcisista, equiparabile al *body-building*, e di atteggiamento faustiano (volontà di onnipotenza, di superamento dei limiti biologici, e di godimento) (19). Personalmente non riteniamo che l'ecologismo consumistico, o il consumismo ecologico, abbiano i requisiti minimi per essere seriamente considerati ecologia; riconosciamo solo la sua importanza tattica, per la sua diffusione di massa.

18. Per alcune bibliografie sul pensiero ecologico si rimanda a precedenti saggi di chi scrive, ad es. (1972), *Sviluppo regionale e difesa nazionale*, Lint, Trieste; idem (1977), *Sistema e ambiente*, cit.; idem (1987), *Voci Ecologia e Ambiente*, in F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattaruzzi (cur.), *Nuovo dizionario di sociologia*, Paoline, Roma; idem (in stampa), *Dall' homo oeconomicus all' homo sapiens: riflessioni su economia, sociologia, ecologia* (relazione al convegno dell'Istituto Sturzo, Roma 1991).

19. A. Gasparini (1991), *Tecnologie, tutela dell'ambiente e Via: network relazionale per un'interpretazione operativa della Via*, in A. Gasparini, G. Marzano (cur.), *Tecnologia e società nella valutazione di impatto ambientale*, Angeli, Milano, pp. 22-3.

Si può poi individuare un ecologismo "superficiale", che si preoccupa degli effetti negativi che le attività umane producono sull'ambiente fisico-naturale solo o soprattutto in quanto essi possono ritorcersi contro l'uomo stesso: gli inquinamenti che possono minacciare la sua salute e offendere i valori estetici, lo spreco delle risorse che ne rendono precaria la disponibilità in futuro, l'alterazione di equilibri ecosistemici che possono minare la sua stessa sopravvivenza, ecc. In questo tipo di ecologismo le preoccupazioni per i rischi ambientali prevalgono sul mero desiderio di fruizione ambientale, gli aspetti "sistemici" prevalgono su quelli individualistici, e può formarsi la coscienza della necessità di interventi anche radicali e di sacrifici anche a carico del modello di sviluppo e di consumo. Tuttavia ciò che caratterizza questo secondo tipo di ecologismo - certamente molto rispettabile e di gran lunga il più diffuso negli ambienti scientifici e culturali più seri - è il porre al centro delle preoccupazioni l'uomo (la specie umana).

E c'è infine l'ecologismo "profondo", più raro ed ostico, che si pone il problema della conservazione (o ulteriore evoluzione) degli ecosistemi non in funzione degli interessi "egoisti" della specie umana, ma di quelli collettivi dell'intero "albero della vita", dell'intera biosfera. Qui al centro delle preoccupazioni sta la ricchezza, diversità, complessità della natura, entro la quale anche la specie umana deve trovare un suo ruolo utile all'insieme, una sua funzione positiva nel Grande Disegno. Le sue superiori qualità intellettive, e la sua superiore potenza materiale, conferiscono all'uomo non diritti di conquista sulla natura, ma doveri e responsabilità speciali verso di essa; anche se questo dovesse significare drastiche rinunce alle proprie potenzialità di crescita, o addirittura, autoriduzioni (20). Mentre l'ecologismo del secondo tipo può essere caratterizzato come "antropocentrico", questo si qualifica come "biocentrico"; in ambedue i casi sembra del tutto fuor di luogo ogni riferimento al narcisismo (egoismo). Essi sembrano, al contrario, avvicinarsi al concetto di altruisimo, di cui si tratta in questo convegno.

20. Prospettive di questo genere sono state enunciate dall'Associazione Internazionale per l'Economia Ecologica (una crescente comunità di studiosi che si riconosce nel pensiero di Georgescu, Roegen, Goldsmith, Boulding, Daly, ecc.) nel corso del recente (1991) congresso di Washington.

6. Ambientalismo come altruismo: la triplice espansione della solidarietà

Al di là delle raffinatezze definitorie degli specialisti (21), mi sembra che l'altruismo sia un concetto affine a quelli di "comportamento pro-sociale" di "agire comunitario", di responsabilità, solidarietà o, come si diceva una volta, carità e amore.

Si può considerare la coscienza/cultura ecologica come un tentativo di espandere la sfera della soggettività, dignità, titolarità dei diritti, ecc. e quindi della responsabilità, della socialità, della moralità, dell'altruismo, in tre dimensioni (direzioni) diverse: a) il tempo, b) lo spazio, c) l'ordine della natura.

In questo, la cultura ecologica non fa che portare avanti una delle linee evolutive fondamentali della civiltà: cioè l'estensione della dignità, il riconoscimento della personalità, l'attribuzione di diritti, l'allargamento della "libertà, eguaglianza, fraternità" a categorie sempre più ampie di esseri umani, a partire dall'antico centro costituito dal maschio-adulto-libero: prima essi sono stati estesi alle donne e ai bambini (un tempo assimilati a schiavi e cose), poi ai servi e plebei/lavoratori (abolizione della schiavitù), poi agli stranieri (diritto delle genti); in tempi più recenti, diritti sempre più pieni sono stati attribuiti alle razze diverse dalla bianca, alle persone colpite da menomazioni fisiche e mentali; ed ora si dibatte sui limiti temporali della soggettività degli organismi umani, prima della nascita e nella fascia d'incertezza attorno alla morte. La morale ecologica si caratterizza per l'estensione di questo processo alle generazioni non nate, ai gruppi umani più lontani e diversi, e soprattutto alle specie viventi non umane (22).

6.1. La dilatazione nel tempo

La cultura ecologica espande l'altruismo (possiamo benissimo usare questa come parola-chiave, al posto delle molte altre sopra indicate) nella direzione temporale, in quanto enfatizza il rispetto di ciò che è stato tramandato a noi dalle generazioni passate ma soprattutto il dovere di tramandare qualcosa a quelle future. Conservazionismo significa non solo rispetto per gli antenati, ma soprattutto sacrifici della generazione presente

21. B. Cattarinussi (1991), *Altruismo e società. Aspetti e problemi del comportamento prosociale*, Angeli, Milano.

22. Questo schema è molto simile a quello di H. Daly delle "tre comunità", ma è stato elaborato indipendentemente da esso.

a favore di quella futura; per assicurare un patrimonio non solo in buono stato, ma possibilmente migliorato, ai discendenti (etica del buon padre di famiglia, della custodia, dell'usufrutto, della responsabilità intergenerazionale). L'etica ecologica si contrappone nettamente a quella individualistica-edonistica della modernità in quanto, adottando una prospettiva evoluzionistica invece che storico-soggettiva, si riferisce ad orizzonti temporali enormemente dilatati nel tempo, dal passato più remoto al futuro più lontano. Come è noto, tutte le prediche ecologiste finiscono con il riferimento canonico alle future generazioni.

6.2. La dilatazione nello spazio

L'ecologia espande l'altruismo nello spazio. In questa direzione però, bisogna ammettere, non è unica, ma solo in sintonia con molte altre tendenze della cultura contemporanea. L'etica ecologica si riferisce alla biosfera nel suo insieme, in quanto prende atto della stretta interdipendenza materiale (fisico-chimico-biologica) di tutti i processi ambientali (processi biogeochimici globali), sull'intera superficie terrestre. Uno dei moiti della cultura ecologica è "pensare globalmente, agire localmente"; una delle sue icone è Gaia, il superorganismo planetario. L'etica ecologica si contrappone frontalmente alla prospettiva nazionalistica; i processi ambientali non si fermano alle frontiere statuali. Riconosce i problemi dell'equa distribuzione delle risorse naturali tra le diverse parti dell'ecumene e la necessità di costruire equilibri sostenibili tra ambiente naturale e sviluppo umano, in tutti i luoghi del pianeta. Come molte altre componenti della "contro-cultura" degli anni Sessanta, l'ecologia è accentratamente "terzomondista", in quanto attribuisce alle società più ricche la responsabilità di gran parte dei problemi ambientali, sia per lo sfruttamento dissipatore delle risorse dei paesi poveri (es. foreste equatoriali) che, soprattutto, per l'emissione di agenti inquinanti di ogni tipo; e indica, come rimedio inevitabile, la riduzione dei consumi del Nord e della natalità del Sud.

6.3. L'ordine della natura

L'ecologia espande l'altruismo nella scala degli esseri, nella gerarchia dei viventi, nei livelli dell'evoluzione. L'uomo è membro a pieno titolo della grande famiglia delle piante e degli animali; le strutture elementari della sua vita (Dna) sono le stesse. E' un membro che ha avuto un particolare successo, e ha sviluppato capacità e poteri particolarmente elevati, ma ciò gli attribuisce anche particolari funzioni nell'ecosistema e particolari

responsabilità verso di esso. In un'ottica ecologica, l'uomo è moralmente responsabile non solo verso i suoi conspecifici, ma anche verso i membri di specie diverse (animalismo). Le modalità con cui si attua tale espansione sono difficili e controverse; ma sembra evidente un criterio di prossimità evolutiva. Pochi negano che i grandi primati debbano essere trattati con "umanità", e le restrizioni al loro uso strumentale (ad es. come cavie da laboratorio o come attrazioni da circo o zoo) sono ormai incisive ed accettate. Così per quegli animali che, pur geneticamente più distanti, da molto tempo hanno stretto rapporti "socio-culturali" di cooperazione-simbiosi con l'uomo (animali domestici). Il problema è più grave per gli animali tradizionalmente adoperati come alimento. Qui si può intervenire e si interviene per minimizzare le loro sofferenze in vita, e rendere meno doloroso la morte; ma rimane intatto il problema della moralità dell'uccidere per mangiare. La soluzione degli "animalisti" più rigorosi è, ovviamente, il vegetarianismo; scelta di vita perfettamente possibile, anche se con qualche sacrificio. Ma rimane intrattabile il problema degli animali "nocivi". Alcuni sono concorrenti dell'uomo per le risorse alimentari, e nocivi in quanto riducono la sua disponibilità di cibo; altri lo danneggiano direttamente (dalle tigre mangiatrici di uomini, alle zanzare, ai virus) (23). E, volendo, si può anche porre il problema del rispetto della vita fungina e vegetale, che non presenta soluzione di continuità genetica e sistematica con quella animale. Fin dove dobbiamo spingere il nostro altruismo, in questa direzione? Al limite, chiaramente, l'altruismo verso le altre specie, come quello verso gli altri uomini, richiede la rinuncia alla propria vita in favore di quella altrui. Ciò che ci si può aspettare, in via eccezionale, da santi e martiri, ma che non sembra generalizzabile, a pena di rinuncia al progetto evolutivo di cui ognuno, e la specie nel suo insieme, è portatore.

Vi è, infine, il rovescio della medaglia, che è la ragione per cui le morali antropocentriche, umanistica e cristiana, vedono con molta inquietudine il continuo abbassamento della soglia di distinzione tra uomo e animale. Il pericolo è che, superata in una direzione, la barriera lo sia anche in quella opposta. L'elevazione degli animali a oggetto di moralità, responsabilità, altruismo, può non produrre effetti più negativi che un certo "spreco" di risorse (affettive, alimentari, ecc.) nei loro confronti; e i moralisti umanisti-cristiani in effetti criticano spesso l'enorme quantità di queste risorse consumate dalle popolazioni canine e feline nelle società umane ricche (meno frequentemente criticano la quantità anche più grande

di risorse sprecate nella trasformazione delle granaglie in bistecche).

Il problema più serio è che l'elevazione degli animali a dignità paragonabile a quella dell'uomo, implicando l'abbassamento dell'uomo a semplice animale; prospettiva evidentemente inaccettabile e terrificante (e anche troppo spesso esperita, nella storia).

Conclusione: la riconciliazione tra cristianesimo e animalismo

Ogni principio etico, spinto al limite in isolamento, diviene impraticabile; il problema della morale è sempre quello di giungere, in ogni situazione pratica, a compromessi equi e ragionevoli tra principi diversi, e spesso contraddittori, ma egualmente giusti. Un numero crescente di moralisti confida che sia possibile elaborare un'etica "animalista" che, mentre amplia lo spazio della solidarietà (altruismo, responsabilità, senso di comunione, amore ecc.) dell'uomo verso i suoi fratelli minori, salvaguardi la sua peculiare, irrinunciabile e irriducibile dignità (24). A questo scopo, un buon punto di partenza per i cristiani è la rilettura del primo libro della Genesi, là dove il Signore assegna ad Adamo i suoi diritti, ma anche i suoi doveri, riguardo alle altre creature.

In particolare si è riesaminato filologicamente il versetto 28, nel contesto dei seguenti e in particolare del mito della Torre di Babele. I risultati sono rivoluzionari: "riempire la terra" non è l'ingiunzione all'espansione demografica fino alla colonizzazione di ogni metro di terra abitabile, come spesso ritenuto dalla tradizione cristiana; ma piuttosto quella di spargliersi per essa, di disperdersi, in modo che ogni gruppo umano formi una comunità; in contrasto con la superba pretesa dell'organizzazione centralizzata e omologata, condannata nel mito della Torre di Babele. Il verbo *kabas*, reso tradizionalmente con "soggiogare", significa semplicemente prendere possesso, senza alcuna implicazione di dominio sfruttatore. Il verbo *radà*, reso con dominare, significa piuttosto "condurre, guidare, reggere", ed è il verbo solitamente usato per il pastore che pascola e custodisce il gregge. Dai comandamenti di Dio ad Adamo circa le sue funzioni nel Paradiso terrestre, risulta chiaramente che l'uomo non è costituito come padrone assoluto della natura, ma come cooperatore del creatore, custode, dotato di particolari responsabilità, ma entro limiti precisi. «Questa benedizione ... non legittima alcuna esplosione demografica, non

23. Qualche riflessione sul tema dell'uccisione degli animali è sviluppata, in rapporto al tema specifico della caccia, in R. Strassoldo (1989), *Caccia e ambiente*, in G. Grassani (cur.), *Atti del Convegno del 3 settembre 1989*, Fide, Udine.

24. Gli studi sull'"etica animalista" e i diritti degli animali sono ormai numerosi: tra i primi cfr. ad es. S.R. Godlovitch (ed.) (1971), *Animals, man and morals*, Grove Press, New York.

parla del diritto di distruggere il paesaggio e dilapidare tutte le risorse di materie prime nel giro di poche generazioni; essa progetta invece una pace vegetariano-paradisiaca con tutto il regno animale» (25). Lo sfruttamento e il saccheggio della natura sono conseguenza della Caduta, e in particolare sono opera di Caino, che è insieme, significativamente, il primo agricoltore che rompe la terra, il primo metallurgo che fabbrica attrezzi, il primo costruttore di case e città, e il primo omicida. Ma l'aspirazione del Cristiano deve pur essere il ripristino dell'ordine primigenio. A questo punto, non sembrano esservi più ostacoli alla riconciliazione tra umanesimo cristiano e ambientalismo (o almeno le forme moderate di esso). E non occorre ricordare che l'etica ecologica, basata sull'amore e la comunione tra tutte le creature, la semplicità e sobrietà nei consumi, l'autocontrollo, ecc., presenta comunque forti affinità con la morale cristiana tradizionale, e con quella delle altre grandi religioni.

25. Per un esempio di tale rilettura, cfr. N. Lohfink (1986), *Le nostre grandi parole*, Morcelliana, Brescia; A. Bonora (1982), *L'uomo coltivatore e custode del creato*, in G. Dal Ferro, F. Posocco (cur.), *L'ambiente casa comune*, Rezzara, Vicenza.