

Relations - Beyond Anthropocentrism
Book series
IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment
<http://www.ledonline.it/relations>

Executive Editor Matteo Andreozzi

ADVISORY BOARD

Ralph R. Acampora

Hofstra University (Hempstead, USA)

Carol J. Adams

Southern Methodist University (Dallas, USA)

Matthew R. Calarco

California State University (Fullerton, USA)

Arianna Ferrari

Karlsruhe Institute of Technology (Karlsruhe, Germany)

Serenella Iovino

Università degli Studi di Torino (Turin, Italy)

Joel MacClellan

Washington State University (Washington, USA)

Dario Martinelli

University of Helsinki (Helsinki, Finland)

Barbara Muraca

Friedrich-Schiller-Universität Jena (Jena, Germany)

William Grove-Fanning

University of North Texas (Denton, USA)

ETICHE DELL'AMBIENTE

VOCI E PROSPETTIVE

A cura di *Matteo Andreozzi*

Prefazione di *Serenella Iovino*

Saggi di:

*R.R. Acampora • C.J. Adams • M. Andreozzi • S. Bartolommei • L. Battaglia • L. Caffo
M. Calarco • J.B. Callicott • G. Dalla Casa • B. de Mori • M. Filippi • W. Fox • A. Fragano
G. Gaard • P. Pagano • R. Peverelli • S. Riberti • H. Rolston III
P. Singer • A. Tiengo • S. Varengo*

ISBN 978-88-7916-612-6

Copyright © 2012

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <mailto:segreteria@aidro.org>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org>>

In copertina:

Fotografia di Didier Baertschiger - <http://www.flickr.com/photos/didierbaertschiger/>
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/deed.it>

Stampa: Digital Print Service

INDICE

Ringraziamenti e note editoriali	9
Prefazione <i>Serenella Iovino</i>	13
Introduzione. Obiettivi, premesse e coordinate teoriche <i>Matteo Andreozzi</i>	19
1. Un invito alla ricerca (p. 19) – 2. La percezione storica di due concetti sfuggenti (p. 22) – 3. Non una, ma tante etiche dell'ambiente (p. 33) – Bibliografia (p. 42)	

PERCHÉ STUDIARE LE ETICHE DELL'AMBIENTE?

Ralph R. Acampora (p. 47) – *Carol J. Adams* (p. 50) – *Sergio Bartolommei* (p. 54) – *Luisella Battaglia* (p. 57) – *Matthew Calarco* (p. 60) – *John Baird Callicott* (p. 61) – *Barbara de Mori* (p. 65) – *Warwick Fox* (p. 68) – *Greta Gaard* (p. 69) – *Holmes Rolston III* (p. 72) – *Peter Singer* (p. 75) – Bibliografia (p. 78)

UMANITÀ E AMBIENTE

1. Ambientalismo propositivo <i>Piergiacomo Pagano</i>	83
1.1. Introduzione (p. 83) – 1.2. La questione ambientale, una breve retrospettiva storica (p. 84) – 1.3. Le basi del mio personale (e lungo) ragionamento (p. 92) – 1.4. Il posto dell'essere umano nella natura (p. 94) – 1.5. Le proprietà emergenti (p. 99) – 1.6. L'evoluzione culturale (p. 103) – 1.7. L'ambientalismo propositivo (p. 105) – 1.8. Conclusioni (p. 111) – Bibliografia (p. 113) – Sitografia (p. 115)	
2. La responsabilità come principio cardine dell'etica ambientale <i>Silvia Riberti</i>	117
2.1. La crisi ambientale e le filosofie «debolmente antropocentriche» (p. 117) – 2.2. John Passmore: un'etica moderatamente antropocentrica per un dominio responsabile della natura (p. 122) – 2.3. Hans Jonas: il principio responsabilità per un'etica presente rivolta al futuro (p. 130) – 2.4. Alcune critiche (p. 149) – Bibliografia (p. 154)	

ANIMALI UMANI E NON UMANI

3. **Questione animale e specismo. L'indagine analitica** 159
Matteo Andreozzi e Leonardo Caffo
 3.1. «Doveri diretti» verso gli animali non-umani (p. 159) – 3.2. *L'Animal Liberation Movement* e Peter Singer (p. 162) – 3.3. *L'Animal Rights Movement* e Tom Regan (p. 170) – 3.4. Brevi considerazioni su Singer e Regan (p. 179) – 3.5. Il neocontrattualismo interspecifico di Van De Veer (p. 181) – 3.6. Lo specismo liberazionista di Zamir (p. 186) – 3.7. Conclusioni (p. 191) – Bibliografia (p. 193)

4. **Antispecismi** 199
Massimo Filippi
 4.1. Introduzione (p. 199) – 4.2. Asse del tempo: antispecismo morale e antispecismo politico (p. 199) – 4.3. Asse della differenza: antispecismo identitario e antispecismo dell'improprio (p. 201) – 4.4. Asse della potenza: antispecismo del sentire e antispecismo dell'impotenza (p. 205) – 4.5. Conclusioni (p. 208) – Bibliografia (p. 209)

5. **L'individuo al centro** 213
Adriano Fragano
 5.1. Il grattacielo, la macchina antropologica e l'era dell'Antropocene (p. 213) – 5.2. Una teoria del rispetto per la natura (p. 219) – 5.3. I cinque principi di Taylor (p. 226) – 5.4. L'etica della biocultura e i limiti del biocentrismo tayloriano (p. 230) – 5.5. L'approccio anti-specista (p. 234) – 5.6. Una possibile sintesi (p. 237) – Bibliografia (p. 241) – Sitografia (p. 242)

SOCIETÀ E NATURA

6. **La società ecologica** 245
Selva Varengo
 6.1. Introduzione (p. 245) – 6.2. Alle radici dell'ecologia sociale (p. 246) – 6.3. Oltre l'ambientalismo (p. 251) – 6.4. Il naturalismo dialettico (p. 253) – 6.5. Per un'ecologia della libertà (p. 255) – 6.6. La politica decentralizzata (p. 258) – Bibliografia (p. 262)

7. **Ecologia e femminismo** 265
Matteo Andreozzi e Adele Tiengo
 7.1. Tra ecofemminismo ed ecofemminismi (p. 265) – 7.2. La questione ambientale (p. 266) – 7.3. La questione animale (p. 274) – 7.4. Le diverse posizioni sul veg(etari)anesimo (p. 281) – 7.5. Conclusioni (p. 287) – Bibliografia (p. 290)

ECOLOGIA E WILDERNESS

8. Ecologia profonda. Lineamenti, intenti e fraintendimenti <i>Matteo Andreozzi e Guido Dalla Casa</i>	295
8.1. Ecologia, eco-filosofia, eco-sofia (p. 295) – 8.2. Oltre il superficiale: il profondo (p. 298) – 8.3. L'impostazione teorica della <i>deep ecology</i> (p. 301) – 8.4. Pregi, difetti, incomprensioni e chiarimenti (p. 307) – 8.5. Nascita e diffusione di un nuovo movimento ecocentrico (p. 318) – 8.6. Conclusioni (p. 323) – Bibliografia (p. 326) – Sitografia (p. 328)	
9. Etica della terra e sentimentalismo morale <i>Matteo Andreozzi</i>	329
9.1. Il «tipo esemplare» di etica ecologica offerto da Leopold (p. 329) – 9.2. La rivisitazione rigorosa di Callicott (p. 337) – 9.3. Critiche reali e potenziali (p. 353) – 9.4. Il problema dei fondamenti (p. 358) – Bibliografia (p. 372) – Sitografia (p. 376)	
10. Valori selvaggi <i>Roberto Peverelli</i>	377
10.1. Introduzione (p. 377) – 10.2. La natura selvaggia (p. 377) – 10.3. Il fiume di vita (p. 386) – 10.4. L'etica dei valori (p. 392) – 10.5. I valori in natura (p. 397) – 10.6. Conoscenza scientifica ed esperienza religiosa (p. 405) – Bibliografia (p. 409) – Sitografia (p. 412)	
Autori e Autrici	415
Bibliografie di orientamento	423
Bibliografia introduttiva al dibattito italiano (p. 425) – Bibliografia introduttiva al dibattito internazionale (<i>in lingua inglese</i>) (p. 429)	

RINGRAZIAMENTI E NOTE EDITORIALI

I saggi contenuti nella prima sezione, *Perché studiare le etiche dell'ambiente?*, sono presentati secondo l'ordine alfabetico crescente (Cognome, Nome) degli autori e delle autrici. Gli interventi di John Baird Callicott, Warwick Fox, Greta Gaard, Holmes Rolston III e Peter Singer sono già stati pubblicati, in lingua inglese, all'interno del volume D.R. Keller (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 25-52. Il brano di Peter Singer è una versione riveduta, riadattata e corretta dallo stesso autore del saggio P. Singer, 'Eating Ethically' (2005), in *Free Inquiry*, Vol. 25, n° 4 (2005), pp. 18-19 – per un ulteriore sviluppo degli argomenti trattati si rimanda a P. Singer, J. Mason, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari* (2006), Milano, Il Saggiatore, 2007. L'adattamento italiano di questi contributi e dei saggi scritti appositamente per questo volume da Ralph R. Acampora, Carol J. Adams e Matthew Calarco è stato curato da (in ordine alfabetico) Matteo Andreozzi, Gioia Panzarella e Adele Tiengo.

Il capitolo 4, *Antispecismi*, è la versione originale del saggio M. Filippi, 'Antispecismi' (2012), in *Liberazioni*, n° 10, Autunno 2012, pp. 40-49. Si rimanda alla rivista stessa e al suo sito Internet <http://www.liberazioni.org/rivista.html> per approfondire ulteriormente i temi, i concetti e le argomentazioni della critica antispecista italiana.

Il capitolo 6, *La società ecologica*, è il risultato di un lavoro di rivisitazione e adattamento di alcune parti del volume S. Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, Milano, Zero in Condotta, 2007, cui si rimanda per una più lunga e dettagliata presentazione del pensiero di Murray Bookchin.

Il capitolo 8, *Ecologia profonda. Lineamenti, intenti e frainten-*

dimenti, è il risultato di un lavoro di rinnovato allineamento tra il pensiero espresso in alcune parti del volume M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Milano, LED, 2011 e le riflessioni – rivisitate rispetto alla loro prima edizione del 1996 – presenti nel volume G. Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Milano, Mimesis, 2011. Si rimanda a entrambi i testi per approfondire maggiormente le radici, gli sviluppi e le possibili interpretazioni della *deep ecology*.

Nei riferimenti bibliografici del capitolo 9, *Etica della terra e sentimentalismo morale*, si è volutamente scelto di appoggiarsi alle traduzioni italiane (ove disponibili) dei testi dei due autori preminentemente trattati – Aldo Leopold e John Baird Callicott – e alle versioni in lingua originale dei testi degli autori commentati da Callicott (nonostante l'abbondante presenza di loro traduzioni). La prima scelta è volta a invogliare i lettori e le lettrici ad accostarsi alle ricerche già compiute sul tema, dando al contempo merito agli studiosi e alle studiose che se ne sono già occupati in Italia. La seconda è determinata dall'esigenza di confrontarsi non tanto con i filosofi trattati da Callicott (David Hume e Adam Smith soprattutto), quanto con l'interpretazione del loro pensiero fornita dall'autore.

Il capitolo 10, *Valori selvaggi*, è l'esito di una parziale riscrittura dell'articolo R. Peverelli, 'Un'etica della terra. La riflessione filosofica di Holmes Rolston III' (2003), in *Aut Aut*, Vol. 316-317 (Luglio-Ottobre 2003), pp. 116-138. Per avere un quadro più completo della ricerca compiuta dall'autore su temi inerenti le etiche dell'ambiente si consiglia la lettura del volume R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.

È mio desiderio ringraziare tutte le persone che hanno contribuito alla realizzazione di questo libro. Ringrazio dunque in primo luogo gli autori e le autrici, per avere sposato il progetto editoriale e avere collaborato pazientemente con me, consentendomi di concretizzare l'iniziativa. Ringrazio però anche le case editrici che hanno autorizzato la riproduzione – seppure parziale, tradotta o rivisitata – di alcuni dei materiali qui pubblicati. Un sincero grazie anche a Gioia Panzarella e ad Adele Tiengo, per il preciso lavoro di traduzione con cui hanno permesso di portare all'interno del volume le importanti voci degli studiosi e delle studiose internazionali che, anche grazie all'aiuto di David Richard Keller, è stato possibile coinvolgere nel progetto. Un ringraziamento particolare va inoltre a Laura Boella, senza la quale non sarebbe stato possibile concretizzare alcun Laboratorio Didattico di Etica dell'Ambiente e, di conseguenza, alcun volume ca-

pace di raccogliere i frutti dell'esperienza. Ringrazio poi Valeria Passerini, per avermi spronato a raggruppare i risultati ottenuti e sostenuto in tutto il percorso editoriale. Un ultimo grazie va a Serenella Iovino, per la consueta pazienza e affettuosità con cui ha saputo seguirmi e guidarmi nel portare avanti questa coraggiosa iniziativa.

M.A.

PREFAZIONE

Serenella Iovino

Il rapporto dell'essere umano con la natura 'più che umana' è da sempre un ottimo soggetto narrativo. Nella primavera del 1824, per esempio, Giacomo Leopardi immagina un simbolico dialogo tra la Natura e un islandese. All'islandese che la fugge perché «nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali», «carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere», la Natura risponde con indifferenza: «Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me ne avveggo [...]: come, ordinariamente, se vi diletto o vi benefico [...]. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei»¹.

Anche senza ricorrere alle personificazioni umanizzanti di una 'Natura' con la 'N' maiuscola, le parole di questo dialogo risuonano in noi quasi inevitabilmente di fronte a catastrofi colossali, come tsunami, uragani, alluvioni o terremoti. La natura, infatti, può essere creatrice di vita e di paesaggi straordinari; ma può anche scatenare disastri che, in pochi istanti, cancellano tutto ciò che incontrano sul loro cammino. Che significato ha, allora, parlare di etica in rapporto alla natura, se questa stessa natura è imprevedibile e incontrollabile? In che modo l'agire umano si può commisurare con le dinamiche 'più che umane' dei cambiamenti climatici, delle estinzioni di massa, dei grandi disastri 'naturali'?

Certo, i disastri 'naturali' ci sono sempre stati. È da prima di Platone che si fantastica di un'isola di Atlantide, spazzata via in un giorno e in una notte da un terribile cataclisma. E possiamo anche dire che, se non fosse stato per un meteorite, forse il genere umano avrebbe avuto poche chances, in un confronto darwiniano con i dinosauri. Ma c'è qualcosa di diverso nelle sciagure che ci troviamo ad af-

¹ Cfr. G. Leopardi, *Operette Morali* (1827), Milano, Bur, 1988, pp. 156-157.

frontare oggi. In molti casi, infatti, la natura ‘più che umana’ non è una forza oscura o un semplice fondale per le nostre attività. Con tutti i suoi ‘figlioli’, questa natura è anzi molto più spesso presa di mira dalle attività umane in maniere sconosciute ai tempi di Leopardi; tanto che oggi, se dovesse riscrivere quel dialogo, forse lui stesso esiterebbe a dipingere l’umano come vittima e la ‘Natura’ come madre brutale e indifferente. Il discorso è molto più complesso, e l’attuale crisi ecologica è proprio il risultato della combinazione delle dinamiche naturali e delle nostre attività. In tutte le sue forme (ecosistemiche, sociali, culturali, economiche), questa crisi testimonia del potere che l’agire umano ha assunto sulla vita della terra. Non per niente, come spiega bene Adriano Fragano nel suo capitolo, siamo nell’Antropocene: l’era in cui l’essere umano è diventato una forza geologica.

Ma come tradurre tutto ciò nei concetti della filosofia? Questo libro, curato con pazienza e passione da Matteo Andreozzi, parte proprio da una considerazione di questo genere: come può l’etica – una disciplina per eccellenza radicata nell’umano – giustificare l’estensione delle sue categorie *oltre l’umano*? Che cosa rende possibile, in termini concettuali e non solo emotivi, varcare la soglia della *razionalità* pratica e includere nella sfera del valore nuovi soggetti – soggetti che non dicono ‘io’ perché semplicemente non parlano, ma che tuttavia significano ed esprimono dinamiche di vita e di presenza che si intrecciano con le nostre, al punto di essere indispensabili per la nostra stessa esistenza?

Con attenzione e sensibilità, il libro ripercorre e discute i termini di questo dibattito. Puntualmente, gli autori e le autrici dei capitoli ricostruiscono storia e questioni delle etiche ambientali: dalle discussioni sul valore intrinseco alle varie modulazioni dell’antropocentrismo, dalle questioni sui diritti e la liberazione degli animali non-umani ai risvolti etico-scientifici di un ‘ambientalismo propositivo’, dall’etica ‘darwiniana’ della terra di Aldo Leopold alla sua ‘evoluzione’ eco-filosofica a opera di John Baird Callicott. Con grande acume, questo libro dona un volto e una voce a questioni che la speculazione concettuale non riesce comunque a rendere astratte, come l’oppressione di forme di vita non-umane o di umani differenti, i ‘valori’ della vita selvaggia, o le foreste di grattacieli in paesaggi dominati da megamacchine.

Scrive Andreozzi: «Studiare etica dell’ambiente [...] non significa soltanto apprendere la materia sapendone enucleare i concetti-chiave, ma anche – e forse soprattutto – comprenderne i problemi e le proposte sviluppando [...] una coscienza critica». Queste parole

toccano, a mio avviso, un punto fondamentale. È, infatti, impossibile parlare di etica dell'ambiente senza comprenderne anzitutto i problemi materiali e i risvolti che essa ha sulla nostra esperienza quotidiana, perché l'ecologia e l'ambiente sono dappertutto, dentro e fuori di noi. Un esempio banale è la rete di *azioni* ecologiche in cui mi trovo impigliata quando mangio una mela. Senza andare troppo lontano nel tempo, questa rete comprende le tecniche di coltivazione e il loro impatto sui territori, la produzione dei materiali da imballaggio, le strategie economiche di distribuzione, il mercato del lavoro, i conflitti per le risorse, le condizioni di vita delle persone, i rifiuti che tutto questo processo produce. Se questa mela è una Granny Smith e viene dall'Australia, o è una mela Annurca campana, in un morso io sono partecipe di realtà geografiche, di percorsi storici, di contesti culturali ed economici distinti, ma profondamente interconnessi. Ecco che allora, di fronte a questo orizzonte di legami e di intrecci, lo sguardo dell'etica è già nel 'più che umano', ed è anche già all'interno di un discorso in cui dire 'umano' richiede un'attenzione a dinamiche complesse. Se, infatti, l'etica ambientale non considera più l'umanità come astratta dal rapporto con le nature non-umane, allo stesso tempo essa considera questo stesso rapporto come figura simbolica di ogni altro rapporto: è per questo che l'etica dell'ambiente è anche un'etica delle interazioni sociali, un'etica che esamina e critica i rapporti gerarchici che si instaurano all'interno della società. Il ragionamento è molto semplice: come per secoli si è consolidato un atteggiamento di dominio dell'umano sulla natura non umana, così si è consolidato un dominio dell'umano sull'altro umano, secondo una relazione 'padrone-schiavo', 'superiore-inferiore'. Molto importante diventa allora la presenza, all'interno di questo volume, di capitoli dedicati a temi come l'ecologia sociale e l'ecofemminismo, affrontati con slancio e lucidità da Selva Varengo, Adele Tiengo e dallo stesso Andreozzi, o le questioni della giustizia interspecifica e le avventure dell'antropocentrismo descritte da Fragano e Leonardo Caffo. Da queste pagine, come d'altronde da tutto il libro, appare chiaro che la natura non ha solo il volto possente e terrifico immaginato da Leopardi. Essa è anche fragile, come le sue creature minuscole e l'equilibrio delicato dei suoi ecosistemi; indifesa, come le minoranze sfruttate; presa d'assalto e aggredita, come ogni alterità da schiacciare e rimuovere. E tuttavia, quest'alterità ce la portiamo dentro; perché, già biologicamente, l'umano è anche *altro*: basti pensare alle tribù di batteri, virus, e funghi che costituiscono il nostro microbioma. Siamo colonizzati da alieni senza cui non esisteremmo. Come ha scritto Roberto Marchesini, se l'umano «si provasse a un'ontogenesi in piena autarchia [...]

non potrebbe in alcun modo diventare umano»².

La sfida delle etiche ambientali allora non è tanto quella di applicare categorie tradizionali a un discorso nuovo, ma di costruire nuove categorie di pensiero. Di fronte a un umano che è radicalmente e strutturalmente ibridato con il non-umano, la metafisica morale della persona si rivela insufficiente. Al suo posto, emergono nuove ontologie 'relazionali' e discorsi etico-epistemologici in cui l'opposizione soggetto/oggetto è scalzata dalla relazione umano/non-umano, dove il non-umano è, per dirla con Bruno Latour, «una versione dell'oggetto in tempi di pace»³. Proprio perché apre l'orizzonte del pensiero su scenari inediti, il pensiero dell'ambiente è un pensiero che stimola l'immaginazione della filosofia stessa. Ecco allora tutte le forme più o meno esplicitamente narrative, che costruiscono una rete intorno all'esperienza individuale e che sono egregiamente rappresentate anche dalla prima sezione di questo libro. Da lettrice di storie e curiosa di concetti, mi è piaciuto molto capire dalla loro stessa voce perché filosofi e attivisti ritengono necessario studiare le etiche dell'ambiente. Le testimonianze di Greta Gaard, John Baird Callicott, Matthew Calarco, Sergio Bartolommei, Carol Adams e di tutti coloro che, anche negli altri capitoli, hanno lasciato qui la loro prospettiva e la loro esperienza, fanno comprendere come sia difficile, in questo campo, teorizzare senza la meraviglia e l'amore per quello che si cerca di capire e spiegare. In questo, più radicali e a loro modo 'antiche' di molte correnti classiche della storia del pensiero, le etiche dell'ambiente sono letteralmente *philo-sophía* e *thaumázein*: desiderio di conoscere un mondo che appassiona e stupisce.

Ovviamente il panorama del pensiero ambientale è molto ampio, e negli anni si è sempre più emancipato dall'esigenza di giustificare i propri 'fondamenti'. Anzi, non solo esso ha allargato il suo spettro disciplinare (con campi che vanno dalla sociologia alla critica letteraria, dall'ecosemiotica alla zooantropologia), ma ha raggiunto livelli di notevole complessità teoretica. Le voci dei pensatori ambientali 'storici' come Aldo Leopold, Arne Naess, Peter Singer, Holmes Rolston III e Val Plumwood si mescolano in quest'orizzonte con le ontologie trasversali dell'ibridità e del *posthuman*, le sociologie del 'nonmoderno' e della convivialità, le riflessioni sulla bio- e la zoosemiotica, i nuovi materialismi e il postmoderno ecologico, la biopolitica e la bioetica, la *dark ecology* della materialità informale dei rifiuti, il

² Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* (2002), Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 63.

³ Cfr. B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Boston, Harvard University Press, 1999, p. 308.

trans-local e il *trans-corporeal*, i *disability studies*, l'ecofenomenologia, l'ecologia della mente e quella della cultura, i dibattiti sulla natura come concetto plurale, il *post-natural* e il multinaturalismo. Nell'orizzonte attuale della filosofia ambientale non si può non fare i conti con Donna Haraway e Bruno Latour, con Roberto Marchesini e Giorgio Agamben, con Isabelle Stengers e Gregory Bateson, con Edward O. Wilson e Ilya Prigogine, con Carlo Petrini e Vandana Shiva, con Jane Bennett e Karen Barad, e anche con tutti gli scrittori e scrittrici che raccontano in forma narrativa queste dinamiche. Con la sua ricchezza di temi e concetti, il pensiero ambientale ci fa leggere paesaggi e movimenti, culture che scompaiono come specie animali, le ecologie del cibo e dell'energia, il modo in cui il traffico dei rifiuti nell'ambiente e quello delle tossine attraverso i corpi mutano le configurazioni sociali in paesaggi consumati da uno sviluppo senza voglia di futuro.

Barbara Kingsolver, scrittrice e ambientalista americana, ha scritto che ci muoviamo in una «fantasia allucinatoria di massa, in cui le megatonnellate di rifiuti che gettiamo nei nostri fiumi e golfi non avvelenano l'acqua, gli idrocarburi che pompiamo nell'aria non cambiano il clima, la pesca senza regole non sta spopolando gli oceani, i combustibili fossili non finiranno mai, le guerre che uccidono masse di civili sono un modo appropriato per tenerci stretto in mano quello che è rimasto, noi non siamo sull'orlo disperato di una bancarotta ambientale e, davvero, i bambini a casa stanno bene»⁴. Possiamo liberarci da quest'allucinazione di massa solo se ci pensiamo collegati, ibridati con un'alterità che ci pervade in ogni istante; solo se ci sappiamo detti, raccontati, insieme a tutto quello che, umano e non umano, dimora nel mondo. La forza del pensiero ambientale è proprio la forza delle interconnessioni. Tra presente e futuro, tra cose e immagini distanti, tra le cose non dette e le parole per dirle, tra 'noi' e 'loro' c'è una connessione materiale e discorsiva, perché noi e loro siamo solo modi diversi per dire 'mondo'. Il mondo a cui si rivolge l'etica dell'ambiente, con le sue categorie di valore e di azione, è un mondo fatto di cose, di animali, di crisi, di legami, di coscienza, di lotte. Nel guardare questo mondo nei suoi legami, il pensiero ambientale non solo fornisce le cornici concettuali, ma offre le parole per dire le interconnessioni presenti in un mondo viziato dall'allucinazione prospettica della separatezza.

È un percorso lungo e faticoso, ma – visto che da qualche parte bisogna pur cominciare – questo libro mi pare un ottimo inizio.

⁴ B. Kingsolver, 'A Good Farmer' (2003), in *The Nation*, Vol. 277, n° 14 (November 2003), pp. 11-18, qui p. 13.

BIBLIOGRAFIA

- B. Kingsolver, 'A Good Farmer' (2003), in *The Nation*, Vol. 277, n° 14 (November 2003), pp. 11-18.
- B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Boston, Harvard University Press, 1999.
- G. Leopardi, *Operette Morali* (1827), Milano, Bur, 1988.
- R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* (2002), Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

INTRODUZIONE

OBIETTIVI, PREMESSE E COORDINATE TEORICHE

Matteo Andreozzi

1. UN INVITO ALLA RICERCA

Numerosi sono gli autori e le autrici internazionali che, nel corso degli ultimi decenni, hanno dedicato parte delle proprie ricerche e pubblicazioni alle *environmental ethics*. Esaurimento delle risorse, cambiamenti climatici, consumo del suolo, sfruttamento di animali non-umani sono solo alcuni dei temi divenuti ormai di dominio pubblico, grazie al loro lavoro. La discussione sui problemi connessi a questi temi è da diversi anni uscita dal ristretto ambito accademico, trovando spazio in svariati contesti mediatici e contribuendo così a rendere sempre più evidente e indiscutibile la rilevanza – scientifica, tecnologica, sociale, politica e giuridica – di simili questioni. Se però è semplice, in linea generale, comprendere che è necessario cambiare i nostri comportamenti nella prassi quotidiana, resta tuttavia ancora aperta la sfida filosofica dell’etica dell’ambiente. Tutt’altro che facile, infatti, è ancora oggi comprendere quali siano o possano essere le più idonee motivazioni psicologiche e le più coerenti giustificazioni razionali che potrebbero spingerci a valutare diversamente – *eticamente* – il nostro modo di rapportarci con l’ambiente. Rivolgendo la propria attenzione a questioni di estrema rilevanza per l’agenda globale, cui sarà necessario far fronte in pochi decenni, questa disciplina contiene, dunque, un invito alla ricerca quanto mai attuale e stimolante – un invito capace di coinvolgere non solamente i più diversi campi del sapere, ma anche noi stessi, in prima persona. È proprio su questo *invito* che fa perno il presente volume.

L’attenzione data all’etica dell’ambiente dall’editoria italiana è tutt’altro che scarsa: tanto il dibattito internazionale quanto quello nazionale sono, infatti, più che egregiamente già documentati nella

nostra lingua ¹. Il principale fine di questo volume è tuttavia in buona parte originale e diverso da quello delle svariate e meritevoli opere italiane esistenti sull'argomento. Dando *voce* sia ad alcuni dei nomi – italiani e stranieri – più famosi all'interno dello studio della materia che ad autrici e autori italiani più giovani o meno conosciuti, il testo non intende semplicemente illustrare alcune delle *prospettive* più rappresentative della disciplina, ma anche estendere l'invito a entrare nel vivo di questo interessante dibattito filosofico a nuovi possibili protagonisti – studenti e studentesse soprattutto ma, più in generale, chiunque desideri interrogarsi sulle possibili ragioni di un agire etico maggiormente attento all'ambiente. Il titolo della pubblicazione, *Eti- che dell'ambiente. Voci e prospettive*, ben rappresenta dunque la struttura di questo progetto collettivo. Le *voci* di chi ha partecipato all'iniziativa e le *prospettive* indagate offrono, più che un manuale dettagliato di etica dell'ambiente, la preziosa testimonianza di un'attività dialogica di ricerca costantemente *in fieri*, nella speranza che ciò possa essere d'ausilio e di stimolo ad approfondire i problemi qui affrontati.

Per comprendere più a fondo gli obiettivi del volume è però doveroso offrire una nota in merito alle attività didattiche e di studio che hanno permesso di giungere a questa raccolta di saggi critici. È opportuno precisare, infatti, che l'esperienza che ha portato gli autori e le autrici di questo libro a intrecciare le proprie ricerche e riflessioni, nonché il punto di partenza dell'intero progetto collaborativo che si apre davanti a voi in questo momento, è un Laboratorio Didattico di Etica dell'Ambiente realizzato, su proposta della cattedra di Etica dell'Ambiente dell'Università degli Studi di Milano, nel corso dell'Anno Accademico 2011-2012. L'inedito Laboratorio, tenutosi presso l'Ateneo milanese tra ottobre e dicembre 2011, ha cercato di riprodurre un'atmosfera seminariale in cui una trentina di giovani studenti e studentesse ha potuto affrontare criticamente alcuni dei temi cruciali del dibattito di settore, avvalendosi della possibilità di dialogare direttamente con gli studiosi e le studiose che hanno amichevolmente accettato di partecipare. L'occasione è stata importante non solo per chi ha fruito dell'attività didattica, ma anche per chi vi ha partecipato nella veste di relatore. Se i primi hanno ricevuto numerosi stimoli a esercitare la propria capacità riflessiva e critico-costruttiva esplorando un oggetto di studio in precedenza pressoché sconosciuto, i secondi hanno potuto mettere alla prova, confrontan-

¹ Per un più dettagliato orientamento bibliografico si rimanda alla *Bibliografia introduttiva al dibattito italiano* offerta a conclusione del presente volume.

dosi con i più giovani, la chiarezza delle proprie ricerche e la persuasività delle proprie posizioni. In funzione del mio ruolo di organizzatore e coordinatore del progetto didattico, e stimolato dall'interesse manifestato dalla casa editrice LED, ho deciso di farmi carico di tradurre l'*invito* allo studio dell'etica dell'ambiente rappresentato da questa esperienza accademica in una pubblicazione collettiva. Nella veste questa volta di curatore, ho dialogato con relatori, relatrici, studenti e studentesse, pensando insieme a loro a come meglio strutturare il lavoro. È da questa ulteriore conversazione che ha preso forma il volume: dal dialogo creatosi, infatti, è nata una sorta di rete di studio che, dopo mesi di rielaborazioni e collaborazioni, ha permesso di dare alle stampe questo libro.

Grazie all'adesione al progetto non solo di tutte le persone intervenute a lezione, ma anche di altri imporanti studiosi e studiose nazionali e internazionali, il testo si presenta suddiviso in cinque sezioni tematiche volte a esplorare, attraverso le ricerche e le testimonianze raccolte, alcuni dei concetti e delle teorie più rilevanti all'interno del dibattito. Precise scelte editoriali e stilistiche cercano, però, di dare particolare risalto all'importanza dello studiare la materia. Anzitutto, a documentare il coinvolgimento diretto che richiede lo studio di questa disciplina, coloro che hanno offerto un proprio contributo hanno fatto tutt'altro che tenersi distanti dai testi prodotti. Lungi dal limitarsi a esporre teorie e concetti, i saggi qui raccolti testimoniano infatti primariamente l'esigenza di criticare – nel senso più kantiano del termine – il pensiero e le prospettive già esistenti. In secondo luogo, a dimostrazione della dinamicità e interdisciplinarietà che contraddistingue questo settore di ricerca, ogni sezione mette in atto differenti rapporti dialettici. Nella prima, *Perché studiare le etiche dell'ambiente?*, i testi si pongono in dialogo diretto con i propri fruitori, spronandoli ad avviare o approfondire uno studio personale. In quelle successive, invece, si conducono i lettori e le lettrici a confrontare criticamente binomi di 'protagonisti' assoluti della discussione interna alla materia: *Umanità e ambiente*, *Animali umani e non-umani*, *Società e natura* ed *Ecologia e wilderness*. Infine, a sottolineare l'esigenza di indagare le diverse prospettive con coerenza anche linguistica, ogni contributo utilizza una terminologia molto precisa, adottata uniformemente in tutto il volume. A termini maschili come «uomo» o «uomini» si sono così preferite espressioni più inclusive, come «essere umano» ed «esseri umani», mentre al generico termine «animale» si è preferito rammentare costantemente, con l'espressione «animale non-umano», che anche noi esseri umani siamo animali.

La domanda da cui prende avvio l'intero lavoro e dalle cui possibili risposte non si può qui prescindere è «perché studiare le etiche dell'ambiente?». A risposte più 'dirette' si affiancano, all'interno del volume, ulteriori 'risposte sul campo': interventi che, prima ancora di offrire contenuti, documentano un'esperienza di ricerca personale e un prezioso confronto accademico del tutto pertinenti con il quesito e, quindi, con gli obiettivi del testo. Studiare etica dell'ambiente, infatti, non significa soltanto apprendere la materia sapendone enucleare i concetti-chiave, ma anche – e forse soprattutto – comprenderne i problemi e le proposte sviluppando, grazie al dialogo con altri interlocutori, una coscienza critica che ci consenta di interrogarci senza pregiudizi sul nostro rapporto con l'ambiente. È questa *coscienza critica* che, più di ogni altra cosa, cercano allora di stimolare i contributi qui raccolti. Ricerche, contenuti, interventi e testimonianze si fondono e si intersecano mettendo in mano ai lettori e alle lettrici quello che non vuole dunque essere un ulteriore resoconto esaustivo del dibattito, ma una valida 'bussola', utile ad avvicinarsi – e ad appassionarsi – allo studio della disciplina.

2. LA PERCEZIONE STORICA DI DUE CONCETTI SFUGGENTI

Per agevolare l'utilizzo di questa 'bussola' – con particolare riguardo a chi ha meno dimestichezza con la materia – è opportuno aggiungere a questa introduzione un propedeutico inquadramento *concettuale*, *storico* e *tematico* del vasto panorama di ricerca entro cui si inseriscono i temi qui affrontati. Prima di tracciare il profilo storico-filosofico delle *environmental ethics*, è indispensabile proporre un preliminare accordo sulle definizioni da adottare per due concetti, tanto sfuggenti quanto essenziali per il discorso, quali «etica» e «ambiente». Tenendo conto dell'esigenza di concisione, formulazioni esaurienti dei due termini potrebbero essere considerate le seguenti: l'etica è quella branca della filosofia che si occupa di definire e indagare i principi che reggono l'azione volontaria soggetta al dovere, distinguendo le azioni giuste da quelle sbagliate; mentre l'ambiente è un complesso sistema dotato di proprietà autoregolatrici ed emergenti e costituito non soltanto dagli enti organici e inorganici, ma anche dalle dinamiche che condizionano e/o caratterizzano il loro continuo relazionarsi, co-evolversi e co-adattarsi.

Importante è evidenziare innanzitutto che, anche se siamo soliti intendere l'ambiente come una sorta di 'sfondo' o 'palcoscenico' statico delle nostre attività (o, più in generale, di quelle vitali), tanto dal

punto di vista etimologico quanto da quello ecologico esso è molto lontano dall'essere riducibile a un bacino di risorse (alimentari, energetiche, estetiche, spirituali o culturali) poste a nostra completa disposizione. Etimologicamente, infatti, il termine «ambiente» (dal latino *ambiens*, *ambientis*, participio presente del verbo *ambire*, e cioè «andare attorno») fa riferimento a un atto del circondare che, come ben sottolinea Serenella Iovino², dà alla parola una connotazione essenzialmente dinamica: il vocabolo, dunque, rimanda a un complesso attivo caratterizzato sì dall'ecosfera e dai suoi equilibri ('ciò che circonda'), ma anche dal paesaggio, dalle piante e dagli animali, esseri umani compresi ('ciò che è circondato'). Il fatto che parlare di «ambiente» significhi parlare *anche* di noi umani – o, più in generale, del mondo vivente – trova conferma nella prospettiva ecologica, secondo cui, infatti, nessun organismo potrebbe sopravvivere, o forse nemmeno esistere, se preso in considerazione come isolato dall'ambiente di cui fa parte. L'intera vita (passata, presente e futura) sulla Terra, in sostanza, dipende da una continua *interazione* e dal continuo *perturbarsi* reciproco – entro certi margini – tra dinamiche biosferiche, enti organici ed enti inorganici. Nessuno 'sfondo' o 'palcoscenico', niente 'comparsa' o 'attori protagonisti': l'ambiente è lo 'spettacolo' stesso dalla vita; un 'dramma', o forse una 'commedia', messo in scena ininterrottamente.

Posto che l'interazione è ciò che caratterizza più di ogni altra cosa un ambiente di cui noi siamo parte, da rilevare è che l'etica, in quanto disciplina filosofica interessata a concetti che pertengono proprio alcune forme di *azione*, non è poi così estranea a questo interagire. Tanto le considerazioni metaetiche sul «giusto» e lo «sbagliato» quanto quelle dell'etica normativa e dell'etica applicata, infatti, dipendono direttamente dalla possibilità di *agire* – in modo «giusto» o «sbagliato» – *nel mondo*. Non tutte le azioni sono però coinvolte dalla riflessione etica: oggetto proprio di questa disciplina sono soltanto i comportamenti di soggetti morali capaci di esercitare la propria *volontà*. L'etica, in sostanza, è e non può che rimanere una 'questione umana' vincolata alla possibilità che gli esseri umani hanno di scegliere di compiere certe azioni piuttosto che altre. Considerata la strutturale impossibilità di estendere il proprio interesse normativo oltre gli agenti umani, non stupisce, dunque, che l'etica abbia storicamente concentrato le proprie riflessioni soprattutto sulle relazioni umane: dai rapporti interpersonali tra singoli individui a quelli tra un

² Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, pp. 17-18.

soggetto e uno o più gruppi di persone; da quelli tra individuo e divinità a quelli tra persone e istituzioni sociali, proprietà altrui o beni pubblici. Un conto, però, è ammettere che le regole che definiscono una condotta «morale» possono essere comprese, e quindi ritenute valide, soltanto da esseri umani: questo aspetto è indiscutibile (e sotto certi aspetti tautologico). Un altro è sostenere che tutte queste regole sono valide solo quando riferite a relazioni dirette tra enti che, in quanto umani, sono capaci di comprenderle. Su questo fronte il dibattito è oggi più che mai aperto. Se è certo che l'etica non potrà mai stabilire cosa sia «giusto» o «sbagliato» fare per un agente non-umano, altrettanto certo, infatti, è anche che i comportamenti adottati dagli agenti umani né coinvolgono sempre e soltanto altri agenti umani, né hanno sempre ripercussioni dirette e immediate su di essi. È qui che si gioca gran parte della discussione interna alle etiche dell'ambiente.

Scarsa o poco profonda è stata l'attenzione posta (fino a non molti anni fa) sul fatto che l'agire volontario, da un lato, è un agire in un mondo che comprende, oltre agli esseri umani e al loro rapportarsi, anche *altri tipi di enti* (organici e inorganici) e di *relazioni dinamiche*, e, dall'altro, coinvolge, oltre alla vita presente, anche le *generazioni future*. Se a questa considerazione si aggiunge che, come ricorda il biologo estone Jakob von Uexküll³, questo mondo (*Welt*), di fatto, è il nostro ambiente (*Umwelt*), siamo facilmente approdati a una fondamentale implicazione derivante dall'accostare i due concetti presi in esame. È ora possibile, infatti, proporre una basilare definizione di cosa sia un'etica dell'ambiente: una forma di riflessione filosofica che, estendendo il più possibile il proprio campo di interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando (anche solo parzialmente) il discorso dagli agenti umani, si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente con gli enti non-umani e/o le dinamiche naturali e, quindi, sul loro status morale e sulla possibilità che questi posseggano un valore indipendente dal nostro giudizio o (quantomeno) dalla nostra utilità. Ciò che la disciplina si propone di fare, dunque, è valutare l'eventualità che dinamiche e/o enti naturali – per quanto 'lontani' (ontologicamente, nello spazio o nel tempo) dalla sfera umana e/o utili a favorire un certo tipo di 'benessere' umano presente – possano e/o debbano essere inseriti in un discorso etico che, guardando all'agire umano come a quella particolare forma

³ Cfr. J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento* (1934), Milano, Il Saggiatore, 1967.

di interazione ambientale sottoposta al giudizio morale, allarghi le proprie riflessioni fino a comprendere le generazioni future, le forme di vita non-umane, la natura inorganica e/o le dinamiche biosferiche.

Utile, a questo punto, è anche ripercorrere alcune delle tappe storiche maggiormente rilevanti per la disciplina ⁴. Nonostante la storia di questo genere di riflessione filosofica sia piuttosto recente, svariati sono gli avvenimenti e le circostanze più remote che, per meglio comprendere il contesto contemporaneo, meritano di essere anche solo brevemente menzionati. Doveroso, dunque, non è soltanto illustrare come condizioni storiche più attuali abbiano consentito all'oggetto di studio delle etiche dell'ambiente di affiorare, definirsi e sfaccettarsi sempre più nel corso degli anni, ma anche fissare, seppure solo indicativamente, alcune rilevanti tappe del passato riflettendo su come esse abbiano agevolato (o ostacolato) la nascita e il fiorire del dibattito.

All'inizio del Paleolitico superiore (circa 40.000 anni fa), quando l'*Homo sapiens sapiens* apparve in Europa e molto prima che l'etica assumesse la forma sistematica con cui si è soliti identificarla a partire dal V secolo a.C., i problemi morali riguardanti gli enti e i fenomeni di natura erano pressoché irrilevanti. Interessato soprattutto a regolare i rapporti tra piccoli nuclei umani (famiglie, clan, tribù), l'essere umano cacciatore e raccoglitore, come evidenzia Barbara de Mori ⁵, aveva un'esistenza nomade o seminomade e intratteneva con la natura un rapporto di forte *continuità*. Da un lato, infatti, gli enti e i fenomeni naturali erano spesso investiti di significati animistici e totemici, intimamente connessi con i ritmi della sopravvivenza. Dall'altro i rapporti con la natura erano immediati, scarsamente mediati o comunque molto lontani dall'essere dominati da un potere tecnico invasivo, capace di subordinare l'intera natura all'uso umano. In quel 'mondo' si cacciavano le prede e si coglievano i frutti e le semenze di cui ci si sarebbe nutriti – nella maggior parte dei casi venerando queste stesse fonti di sostentamento come parti animate di un tutto dotato a sua volta di anima. In quello stesso 'mondo', però, tutto era natura, e tutto ciò che era natura era considerato sia *preda* che *predatore* – essere umano compreso. Per le prime culture umane, quindi, era tanto impossibile considerare l'agire umano al di fuori dell'interagire naturale quanto sarebbe stato intollerabile, nel caso in cui si fosse pos-

⁴ Per un approfondimento ulteriore si suggerisce di consultare J. Mason, *An Unnatural Order: Roots of Our Destruction of Nature*, New York, Lantern Books, 2005, tradotto in italiano in Id., *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità* (2005), Casale Monferrato, Sonda, 2007.

⁵ Cfr. B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007, p. 17.

seduta una maggiore conoscenza tecno-scientifica, avere pieno dominio su una natura ancora sovrastante.

Poi però, circa dodicimila anni fa (e con ritmi variabili a seconda delle varie zone del pianeta), l'essere umano iniziò a stabilirsi nei territori più fertili, dando avvio alle pratiche della domesticazione, della pastorizia e dell'agricoltura. Da *preda/predatore-cacciatore-raccoltore* egli divenne un *addomesticatore-allevatore-coltivatore*. Come rileva ancora de Mori⁶, si tratta di un momento decisivo nella trasformazione della percezione della relazione che sussiste tra l'umano, il vivente e l'ambiente: questo genere di vita stanziale favorì infatti, non soltanto l'espansione demografica, l'ampliamento delle relazioni sociali, l'aumento di importanza delle religioni e la fortificazione del senso di appartenenza alla comunità, ma anche un *distacco emotivo e concettuale* dal mondo naturale, che iniziò a essere sentito e percepito non più come totalità comprendente l'umano, ma come un qualcosa di *altro* rispetto alla sfera umana. Con l'aumento del potere tecnico, i rapporti con gli enti di natura si fecero sempre più mediati: l'ambiente fu ridotto a *risorsa-sfondo* delle nostre attività e gli animali non-umani a semplici *risorse-cose* poste a nostra disposizione. È in questo quadro che fecero la loro comparsa le prime forme di degrado ambientale e di sfruttamento sistematizzato di forme di vita non-umane. La questione però, per quanto non passasse del tutto inosservata, era ancora di secondaria importanza: la natura sembrava offrire non solo risorse infinite, ma anche innumerevoli pericoli, e l'essere umano, separatosi da essa, aveva tanto il diritto di fare 'prigionieri' quanto quello di mietere 'vittime'.

Procedendo per secoli in questa direzione, in età moderna la natura iniziò a essere intesa, soprattutto in Occidente, come una realtà meccanica, fatta di materia inerte. La scienza assunse invece il ruolo di un sapere certo avente sì come *mezzo* la conoscenza oggettiva del mondo e delle sue leggi causali, ma come *fine* il dominio su di esse da parte dell'essere umano. Ciò favorì tanto l'industrializzazione quanto il connotare in chiave economica e tecno-scientifica concetti quali «sviluppo» (inteso come «sviluppo economico») e «progresso» (inteso come «progresso tecno-scientifico»). Impliciti, in questi fenomeni socio-culturali, vi sono non soltanto l'aggravarsi della supposta *separazione* tra umanità e ambiente, divenuta presunta *superiorità* dell'essere umano sul resto del vivente (o della cultura sulla natura), ma anche una riflessione etica ancora troppo poco attenta al rapporto che sussiste tra l'umano, il vivente e la natura.

⁶ Cfr. B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, cit., p. 17.

Sebbene si rendesse sempre più palese il bisogno di inquadrare la situazione da un punto di vista morale, il problema restò di scarso interesse almeno fino al XIX secolo, e cioè fino a quando alcune importanti scoperte e constatazioni scientifiche iniziarono a dimostrare l'infondatezza di alcune premesse della cultura occidentale e a rilevare i controproducenti effetti collaterali degli atteggiamenti da queste giustificati. A inaugurare una rinnovata conoscenza della natura furono soprattutto i contributi dati a scienze quali la biologia, l'ecologia e l'etologia da tre autori di indiscussa fama quali, rispettivamente, Charles Darwin (1809-1882), Ernst Haeckel (1834-1919) e Konrad Lorenz (1903-1989). Le teorie di Darwin tolsero per la prima volta la specie umana dal vertice di ogni possibile 'piramide del vivente' e, così facendo, ridussero di fatto l'essere umano a solo una delle tante *possibilità evolutive*, eliminando ogni forma di *gerarchia* tra le specie, che non fosse di grado o di adattamento. Nel 'nuovo mondo' descritto dal naturalista britannico il continuo e reciproco interagire tra evoluzione e ambiente si sostituiva a ogni ipotetico percorso gerarchico verso il meglio, e la varietà della vita aveva più importanza delle differenze esistenti tra le specie. Secondo Darwin la natura non è né un semplice 'sfondo' della vita, né qualcosa di esistente a esclusivo vantaggio dell'essere umano: è in essa, infatti, che si dovrebbero rinvenire le vere basi del fondamento della cultura e dell'etica. Quanto emerge dalle teorie dell'autore, come ben sintetizza Thomas Huxley, è che l'essere umano nella sua totalità (fisica, intellettuale e morale) «è parte della natura, quanto la più umile delle erbacce, né più, né meno»⁷. Mentre la biologia iniziava a fornire una maggiore coscienza della *connessione diacronica* che ci lega a tutto il resto del vivente, la nascita dell'ecologia (avvenuta meno di dieci anni dopo la pubblicazione de *L'origine delle specie*) cominciò a offrire un'ulteriore coscienza della *connessione sincronica* propria del legame di interdipendenza che ci tiene uniti alla natura. Questa disciplina, definita dal suo stesso fondatore, Ernst Haeckel, come uno studio dell'ambiente naturale che include le relazioni (positive e negative, dirette e indirette) tanto tra organismi quanto tra questi e il proprio habitat, si pose, di fatto, l'obiettivo di approfondire tutte quelle complesse *relazioni* che Darwin reputava essere le condizioni essenziali dell'evoluzione. L'ecologia non si limitava, però, a rovesciare il primato ontologico degli enti sulle relazioni: aboliva anche ogni distinzione netta tra individuo e ambiente. La natura, descritta come un sistema radicalmente relazionale in cui ogni forma di vita è una struttura dissipativa omeo-

⁷ T. Huxley, *Evoluzione ed etica* (1893), Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 9.

statica che non persiste per se stessa, ma solo in quanto implicata *in* e *da* un continuo flusso di energia interno al sistema stesso, apparve per la prima volta lontana dall'essere riducibile al paesaggio che ci si presenta davanti agli occhi ogni volta che guardiamo fuori dalla finestra di una casa di campagna. Visto che gli organismi iniziarono a essere intesi come momenti o turbamenti locali di un unico e più vasto flusso energetico vitale, anche i confini tra «vita» e «ambiente» cominciarono a farsi porosi. Non di secondaria importanza fu però anche la nascita, avvenuta qualche decennio più tardi, dell'etologia moderna. Ciò che Konrad Lorenz e il suo allievo Nikolas Tinbergen (1907-1988) – fautori di una vera e propria svolta all'interno della disciplina nel corso del XX secolo – furono capaci di mostrare in modo sempre più indiscutibile è la complessità della vita animale e la somiglianza biologica, mentale e sociale tra gli organismi dotati di un sistema nervoso centrale e gli esseri umani. Una buona parte di animali non-umani apparve per la prima volta capace di uno sviluppo sociale e cognitivo del tutto simili a quelli umani: uno sviluppo che mostrava la piena legittimità del considerare questi, a tutti gli effetti, «esseri senzienti» (organismi viventi che, in quanto capaci di percepire attraverso i sensi, sono in possesso di un sufficiente grado di *coscienza* e *consapevolezza*).

Queste scoperte, e i loro successivi sviluppi, iniziarono a mettere seriamente in discussione alcune delle apparentemente inattaccabili premesse della cultura occidentale. In un 'mondo' in cui non esisteva più alcuna «gerarchia» capace di giustificare oggettivamente che una caratteristica peculiare di una specie è migliore di un'altra; di escludere o rendere indipendenti i propri livelli (ecosistemi, comunità biologiche, popolazioni vitali, singoli organismi, organi, tessuti, cellule e molecole) l'uno dall'altro; o di stabilire che un maggiore grado di complessità è superiore a uno minore, com'era possibile continuare a considerare l'essere umano come il legittimo proprietario del 'creato', anello di congiunzione tra il 'regno degli angeli' e quello delle 'bestie'? In un 'mondo' in cui il concetto di «adattamento» degli organismi al proprio habitat aveva ceduto il passo a quello di «accoppiamento», «perturbazione» o «co-adattamento» tra vivente e ambiente, com'era possibile trascurare che uno dei criteri adattativi più importanti, lungi dall'essere la facoltà di avere pieno dominio sulla natura, è piuttosto la capacità di accoppiarsi armonicamente e dinamicamente con essa?

Sulla spinta di queste domande aperte dalla nuova visione del mondo offerta dalla scienza contemporanea, tra la fine del XX secolo e l'inizio del XXI svariate constatazioni inerenti il nostro rapporto

con gli animali non-umani e, più in generale, la natura resero sempre più palese l'esigenza di affrontare la situazione da un punto di vista etico. L'ambito di riflessione inerente la cosiddetta questione animale iniziò a smascherare le molte incongruenze e atrocità caratterizzanti i diversi modi in cui l'essere umano ha costruito la propria relazione con gli altri animali: dal rapporto con gli animali d'affezione o da compagnia, in alcuni casi gestiti come sostituiti affettivi, surrogati di guardie del corpo, giocattoli, pretesti di socializzazione o senza un'attenta considerazione dei loro bisogni, a quello con gli animali da reddito o d'allevamento, utilizzati come 'macchine' alimentari; dal rapporto con gli animali da pelliccia o da vestiario, cacciati, catturati o allevati per produrre beni spesso futili o di lusso, a quello con gli animali sottratti al proprio habitat naturale e/o allevati e addestrati per compiti specifici (es. traino, caccia, sorveglianza, ecc.) o per l'intrattenimento nei parchi, negli spettacoli, nelle corride, nei rodei, nei palii, nelle sagre e negli zoo; fino a giungere al problematico rapporto con gli animali utilizzati per sperimentazioni mediche, farmaceutiche e cosmetiche spesso 'inumane' e/o di controversa utilità. A partire dagli anni '60, le pubblicazioni sul tema si fecero sempre più numerose: a testi di denuncia⁸, in grado di dare enormi scosse all'opinione pubblica, si affiancarono numerosi testi scientifici⁹ volti a dimostrare la possibilità di ripensare questi tipi di relazione proponendo valide alternative in molti dei settori coinvolti (alimentazione, vestiario, cosmesi, farmaceutica, intrattenimento, ecc.). Negli stessi anni anche la riflessione cosiddetta 'ambientalista' iniziò a rendere evidenti i problemi derivanti dall'aver riposto scarsa attenzione sul delicato rapporto tra esseri umani e natura. Ancora una volta la letteratura scientifica e quella di denuncia¹⁰ collaborarono nel veicolare un messaggio

⁸ Due esempi di denuncia su tutti, considerato il grande impatto avuto sui contemporanei, sono R. Harrison, *Animal Machines*, London, Stuart, 1964 e R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975.

⁹ Particolarmente degna di nota è la proposta di maggiore 'umanizzazione' della sperimentazione animale (il cosiddetto 'metodo delle 3R – Replacement, Reduction, Refinement', oggi largamente diffuso, adottato e persino incorporato in numerose linee guida e normative) contenuta in W.S. Russell, R.L. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, London, Methuen, 1959.

¹⁰ Il confine tra i due generi è, in questo caso, molto labile. Degni di menzione sono, infatti, una serie di testi in cui la speculazione tecnica si fonde spesso a uno stile divulgativo: D. Brower (ed.), *Wilderness. America's Living Heritage*, San Francisco, Sierra Club Books, 1961; R. Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1962; P.R. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York, Ballantine Books, 1968; B. Commoner, *The Closing Circle*, New York, Bantam, 1971; D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972; e J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on*

allarmante e, al contempo, l'esigenza di mettere in pratica repentini cambiamenti. La velocità e la forza – senza precedenti nella storia umana – con cui, a partire dall'epoca della rivoluzione industriale, le culture hanno modificato gli ecosistemi per soddisfare le crescenti richieste di risorse (cibo, acqua, legname, fibre, energia, ecc.) hanno sì contribuito a migliorare la vita di miliardi di persone ma, noncuranti della stretta dipendenza del 'benessere umano' dal 'benessere della natura', hanno allo stesso tempo comportato anche un problematico aumento della popolazione mondiale, un irrimediabile danneggiamento di alcuni ecosistemi, un'irreversibile perdita di biodiversità sul pianeta, un'irrecuperabile scarsità di risorse non rinnovabili e, non in ultimo, il preoccupante fenomeno del surriscaldamento globale. Ciò che fu messo per la prima volta in luce è che, nonostante questi fattori abbiano indebolito la capacità della natura di fornire ulteriori servizi indispensabili al 'benessere del pianeta' e della vita umana (depurazione di aria e acqua, protezione da catastrofi, fornitura di medicinali, regolazione del clima, ecc.), ci sarebbe ancora tempo di utilizzare la più che sufficiente tecnologia e conoscenza umana per ridurre l'impatto antropico sulla natura, senza trascurare le crescenti necessità di cibo e altri servizi.

Tutte queste scoperte e constatazioni resero manifesta una sostanziale esigenza: quella di mutare il nostro modo di percepirci in *relazione* con l'ambiente, iniziando a prendere seriamente in considerazione il *pieno valore* della vita non-umana e della natura nel suo complesso. Lungi dall'esimersi completamente dall'interrogarsi su quale 'posto' occupi l'essere umano nel mondo e su *se* (e *come*) sia opportuno regolare eticamente il nostro rapporto con l'ambiente, la filosofia occidentale ha certamente prodotto e offerto, nel corso della propria storia, riflessioni interessanti in materia. Ciononostante, molte delle – comunque poche – tesi fornite a favore di un'etica sensibile all'ambiente raccoglievano esigenze che, alla luce del XX secolo, apparivano *obsolete*, e sembravano perciò rispondere a domande costitutivamente *mal poste*. Senza mai mettere in discussione l'idea che l'essere umano fosse un essere naturale 'privilegiato', 'custode' o 'amministratore' di un 'creato' a sua completa disposizione, le posizioni più vicine al problema sostenevano infatti che, quand'anche fosse stato da ritenere ingiusto il maltrattare un altro animale o l'abusare della natura, sarebbe stato comunque insensato reputare questi atti sbagliati *per* l'animale o *per* la natura. Simili azioni sarebbero potute essere ritenute ingiuste solo in quanto capaci di urtare la sensibilità di

altri esseri umani; di privare noi stessi o le generazioni umane a venire di importanti risorse (alimentari, energetiche, estetiche o culturali); di andare contro il volere di Dio (che ci ha affidato il compito di ‘amministrare saggiamente’ il ‘creato’); o di fare da prodromo ad atti violenti e immorali compiuti verso altri esseri umani. Senza entrare nel dettaglio del pensiero dei singoli autori che sarebbe possibile menzionare, è importante sottolineare che, almeno fino alla metà del XX secolo, poche o di minoritaria incisività furono le tesi in grado di andare oltre a una simile visione della realtà e dell’etica. Nessuna forma di *dovere diretto* nei confronti degli animali non-umani e della natura nel suo complesso fu ben argomentata; esistevano, tutt’al più, solo *doveri indiretti* nei loro riguardi: doveri che, in realtà, erano diretti verso noi stessi, l’umanità (presente o futura) o Dio. All’ambiente non fu riconosciuto, dunque, alcun *valore* realmente indipendente dalle relazioni umane: se il *giusto* e lo *sbagliato* vennero estesi oltre la sfera umana fu solo per tutelare gli interessi di quelli che già erano – e che rimasero ancora a lungo – gli unici soggetti degni di *considerazione morale*.

Appurato, però, che noi, in quanto esseri umani, siamo intrinsecamente capaci di sottoporre la nostra condotta a una continua revisione etica; che il nostro agire è sempre un agire in un ambiente in cui siamo implicati al pari degli altri enti e delle dinamiche naturali; e che le nostre azioni possono recare un eccessivo danno a questo ambiente o avere evitabili effetti (diretti o indiretti) poco graditi a noi stessi e/o ad altre forme di vita (presenti e future), ben altre furono le esigenze e le domande che, intorno agli anni ’70, apparvero importanti. Fu in quegli anni che, nei Paesi di lingua anglosassone (negli Stati Uniti, in Australia e in Inghilterra soprattutto), nacque, dopo un periodo di ‘gestazione’ durato più di mezzo secolo, l’etica dell’ambiente: una disciplina tanto ampia da coinvolgere nelle proprie riflessioni non soltanto quella particolare forma di etica applicata all’ambiente, ma anche l’ontologia, la metaetica e l’etica normativa, nel loro complesso. Le *environmental ethics*, come ben evidenzia Maria Antonietta La Torre¹¹, esprimono quella forte esigenza sorta proprio negli anni ’70 – e non ancora tramontata – di riappropriarsi del senso di co-appartenenza di esseri umani e ambiente, invitando a riscrivere – senza annullare – i *confini* tra umano e non-umano, culturale e naturale, con la fondamentale e inedita intenzione di *proteggere l’ambiente* dalle nostre azioni. Inedite sono, di conseguenza, anche le domande cui

¹¹ Cfr. M.A. La Torre, *Le ragioni morali dell’ambientalismo*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1998, pp. 118-119.

questa disciplina cerca di trovare risposte. Può ciò che è *giusto* o *sbagliato* riguardare l'ambiente? Abbiamo dei *doveri diretti* nei confronti degli enti e delle dinamiche ambientali? Possono, in definitiva, questi enti e queste dinamiche avere dei *valori morali* indipendenti dal giudizio umano o dalla nostra utilità? È nel tentativo di rispondere a questi e altri simili quesiti che è racchiusa l'interessante e avvincente sfida di questa disciplina: chiarire ciò che, oggi, è possibile reputare con coerenza degno di *considerazione morale* e *perché*.

Spesso guardando alla storia dell'etica come a una storia caratterizzata dal continuo estendersi della *considerazione morale* oltre certi *confini* arbitrariamente tracciati per escludere alcuni soggetti (es. gli schiavi, gli afroamericani o le donne), le etiche dell'ambiente hanno cercato negli ultimi quarant'anni – e cercano ancora oggi – di rivisitare tanto la nostra visione del mondo quanto i nostri criteri di demarcazione morale, allargando la riflessione fino a includere dimensioni ontologiche (spaziali e temporali) in precedenza ignorate. Tale ricerca di nuove prospettive filosofiche è volta a individuare le *basi teoriche* su cui è più opportuno appoggiarsi per descrivere i valori, ma con il fine ultimo di prescrivere le *risposte etiche* più appropriate a tutelare questi stessi valori. Si tratta, dunque, di formulare ragioni morali plausibili, coerenti e condivisibili che, come sottolinea Luisella Battaglia¹², siano più adeguate ai dati fatti emergere dalla scienza dell'ultimo secolo e più rispettose nei confronti della nuova sensibilità nel frattempo maturata – l'importanza, la necessità e, in alcuni casi, l'urgenza di elaborare simili risposte sono oggi ormai, come si è già detto, fuori discussione. Nel contesto della tradizione culturale occidentale, come evidenzia David Richard Keller¹³, le *environmental ethics* rappresentano quindi un fenomeno tanto «rivoluzionario» quanto «inevitabile»: la loro «rivoluzione» muove in direzione di un inedito decentramento della riflessione morale dalla sfera umana, mentre la loro «inevitabilità» è data dal fatto che il reputare l'essere umano come un qualcosa di separato dalla natura o di superiore agli altri animali è un postulato – o un atto di fede – che sembra ormai impossibile non rimettere seriamente in discussione.

¹² Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997, pp. 43-44.

¹³ Cfr. D.R. Keller, 'Introduction: What is Environmental Ethics?' (2010), in Id. (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 1-23, qui p. 1.

3. NON UNA, MA TANTE ETICHE DELL'AMBIENTE

Illustrato il percorso storico-filosofico che, in epoca recente, ha finalmente consentito alle *environmental ethics* di affiorare come disciplina filosofica, e definito meglio il loro avvincente oggetto di studio, è ora possibile spiegare i motivi per cui si è scelto qui di parlare di «etiche dell'ambiente», al plurale. Cercherò a tal fine di concludere questa introduzione esplorando gli aspetti cruciali emersi dal moltiplicarsi delle prospettive etico-ambientali nel corso degli ultimi anni.

Se si guarda da vicino l'etica dell'ambiente è in realtà facile accorgersi immediatamente che questa disciplina è tutt'altro che una teoria chiara e definita, ma un vero e proprio *campo di indagine* tanto esteso da permettere più direzioni di ricerca¹⁴. Come ricorda a più riprese Iovino¹⁵, anche se spesso se ne parla al singolare, non esiste dunque una sola etica dell'ambiente, perché svariate, complesse e in continuo sviluppo sono sia le tematiche affrontate sia le posizioni assunte dagli autori e dalle autrici nei loro confronti. Identificabili come etiche dell'ambiente sono, infatti, etiche i cui oggetti di studio sono alle volte molto differenti: l'etica comunemente denominata «ambientalista» (interessata alla tutela dell'ambiente-risorsa), quella «animalista» (dedita a tutelare gli animali non-umani) e quella «ecologista» (diretta a difendere la totalità degli enti e delle dinamiche ambientali) sono tanto diverse tra loro quanto diverse sono le posizioni assunte all'interno di questi singoli ambiti di discussione. Ecco, dunque, perché si è pensato fosse più opportuno parlare di «etiche dell'ambiente», al plurale. Non si tratta solo di comprendere con questo termine un orizzonte di ricerca aperto e capace di accogliere diverse – e alle volte contrapposte – *prospettive* teoriche (inerenti il nostro rapporto con gli enti organici e inorganici e/o quello con le dinamiche che condizionano o caratterizzano il loro continuo relazionarsi), ma anche di rispettare questa moltitudine di *voci* rappresentandola nella propria diversità. Capaci di tenere unite queste etiche in un unico vasto dibattito e utili a meglio comprendere l'intero orizzonte di ricerca sono tuttavia alcune coordinate *filosofiche*, di *prospettiva* ed *epistemologiche* che, diversamente intese e declinate, danno origine alla suddetta pluralità di vedute.

Dal punto di vista filosofico, di cruciale rilevanza, per tutte le etiche dell'ambiente, è tanto l'elaborare una *teoria del valore* quanto il

¹⁴ Per un più dettagliato orientamento bibliografico si rimanda alla *Bibliografia introduttiva al dibattito internazionale (in lingua inglese)* offerta a conclusione del presente volume.

¹⁵ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, cit.

proporre modalità di azione volte a garantire la *tutela dei valori* riconosciuti. In etica, infatti, il «valore» è un attributo il cui possesso è indispensabile, al fine di essere ritenuti degni di considerazione morale. Riguardo la teoria del valore, il dibattito si occupa anzitutto di stabilire quale *tipo* di valori difendere, quale sia la loro *origine* e quale *criterio* di demarcazione morale adottare. All'interno delle diverse correnti, al valore intrinseco, inerente o non-strumentale, posseduto da enti e/o dinamiche ambientali indipendentemente dalla propria condizione e/o dalla valutazione di un soggetto esterno, è solitamente contrapposto il valore estrinseco o strumentale, riferito a ciò che, in natura, ha valore solo nella misura in cui può essere utile a conseguire un fine. Differenti sono, inoltre, le possibili origini di questi valori: essi sono di solito considerati dipendenti dall'attività valutatrice umana (anche quando l'essere umano è reputato la fonte di valori, non sempre è considerato anche il loro unico depositario), dipendenti da una valutazione che è relativa a ogni vivente o addirittura indipendenti da qualsiasi tipo di valutazione. Importante è stabilire, infine, quale sia il criterio in base al quale è possibile attribuire simili valori o, secondo alcuni, il 'luogo' in cui essi risiedono. Ad attributi individuali più concreti, definiti dal possesso di doti quali la razionalità, l'autocoscienza, la coscienza, la capacità di provare piacere e dolore, l'abilità di realizzarsi (o di 'fiorire') o il semplice essere in vita, sono comunemente contrapposte qualità più astratte e relazionali, come la diversità, l'incontro o l'equilibrio che, in natura, intercorrono tra agenti e pazienti morali.

Anche quando due o più etiche dell'ambiente si trovano in accordo sull'impostazione teorica da adottare, non sempre però concordano pure su quali prescrizioni morali derivare dalle premesse di partenza. In generale è possibile distinguere posizioni maggiormente interessate a rivisitare le correnti etiche più tradizionali e più affermate (come la deontologia o il consequenzialismo); altre che si propongono di elaborare una vera e propria nuova etica; e altre ancora convinte che sia necessario superare – o abbandonare – la stessa idea di «etica» (a favore, ad esempio, di una rinnovata ontologia). Nei primi due casi, forte è il dibattito anche tra chi afferma la necessità di mantenere un'impostazione monistica e chi sostiene la possibilità di elaborare un'etica dell'ambiente pluralistica. Chi difende il monismo etico afferma, solitamente, che estendere all'intero ambiente le prescrizioni morali di una precisa corrente etica sia, oltre che necessario, anche più che sufficiente. Coloro i quali accolgono il pluralismo etico, invece, ritengono sia più opportuno adottare differenti tipi di prescrizione morale a seconda del contesto e dei pazienti morali. An-

dando più nello specifico, inoltre, a posizioni maggiormente interessate alla responsabilità umana nei confronti della natura si contrappongono di frequente posizioni più concentrate sugli interessi (o, per meglio dire, su ciò che sarebbe nell'interesse) degli enti e/o delle dinamiche ambientali. Nel primo caso l'accento è abitualmente posto sui doveri degli esseri umani, mentre nel secondo si è soliti incontrare discorsi che fanno perno sulla considerabilità morale, sulla rilevanza etica, sulla rispettabilità o persino su ipotetici diritti (giuridici o morali) del mondo naturale. Mentre alcuni preferiscono parlare di doveri indiretti, che riguardano il non-umano pur essendo diretti all'umano, altri ritengono sia più opportuno parlare di veri e propri doveri diretti nei confronti della natura, distinguendo ulteriormente tra doveri imperfetti, cui non corrispondono necessariamente dei diritti riconoscibili ai pazienti morali, e doveri perfetti, che implicano invece necessariamente dei diritti.

Particolarmente complesso e sfaccettato, il dibattito sulla possibilità di riconoscere diritti alla natura vanta poi numerose proposte teoriche all'interno delle etiche dell'ambiente. Come ben illustra Silvana Castignone¹⁶, stimolante e al contempo difficoltoso è, infatti, tanto il parlare di diritti giuridici quanto il parlare di diritti morali. Proporre di riconoscere diritti giuridici alla natura significa richiedere di allargare l'accordo comunitario in base al quale essi sono stabiliti, attribuendo all'ambiente dei diritti minimali, come il diritto a non soffrire, a vivere o alla libertà (assurdo sarebbe, infatti, parlare anche di diritti come quello al voto, all'istruzione o alla libertà di culto). Riconosciuta alla natura la capacità giuridica di essere titolare di diritti, essendo essa priva della capacità di agire rivendicandoli, il discorso prende solitamente le mosse dalla proposta di fare intervenire la volontà di un altro soggetto fisico – un essere umano – capace di prendere le sue difese. Avanzare l'esigenza di discutere di diritti morali (come quelli sanciti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*) implica invece la necessità di scoprire razionalmente che anche la natura è dotata di diritti naturali assoluti e immutabili, validi a prescindere dal fatto che siano riconosciuti da ordinamenti giuridici. E, in quest'ottica, più facile affrontare il discorso per le etiche animaliste che non per quelle ambientaliste o ecologiste. Le prime possono infatti avvalersi del cosiddetto «argomento debole», secondo cui se esseri umani come quelli rappresentati dai «casi marginali» (individui, come i neonati, alcuni soggetti diversamente abili o i comatosi,

¹⁶ Cfr. S. Castignone, 'Introduzione' (1985) a Id. (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 9-30.

temporaneamente o definitivamente privi, o comunque non in pieno possesso, degli attributi che sono soliti caratterizzare gli esseri umani) hanno dei diritti, *allora* li hanno anche certi animali non-umani. Per le seconde è pressoché impossibile accogliere questo argomento e indubbiamente più complicato adottare il cosiddetto «argomento forte», secondo cui esistono dei diritti morali assoluti che devono essere riconosciuti ed estesi a tutti gli enti e/o le dinamiche ambientali.

Di cruciale importanza, a questo punto del discorso, è dare finalmente un nome al principale ostacolo che la riflessione, nel suo complesso, si propone di superare: l'*antropocentrismo*. Problema comune alle più rilevanti posizioni filosofiche occidentali apparse prima della metà del XX secolo è quella già accennata tendenza ad assumere una prospettiva *human-centered*, incapace cioè di decentrare la riflessione etica, ontologica ed epistemologica dagli agenti umani. Ciò che le etiche dell'ambiente generalmente sottolineano essere un aspetto particolarmente problematico di questa impostazione, denominata «antropocentrica», è il suo considerare l'essere umano come il legittimo proprietario o conquistatore della natura. Come evidenzia Sergio Bartolommei¹⁷, se è perfettamente coerente, in quest'ottica, discutere su quali potrebbero essere i modi economicamente più vantaggiosi o svantaggiosi di sfruttarla, risulta invece insensato disquisire su quali potrebbero essere i modi moralmente giusti o sbagliati di trattarla. Ecco perché l'antropocentrismo – se non altro quello più tradizionale e forte – va superato. Diverse sono, tuttavia, tanto le sfaccettature di questo complesso fenomeno quanto le proposte teoriche con cui le *environmental ethics* cercano di affrontarlo.

Caratteristica essenziale dell'impostazione etica antropocentrica è il considerare l'essere umano non soltanto come la *fonte* dei valori morali, ma anche come l'unico vero *destinatario* dei doveri e dei diritti a essi riconducibili. È principalmente a causa di tale riduzione della morale agli interessi e alle preoccupazioni dei soli esseri umani che l'etica tradizionale dell'Occidente è stata accusata da svariati autori e autrici di «sciovinismo umano» e di «specismo». Chi ha proposto di parlare di «sciovinismo umano»¹⁸ ha accusato l'antropocentrismo di

¹⁷ Cfr. S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano, Guerini e Associati, 1989, p. 35.

¹⁸ I primi a parlare di «sciovinismo umano» sono stati Richard Routley e l'allora sua moglie Val Routley (autori che, dopo il divorzio, hanno cambiato il proprio nome, rispettivamente, in Richard Sylvan e Val Plumwood). Cfr. R. Routley, V. Routley, 'Against the Inevitability of Human Chauvinism' (1979), in K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 36-59, tradotto in italiano in R. Routley, V. Routley, 'Contro l'inevitabilità dello sciovinismo umano' (1979), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filo-*

essere una sorta di «Egoismo di Gruppo» tutt'altro che inevitabile in quanto poggiante su premesse che, se approfondite, si rivelano sia logicamente che ontologicamente contraddittorie (nel dimostrare la superiorità umana esso non fa altro che presupporla). Quand'anche si volesse riconoscere alla natura un solo valore strumentale, si evidenzia, bisognerebbe infatti ammettere che esso dipende sempre (per regresso di cause) da un valore intrinseco e che esistono, oggi, buoni argomenti per non assegnare un simile valore soltanto agli esseri umani. Chi ha invece suggerito di occuparsi del problema dello «specismo»¹⁹ – principalmente persone interne al dibattito animalista – ha sostenuto l'esigenza di smascherare che il più grosso «errore morale» che contraddistingue la società occidentale antropocentrica risiede nel suo rifiutarsi di riservare un trattamento egualitario agli esseri non-umani solo per ragioni connesse all'assenza di un legame di specie. L'appartenenza a una specie piuttosto che a un'altra – così come l'appartenenza a un'etnia, a un credo religioso o a un sesso – non è in realtà, si sottolinea, una ragione morale valida per escludere certi soggetti dalla comunità morale: ogni esclusione giustificata da simili motivazioni non è altro che una discriminazione arbitraria. Alcune posizioni, particolarmente attente al rapporto tra società e natura, hanno ulteriormente posto l'accento sull'«etnocentrismo» e sull'«androcentrismo» che contraddistinguono la cultura antropocentrica. Secondo queste correnti, l'antropocentrismo non è riducibile a una prospettiva che fa perno sull'astratta figura di un essere umano, ma una visione che si fonda su una presunta e spesso implicita superiorità del «maschio occidentale». La visione gerarchica che contraddistingue la società antropocentrica legittima dunque atteggiamenti discriminatori non soltanto nei confronti della natura, ma anche – e di riflesso – nei confronti delle donne, di altre popolazioni o di altre categorie sociali ritenute erroneamente 'inferiori' o 'meno sviluppate'.

Compresi i principali problemi che la prospettiva antropocentrica presenta nei confronti della maturata esigenza di tutelare l'ambiente dalle azioni umane, diverse sono le considerazioni emerse negli ultimi decenni per fare fronte al suo superamento. A posizioni maggiormente interessate a rivisitare l'antropocentrismo si affiancano, infatti, numerose correnti cosiddette «non-antropocentriche» o «anti-antropocentriche» decise invece ad abbandonare – più o meno radicalmente – questa prospettiva. Dal punto di vista dell'antropocen-

sofia americana e australiana, Milano, Medusa, 2005, pp. 37-86.

¹⁹ Il primo autore a parlare di «specismo» fu lo psicologo Richard D. Ryder. Cfr. R.D. Ryder, *Victims of Science*, cit. e Id. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

trismo «debole», «nobile» o «autocritico», il modo migliore di tutelare la natura non consiste nell'attribuirle un valore intrinseco, ma nel difenderne maggiormente i valori strumentali (alimentari, energetici, estetici, spirituali o culturali), evidenziando la connessione esistente tra questi e il benessere dell'umanità presente e futura. Le riflessioni riconducibili a questa posizione costituiscono la spesso implicita base di riferimento della cultura cosiddetta *green* e dello «sviluppo sostenibile», e rappresentano perciò anche il sostrato fondamentale delle opinioni ambientaliste oggi più diffuse e accettate all'interno del senso comune. Come bene evidenzia Silvia Riberti nel secondo capitolo del presente volume, la maggior parte degli esponenti filosofici di questa prospettiva sostengono che si debba allargare l'ambito della considerazione morale verso la natura, portandole rispetto e prendendosene cura, senza però anche estendere la comunità morale oltre l'umanità. Viene in sostanza riconosciuta l'importanza di non fondare simmetricamente il concetto di dovere su esigenze che la controparte possa autonomamente sollevare, ma non viene comunque messo in discussione che sia assurdo cercare di conferire diritti all'ambiente non-umano: bisogna dunque limitarsi a rivolgere, seppure asimmetricamente, lo sguardo morale su di esso.

Molto più sfaccettate rispetto all'antropocentrismo «rivisitato» sono invece le posizioni «non-anthropocentriche» o «anti-anthropocentriche». Un possibile modo di classificarle, seppure solo indicativamente, è distinguere le correnti di pensiero individualistiche da quelle olistiche. L'impostazione individualistica, come si può facilmente evincere sia dalle riflessioni proposte da me e Leonardo Caffo nel terzo capitolo, sia in quelle di Adriano Fragano presenti nel quinto capitolo del volume, è – tendenzialmente – di stampo animalista e presenta al proprio interno almeno due differenti tipi di proposte teoriche. Tanto l'individualismo consequenzialista quanto quello deontologico sono interessati a offrire argomenti e pratiche utili a tutelare i singoli enti organici presenti in natura, considerandoli individualmente. Il primo, tuttavia, non attribuisce mai valore intrinseco al singolo organismo, ma soltanto a uno specifico stato di fatti concernente l'organismo stesso: è l'esperienza di questi *states of affairs* la vera depositaria del valore, non l'ente che la esperisce. Il tentativo di ribaltare l'antropocentrismo si traduce qui, dunque, in prospettive che pongono al centro dei propri discorsi non tanto gli enti di natura, ma il possesso di alcune particolari doti quali la capacità di provare piacere e dolore (si parla in questo caso, solitamente, di sensiocentrismo o di patocentrismo) o quella di avere coscienza di sé (è questo il caso, invece, dello psicocentrismo). Diverso è il discorso proposto dal-

l'individualismo deontologico, secondo cui l'unico modo possibile per tutelare i singoli organismi è riconoscere il valore intrinseco che essi stessi possiedono individualmente. Digni di considerazione morale non sono dunque la capacità di avere coscienza di sé, l'abilità di realizzarsi (o di 'fiorire') o il semplice essere in vita, ma i singoli organismi dotati di queste peculiarità. Facendo riferimento ad argomentazioni che fanno perno su individui considerati «soggetti-di-una-vita» o esseri viventi capaci di realizzare il proprio *telos*, si è soliti parlare in questo caso, rispettivamente, di zoocentrismo e di biocentrismo. L'olismo, infine, pur comprendendo al suo interno posizioni molti distanti tra loro, tende ad attribuire valore intrinseco a un generico 'benessere' degli insiemi (specie, comunità, ecosistemi o l'intero ambiente nel suo complesso) e a essere, perciò, identificato come una corrente ecologista. Anche se – come illustrato nell'ottavo, nono e decimo capitolo del volume da Guido Dalla Casa, da Roberto Peverelli e da me stesso – la disputa riguardo cosa si possa intendere per 'benessere' degli insiemi, quali insiemi sia più opportuno tutelare e quale sia l'origine del loro valore intrinseco rimane aperta, si è soliti parlare qui, complessivamente, di ecocentrismo.

La denominazione e classificazione appena proposta con l'intento di agevolare l'avvio alla lettura dell'intero volume, pur fornendo ai lettori e alle lettrici uno strumento funzionale a inquadrare le diverse prospettive esistenti all'interno delle etiche dell'ambiente, comprendendone meglio le reciproche relazioni e le posizioni assunte nei confronti dell'antropocentrismo, lascia, come ogni raggruppamento utile ai fini esplicativi, svariati aspetti del dibattito scoperti. È questo il caso non soltanto di certe correnti meno tradizionali e più sfaccettate, ma persino di alcune considerazioni originali che, nel corso degli anni, sono emerse anche in Italia. Due dei più considerevoli esempi di riflessione difficile da inquadrare all'interno delle coordinate concettuali sopra illustrate sono l'ecologia sociale e l'ecofemminismo. Pur prendendo le mosse da riferimenti all'ambiente mediati da considerazioni sulla gerarchia sociale e sulla condizione femminile, entrambe le posizioni, come chiarito sia dall'intervento di Selva Varengo nel sesto capitolo, sia da quello mio e di Adele Tiengo presente nel settimo capitolo, vanno ben oltre i propri pretesti iniziali, dimostrandosi capaci di offrire intuizioni originali in cui il superamento dell'antropocentrismo è spesso radicale. Difficili da classificare e altrettanto stimolanti sono anche molti contributi dati alla discussione da svariati personaggi italiani. Esempi di questo genere ospitati nel volume, rispettivamente nel primo e quarto capitolo, sono la prospettiva «ecoevolutivocentrica» di Piergiacomo Pagano e quella «antispecista» di Mas-

simo Filippi. Professionisti impegnati ormai da diversi anni a riflettere su temi legati alla natura e agli animali non-umani, entrambi gli autori sono stati capaci di maturare, nel tempo, un pensiero che, uscendo dalle griglie più tradizionali, testimonia la possibilità di radicare riflessioni attente al non-umano in percorsi di ricerca che si discostano da quelli tracciati dalle più diffuse correnti internazionali.

Importante è menzionare, prima di concludere, anche alcune delle difficoltà epistemologiche che le diverse prospettive interne alle *environmental ethics* – sia quelle approfondite nel volume sia quelle che non vi hanno trovato spazio – sono costrette ad affrontare. Particolarmente degni di essere evidenziati sono soprattutto alcuni rischi teorici e di metodo cui numerosi autori e autrici si sono esposti addentrandosi nella discussione di settore. Argomentando in favore di un allontanamento (anche parziale) della riflessione etica dalla sfera umana e dovendo far fronte all'esigenza di decostruire (almeno in parte) la logica antropocentrica, è per questo genere di riflessione estremamente facile incorrere, anzitutto, nel rischio di sviluppare uno spesso controproducente e incoerente pensiero anti-umanista. Anche considerando inutile o insensato il tentativo di offrire un 'ambientalismo a misura di essere umano', resta per le etiche dell'ambiente tuttavia doveroso, anche se certamente difficile, riflettere non su come annullare la dimensione umana, ma su come sia eventualmente possibile giungere a un 'umanesimo a misura di natura'. Se è a questo proposito indispensabile reinserire ontologicamente l'essere umano all'interno dell'ambiente, tutt'altro che facile è trovare un metodo equilibrato e convincente di argomentare a favore di questa necessità, senza al contempo *svalutare* l'umanità.

Aggiuntive complicazioni, infatti, derivano da due ulteriori bisogni connessi a questa esigenza. Particolarmente arduo è anzitutto trovare un equilibrio tra la tendenza ad antropomorfizzare la natura (riavvicinandola all'essere umano) e quella a ri-naturalizzare l'essere umano (riavvicinandolo alla natura). I principali rischi, in questo caso, sono sia di annullare le diversità ontologiche di cui l'intero ambiente è attivo depositario, sia di argomentare implicitamente in favore di una visione che, affiancando i comportamenti dell'essere umano a quelli di tutti gli altri animali, giustifichi i danni causati all'ambiente dall'azione umana considerando questi alla stregua di conseguenze inevitabili di attitudini specie-specifiche del tutto 'naturali' – e quindi, si potrebbe erroneamente presumere, esenti da giudizio morale. Problematico è però anche riuscire a bilanciare le giustificazioni razionali su cui poggiare il discorso e le motivazioni emotive su cui fare leva per favorire l'adozione di un diverso atteggiamento morale nei

confronti dell'ambiente. Nell'intento di coinvolgere e persuadere le persone a riflettere sul tema può risultare infatti inefficace tanto il concentrarsi esclusivamente nell'offrire argomentazioni che, a costo di essere troppo 'fredde', sono il più possibile logiche e coerenti, quanto il puntare su messaggi più empatici che, a costo di perdere qualcosa nella consequenzialità del discorso, mirano a toccare nel vivo le coscienze umane – spesso, va detto, facendole sentire in colpa per le loro pratiche di vita irrispettose nei confronti dell'ambiente.

Un ultimo – ma di primaria e assoluta importanza – problema comune alla maggior parte delle etiche dell'ambiente è rappresentato dalla cosiddetta «fallacia naturalistica». Formulata da George Edward Moore nei *Principia Ethica* (1903) e a sua volta ripresa dalla altrettanto famosa «legge di Hume» che Henri Poincaré, nel testo postumo *Dernières Pensées* (1913), fa risalire direttamente al *Trattato sulla natura umana* (1739-1740) del filosofo scozzese David Hume, la fallacia sottolinea che, considerato lo scarto esistente tra i *fatti* (affermazioni che descrivono la realtà) e i *valori* (affermazioni che sanciscono obblighi o formulano comandi), esiste una scissione insanabile tra ciò che è (*is*) e ciò che dovrebbe essere (*ought*). Quello che la «fallacia naturalistica» rende evidente, dunque, è che è sempre impossibile dedurre direttamente l'*ought* dall'*is* (e viceversa), perché una cosa è il piano dell'*essere* e un'altra è quello del *dovere*: se nelle asserzioni scientifiche si trovavano legittimi passaggi da asserti descrittivi ad altri asserti descrittivi, e nei ragionamenti morali si trovano valide conclusioni prescrittive derivate da altre premesse prescrittive, in nessun caso si è legittimati a dedurre logicamente una conclusione prescrittiva (morale) da un asserto descrittivo (della scienza). Visto che, come si è detto, le etiche dell'ambiente non possono prescindere da uno stretto dialogo con una scienza – biologica, ecologica, etologica e non solo – che, anzi, in molti casi ne rappresenta addirittura il fondamento ontologico, il tema è cruciale. Esso rappresenta, infatti, uno dei principali rischi epistemologici per la disciplina: *fatti* come quelli che ci dicono che la natura subisce la pressione di forze quali la selezione naturale o che tende a mantenersi in uno stato di equilibrio dinamico, giusto per fare due esempi, non implicano né che sia *moralmente giusto* lasciare perire i soggetti svantaggiati (come, ad esempio, certi soggetti gravemente disabili) né che si sia *eticamente obbligati* a preservare l'equilibrio senza alterarlo. Sostando sul confine che separa le descrizioni della scienza dalle prescrizioni dell'etica, le *environmental ethics* devono sempre dunque, non soltanto riporre adeguata attenzione ai costanti aggiornamenti che provengono dal mondo scientifico, ma anche affrontare l'esigenza di effettuare dei

passaggi logici legittimi da quest'ultimo piano discorsivo a quello delle prescrizioni morali.

Così come non esiste una sola etica dell'ambiente, non solamente una visione filosofica sui problemi legati al nostro rapportarci con la natura non-umana, non un'unica prospettiva valida per affrontare questi problemi e non un metodo argomentativo indenne dal rischio di incorrere in critiche e contraddizioni, allo stesso modo è possibile fornire più di un motivo valido per avvicinarsi e appassionarsi allo studio della materia. Contenuti in questo volume, e resi espliciti soprattutto nella prima sezione, sono almeno tre ordini di motivazioni: ai più evidenti motivi *pratici*, legati al comprendere perché e come sia possibile tutelare l'ambiente dalle azioni umane, si affiancano, infatti, sia motivi *esistenziali* che motivi più *personali*. Se i primi sono connessi all'esigenza di sviluppare una coscienza critica del nostro tempo, i secondi dipendono dal bisogno – emergente dal rendersi conto di essere costantemente implicati *in* e *dall'*ambiente stesso – di rimettersi in discussione interrogandosi sulle proprie esperienze di vita. A rispondere direttamente alla domanda «perché studiare le etiche dell'ambiente?», unendo questi tre generi di motivazione, sono autori e autrici la cui indiscussa fama è testimoniata dall'attivo ruolo ricoperto all'interno del dibattito cui si è finora fatto cenno – e che si auspica sia adesso più facile approfondire. La speranza è che le diverse risposte offerte da (in ordine alfabetico) Ralph R. Acampora, Carol J. Adams, Sergio Bartolommei, Luisella Battaglia, Matthew Calarco, John Baird Callicott, Barbara de Mori, Warwick Fox, Greta Gaard, Holmes Rolston III e Peter Singer possano, una volta unitesi alle ricerche presentate nei capitoli successivi, spronare i lettori e le lettrici ad approfondire ulteriormente la materia. Il dibattito, come si è detto, è ancora 'giovane' e richiede oggi, più che mai, nuove *voci* e nuove *prospettive*: se quello che stavate aspettando per inserirvi nella discussione è un *invito*, sappiate che ora lo avete in mano.

BIBLIOGRAFIA

S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano, Guerini e Associati, 1989.

L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997.

- D. Brower (ed.), *Wilderness. America's Living Heritage*, San Francisco, Sierra Club Books, 1961.
- R. Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1962.
- S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- B. Commoner, *The Closing Circle*, New York, Bantam, 1971.
- B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007.
- P.R. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York, Ballantine Books, 1968.
- K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- R. Harrison, *Animal Machines*, London, Stuart, 1964.
- T. Huxley, *Evoluzione ed etica* (1893), Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- D.R. Keller (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2010.
- D.R. Keller, 'Introduction: What is Environmental Ethics?' (2010), in Id. (ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 1-23.
- M.A. La Torre, *Le ragioni morali dell'ambientalismo*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1998.
- J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.
- J. Mason, *An Unnatural Order: Roots of Our Destruction of Nature*, New York, Lantern Books, 2005.
- J. Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità* (2005), Casale Monferrato, Sonda, 2007.
- D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972.
- R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.
- R. Routley, V. Routley, 'Against the Inevitability of Human Chauvinism' (1979), in K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 36-59.

- R. Routley, V. Routley, 'Contro l'inevitabilità dello sciovinismo umano' (1979), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 37-86.
- W.S. Russell, R.L. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, London, Methuen, 1959.
- R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975.
- R.D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- J. von Uexküll, G. Kriszat, *Ambiente e comportamento* (1934), Milano, Il Saggiatore, 1967.

PERCHÉ STUDIARE
LE ETICHE DELL'AMBIENTE?

PERCHÉ STUDIARE LE ETICHE DELL'AMBIENTE?

RALPH R. ACAMPORA

Mi vengono in mente tre possibili risposte da dare alla domanda 'perché studiare le etiche dell'ambiente?' e le presenterò in ordine, dal particolare all'universale. Una prima motivazione è di tipo (auto)biografico. L'interesse per gli studi ambientali e le etiche dell'ambiente si è radicato in me grazie alle esperienze dell'infanzia. La mia era una di quelle famiglie di città che passava la maggioranza delle serate e dei fine settimana fuori porta. Durante le vacanze, nella maggior parte dei casi, ci accampavamo in montagna o lungo le spiagge dell'entroterra rurale nei dintorni dell'area metropolitana di New York. In quest'ultimo caso, due cose sono rimaste impresse nella mia memoria. Andavamo spesso a Fire Island, un cordone litoraneo fuori dalla costa sud di Long Island, o a Montauk, l'estremità sporgente del confine est di Long Island: in entrambi questi luoghi era necessario attraversare delle dune di sabbia per avere accesso alla spiaggia, e in entrambi i casi queste dune presentavano recinzioni e segnaletiche che dirigevano il traffico pedonale per impedire alle persone di calpestare la vegetazione che stabilizzava le colline di sabbia – questa è stata una prima lezione sulla fragilità e sulla corrispondente gestione dei delicati ecosistemi. Inoltre, la mia attività preferita lungo le rive di questi luoghi era il *bodysurfing*: ciò mi ha permesso di avere una reale intimità con la multiforme estetica dell'ambiente naturale (in questo caso acquatico) – dagli stati di auto-percezione alterati dall'idrodinamica della marea e della corrente, ai sapori e odori dell'acqua salmastra e delle creature marine; dal suono del frangersi delle onde, alla variegata sensazione del sentire su diverse parti del proprio corpo le spinte del mare, le tenaglie di granchio e le meduse.

Per quanto riguarda i giochi all'aperto, per me gran parte di essi consisteva nello scatenarsi in cortile con gli animali da compagnia o

nel raccogliere rocce lungo le collinette di terreno disabitato che si trovavano dietro il nostro caseggiato. Il primo genere di gioco, come è facile immaginare, è stato incoraggiato soprattutto dal ruolo o dalla funzione psicologica di surrogato di fratelli e sorelle (ero figlio unico) che gli animali domestici di famiglia hanno efficacemente ricoperto. Il paesaggio dietro casa – che noi chiamavamo ‘*highlands*’, per via dell’incredibile altezza delle sue canne da palude – ha invece assunto una sorta di significato proustiano che andava oltre la sua importanza ecologica o la sua attrattività pubblica: mi crogiolavo nel ‘non-luogo’ (*atopia*) della sua distesa piena di erbacce, tra zolle di terra che per un bambino sono solo delle ‘granate di sporco’ con cui giocare, e osservavo i tramonti attraverso le canne. Quel tratto di superficie non era né selvaggio né preparato per la residenza o la ricreazione umana – era ciò che mi piace chiamare ‘terra-ferina’ (*feraland*): qualcosa di più del tipico ‘lotto di terra’ libero che si trova tra gli edifici, ma anche qualcosa che, a causa del tipo di terreno abitato da rifugiati e disadattati zoologici e botanici, era tutt’altro che ‘naturale’, in ogni senso comunemente accettato per questo termine.

Ovviamente, anche se ci possono essere alcune sovrapposizioni tra le esperienze personali, non mi aspetto di certo che la mia particolare storia di vita sia ampiamente ritenuta una motivazione valida per studiare le etiche dell’ambiente. È molto più diffusa la concezione dell’etica dell’ambiente come una disciplina concretamente utile a perseguire gli scopi ambientalisti – salvare il pianeta, le balene o il parchetto dietro casa. L’idea, qui, è che l’ambientalismo abbia bisogno di basi teoriche e di un orientamento che possono provenire soltanto, o è meglio che provengano, dall’interno della riflessione ecofilosofica. I problemi di questa logica, tuttavia, abbondano. I fondamenti dell’etica dell’ambiente sono così lacerati dal dissenso riguardante il luogo in cui risiede il valore intrinseco o inerente da apparire come un vero e proprio circo di -centrismi (antropo-, psico-, bio-, eco-, geo-, cosmo-, teo-) che competono tra loro per fornire la giustificazione morale definitiva. Questa situazione supporta l’idea che non si debba aspettare che sia la metafisica a impostare o inquadrare l’ordine del giorno da seguire all’interno della riflessione morale. Allo stesso modo, vi è un notevole disaccordo, tra gli esperti di etica, anche in merito a quali siano i più idonei obiettivi e traguardi da porsi nel tutelare l’ambiente: alcuni sostengono sia necessario attuare un rivoluzionario cambiamento della nostra visione del mondo e delle nostre pratiche di vita, mentre altri si accontentano di proporre modifiche relativamente modeste della nostra prospettiva e del nostro comportamento.

Inoltre, anche se queste carenze fossero superate e i filosofi potessero offrire una piattaforma univoca per fondare e guidare l'ambientalismo, sarebbe tuttavia improbabile che tale base, da sola, possa condurre a concretizzare le azioni e gli atteggiamenti difesi. A questo riguardo, sospetto che la teoria marxista abbia ragione su almeno una cosa molto importante, e cioè che il piano delle istituzioni e delle pratiche di vita influenza il piano delle idee e dei discorsi molto più spesso e in misura superiore di quanto non si riesca a fare con il procedimento contrario. Se così stanno le cose, ciò di cui gli ambientalisti hanno davvero bisogno per avere successo è meno etica e più scienza politica (e altri studi sociali). Ma allora, non potrebbe un'ecofilosofia sociale e politica essere d'aiuto? Forse, ma in tal caso dovrebbe affrontare l'accusa di ciò che lo scettico Robert Kirkman ha chiamato «filosofare al contrario» (*backward philosophizing*) – la tendenza a presupporre inconsciamente, se non surrettiziamente, la propria traiettoria finale (impostando, in questo caso, il proprio ordine del giorno in anticipo, importandovi voci prese dal dibattito ambientalista e attivista), servendo, di fatto, da razionalizzazione sofistica (quindi da ideologia) di principi eteronomi e non comprovati, piuttosto che perseguire la verità, lasciando che le applicazioni e le implicazioni di questa verità ricadano dove possibile¹. Forse il meglio che un ecosofa può offrire all'ambientalismo è qualche aiuto con la psicologia morale e l'ecopolitica, unito alla promessa di riflettere mantenendo un equilibrio tra prassi e teoria.

Se le scuse biografiche e pratiche per studiare l'etica dell'ambiente sono di portata e/o di potenza limitata, vi è una ragione più propriamente filosofica dotata di maggiore applicabilità e potere. In termini un po' astratti, se non addirittura criptici, si potrebbe dire che l'apprezzare e lo stimare il significato e il valore dell'ambiente sono giustificati dall'imperativo di comprendere se stessi di fronte all'incapacità di auto-interpretarsi. Suona sibillino, no? Dunque, lasciatemi spiegare. Dalle origini della filosofia occidentale, a partire dal motto socratico «conosci te stesso», passando attraverso le meditazioni moderne del *cogito* cartesiano, fino ad arrivare alle esigenze contemporanee di analisi o decostruzione della soggettività, l'architettura e l'archeologia del sé sono state di fondamentale importanza per la concezione di saggezza offerta da un'influente tradizione². Tuttavia,

¹ Cfr. R. Kirkman, *Skeptical Environmentalism: The Limits of Philosophy and Science*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

² Il fatto che tale tradizione sia storicamente Mediterranea o Eurocentrica non significa necessariamente che questo genere di preoccupazioni siano state soltanto regionali – simili correnti di pensiero sono in realtà presenti in modo profondo e diffuso anche in altre

come le provocazioni di Nietzsche e la dialettica di Hegel hanno dimostrato, il fulcro dell'auto-identificazione e dell'auto-valutazione è dato dal confronto e dall'incontro con l'alterità – senza un'alterità rispetto alla quale notare differenze e distinzioni, una singola coscienza è destinata a un'invalidante mancanza di chiarezza (una confusa oscurità in cui tutto è uno) o a uno sterile solipsismo (la presunzione narcisistica che uno sia tutto). E, come diversi ecologisti profondi e psicologi evolutivi hanno affermato, il luogo primario dell'alterità, nel corso di tutta la tradizione umana, è stato il mondo naturale e, in particolare, le forme di vita in esso contenute ³.

Si può dire così, giustamente, che il fare ricerca nel campo dell'etica dell'ambiente significa incamminarsi lungo una via privilegiata, in quanto capace di metterci in contatto con il serbatoio di alterità naturali e biologiche che ci rendono quello che siamo; in altre parole, lo studio di questa disciplina consente la nostra autorealizzazione in quanto membri della specie umana, proprio perché ci posiziona all'interno del regno della biodiversità terrestre. In conclusione, dunque, vi consiglio di studiare questo ramo della filosofia morale per meglio comprendere il tipo di essere che siete. Da qui, come bonus, potreste anche giungere ad apprendere una grande quantità di sani modi di relazionarvi con gli affini-tuttavia-alieni corpi che vi circondano. Una simile riflessione potrebbe scaturire in buona parte da dettagli della vostra storia di vita individuale, e la maggior parte di questi dettagli potrebbe aiutarvi a crescere come un abitante della Terra intelligente e premuroso.

CAROL J. ADAMS

Cominciamo col porre la domanda in un modo diverso: perché intesiamo una così grande varietà di relazioni con gli animali non-umani?

Ci si potrebbe chiedere se davvero esista questa varietà di relazioni. La più ovvia è quella con gli animali a quattro zampe che vivono con noi come animali domestici o da compagnia. La meno scontata contro-relazione nascosta in questo rapporto è quella che coinvolge una certa quantità di animali non-umani a cui ogni anno viene pra-

grandi tradizioni filosofiche (come quella indiana o cinese).

³ Cfr., ad es., P. Shepard, *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, New York, Viking Press, 1978 e Id., *The Others: How Animals Made Us Human*, Covelo, Island Press, 1997.

ticata l'eutanasia perché nessuno li vuole⁴. Può capitare poi di rivolgersi agli animali non-umani per divertimento, per guardarli negli zoo, nei circhi o nei rodei. La contro-relazione nascosta, qui, è ciò che questi altri animali patiscono per diventare intrattenimento per l'*Homo sapiens*. Magari, poi, ci si veste con la loro pelle o con la loro pelliccia: anche questa è una relazione, anche se non sempre è riconosciuta tale. Oppure si consumano i loro corpi morti, si mangiano uova o si beve il latte di mucca o di capra: una relazione che rende necessaria la morte e la sofferenza di altri animali per il proprio piacere e il proprio nutrimento.

Tutto ciò comporta molte domande. Perché le persone comprano cani di razza? Perché i propri animali non vengono sterilizzati? I canili che non praticano l'eutanasia sono la più importante innovazione che sia avvenuta in questo campo negli ultimi decenni? Quali sono le nostre responsabilità verso gli animali da compagnia anziani? Perché nel XXI secolo ci si ciba dei corpi di animali non-umani morti? Quali sono i costi ambientali che questo tipo di alimentazione comporta? Gli zoo sono irrimediabilmente e irrevocabilmente prigioni, collegate a un passato coloniale e al bisogno di esibire la differenza? L'indirizzarsi degli zoo verso una politica di gestione delle specie a rischio permette di affrontare questioni che coinvolgono le esperienze dei singoli animali coinvolti? In altre parole, perché studiare le etiche dell'ambiente? Per trovare un linguaggio e un approccio che ci aiuti a riconoscere e discutere questi tipi di relazioni.

In *The Sexual Politics of Meat*⁵ ho politicizzato il concetto di «referente assente» proprio perché fosse d'aiuto nel riconoscere simili relazioni nascoste e contro-narrazioni. Perché la carne possa esistere gli animali non-umani diventano assenti, nella loro identità e nel loro corpo, in quanto *animali*. Le loro vite precedono e consentono l'esistenza della carne. Se essi sono vivi non possono essere carne. Dunque, un corpo morto prende il posto dell'animale in vita. Senza animali non-umani non ci si potrebbe cibare di carne, eppure essi so-

⁴ N.d.T. La legge italiana vieta l'eutanasia sui randagi dal 1991, mentre in altri Paesi si tratta di una pratica ampiamente diffusa. Le stime parlano di una cifra compresa fra i quattro e i cinque milioni di cani e gatti uccisi ogni anno soltanto negli Stati Uniti – stime che rendono l'eutanasia la prima causa di morte degli animali da compagnia sani. Negli ultimi anni il movimento di opposizione all'eutanasia sui randagi ha vissuto una crescita costante, il cui contributo più significativo è stato la diffusione di rifugi in cui non viene praticata l'eutanasia. Cfr. N.J. Winograd, 'Shelters, No-kill' (2010), in M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press, 2010, pp. 512-519.

⁵ Cfr. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2010.

no assenti dall'atto del mangiare carne, perché trasformati in cibo.

Il «referente assente» è ciò che separa chi mangia la carne dagli animali non-umani, e questi ultimi dal prodotto finale. La funzione del «referente assente» è quella di permettere l'abbandono morale di un essere vivente. In molti modi consuetudinari, il «referente assente» funziona per mascherare la violenza inerente del mangiare carne, per proteggere la coscienza di colui che la mangia e per dare l'idea dei singoli animali come se fossero immateriali di fronte ai desideri specifici ed egoistici che qualcuno ha di consumarli.

Ciò che il concetto di «referente assente» smaschera è sia il fatto che gli animali non-umani muoiono come singoli individui, sia che noi desideriamo mantenere nascosto ciò che facciamo loro. Per la maggior parte di coloro che mangiano carne, la struttura del «referente assente» significa che l'uccisione di questi animali avviene dietro le quinte. Ma la struttura del «referente assente» non esige soltanto che l'uccisione avvenga dietro le quinte: esige che la vita dell'animale non-umano sia subordinata al desiderio di un essere umano. La struttura del «referente assente» trasmette l'immagine dei singoli animali non-umani come esseri immateriali disponibili a essere consumati per i desideri egoistici di chiunque. Di fatto, ciò che mette in moto il processo è proprio il guardare a un essere vivente come a una vita messa a propria disposizione. Uccidere un animale non-umano pubblicamente o nella propria cucina è parte della stessa struttura del «referente assente», perché comporta la scomparsa dell'animale come individuo. *Qualcuno diventa qualcosa* – questa può essere una definizione della struttura del «referente assente».

Quando comprendiamo cosa sta accadendo concretamente agli animali non-umani ripristiniamo il «referente assente». Ciò di cui abbiamo bisogno è uno strumento teoretico che: riconosca l'ampia varietà di relazioni che gli umani intessono con gli altri animali; sia capace di riconoscere l'esperienza che gli animali non-umani fanno di queste relazioni; identifichi la violenza nascosta e spieghi perché quella violenza esiste e perché è stata così spesso occultata; e offra strade per il cambiamento, per sfidare la violenza, per proteggere coloro che la subiscono e consideri la responsabilità di coloro che traggono beneficio da relazioni violente. Lo strumento teoretico che predilige, in quanto capace di offrire una narrazione di opposizione al «referente assente», è l'etica femminista della cura.

In *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*⁶, io e Josephine

⁶ Cfr. J. Donovan, C.J. Adams (ed.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, 2007.

Donovan mettiamo in evidenza come alcune delle risorse etiche cui ci si appella si sono sviluppate a partire dal XVIII secolo, la cosiddetta Età della Ragione, fondandosi su radici ideologiche razionalistiche, a loro volta basate su di un'ontologia meccanicistica, atomistica e territoriale. Sia la teoria dei diritti sia quella utilitaristica, ad esempio, si figurano infatti una società di agenti razionali, autonomi e indipendenti, il cui territorio o proprietà ha diritto alla protezione da agenti esterni (le altre persone e il governo). Queste teorie, inoltre, sono antropocentriche e antropomorfe nei propri argomenti perché, articolandosi intorno alla somiglianza esistente fra umani e animali non-umani, sopprimono le differenze. Ciò è problematico sotto diversi punti di vista, soprattutto se si considera che le supposizioni ontologiche inerenti gli esseri umani si basano su caratteristiche umane tipicamente maschili. Una simile ontologia presuppone, infatti, una società di agenti autonomi uguali, che richiedono poco sostegno da parte degli altri e che hanno bisogno soltanto che il loro spazio venga protetto dalle intrusioni altrui. Gli animali non-umani non sono però uguali agli umani – gli animali domestici, in particolare, dipendono largamente dagli umani per la propria sopravvivenza. La situazione è impari e necessitiamo un'etica che riconosca questo fatto. La teoria dei diritti (così come quella utilitaristica degli interessi) tende inoltre a essere astratta e formalistica, privilegiando regole che siano estendibili universalmente o giudizi quantificabili. Tuttavia, molte situazioni etiche, incluse quelle che coinvolgono gli animali non-umani, richiedono una risposta particolareggiata e situazionale, che consideri il contesto e la storia e che può non essere estendibile universalmente o quantificabile.

L'etica femminista della cura non è universale, astratta e basata su regole; è un'etica flessibile, situazionale e particolareggiata. Come il femminismo *tout court*, la teoria della cura resiste ai dualismi gerarchici dominanti, che stabiliscono chi sia il potente (umani, maschi, bianchi) posto al di sopra del subordinato (animali non-umani, donne, persone di colore). L'etica femminista della cura vede gli altri animali come individui dotati di sentimenti, capaci di comunicare con questi sentimenti e verso i quali gli umani hanno degli obblighi morali. Un'etica della cura, inoltre, riconosce la diversità degli animali non-umani – non c'è un'unica misura adatta a tutti, perché ciascuno ha una particolare storia alle spalle. Per quanto possibile, si deve fare attenzione a queste particolarità in ciascuna delle decisioni etiche che li riguardano.

La grande scrittrice francese novecentesca Simone Weil suggerisce che il compito di questa attenzione è chiedere al prossimo

«che cosa stai passando?» essendo disposti ad ascoltare la risposta. Trovo che la ricetta di Weil si adatti brillantemente agli altri animali, se arriviamo a comprendere che la risposta a questa domanda non giunge soltanto tramite le parole. L'attenzione non è logocentrica. Indipendentemente dalla varietà delle relazioni che abbiamo con gli altri animali, possiamo ancora ascoltarli e abbiamo il dovere morale di farlo. È attraverso l'attenzione che ripristiniamo il «referente assente». E cosa succede, dunque? Ci troviamo in ascolto degli altri animali. Riconosciamo gli altri animali.

Questo ripristino è biunivoco, in un certo senso: noi, umani, che stiamo limitando e/o distruggendo le vite di altri animali dobbiamo riconoscere queste vite che vengono limitate e/o distrutte; dobbiamo riconoscere che gli animali non-umani non esistono per il nostro piacere, che il processo che comporta il cibarsi di prodotti animali, l'andare agli zoo o ai circhi, l'indossare e l'allevare animali, comporta un'imposizione delle nostre volontà e dei nostri bisogni sugli altri. Siamo noi umani che creiamo la struttura del «referente assente». E siamo noi che dobbiamo distruggerla. Quando ciò che è stato reso assente riempie lo spazio – mentale, emozionale, cognitivo, spirituale e filosofico – che gli era stato precedentemente negato, lo spazio cambia. E anche noi cambiamo in conseguenza di ciò, perché ci poniamo in relazione con il referente che era stato reso assente.

Perché studiare le etiche dell'ambiente? Perché prendersi cura è un atto radicale e coraggioso. Perché viviamo tutti, costantemente e contemporaneamente all'interno di relazioni esplicite e implicite con altri animali. Abbiamo bisogno di vedere che queste relazioni risuonano di significato etico. E forse, se si è fortunati, studiando le etiche dell'ambiente si può essere in grado di riconoscere chi è il proprio prossimo, si può essere preparati ad ascoltarlo e, una volta che lo si è ascoltato, si può acquisire quelle abilità che possono essergli d'aiuto.

SERGIO BARTOLOMMEI

Di solito ci si limita a nutrire buoni ed edificanti propositi sulla riforma degli stili di vita 'insostenibili', a manifestare scandalo e indignazione per il degrado ambientale, a esortare alla tutela della 'natura incontaminata', eccetera. Si trascura però di riflettere sull'appropriatezza dei termini usati, sulle risorse per muovere all'azione e, soprattutto, su quali ragioni la giustificano. Prevalgono insomma i sentimenti spontanei, mentre la capacità di argomentare e, attraverso

l'argomentazione, di elaborare e raffinare gli stessi sentimenti segna il passo, specie nel nostro Paese dove predomina un approccio politico-ideologico alle questioni ambientali.

Una cosa infatti è mobilitarsi, sulla scia dell'entusiasmo, col proposito, per esempio, di rendere 'ecologicamente sostenibile' lo 'sviluppo' (una formula tanto attraente quanto vaga). Altra cosa è chiedersi cosa *significhino* espressioni come 'sviluppo sostenibile', *perché* valga la pena impegnarsi in questa direzione, quali *ragioni* far valere nel caso si intenda procedere nell'impresa. Lo studio dell'etica dell'ambiente può servire allo scopo. Alla maniera di un coro greco, potrà funzionare da *commento o controcanto riflessivo che dà voce, chiarisce, articola e ridefinisce secondo ragione* le forti emozioni e i sentimenti spontanei di un'opinione pubblica turbata e sgomenta di fronte alle immagini e alle cronache vivide e drammatiche che ci giungono ormai quasi quotidianamente dai 'luoghi del disastro'.

Direi che un buon inizio, tuttavia, è chiedersi, senza dare niente per scontato, perché non potremmo restarcene *indifferenti* al problema del deterioramento della natura. Si potrebbe osservare infatti che si può vivere benissimo anche in ambienti urbani e in mezzo a congegni artificiali molto sofisticati. Perché un mondo con alberi di plastica e scenari di silicio dovrebbe avere meno valore, dal punto di vista morale, di un paesaggio di rocce, dune, faggi, deserti e acque stagnanti? E poi perché correre in soccorso della natura o evocare addirittura un'«etica della terra» quando non è affatto estranea alla nostra storia e alla nostra cultura l'idea (enunciata tra gli altri dal Capellano di *Sussurri e grida* di Bergman) che, lungi dall'abitare un luogo ospitale, siamo di casa in una «terra buia e sporca, posta sotto un cielo vuoto e crudele»⁷? La natura – anche quella ecologicamente intesa – ha forse qualche esempio da esibire o qualche lezione da impartirci, moralmente parlando, a proposito di come dovremmo condurre le nostre vite? L'ecologia stessa, che è impensabile fuori da un quadro di dolore e devastazione continua di vite su larga scala, non sarebbe forse la principale candidata – se ne ricorressero le condizioni – a venir trascinata ogni giorno davanti al tribunale della morale? Accanto a coloro che si raffigurano la natura come un tempio sacro, o un vecchio e valoroso avversario a cui rendere onore e reverenza, ci sono altri che vedono solo il suo aspetto di 'dio dei mascalzoni' che colpisce senza riguardi la gente ignara, fragile e laboriosa. Di fronte a

⁷ I. Bergman, *Cries and Whisper* (1972), in Id., *Four Stories by Ingmar Bergman*, Garden City (New York), Doubleday Anchor, 1976, p. 75, cit. in H.T. Engelhardt, Jr., *Viaggi in Italia. Saggi di Bioetica*, Firenze, Le Lettere, 2011, p. 57.

queste versioni contrastanti e inconciliabili, un'equidistante indifferenza sia alla 'natura madre' che alla 'natura matrigna' e la fiducia nella capacità della tecnica di surrogare per intero la natura non sarebbe l'atteggiamento moralmente più giustificato?

Approfondendo lo studio dell'etica dell'ambiente ci renderemo però conto che l'indifferenza non paga. È vero che possiamo immaginarci che nei tempi lunghi o lunghissimi chi discenderà dagli umani si troverà a vivere in condizioni radicalmente mutate, e forse entro dimensioni in cui neppure si porranno problemi di ordine ecologico. La terra non sarà più un posto (*il posto*) per gli esseri umani perché i post-umani, se esisteranno, saranno 'a casa loro' dentro uno scenario profondamente diverso, sia fisico che intellettuale (e chissà se allora servirà ancora un'etica dell'ambiente, e quale senso e quali categorie avrà, se li avrà...). È altrettanto vero tuttavia che ci è difficile o impossibile anche solo immaginare queste nuove, remote circostanze (e gli altrettanto indefiniti nuovi bisogni) di chi abiterà, in un lontano futuro, questa o quella fetta di universo. *Sapere* che ciò potrebbe accadere non influisce minimamente sul modo di concepire le nostre vite in rapporto a come siamo attualmente fatti e al contesto in cui siamo da molti millenni inseriti. La vita degli esseri umani attuali, di quelli prossimi venturi e in genere di tutti gli esseri senzienti dipende dai modi con i quali gestiamo il nostro rapporto con le condizioni biologiche di un pianeta che ancora per lungo tempo farà da sostegno all'avventura umana (e degli animali non-umani) nel cosmo. Oggi il crescere della potenza tecnologica, ma soprattutto delle capacità di incidere negativamente sull'ambiente, ha messo in crisi la fiducia, fino a ora incrollabile, che ci aveva portato a escludere di poter mettere un giorno *radicalmente in pericolo* la Terra. Mantenere un atteggiamento di indifferenza basato su un cieco ottimismo circa le capacità della tecnica di surrogare per intero la natura equivale, dal punto di vista morale, all'atteggiamento opposto di vagheggiare l'avvento di improbabili, superiori 'valori selvaggi', simbolo di una natura liberata della tirannia umana.

Scartata l'indifferenza diviene allora plausibile chiedersi cosa è *giusto o bene* fare con l'ambiente. È questa in effetti la domanda a cui l'etica dell'ambiente cerca di rispondere. La sua novità consiste nel porsi in alternativa a radicate e influenti tradizioni che, tuttalpiù, si chiedevano *solo se è sconveniente o inopportuno* agire con la natura in questo o quel modo. Per questo studiarla è anche un modo per accrescere la consapevolezza che il numero di cose per cui vale la pena nutrire scrupoli e sentimenti morali è assai più ampio di quello a cui siamo stati per millenni abituati in base a un discutibile principio (a-

dottato da visioni sia religiose che laiche) di parsimonia etica. Non dobbiamo attenderci però risposte facili e immediatamente fruibili a quella domanda. Lo studio dell'etica dell'ambiente sarà tanto più utile quanto più ci aiuterà a comprendere che almeno nell'universo secolarizzato delle società 'aperte' vige un pluralismo irriducibile di 'fedi' morali anche riguardo al modo di concepire cosa è una buona vita in rapporto agli ambienti naturali. L'appello alla natura («la natura sa cosa è il meglio!»), per esempio, è solo una delle diverse strategie (forse la più semplice, ingenua e sbrigativa) con cui si cerca di dare autorità, e validità assoluta, all'ideale morale della tutela ambientale. Accanto a questa, e anche in polemica con questa, esistono però molte altre prospettive, meno pretenziose e più ragionevoli, i cui argomenti sarà importante conoscere in dettaglio.

Da questo punto di vista si potrebbe osservare in conclusione che è bene studiare l'etica dell'ambiente allo stesso modo in cui è bene studiare l'etica come disciplina filosofica. Da una parte ci fa apprezzare l'importanza del pluralismo morale come orizzonte insuperabile di una società interessata sì al raffinamento delle credenze e dei costumi di vita dei suoi membri, ma entro una cornice che rifugge dal fanatismo e da presunte Verità assolute. Dall'altra ci abitua a pensare che non basta constatare che, se certe idee sono generalmente accolte, queste idee sono giuste o buone. Che l'ambientalismo sia oggi una sorta di *mantra* a cui ciascuno sente di dover rendere omaggio (anche se spesso solo a parole), non è una ragione sufficiente per seguirlo. Lo studio dell'etica dell'ambiente serve anche per sondare se l'autorità di certe idee è sorretta dal successo che incontra una nuova 'moda' o dalla forza e consistenza delle ragioni addotte.

LUISELLA BATTAGLIA

Se la natura come responsabilità umana è certamente il *novum* da pensare in ambito etico, quali sono le occasioni di riflessione che tale studio può offrire? Per chi, come me, si occupa di bioetica, può significare innanzitutto evadere da quella 'camera degli specchi' che riflette all'infinito la nostra immagine, guardando agli altri esseri come guardiamo a noi stessi, e cioè come a soggetti che hanno un bene, una finalità da realizzare, proprio come noi l'abbiamo. Ne discende la rivendicazione dell'ampiezza originaria di un campo d'indagine che, assumendo a suo oggetto il *bios*, nella complessità e nella ricchezza delle sue manifestazioni, deve considerarsi esteso all'intero mondo vi-

vente. Così intesa, la bioetica è chiamata a ridefinire la stessa nozione di 'qualità della vita' in termini planetari e in relazione a parametri che corrispondano agli interessi non solo dell'umanità attuale ma anche delle generazioni future, dell'ambiente e delle altre specie – i nuovi soggetti morali che le etiche dell'ambiente hanno fatto emergere. La filosofia è, di conseguenza, sollecitata a un confronto critico con l'ecologia, per riesaminare le credenze e le tradizioni di pensiero dominanti nella nostra cultura, al fine di verificarne la capacità di risposta alla sfida rappresentata dalla crisi ambientale. In questo quadro, le etiche dell'ambiente possono rappresentare per la filosofia un'importante occasione per correggere uno dei suoi maggiori errori, e cioè la svalutazione del mondo naturale, approntando adeguate fondazioni teoriche al pensiero ecologico. Per il loro proposito di ricollocare l'essere umano nell'ordine naturale e, nel contempo, di far rientrare gli enti naturali nella considerazione morale, esse hanno infatti il merito di segnalare le gravi insufficienze di una visione antropocentrica che, separando l'umanità dalla natura, lascia irrisolti taluni problemi cruciali relativi alla nostra responsabilità nei confronti del mondo vivente.

Fondamentale è, in tal senso, il contributo che una scienza come l'ecologia può apportare all'etica. Le conoscenze da essa offerte sono in grado di modificare profondamente le immagini dell'essere umano e del mondo; in particolare, il punto di vista ecologico ci invita a considerare ogni fenomeno nel suo rapporto con l'ambiente e a comprendere le interrelazioni che a esso ci legano. Se l'ecologia ci ha reso consapevoli del fatto che siamo coinvolti nella comunità di vita della terra, il riconoscimento dell'interdipendenza di tutti i viventi potrebbe comportare la dissoluzione di ogni rigido confine tra umano e non umano e la visione della terra non come risorsa da sfruttare ma come 'bene' da tutelare. Le nostre azioni hanno, in effetti, una portata causale senza eguali, nel tempo come nello spazio e verso le altre specie, e le loro conseguenze sono, almeno tendenzialmente, ubiquitarie.

Da qui una visione allargata della comunità morale: la biosfera minacciata, la totalità a noi prossima delle creature viventi, come noi vulnerabili, sono entrate in campo etico. Il nostro prossimo – inteso, in senso forte, come composto da tutti coloro su cui esercitiamo potere e verso cui siamo moralmente tenuti a vincolare le nostre scelte – sembra ormai collocarsi al di là della prossimità spaziale (la nostra 'tribù'), temporale (i nostri figli) e di specie (la razza umana).

L'incontro tra ecologia ed etica presenta tuttavia elementi di problematicità che dovranno essere attentamente considerati. Limitiamoci a un esempio. L'etica ecologica, nella classica versione of-

fertane da Aldo Leopold, tende a riproporre lo schema veteropositivistico delle cosiddette 'scienze normative', volte insieme a conoscere e a prescrivere, per cui dalle ipotesi esplicative dell'ecologia potrebbero ricavarsi regole di condotta morale. In tal modo, le implicazioni innegabili tra scienza ed etica vengono interpretate nel senso più classico della deduzione: da un paradigma ecologico dipenderebbe la determinazione di ciò che è giusto fare. Sennonché, se la conoscenza delle condizioni della coesistenza dell'essere umano con gli altri enti della natura può offrire dati e informazioni di cui tenere il massimo conto, non può, in quanto tale, fornirci direttive sul modo di condurre le nostre vite. L'ecologia, come ogni altra scienza, aiuta l'essere umano a capire che cosa vuole e che cosa può fare, ma non è in grado di prescrivergli ciò che deve volere. Le nostre scelte saranno, certo, tanto più razionalmente argomentate quanto più verranno sostenute da un corredo di dati scientifici relativi al nostro habitat naturale, ma non potranno mai venir 'dedotte' da questi.

Un ulteriore elemento di problematicità riguarda il rapporto tra ecologismo e umanesimo. Le etiche dell'ambiente rappresentano indubbiamente un superamento della visione antropocentrica che, a seconda delle impostazioni, viene negata ('ecologia profonda') o ridimensionata ('ecologia di superficie'). Ma il superamento dell'antropocentrismo implica necessariamente il ripudio dell'umanesimo? Ecologismo e umanesimo sono davvero termini antinomici, come sono inclini a pensare coloro che identificano sommariamente antropocentrismo e umanesimo? Tale tesi è ormai diventata una sorta di luogo comune che rischia di misconoscere sia la complessità della tradizione umanistica sia le potenzialità del pensiero ecologico. Da qui nascono le idee simmetriche di un umanesimo *necessariamente* anti-ecologico, attestato sulla convinzione che occorra difendere l'essere umano e i suoi valori contro la sacralizzazione della natura; e di un ecologismo *necessariamente* anti-umanistico, persuaso che, per difendere la natura, occorra mettere sotto accusa la tradizione stessa dell'Occidente. Esplorare le possibilità e le condizioni di un *umanesimo ecologico* può essere un'importante sfida per un'etica dell'ambiente attenta a integrare i principi dell'etica umana con i nuovi doveri verso la natura e le altre specie, correlando i molteplici livelli delle obbligazioni morali – dalle responsabilità personali a quelle collettive fino a quelle verso le generazioni future, gli animali non-umani e la biosfera.

MATTHEW CALARCO

Benvenuti nello studio delle etiche dell'ambiente! Avendo io trascorso buona parte degli ultimi due decenni immerso nella filosofia, non riesco a pensare a nessun altro campo di questa disciplina che meriti maggiormente uno studio approfondito. Dico ciò per tre ragioni.

Per prima cosa, lo studio delle etiche dell'ambiente vi metterà a contatto con ciò che senza dubbio sono fra i *temi più urgenti del nostro tempo*: il cambiamento climatico, la perdita di biodiversità, la degradazione del suolo, l'acidificazione degli oceani, le crisi alimentari, le questioni che riguardano la produzione e l'uso dell'energia, la produzione e lo smaltimento dei rifiuti, le scorte d'acqua, i trasporti sostenibili e le complesse implicazioni della crescita della popolazione umana. Non importa da quale disciplina, professione o orientamento siete giunti allo studio delle etiche dell'ambiente: è chiaro che i temi che animano il dibattito sono profondamente intrecciati praticamente con tutte le maggiori istituzioni e pratiche umane. Infatti, trovare un senso alle implicazioni etiche dei temi ambientali non è mai stato tanto importante come oggi. E l'importanza di questo compito non potrà che aumentare negli anni e decenni che verranno, con l'ampliarsi e l'intensificarsi delle crisi ambientali e le loro conseguenze etico-politiche per l'umanità e il mondo non-umano.

In secondo luogo, lo studio delle etiche dell'ambiente vi porterà diretti al cuore di ciò che io e molti altri filosofi riteniamo la questione più basilare e importante dell'etica, cioè *la questione della considerazione morale*. Mentre la maggioranza di ciò che va sotto il nome di «etica» nella cultura occidentale ha come base l'assunto che soltanto gli umani sono meritevoli di considerazione morale, le etiche dell'ambiente insistono sul fatto che la considerazione morale – chi o cosa ha una posizione morale, chi o cosa appartiene alla comunità morale – rimane una questione aperta. Certamente molti pensatori ambientali hanno le loro idee su come demarcare i confini della comunità morale (vedrete esempi di queste diverse posizioni nelle vostre letture, da coloro che ritengono che dovremmo limitare la considerazione morale esclusivamente agli umani a coloro secondo i quali questa andrebbe estesa a tutti gli animali senzienti, a tutti gli ecosistemi, forse perfino a tutte le forme di vita e oltre). Ma ciò che fa la differenza nelle etiche dell'ambiente è che qui, in questo campo di ricerca, questo tema rimane un argomento di dibattito aperto e intenso. Ed è proprio così che tali questioni dovrebbero essere in filosofia. Le grandi domande, gli argomenti che hanno ramificazioni significative per il modo in cui viviamo e pensiamo, dovrebbero essere costantemente rivisitate; e va

a grande merito delle etiche dell'ambiente il fatto che ci riportino continuamente su questo terreno.

La terza ragione per cui credo che valga la pena studiare le etiche dell'ambiente è perché esse derivano da un *orientamento apertamente e sfacciatamente applicato del fare filosofia*. La filosofia a volte ha la reputazione di essere eccessivamente astratta, disinteressata ai problemi del mondo reale e deliberatamente rimossa dalle vite e dalle lotte quotidiane delle persone e degli altri esseri in tutto il mondo. Le etiche dell'ambiente, tuttavia, hanno un punto di partenza molto diverso, direttamente coinvolto e impegnato nel benessere di un'ampia varietà di esseri che vivono su questo pianeta. Questo orientamento applicato è una della ragioni per cui così tante persone che studiano filosofia finiscono con l'interessarsi in particolare alle etiche dell'ambiente. Questo campo parla direttamente alle nostre menti e ai nostri stili quotidiani di esistenza; ci chiede di riconsiderare da capo sia il modo in cui pensiamo sia il modo in cui viviamo. Così facendo, le etiche dell'ambiente ci riportano a uno dei temi filosofici costanti nelle tradizioni occidentali e non, cioè il tema della potenzialità. Nel chiederci di riconsiderare il nostro attuale modo di vivere, le etiche dell'ambiente ci allertano sul fatto che *è possibile per noi vivere in un modo diverso*, che lo *status quo* si può cambiare. Certamente il campo delle etiche dell'ambiente non può dirci precisamente in quale altro modo dovremmo vivere; ma questo non è il suo obiettivo. Suo scopo è invece portare tutti noi (umani e non-umani) in uno luogo in cui si aprono nuove possibilità di esistenza, fornendo lo spazio di manovra intellettuale e istituzionale per ripensare dalle fondamenta ciò che può significare vivere più eticamente e premurosamente in relazione con l'ambiente e con gli altri.

Ci sono molte altre ragioni per cui ritengo che il materiale e le idee contenute in questo libro siano importanti, ma quelle di cui sopra sono fra le principali che mi vengono in mente. Qualunque motivo abbiate per studiarle, spero che possiate trovare le etiche dell'ambiente stimolanti, affascinanti e promettenti come io le ho trovate nel corso di questi anni. Vi faccio i migliori auguri nei vostri studi.

JOHN BAIRD CALLICOTT

Iniziai a studiare le etiche dell'ambiente nel 1971, quando tenni il primo corso al mondo dedicato alla materia presso l'Università del Wisconsin-Stevens Point (UWSP). È vero, quando insegni una mate-

ria la studi più duramente, e impari tantissimo – spesso più di quanto accadrebbe semplicemente seguendo un corso. Quando, ogni semestre, mi presento al nuovo gruppo di studenti del corso, spiego loro che alla Scuola di Dottorato mi sono specializzato in filosofia greca antica e che non ho mai seguito un corso di etica dell'ambiente. Insomma, come avrei potuto? Ho tenuto io stesso il primo che sia mai esistito! Dopo essermi occupato di questo campo per circa quindici anni e avere contribuito a creare un corpus di letteratura accademica di settore, un giorno uno studente adirato si andò a lamentare con il Rettore perché il suo Professore insegnava una materia che non aveva mai seguito, né da studente universitario né nelle specializzazioni successive! Ne risi di gusto.

Ma *perché*, nel '71, iniziai a studiare le etiche dell'ambiente? È forse impossibile comprenderlo senza addentrarsi nella mia esperienza personale. La prima ispirazione mi fu data dall'*Earth Day* (22 aprile, Giornata Internazionale della Terra) indetto l'anno precedente. L'istituzione della Giornata Internazionale della Terra fu promossa al congresso statunitense da Gaylord Nelson, uno dei nostri senatori del Wisconsin. Eravamo proprio lì, nella terra del giovane John Muir e del veterano Aldo Leopold, due giganti della conservazione e precursori dell'etica dell'ambiente. Il primo *Earth Day* fu un grande evento alla UWSP – un susseguirsi di interventi, dalle nove di mattina alle nove di sera, di fronte a un pubblico stipato nella palestra del campus. Fra i relatori c'ero anche io. In seguito, mi unii a un comitato per creare un programma multidisciplinare di studi ambientali e mi offrii immediatamente per tenere un corso di filosofia che chiamai *Environmental Ethics*. In quei giorni entusiasmanti, la filosofia non era l'unica disciplina a interessarsi di ambiente; in quello stesso periodo emersero anche l'economia ambientale e la storia ambientale. Grazie alla presenza, all'interno della UWSP, del College of Natural Resources, ebbi un buon supporto accademico e una pronta clientela di studenti ansiosi di carpire qualsiasi cosa fosse 'ambientale'.

Poi, certo, mi formai negli anni '60. Sì, so a cosa state pensando: sesso, droga e rock'n'roll. Ma pensate anche ai diritti civili, alla tragedia e mal concepita guerra in Vietnam e, non in ultimo, alla crisi ambientale. Io mi sono appassionato di tutte queste ultime questioni (per quanto riguarda le prime, mi avvalgo della facoltà di non rispondere). Ho avuto il mio primo incarico accademico all'Università di Memphis e, come responsabile di Facoltà della neonata Black Students Association della ora smembrata Southern School, ho lavorato al fianco di Martin Luther King nella sua ultima campagna per lo

sciopero dei lavoratori della nettezza urbana⁸. Ho evitato la leva con una serie di rinvii ma, anche se sono riuscito a non essere mandato in Vietnam, ho di certo protestato per conto di chi fu costretto ad andarci. Eppure, da filosofo, vedevo il mio coinvolgimento in queste cause da un'ottica particolare. Il vero lavoro filosofico alla base del movimento per i diritti civili fu portato avanti nel XVIII secolo: sebbene avessi potuto contribuire alla causa come militante, non c'era niente di originale in cui avrei potuto contribuire professionalmente. La guerra del Vietnam, inoltre, sarebbe finita – in un modo o nell'altro, prima o poi. Pochi, per non dire nessuno, dei filosofi aveva invece riflettuto eticamente sulla relazione tra umanità e natura: ecco, questa era per me la vera sfida, oltre che un'opportunità, che la crisi ambientale rappresentava per me.

La filosofia del XX secolo si era fossilizzata e tecnicizzata. Non mi sentivo particolarmente portato per essa, e non mi attraeva affatto. Volevo fare filosofia nel grande stile del passato, come Platone, Aristotele, Descartes o Kant. La crisi ambientale mi ha dato la possibilità di affrontare questioni davvero importanti. In un articolo di *Science* del 1967, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis'⁹, Lynn White Jr. ha implicitamente messo a punto un'agenda per una futura filosofia dell'ambiente. Ha ricondotto la crisi ambientale alla visione del mondo stabilita dalla Genesi, in cui si dice esplicitamente che l'«uomo», il solo essere creato a immagine di Dio, ha ricevuto in dono la Terra e tutte le creature, con l'ordine di avere «dominio» su di esse e di soggiogarle. Vivendo secondo questa visione del mondo per i due millenni successivi, l'umanità stava giusto per estendere il proprio dominio sulla Terra e le sue creature, sottomettendole. Frutto di questa prospettiva, però, non fu soltanto una molteplicità di meraviglie tecnologiche, ma anche la crisi ambientale. Certo, l'analisi di White è tanto semplicistica quanto spaventosa e provocatoria. La visione del mondo occidentale possiede diverse radici storiche – tra le mie preferite vi sono quelle poste da Platone, Aristotele, Descartes, Locke, e altri grandi filosofi del passato. C'erano, tuttavia, tre vere e profonde intuizioni nella tesi di White: (1) quello che facciamo, il modo in cui agiamo, le scelte che compiamo, derivano direttamente da quello che pensiamo, dalle nostre idee, dai nostri comportamenti e dai nostri valori; (2) la crisi ambientale è da considerarsi come un

⁸ N.d.T. Nella primavera del 1968, Martin Luther King si recò a Memphis, nel Tennessee, per incontrare gli addetti della nettezza urbana in sciopero. Fu in quell'occasione che, il 4 aprile, il pastore Premio Nobel per la pace venne assassinato.

⁹ Cfr. L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10th, 1967), pp. 1203-1207.

feedback negativo proveniente dalla Terra, che ci dice che le azioni e le scelte che abbiamo compiuto finora sono basate su pensieri scorretti; (3) per cambiare quello che facciamo, il modo in cui agiamo e le scelte che compiamo, dobbiamo cambiare il nostro modo di pensare le nostre idee, i nostri comportamenti e i nostri valori. Finché ciò non accadrà, è probabile che la scienza e la tecnologia peggioreranno solo le cose, perché ispirate e guidate dagli stessi pensieri difettosi.

Quindi, chi può risollevare il mondo dalla crisi ambientale? Ognuno deve fare quello che può, ma il lavoro più importante e fondamentale spetta a noi filosofi. È compito nostro portare alla luce e sottoporre a critica le correnti idee scorrette sull'ambiente, sulla natura umana e su quale sia la relazione più adeguata tra noi esseri umani e la terra che abbiamo ereditato dal passato. White ha gettato le basi del progetto, ma non l'ha certo portato a termine: dobbiamo formulare nuove idee su queste stesse questioni cruciali. Questo è un buon motivo per studiare le etiche dell'ambiente. In fondo, è l'unica cosa che può salvarci da noi stessi. Chiamatemi megalomane, ma ci credo ancora – dopo averci lavorato per circa quarant'anni.

Ma c'è un'altra buona ragione per studiare le etiche dell'ambiente. Salvare il mondo è un lavoro duro. Insomma, si ha il peso del mondo sulle proprie spalle, no? Non è facile da sopportare. Potrebbe rendere difficile persino l'alzarsi dal letto la mattina. Si potrebbe finire con il sentirsi in colpa per il fatto di andare a dormire la sera, di prendersi una serata libera per un film, o di andare in vacanza. Se quello che si sta facendo è salvare il mondo, e se lo si sta facendo seriamente, meglio farlo 24 ore su 24, sette giorni su sette, no? C'è molto in gioco. Sarebbe quindi bello se questo lavoro avesse una sua forma di ricompensa intrinseca. E ce l'ha, fortunatamente. È un lavoro fatto per passione. Voi amate la Terra, no? Forse non avete ancora capito – ma lo capirete studiando le etiche dell'ambiente – che le *idee* che riguardano la Terra e la nostra relazione con essa sono un sintomo di questo amore. Il lavoro, in sé, ha un certo fascino e una certa bellezza. La filosofia – o almeno questo tipo di filosofia – è affascinante; è intrigante. In questo campo di idee potete andare dove nessuno è mai andato prima. Sono questi i motivi per cui l'etica dell'ambiente è sia un viaggio di scoperta, sia un lavoro fatto per passione. E per me questa è la migliore ragione di tutte per studiare questa materia. Provateci, e scoprite se è così anche per voi.

BARBARA DE MORI

L'intento originario di Van Rensselaer Potter, l'oncologo che per primo, nel 1970, propose il termine *bioetica* nel suo significato attuale – il quale ipotizzava una 'scienza della sopravvivenza', una scienza destinata a permettere all'essere umano di sopravvivere utilizzando i propri valori morali – restituisce il senso dell'impegno e del lavoro filosofico che dovrebbe accomunare chi si occupa di etiche del vivente. Le etiche dell'ambiente, in questo senso, sono etiche dell'ecoappartenenza, comprensibili solo alla luce di quello scenario darwiniano di cui siamo intrinsecamente parte. Così, tra le tante declinazioni dell'impegno ad approfondirne i contenuti e le applicazioni, quello che fa capo all'etica che si occupi della questione del benessere animale e del trattamento degli animali non-umani, nelle varie tipologie di rapporto che si sono instaurate tra *loro* e *noi*, promette di essere 'una scienza della sopravvivenza' in cui è possibile porre in comunicazione ambiti professionali tra loro anche molto distanti.

La *bioetica animale*, nel costituirsi con una sua propria identità, si avvale degli apporti provenienti sia dall'etica animalista sia dalle bioscienze, in particolare nello studio sul benessere e sulla gestione degli animali non-umani. Gli apporti provenienti dalle bioscienze sono emersi, soprattutto a partire dagli anni '70 del Novecento, da quell'insieme di cambiamenti, come lo sviluppo dei metodi di allevamento intensivo o il fenomeno di massiccia urbanizzazione, che hanno posto i ricercatori e le figure professionali coinvolte nella gestione degli animali non-umani di fronte a interrogativi nuovi e differenti rispetto al quadro di deontologia professionale che ne aveva precedentemente caratterizzato l'attività. Alla fine degli anni '50, in particolare con la diffusione dei metodi di allevamento intensivo e la loro applicazione su scala industriale (ma anche con la grande diffusione dell'impiego dell'animale da laboratorio), la gestione degli animali non-umani cambia in maniera pressoché irreversibile. Una commissione apposita, nominata in Inghilterra a seguito delle pressioni esercitate dall'opinione pubblica sulla scia della pubblicazione di saggi come quello di Ruth Harrison, del 1964 (dedicato alla nuova realtà degli allevamenti e dal significativo titolo *Animal Machines*), ebbe l'incarico per la prima volta di indagare la *questione* inerente al *benessere animale*. Dall'indagine di questa commissione scaturì nel 1965 un famoso documento – il Rapporto Brambell – nel quale per la prima volta si dava una definizione di benessere in termini scientifici e si stabilivano alcuni parametri (entrati poi come criteri di riferimento nella letteratura scientifica), che davano origine a una serie di in-

terrogativi che non erano più solo di carattere professionale e deontologico.

L'idea stessa di 'benessere animale' si veniva definendo all'insegna del connubio di cui si occupa la bioetica animale, quello tra etica e bioscienze: come hanno confermato i ricercatori, «la ricerca scientifica sul 'benessere animale' trae origine prima di tutto dall'interesse etico attorno alla qualità della vita degli animali e l'opinione pubblica guarda alla ricerca scientifica sul benessere animale come a un riferimento per questo interesse»¹⁰. E così proseguono: «pertanto, la concezione del benessere animale impiegata dagli scienziati deve rispecchiare da vicino questo interesse etico se si vuole che gli orientamenti della ricerca e l'applicazione delle scoperte se ne facciano portavoce con successo»¹¹. Destinatari privilegiati della bioetica animale così, oltre all'opinione pubblica, sono, senza dubbio, i ricercatori e coloro che si occupano di gestire gli animali non-umani, in particolare i medici veterinari, i biologi, gli etologi, gli allevatori, i *keepers* e tutti coloro che intrattengono con *loro* rapporti professionali. Il punto di forza di questo tipo di riflessione è quello di mettere a fuoco gli elementi in campo ed evidenziare le problematiche a confronto, offrendo alle figure professionali coinvolte non tanto soluzioni 'preconfezionate', quanto gli strumenti per valutare le opzioni disponibili, per tracciare ipotesi d'intervento, per operare scelte ragionate. E mai come oggi, i professionisti si trovano a doversi confrontare non solo con le esigenze di carattere operativo ed economico, bensì anche con le pressioni dell'opinione pubblica e con il proprio senso di responsabilità umana e professionale.

Gli standard di benessere richiedono di essere aggiornati di continuo, in linea con l'approfondimento delle nostre conoscenze sulla vita degli animali non-umani, e il rispetto per le vite che gestiamo richiede una responsabilità sempre più diretta e articolata. La questione del benessere funge quindi da catalizzatore degli interessi, ma anche degli impegni 'in campo': dal Rapporto Brambell in poi è divenuta la questione attorno a cui concentrare gli sforzi, sia per chiarirne il significato e le prospettive di sviluppo, sia in funzione della mediazione e del dialogo tra i diversi interessi. Metodo privilegiato di mediazione e di dialogo è dato da un approccio, per così dire, caso per caso e da una valutazione in termini di costi-benefici. Se, infatti, è importante identificare categorie di riferimento generale, con l'ausilio sia

¹⁰ D. Fraser, D.M. Weary, E.A. Pajor, B.N. Milligan, 'A Scientific Conception of Animal Welfare that Reflects Ethical Concern' (1997), in *Animal Welfare*, Vol. 6, n° 3 (August 1997), pp. 187-205, qui p. 187.

¹¹ *Ibidem*.

della ricerca scientifica sia della strumentazione etica, è però indispensabile esaminare ogni caso alla luce degli specifici interessi che lo compongono, dei valori che entrano in gioco, dei conflitti che richiedono una mediazione, delle opportunità che possono essere promosse, dei costi rapportati ai benefici attesi. Con l'obiettivo di istituire, di volta in volta, una sorta di *griglia etica* in cui vengano comparati, alla luce di valori etici condivisi, i vari interessi, costi e benefici in campo, la riflessione si articola attorno alla necessità di indagare le diverse problematiche nella loro specificità, tenendo conto delle dinamiche che le compongono e delle figure che interagiscono, non dimenticando chi è 'senza voce' e richiede una tutela particolare.

Nel quesito, allora, «perché studiare le etiche dell'ambiente?» – che qui diviene «perché studiare la bioetica animale?» – sono racchiuse due domande distinte, l'una rivolta a chi si occupa di etica per professione, l'altra rivolta a chi si occupa di animali non-umani per professione e dal punto di vista scientifico. Alla seconda domanda «perché chi si occupa di animali non-umani per professione dovrebbe studiare la bioetica animale?» è possibile rispondere individuando diversi fattori, tra cui il fatto che studiare l'etica può accrescere la sensibilità individuale («non ci avevo mai pensato prima da questo punto di vista» è spesso la reazione degli scienziati posti di fronte alle sollecitazioni etiche); oppure il fatto che è possibile accrescere la competenza etica di chi si occupa di scienza e quindi la capacità di riconoscere e poi affrontare con coerenza le questioni etiche che si pongono; o ancora, il fatto che, tramite l'educazione, è possibile migliorare la capacità di giudizio e di argomentazione, aumentando, in tal modo, anche la percentuale di scelte morali corrette.

La crescente fiducia che la società ripone in chi si occupa di animali non-umani o ne gestisce la vita è una grande opportunità di crescita sia per le figure professionali che sono implicate sia per il rapporto tra gli esseri umani e gli altri animali coinvolti. Per non perdere questa opportunità, chi si relaziona per professione con gli animali non-umani ed è impegnato ogni giorno a valorizzare sempre più la propria professionalità, deve oggi poter affrontare con consapevolezza anche l'impegno a cui è chiamato sul fronte etico. Perché, mai come oggi, l'impiego degli animali non-umani dotati di sensibilità – gli esseri senzienti – pone interrogativi etici che è necessario comprendere e sapere affrontare. Come ha scritto la zoologa Marian Stamp Dawkins, «il vero rispetto per gli animali si avrà solo quando riusciremo a concepirli come esseri senzienti in sé stessi, con le proprie prospettive e i propri punti di vista, con le loro preferenze e av-

versioni»¹².

Ecco, allora, che la risposta alla prima domanda «perché studiare la bioetica animale?», rivolta a chi si occupa di etica per professione, diviene un'autentica sfida all'insegna del dialogo interdisciplinare e del tentativo di contribuire attraverso l'etica al miglioramento delle condizioni di vita degli animali non-umani con cui condividiamo il nostro viaggio sulla Terra.

WARWICK FOX

Com'è fatto il mondo? E come dovremmo agire per essere coerenti con ciò? Non si può semplicemente 'desumere' ciò che *dovremmo* (*ought*) fare da come crediamo che *sia* (*is*) il mondo: significherebbe cadere nella «fallacia naturalistica» e non capire che un discorso *descrittivo* (fatto di affermazioni su come stanno le cose) e uno *normativo* (fatto di prescrizioni inerenti le norme, gli obiettivi e i modi di essere e di comportarsi che dovremmo coltivare, rispettare o promuovere) si muovono su piani logici differenti. Ciononostante, alle domande su come è (*is*) fatto il mondo abbiamo dato risposte che hanno avuto un'influenza pervasiva e restrittiva sulle risposte inerenti alle domande che riguardano cosa *dovremmo* (*ought*) fare. Per esempio, se pensiamo che il mondo è stato creato da un essere onnipotente, onnisciente e sommamente buono che noi chiamiamo Dio, diventa semplice affermare che, visto che Dio è la fonte di ogni bontà (affermazione da considerare alla stregua di una premessa descrittiva), e visto che noi dovremmo provare a prendere parte alla natura di tale bontà (una premessa normativa ragionevolmente appetibile), allora dovremmo adorare, esaltare e in ogni modo seguire la guida di Dio (conclusione normativa).

Ora, quando ci chiediamo com'è l'universo, la migliore risposta *esplicativa* che possiamo avere ci è fornita dal resoconto naturalistico offerto dalle scienze, ossia quel tipo di osservazione paziente e di analisi delle ipotesi sulla realtà intrapresa da campi di studio quali la cosmologia, la biologia, l'ecologia e la psicologia. Questo approccio mostra, tra le altre cose, che noi esseri umani – per tutte le nostre peculiarità – siamo un risultato evolutivo di processi naturali comparso da relativamente poco tempo nella strana e meravigliosa parata della vita sulla Terra; che siamo collegati, non importa a che distanza, con tutte

¹² M.S. Dawkins, 'Through Animal Eyes: What Behaviour Tells Us' (2006), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 100, n° 1-2 (October 2006), pp. 4-10, qui p. 9.

le altre forme di vita; che siamo, come ogni altro organismo vivente, dipendenti dall'esistenza di condizioni sostenibili per la biosfera (e il surriscaldamento dell'atmosfera non è una di queste); che, in questo momento, siamo alle prese con il sesto grande evento di estinzione di massa nella storia della Terra; e che, questa volta, è l'attività umana, e non un asteroide, un cambiamento climatico improvviso o altre cause naturali, la prima responsabile della riduzione della biodiversità.

Se è così che *stanno* le cose, allora cosa dovremmo *fare*? Bene, per i neofiti, sembrerebbe doveroso sia riflettere sulla natura della nostra relazione con l'ambiente di cui siamo parte e da cui dipendiamo come qualsiasi altra specie, sia chiedersi come si dovrebbe agire alla luce di queste riflessioni. Visto che ad approfondire questo tipo di ricerca è l'etica dell'ambiente, chiunque abbia occasione di farlo dovrebbe inserire questa disciplina nella propria formazione di base. Lo studio dell'etica dell'ambiente è una componente fondamentale del processo di ecoalfabetizzazione che è opportuno avviare per avere un futuro degno di essere vissuto; un futuro in cui, quantomeno, si mantengano la qualità, l'abbondanza e la diversità della vita, piuttosto che vederla diminuire ulteriormente. Sono dunque d'accordo con l'emerito biologo di Harvard, Edward O. Wilson, quando, nel lontano 1989, disse che «l'etica dell'ambiente, un ambito ancora piccolo e trascurato dell'attività intellettuale, merita di diventare una branca di spicco della cultura umanistica nel giro del prossimo centinaio di anni»¹³. Bene, concordo con lui, tranne che per un dettaglio: mi preoccupa che possa essere necessario tutto questo tempo!

GRETA GAARD

Con il senno di poi, mi rendo conto che quella è stata l'ultima delle battaglie familiari all'ora di cena: la conversazione conclusiva che mi avrebbe accordato la libertà alimentare all'età di undici anni, e che mi avrebbe spinto a studiare le etiche dell'ambiente.

«E se venissi da te, ti strappassi il braccio, e me lo mangiassi?», dissi, praticamente urlando, a mio padre. «Cosa ne penseresti? Che genere di persona mi renderebbe?». Fortunatamente, restò in silenzio. «Non lo capisci? Non ho intenzione di mangiare Pookie (il nostro bassotto), non ho intenzione di mangiare le tue braccia e le tue

¹³ E.O. Wilson, 'Conservation: The Next Hundred Years' (1989), in D. Western, M. Pearl (eds.), *Conservation for the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press, 1989, pp. 3-7, qui p. 7.

gambe e non ho intenzione di mangiare neanche quelle di nessun'altro». Anche se, ovviamente, all'epoca non la pensavo in questi termini, questa conversazione fu l'inizio ufficiale della mia etica dell'ambiente.

Da bambina, ho sempre provato una fortissima empatia nei confronti degli animali non-umani. La loro mancanza di artificio, la loro vigile selvatichezza anche nella vita domestica e la loro autenticità mi parlavano in un modo che mi dava fiducia. Vedevo me stessa come una di loro. Capivo la logica dei loro desideri. Apprezzavo la loro gentilezza nei miei confronti e il loro comunicare con me.

Accanto alle mie affinità interspecifiche, intrattenevo conversazioni con gli alberi. Mi ricordo in particolare un boschetto di alberi di eucalipto, una foresta selvatica che si trovava sul fianco della collina del mio ginnasio. Feci amicizia con questi alberi, trascorsi le mie vacanze ascoltando il mormorio del vento fra le loro foglie, la presenza rilassante della loro fermezza che alleviava la mia prima adolescenza. Il loro profumo mi tranquillizzava.

Sarà forse stato perché ero solo una bambina, ma ero in cerca di uno spettro di amicizie più ampio con il luogo e con i suoi abitanti – alberi di avocado, edere, ghiandaie azzurre, moffette, rocce, salvia e fragole. Mentre i miei compagni erano impegnati a comprare giochi, io lavoravo la terra argillosa nel nostro cortile, arando e fertilizzando, convincendo carote, fagioli e pomodori a crescere nella periferia di Los Angeles. La lattuga a foglia rossa crebbe vigorosa, i fagioli sopravvissero e le carote vennero fuori rachitiche e deformi. Il suolo argilloso era impenetrabile. Tenevo una corrispondenza regolare con alcuni parenti in Nebraska, cercando soluzioni per i miei problemi di giardinaggio. All'età di vent'anni, infine, mi trasferii in Minnesota, dove la terra, la cultura e la comunità erano finalmente allineate con i miei valori, un 'suolo fertile' per la crescita della mia etica dell'ambiente. Conobbi anche la discriminazione.

Il femminismo non fu la mia prima scelta. Mi fu imposto dall'esperienza avuta con il mio comitato di tesi: un gruppo di cinque uomini i quali, a metà degli anni '80, erano ancora capaci di rifiutare la logica della mia innata competenza femminista come se fosse un approccio senza teoria, senza fondamenti. Presa dalla frustrazione, mi rivolsi a una studiosa femminista, Toni McNaron, il cui lavoro sembrava seguire il mio stesso approccio, e le chiesi di essere la mia relatrice. Lei acconsentì, con il *caveat* di specializzarmi anche in studi femministi. Lo feci, e il mondo andò in pezzi.

Studiaii con donne che si preoccupavano profondamente dell'oppressione basata sul genere, sulla razza, sulla classe sociale, sul-

l'età, sulla sessualità e sull'abilità – ma non vedevano nessuna connessione né con l'oppressione basata sulla specie, né con la distruzione di foreste, fiumi e campi. Come potevano essere così inconsapevoli? Gli studi femministi mi fornirono una cornice chiara per articolare la mia etica dell'ambiente: se, tra i punti cruciali del femminismo, vi era la consapevolezza che un sé separato (l'«individualismo autonomo») è indifendibile – perché tutti cresciamo e prosperiamo nella relazione, attraverso la connessione – e che la gerarchia struttura credenze e organizzazioni che diventano velocemente anti-democratiche, conducendo inesorabilmente alla giustificazione della dominazione – allora come potevano le femministe ignorare qualsiasi tipo di oppressione fondata sulla separazione del sé da altri individui? Con la certezza che, se solo fosse stata spiegata chiaramente, tutti avrebbero compreso questa intuizione, feci delle fotocopie del saggio di quattro pagine di Aviva Cantor che mette in connessione razzismo, sessismo e specismo – 'The Club, the Yoke, and the Leash'¹⁴ – e lo misi in ogni casella di posta – di docenti, studenti e staff – del Dipartimento di Women Studies.

Nessuno rispose.

Fu come se avessi fatto cadere una roccia in un canyon senza sentire nulla, nessuna eco, nessuna conferma delle mie parole che rimbalzavano sulla pietra.

Trovaì sollievo nella poesia, nelle parole di Meridel LeSeur, attivista del Minnesota per i diritti dei lavoratori, femminista, madre e giornalista. Alla conferenza della National Women's Studies Association del 1989 lessi il saggio 'Feminism, Animals, and the Environment' – F.A.T.E. (destino, *N.d.T.*), lo chiamai – e la serendipità mi fece entrare in contatto con Marti Kheel, fondatrice di Feminists for Animal Rights, e Ariel Salleh, una femminista ambientalista australiana. Qualcuno mi passò l'ultimo libro di Judith Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*¹⁵. Alla convention fondammo, con Noel Sturgeon e Stephanie Lahar, l'Ecofeminism Caucus. Un redattore della Temple University Press si avvicinò e mi chiese di scrivere un libro contenente le mie idee. Declinai, ma promisi di mettere insieme una rosa di saggi che articolassero lo sbocciare di questa nuova etica dell'ambiente; quattro anni dopo, quella promessa diven-

¹⁴ Cfr. A. Cantor, 'The Club, the Yoke, and the Leash: What We Can Learn from the Way a Culture Treats Its Animals' (1983), in *Ms. Magazine*, Vol. 12, n° 2 (August 1983), pp. 27-29.

¹⁵ J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, New Society, 1989.

tò *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* ¹⁶.

Per concepire il volume, richiedere collaborazioni e scrivere la mia personale etica dell'ambiente femminista, ho dovuto leggere ciò che altri avevano scritto. Le mie idee sembravano convincenti – ma erano anche originali? Lessi, volume dopo volume, la rivista *Environmental Ethics*, utilizzando quei saggi come una mappa del tesoro per altri libri e riviste e scoprendo che altri avevano, in effetti, dibattuto molte di queste stesse idee. Le loro, però, non erano le mie stesse conclusioni. Alcuni si concentravano solo sull'etica animale; altri erano preoccupati per la natura selvaggia, ma non per le culture umane; coloro che si concentravano sulla giustizia sociale e l'ambiente tralasciavano ancora il genere e la sessualità, per non parlare dell'economia. Se avessi trovato un'etica dell'ambiente che descrivesse il mio stesso impegno per la giustizia sociale e interspecifica, per la sanità ambientale e per la democrazia economica – ebbene, non avrei scritto i libri e gli articoli che ho scritto. Avrei focalizzato la mia creatività su qualcos'altro. Ma la mia prospettiva era assente dal dibattito.

Perché studiare le etiche dell'ambiente? Perché, informandosi su ciò che hanno già detto gli altri, si possa prendere intelligentemente parte a questa conversazione, essendo in grado di portarla avanti dove altri l'hanno abbandonata.

HOLMES ROLSTON III

1.

L'etica dell'ambiente va studiata per comprendere chi siamo, dove siamo e cosa dobbiamo fare. «Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta», diceva Socrate (Platone, *Apologia*, 37 a - 38 c). La ricerca classica è stata condotta per comprendere cosa significhi essere umani. Socrate, tuttavia, qualche volta si sbagliava. L'ho scoperto nella valle dello Shenandoah, in Virginia.

Socrate amava Atene. Noi viviamo in città; gli esseri umani sono «animali politici» (dal greco *polis*, città), diceva Aristotele (Aristotele, *Politica*, 1253 a). Sono le culture a formare la nostra umanità – questa è la ragione principale per cui si frequenta l'Università. Socrate, però, evitava la natura, ritenendola senza profitto. «Io sono uno che ama imparare; la terra e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, gli uo-

¹⁶ G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

mini in città invece sì», diceva (Platone, *Fedro*, 230 d). Io sono nato e cresciuto in campagna, guardando la Jump Mountain dal mio letto; sono questo genere di esperienze che hanno formato la mia visione del mondo durante l'infanzia.

Fuori dall'altra finestra si vedeva la Bethesda Church, dove mio padre faceva il pastore. I presbiteriani scozzesi della valle amavano tanto il Vangelo quanto il paesaggio. Di domenica, e nei giorni di scuola, venivo cresciuto con questa cultura; altrimenti, girovagavo per le colline, pescavo nel fiume Hays o nuotavo nel torrente Maury.

«Neppure la vita in un mondo non esaminato è degna di essere vissuta». Scoprii ciò quando, passeggiando solitario in una radura isolata, caddi su di una *Isotria verticillata* (una specie di pianta appartenente alla famiglia delle *Orchidaceae*, *N.d.T.*), per poi esclamare «Meravigliosa Grazia!». Avevo bisogno delle parole del Vangelo per quel mio meraviglioso paesaggio.

Con questa massima, ben più inclusiva, sostengo di essere più saggio di Socrate. Potreste esserlo anche voi. Gli umani, l'unica specie in grado di apprezzare la cultura, sono anche l'unica specie in grado di godere dello splendido panorama della vita.

Diventate persone a tre dimensioni. La vita totalmente urbana (e mondana!) è monodimensionale: si ha bisogno di sperimentare sia l'urbano, sia il rurale, sia il selvaggio, per non perdere questi privilegi. Nella mia giovinezza in Virginia non avevo elettricità, prendevo l'acqua da una cisterna all'esterno, zappavo il giardino, uccidevo la gallina per il pasto domenicale e sapevo dove sbocciava in febbraio la prima pianta di *Trailing Arbutus*. Mio padre si era formato all'Università di Edimburgo in teologia, filosofia e matematica. Mi ha insegnato il Vangelo, Platone ed Euclide. Io ero più che privilegiato.

2.

Grazie all'etica dell'ambiente si impara ciò di cui si ha più bisogno per conoscere la natura: come darle valore. Più tardi, nella mia formazione, incontrai insegnanti non privilegiati quanto me. Ho dovuto combattere con la filosofia. I filosofi della scienza insistevano sul fatto che la natura non-umana era priva di valore: nient'altro che una risorsa per desideri umani il cui soddisfacimento era agevolato dalle capacità della scienza. Il valore era interamente negli occhi dell'osservatore ed era stabilito in base alle preferenze del valutatore stesso.

Ho dovuto combattere anche con la teologia. Alla fine degli anni '50 l'interesse nella teologia della natura era screditato. Mi spronavano a imparare la storia della redenzione giudaico-cristiana dallo studio della sua storia lineare, non dalla natura ciclica. Le storie della

Creazione, però, erano miti problematici, un ideale visionario primitivo – la verità era la natura caduta, da cui siamo stati redenti storicamente da Dio grazie ai patti biblici.

Nei momenti in cui potevo fuggire dai filosofi e dai teologi, mi dedicavo ai muschi, così lussuosi negli Appalachi meridionali, ma nessun altro sembrava interessarsi a loro. Erano lì, senza fare del bene a nessuno, a crescere per conto loro, senza ascoltare né filosofi né teologi.

Certo, lì nella Shenandoah Valley, l'intero mondo naturale stava proprio di fronte a me: le foreste e il suolo, il sole e la pioggia, i fiumi e le colline, il ciclo delle stagioni, la vita e i fiori selvatici – tutti questi doni senza tempo offrivano il loro supporto a tutto il resto ed erano tutti precedenti a questi umani arroganti. Quel mondo non è senza valore. Al contrario, è la genesi del valore, quanto di più definitivo l'essere umano possa mai raggiungere.

I miei Professori universitari dicevano che mi sbagliavo. Una delle nozioni basilari della logica è la cosiddetta «fallacia naturalistica»: a partire da premesse descrittive non si può mai né desumere valori né giungere a conclusioni etiche. Nel mondo selvaggio, tuttavia, ascoltare un tordo che canta per difendere il proprio territorio, magari anche solo perché ne ha voglia; vedere una volpe balzare su uno scoiattolo; spaventare un cervo al punto da farlo scappare, temendo che potessi essere un cacciatore; cercare segni di primavera dopo l'inverno – tutto questo mi faceva capire che avevano torto.

C'era abbondanza di vita, insieme al suo perire perpetuo. Queste creature davano valore alla vita, ognuna nel proprio modo. Qualcosa del significato della vita risiede proprio nella sua naturalezza. «L'uomo è misura di tutte le cose», disse Protagora, un altro filosofo antico (Platone, *Teeteto*, 152 a). Sì, gli esseri umani sono i soli soggetti valutanti in grado di decidere cosa si deve fare per salvaguardare la natura. Nel fare ciò, gli umani devono stabilire quale sia la scala di valutazione appropriata; e gli esseri umani sono «coloro che misurano le cose», come è preferibile dire. Ma possiamo allora concludere che, nei confronti dei paesaggi naturali, si debba misurare solo ciò che interessa agli umani? Non potrebbero le altre specie mostrarci dei valori da tenere in considerazione nel nostro misurare le cose?

Quando andate a casa e dite che state seguendo un corso di etica dell'ambiente, mamma e papà potrebbero essere dubbiosi. «Ma cos'è? Un'etica per scoiattoli e margherite? Non dovresti studiare qualcosa di più serio? L'Università costa un sacco di soldi!». Ma, se studiate duramente, troverete una risposta: «sono in cerca di un'etica della terra» potreste dire, parafrasando Aldo Leopold. Dite loro che,

al giorno d'oggi, è tanto necessaria una formazione ecoalfabetizzata quanto lo è l'alfabetizzazione informatica.

3.

L'etica dell'ambiente è fondamentale perché la sopravvivenza della vita sulla Terra dipende da essa. Gli interessi principali nell'agenda mondiale per il nuovo millennio sono la guerra e la pace, la crescita della popolazione, la crescita dei consumi e l'ambiente in degrado. Tutti temi collegati tra di loro. Per la prima volta nella storia del pianeta, una specie sta mettendo in pericolo il benessere della comunità della vita sulla Terra, con il surriscaldamento globale e l'estinzione delle specie. L'ecologia riguarda il 'vivere a casa' (dal greco *oikos*, casa). Immaginate questo 'pianeta-casa'.

Sono stato fortunato perché, nel corso della mia vita, il primo impegno sulla mia agenda personale è diventato la preoccupazione più inclusiva di tutte: comprendere quale posto occupa l'essere umano sul pianeta. Vivere localmente mi ha portato a pensare globalmente. Anche voi potreste essere così fortunati.

Nessuno vuole vivere una vita così snaturata. Gli umani non possono né devono denaturare il loro pianeta. Siate bravi cittadini, e anche qualcosa di più. Abitate il vostro paesaggio. Studiate le etiche dell'ambiente per ritrovarvi al vostro posto.

PETER SINGER

Si dovrebbero studiare le etiche dell'ambiente per essere guidati nella vita di tutti i giorni, ad esempio per alimentarsi eticamente. Rubare, mentire, causare dolore alle persone sono atti ovviamente rilevanti per il nostro carattere morale. Lo stesso vale, come direbbero in molti, anche per il nostro impegno nella comunità, per la generosità nei confronti dei bisognosi e, soprattutto, per la nostra vita sessuale. Ma che dire di ciò che mangiamo? Nonostante questa attività comunemente praticata da tutti, più di una volta al giorno, sia persino più essenziale del sesso, sono in molti a non cogliere come possa avere una rilevanza etica. Provate a immaginare un politico la cui carriera sia stata rovinata da rivelazioni su ciò che mangia!

Eppure le cose non sono andate sempre così. Lo storico delle idee francese Michel Foucault ha evidenziato che sia nell'antica Grecia sia nell'antica Roma l'etica nelle scelte alimentari era considerata una questione importante, significativa almeno tanto quanto l'etica

sessuale¹⁷. Anche nell'etica tradizionale ebraica, musulmana, hindu e buddista il dibattito su ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere mangiato occupa un posto di rilievo. Nelle scritture ebraiche, ad esempio, alcuni animali, per quanto commestibili, sono considerati «abominevoli» e la legge giudaica vieta di consumarli. (Per un approfondimento spiritoso della questione si veda il sito Internet www.godhatesshrimp.com, in cui si scherniscono anche, e in modo intelligente, i fondamentalisti che usano la Bibbia come arma contro i gay).

Nell'era cristiana, tuttavia, l'interesse per l'etica del cibo si affievolì. Gesù rigettò deliberatamente le leggi alimentari ebraiche dicendo, secondo la testimonianza di Matteo, «non ciò che entra nella bocca rende impuro l'uomo; ciò che esce dalla bocca, questo rende impuro l'uomo!» (Matteo 15, 11). Come commenta Hub Zwart, che ha fatto ricerca sulla storia dell'etica del cibo, «ciò che colpisce nell'etica alimentare proclamata da Gesù è la fondamentale atmosfera di noncuranza che trasmette. Improvvisamente, il consumo di cibo sembra essere diventato completamente insignificante da un punto di vista morale»¹⁸. Anche la successiva tradizione cattolica romana di evitare la carne il venerdì e durante la Quaresima non era volta a suggerire che ci fosse qualcosa di sbagliato, in generale, nel mangiare carne. È vero, la gola è uno dei sette peccati capitali, ma ciò significa che c'è una preoccupazione etica riguardo la quantità di cibo che si ingerisce, non riguardo ciò che viene mangiato in sé.

Forse la decisione di Gesù e dei suoi seguaci di ribellarsi deliberatamente all'etica dei Farisei, ripudiando le leggi alimentari ebraiche ha portato, come spesso accade quando si compiono decisioni di questo tipo, all'estremo opposto, andando troppo oltre nel rifiuto della rilevanza morale di ciò che mangiamo. Nessuno mette seriamente in discussione che mangiare carne umana – per lo meno se si uccidono esseri umani col proposito di mangiarli – sia sbagliato. Almeno un tipo di cibo è dunque eticamente proibito. In Occidente è disapprovato anche il cibarsi di cani e gatti, ma questa restrizione è implicita e così ampiamente accettata che difficilmente colpisce come una costrizione etica. Con l'eccezione di pochi vegetariani etici e di coloro che osservano divieti religiosi su ciò che mettono in bocca, mangiare è stato, fino a poco tempo fa, un campo in larga misura 'libero dall'etica'.

¹⁷ Cfr. M. Foucault, *Histoire de la Sexualité 2: L'usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, cit. in H. Zwart, 'A Short History of Food Ethics' (1999), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (2000), pp. 113-126.

¹⁸ H. Zwart, 'A Short History of Food Ethics', cit., p. 117.

Negli ultimi trent'anni, tuttavia, ci sono stati segnali di un cambiamento significativo. Molte persone lasciano trasparire dalle loro scelte alimentari la preoccupazione per il modo in cui sono trattati gli animali non-umani – evitando la carne di vitello perché disapprovano ciò di cui sono venuti a conoscenza sul trattamento riservato a questi animali, evitando tutti i prodotti derivati dagli animali da allevamento, o diventando vegetariani o vegani. Altri vanno in cerca di prodotti biologici, perché non vogliono che tutti quei pesticidi e fertilizzanti sintetici finiscano nei loro corpi o – e qui c'è una preoccupazione etica più ampia – nelle nostre terre e acque. Le vendite di cibo biologico stanno crescendo in America in una percentuale pari a circa il 20% annuo, da comparare alla crescita del solo 3% delle vendite alimentari in generale. Questo fa del cibo biologico il settore con la crescita più rapida di tutto il mercato alimentare. Poi ci sono anche questioni commerciali: il caffè del mercato equo e solidale, acquistato da piccoli agricoltori a un prezzo che assicuri loro un salario minimo, sta aumentando le sue quote di mercato. C'è il movimento del Chilometro Zero, che punta il dito contro il consumo di combustibili fossili e le emissioni di gas serra necessari per portare la lattuga sui nostri piatti dopo migliaia di chilometri. Sondaggi in molti Paesi hanno rilevato che più della metà della popolazione dichiara di aver rinunciato a comprare qualcosa a causa delle modalità di produzione adottate.

Molti americani sono disillusi dalla politica perché sembra che i soldi contino più dei voti e che i politici continuino a fallire nel cercare di essere all'altezza delle loro promesse. Portando l'etica nei propri acquisti, gli americani hanno un impatto politico che viene altrimenti negato loro. Un consumatore che passa dalla frutta prodotta in maniera convenzionale all'acquisto di frutta biologica incentiva i produttori biologici a mantenere o aumentare la loro produzione – e, allo stesso tempo, fa diminuire le risorse disponibili per il produttore convenzionale. Il messaggio arriva davvero ai produttori. In un sondaggio condotto nell'estate del 2003 tra i maggiori allevatori, dirigenti del settore agroindustriale, accademici e leader ambientalisti degli Stati Uniti, il benessere degli animali non-umani è stato individuato come il settimo 'megatrend' sui dodici che l'agricoltura americana tiene sotto osservazione – esclusivamente per l'interesse del consumatore¹⁹.

Quando mangiamo – o, più precisamente, quando paghiamo per ciò che mangiamo, che ciò avvenga al mercato del contadino, in un supermercato o in un ristorante – stiamo prendendo parte a una

¹⁹ J. Perkins, 'Kinder, Gentler Food' (2004), in *The Des Moines Register*, 7 Marzo 2004.

vasta industria globale. Gli americani spendono più di un trilione di dollari in cibo ogni anno. È più del doppio di quanto spendono in veicoli a motore e anche più del doppio di quanto il governo spende nella difesa. La produzione alimentare si ripercuote su ogni persona di questo pianeta e anche su un numero incalcolabile di altri animali. È importante, per l'ambiente, per gli animali non-umani e per le future generazioni, sia capire che le nostre scelte alimentari sollevano serie questioni etiche, sia apprendere quali siano le implicazioni di ciò che mangiamo.

BIBLIOGRAFIA

- C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2010.
- M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press, 2010.
- I. Bergman, *Four Stories by Ingmar Bergman*, Garden City (New York), Doubleday Anchor, 1976.
- A. Cantor, 'The Club, the Yoke, and the Leash: What We Can Learn from the Way a Culture Treats Its Animal' (1983), in *Ms. Magazine*, Vol. 12, n° 2 (August 1983), pp. 27-29.
- M.S. Dawkins, 'Through Animal Eyes: What Behaviour Tells Us' (2006), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 100, n° 1-2 (October 2006), pp. 4-10.
- J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, 2007.
- M. Foucault, *Histoire de la Sexualité 2: L'usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- H.T. Engelhardt, Jr., *Viaggi in Italia. Saggi di Bioetica*, Firenze, Le Lettere, 2011.
- D. Fraser, D.M. Weary, E.A. Pajor, B.N. Milligan, 'A Scientific Conception of Animal Welfare that Reflects Ethical Concern' (1997), in *Animal Welfare*, Vol. 6, n° 3 (August 1997), pp. 187-205.
- G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- R. Kirkman, *Skeptical Environmentalism: The Limits of Philosophy and Science*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

- J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, New Society, 1989.
- P. Shepard, *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, New York, Viking Press, 1978.
- P. Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Covelo, Island Press, 1997.
- J. Perkins, 'Kinder, Gentler Food' (2004), in *The Des Moines Register*, 7 Marzo 2004.
- D. Western, M. Pearl (eds.), *Conservation for the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press, 1989.
- L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10th, 1967), pp. 1203-1207.
- E.O. Wilson, 'Conservation: The Next Hundred Years' (1989), in D. Western, M. Pearl (eds.), *Conservation for the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press, 1989, pp. 3-7.
- N.J. Winograd, 'Shelters, No-kill' (2010), in M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press, 2010, pp. 512-519.
- H. Zwart, 'A Short History of Food Ethics' (1999), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (2000), pp. 113-126.

UMANITÀ E AMBIENTE

1.

AMBIENTALISMO PROPOSITIVO

Piergiacomo Pagano

1.1. INTRODUZIONE

Questo intervento nasce come stesura su carta del seminario che ho tenuto all'Università di Milano il giorno 28 novembre 2011 e inserito nel Laboratorio di Etica dell'Ambiente organizzato dal dott. Matteo Andreozzi. Di fronte a un buon numero di studenti ho presentato la mia personale elaborazione filosofica che chiamo 'ambientalismo propositivo' e che ha dato titolo alla lezione. Così come ho fatto a voce, ho scritto questo capitolo in maniera volutamente confidenziale essendo il mio pensiero il risultato di un trentennio di studio, esperienza e riflessione. Sono sempre stato convinto, e lo sono tutt'ora, che si possa trattare in maniera semplice concetti anche complessi, soprattutto quando è necessario trasmettere ai giovani non solo fatti asettici, ma anche sensazioni e sentimenti, cioè quelle emozioni che, in ultima analisi, giocano un ruolo primario nelle scelte quotidiane. L'importante è non confondere la sobrietà con la superficialità.

Mi è sembrata, questa, l'occasione giusta per svelare alcuni tratti della mia esperienza professionale, in quanto credo possano interessare quegli studenti che sono alla ricerca di un proprio percorso post-laurea e ai quali vorrei sottolineare l'importanza della cultura multidisciplinare. I sapienti di un tempo erano amanti della conoscenza in una molteplicità di forme, si pensi a Leonardo Da Vinci, a René Descartes, a Gottfried Wilhelm Leibniz, solo per citare alcuni dei personaggi più famosi che mi sovengono alla mente. Orbene, negli ultimi decenni ciascuna disciplina di studio (sia essa fisica, naturale, filosofica, letteraria, artistica) ha sentito l'esigenza di investigare sempre più il *dettaglio*. Se da un lato questa iper-specializzazione è assolutamente necessaria per la conoscenza del particolare, essa tralascia inesplorata una gran parte del mondo reale, soprattutto quelle proprietà emer-

genti che scaturiscono dalle relazioni. È giunto il momento affinché l'essere umano contemporaneo si riappropri di quelle capacità di sintesi che un tempo lo caratterizzavano, anche se il suo approccio non può che essere adeguato alla nuova, e molto più complessa, realtà conosciuta. È il momento di rivalutare la figura del *generalista*. Non parlo di un tuttologo che ostenti un'impossibile specializzazione nei campi più disparati, bensì di uno 'specialista della multidisciplinarietà' che affronti uno studio trasversale approfondito e sia in grado di elaborare una sintesi organica selezionando attraverso l'enorme quantità di informazione che si accumula di giorno in giorno.

Se questa considerazione è valida a livello generale, essa trova una sua ancor più stringente necessità nello studio delle questioni ambientali. Non è possibile, infatti, elaborare un'equilibrata filosofia ambientale se si è di parte o se si hanno gravi lacune. Il filosofo dell'ambiente deve avere una profonda conoscenza della natura e della cultura, e quindi dell'evoluzione biologica e dell'evoluzione culturale in tutte le sue forme – se vuole dare un contributo appropriato al dibattito sul futuro nostro e di tutta la comunità.

1.2. LA QUESTIONE AMBIENTALE, UNA BREVE RETROSPETTIVA STORICA

A cavallo degli anni '70-80 l'Agenzia nazionale dove lavoro, l'ENEA¹, si chiamava CNEN² e l'energia nucleare era la sua *mission*. Sin dalla sua nascita come comitato del CNR, l'ENEA ha avuto vita molto travagliata, ma a quei tempi rappresentava comunque il sogno di molti scienziati, essendo la punta di diamante della ricerca pesante in Italia. L'incidente di Chernobyl e il successivo referendum erano lontani e nell'appennino tosco-emiliano si stava costruendo un grosso impianto: il PEC (Prova Elementi Combustibile). Prima come studente, e poi come ricercatore, mi unii a un gruppo interdisciplinare costituito da fisici, medici e biologi del Laboratorio di Fisica Sanitaria il cui compito era quello di valutare gli effetti tossici del sodio, un metallo usato come refrigerante nei reattori veloci (*Fast Breeder Reactor*). I nostri studi erano condotti *in vivo*: utilizzavamo degli animali non-umani, in particolare dei ratti Sprague-Dawley, che esponevamo alle sostanze chimiche da testare e che sacrificavamo (cioè *uccidevamo*)

¹ L'ENEA è oggi l'Agenzia nazionale per le nuove tecnologie, l'energia e lo sviluppo economico sostenibile.

² CNEN è acronimo di Comitato Nazionale Energia Nucleare.

per poi dissezionarli e valutare i danni all'apparato respiratorio. Di principio non avevo nulla contro l'utilizzo degli animali da esperimento, soprattutto per ricerche importanti quali la nostra: dovevamo valutare le conseguenze sanitarie sui lavoratori nel caso di fuoriuscita accidentale di sodio dagli impianti. Il sodio si incendiava a contatto con l'aria (fuochi di sodio) e rilasciava in atmosfera una serie di prodotti tossici. E poi, devo dire in tutta sincerità, i nostri animali erano trattati con ogni cautela per limitare al massimo la loro sofferenza. Questa era la prassi, questo mi avevano insegnato, e così facevo.

Una domanda, tuttavia, continuava a girarmi per la testa. È lecito che una specie, in questo caso l'*Homo sapiens*, utilizzi un'altra specie, il *Rattus norvegicus*, per il suo proprio bene? Quello che volevo approfondire non era legato a un sentimento di pietà o alla colpa che avrei potuto avvertire per quelle uccisioni. Sentivo una necessità stringente: quella di elaborare una *valutazione razionale* che sostenesse, o condannasse, le mie azioni. Una volta avuta la risposta a questo interrogativo mi sarei sentito pienamente responsabile e avrei sostenuto con cognizione di causa il mio comportamento, in perfetta coerenza con ciò che la scienza mi aveva insegnato: non credere mai a qualcosa solo per il fatto che ti è stato detto; approfondisci ogni argomento; guarda sempre oltre le apparenze. Quest'ultima frase era di particolare importanza per quella che sarebbe stata la mia personale elaborazione filosofica.

Tornando alla mia domanda, mi convinsi che doveva esistere una sorta di *scala di valori* e le nostre azioni potevano considerarsi lecite se avessero contribuito ad accrescere il *valore generale*. Era come mettere su di un piatto della bilancia la vita di un certo numero di animali da esperimento e nell'altro la nostra salute. Ovviamente, il problema era più profondo di quel che poteva sembrare a prima vista. Con le mie azioni stavo dando per scontato che la salvaguardia della vita di un essere umano valesse più di centinaia di vite di ratto. Ma chi poteva affermare ciò? Ovviamente se il giudice di questa vicenda fosse stato un essere umano molto probabilmente la risposta alla questione sarebbe stata positiva: «certo che la vita di un essere umano vale assai più della vita di qualsiasi animale non-umano!». Ma se il giudice fosse stato un ratto, quale sarebbe stata la risposta? Evidentemente l'idea che l'essere umano valesse più degli altri organismi era antropocentrica e la mia valutazione, compresi successivamente, poteva considerarsi macchiata di «specismo»³. Più ragionavo e più

³ Per una trattazione più approfondita del problema dello specismo si rimanda ai capitoli 3, 4 e 5 del presente volume.

cresceva in me la convinzione che la mia domanda richiedeva una visione etica più ampia, che coinvolgesse l'intero rapporto essere umano/natura. Si trattava di ragionare sul come veniva considerato l'essere umano se confrontato con il resto della natura. Se fosse stato un 'essere superiore' la mia domanda avrebbe trovato una risposta positiva, altrimenti il «sì» sarebbe stato davvero problematico.

Da secoli l'essere umano era consapevole di avere un impatto negativo sulla natura. Cercando tra le pagine della storia mi accorsi che già Platone e Aristotele avevano notato il degrado ambientale, ma si trattava sempre di danni limitati. Se un territorio veniva deteriorato, questo pensavano, da qualche altra parte del mondo un'area altrettanto grande si sarebbe arricchita. Come dare loro torto? Fino a poche decine di anni fa la Terra sembrava immensa, quasi infinita, e la natura selvaggia era qualcosa da temere piuttosto che da proteggere. Un'ulteriore ricerca bibliografica mi svelò che il primo provvedimento ambientale in materia legislativa risaliva al XIII secolo quando a Londra venne vietato l'uso del carbone nei giorni in cui si riuniva il Parlamento. Evidentemente l'inquinamento cittadino era un problema già allora, soprattutto per i nobili polmoni. Avvicinandosi ai giorni nostri trovai notizie più precise di gravi episodi di inquinamento acuto: nel dicembre 1930 le emissioni di biossido di zolfo causarono la morte di una sessantina di persone nella valle della Mosa, in Belgio; nell'ottobre 1948 a Donora, in Pennsylvania almeno 20 persone morirono a causa dei fumi provenienti dalle locali industrie di acciaio e zinco; nel dicembre 1952 un grave episodio di smog a Londra determinò addirittura oltre 4.000 decessi, per non parlare dell'enormità di patologie polmonari. Mi si stringeva il cuore ripensando a quei drammatici avvenimenti, eppure nessuno parlava dei danni che l'essere umano aveva procurato alla natura. La preoccupazione di tutti – certamente giusta, doverosa, irreprensibile – riguardava solo la nostra incolumità sanitaria ed economica. Non c'era un pensiero per gli animali non-umani, per le piante e per gli ecosistemi, che certamente avevano sofferto altrettanti danni mortali. Ero, io, particolarmente sensibile? Forse no, molto più probabilmente il pensiero ecologista che attraversava la mia mente era qualcosa di nuovo che avevo assimilato dalla scuola e da tutto l'ambiente culturale attorno a me.

Nei pochi decenni della mia esistenza tutto era cambiato e la seconda guerra mondiale aveva rappresentato un cambio epocale. Se prima di allora la preoccupazione umana sullo stato dell'ambiente era limitata a piccoli territori antropizzati, ora si viveva un turbamento che sfociava in angoscia per le sorti dell'umanità e dell'intero pianeta. Con l'esplosione delle bombe di Hiroshima e Nagasaki, infatti, l'es-

sere umano aveva dimostrato la sua potenza distruttiva e ora le esplosioni sperimentali di ordigni nucleari effettuati in alta atmosfera erano l'esempio più eclatante di come l'attività umana (in questo caso il *fall-out*) era misurabile ovunque, anche nell'angolo più remoto del pianeta.

Nel 1962, con la pubblicazione del libro *Primavera silenziosa*⁴, sarebbe nata una nuova consapevolezza ambientale. Riportando molti fatti e utilizzando poca demagogia l'autrice, la biologa americana Rachel Carson, denunciò l'uso generalizzato dei pesticidi. Non discriminando fra specie 'buone' e 'cattive' essi uccidevano ogni forma di vita. Più che di pesticidi bisognava parlare di *biocidi*. Inoltre gli effetti perversi non si limitavano alle zone irrorate. I biocidi dilavavano il terreno, raggiungevano i torrenti, i laghi e infine il mare portando con sé morte e distruzione. Entrando nelle catene alimentari procuravano, come in un domino crudele, danni a cascata a tutti gli organismi viventi. Continuando in quella direzione il disastro sarebbe stato globale. Anche gli uccelli, che si nutrivano di cibi contaminati, sarebbero scomparsi e le primavere non avrebbero udito il loro canto. L'opinione pubblica, che già respirava la rivoluzione culturale sfociata nei movimenti del 1968, venne scossa dalle nefaste tesi della Carson. Mentre i problemi locali aumentavano, nuovi allarmi globali spuntavano all'orizzonte: piogge acide, buco dell'ozono, effetto serra, diminuzione della biodiversità. In particolare l'aumento esponenziale della popolazione umana e la conseguente riduzione delle risorse, determinarono un forte allarme a cavallo degli anni '60 e '70. Il libro *I limiti dello sviluppo*⁵, risultato di uno studio commissionato dal *Club di Roma*⁶ a un gruppo di ricercatori del MIT, divenne la base per i più nefasti presagi. La crisi economica non tardò: il petrolio, che nel gennaio del 1973 costava appena 3 dollari al barile, balzò dapprima a 15, per sfiorare i 40 dollari nei primi anni '80. Molti si convinsero che la scarsità delle risorse avrebbe provocato guerre devastanti e l'uso

⁴ Cfr. R. Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1962, tradotto in italiano in Id., *Primavera Silenziosa* (1962), Milano, Feltrinelli, 1966.

⁵ Cfr. D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972, tradotto in italiano in Id., *I limiti dello sviluppo: rapporto del System Dynamics Group, Massachusetts Institute Of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'Umanità* (1972), Milano, Mondadori, 1972.

⁶ Il Club di Roma è un'associazione non-profit fondata nel 1968 dall'imprenditore italiano Aurelio Peccei e dallo scienziato scozzese Alexander King, che raccoglie scienziati, economisti, uomini d'affari, attivisti dei diritti civili, alti dirigenti pubblici internazionali e capi di Stato di tutti e cinque i continenti, con lo scopo di individuare e analizzare i principali problemi che l'umanità si trova ad affrontare, ricercando soluzioni alternative nei diversi scenari possibili.

delle armi nucleari avrebbe messo a repentaglio la stessa sopravvivenza dell'essere umano. Per il momento la *guerra fredda* manteneva il mondo in equilibrio.

Molti altri, però, erano ottimisti. Durante la sua storia l'essere umano se l'era sempre cavata. Ora che aveva la tecnologia per andare sulla Luna avrebbe trasformato la crisi in nuove opportunità. In questo senso gli studi sull'energia nucleare che stavamo conducendo al CNEN preludevano a una risposta italiana alla stretta nella disponibilità di greggio. E proprio la conquista dello spazio pose la questione ambientale sotto una diversa luce. La Terra, vista da lontano, si mostrava piccola e fragile. I nostri rifiuti non si sarebbero dispersi fra le stelle, ma si sarebbero accumulati fino a ricoprirci. Ricordo, a proposito, uno spot televisivo in cui una famigliola piantava l'ombrellone in una discarica e iniziava il suo pic-nic mentre una voce sullo sfondo ci ricordava che quello era il rischio che si sarebbe corso continuando a inquinare (devo dire, per onore della cronaca, che tale spot non ebbe un grande effetto sull'opinione pubblica).

Durante gli anni '70 e '80, mentre la questione ambientale assumeva sempre più quella dimensione globale che conosciamo oggi, i dibattiti e le manifestazioni si moltiplicavano, soprattutto nel mondo occidentale. Il 22 aprile 1970 venne celebrata la prima Giornata Mondiale della Terra, e nuove associazioni ambientaliste si andarono gradualmente ad affiancare a quelle storiche: il WWF venne istituito nel 1961; *Greenpeace* nel 1971; *Earthforce* nel 1977; *Earth First!* nel 1979; *Lega Ambiente* nel 1980. In quel periodo in Italia non si parlava di filosofia ambientale e personalmente non sapevo né della sua esistenza né del vivace dibattito che, invece, attraversava il mondo nordico e anglosassone. A parte qualche pallido movimento animalista che iniziava a far sentire la sua presenza, l'unica visione etica che traspariva dalle notizie italiane era un, seppur moderato, antropocentrismo. Tutti sostenevano l'importanza della salvaguardia della natura, ma se si chiedeva in giro quale fosse la ragione di tale rilevanza, le risposte non si discostavano da un banale «dobbiamo averne cura perché la Terra è la nostra casa». All'apparenza quella visione era condivisibile, ma a un'analisi più approfondita mi sembrava deludente, sminuente. Possibile che non vi fossero ragioni più nobili per avere rispetto di ciò che avevamo attorno? Possibile che dovessimo rispettare la natura solo per motivi utilitaristici? Iniziai a pensare che sarebbe stato il caso di approfondire i concetti filosofici che stavano alla base delle nostre risposte.

Trascorse qualche anno e, un giorno, mentre mi trovavo in una delle bellissime librerie di Manhattan dove – al contrario delle nostre

di allora – si trovavano poltrone per leggere liberamente e dove gli scaffali dei libri di scienza e filosofia erano altrettanto grandi e pieni come quelli di cucina e spiritualismo, mi imbattei in un libro il cui titolo non lasciava dubbi sull'argomento trattato: *Why Preserve Natural Variety?*⁷ Rimasi folgorato. Era il libro giusto per trovare quelle risposte che stavo cercando da tempo. Lo lessi d'un fiato e scoprii sensazioni pari a quelle che provavo quando mi tuffavo sui libri di storia naturale, che amavo incondizionatamente. Mi misi alla ricerca di altre pubblicazioni che, finalmente, mi aprirono a un mondo sconosciuto, mondo che rispondeva al nome di «filosofia ambientale». Iniziai a scoprire che già negli anni '60 si era cercato di comprendere quali fossero i motivi della crisi ecologica. L'articolo di Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*⁸, ospitato nel 1967 da *Science* (una delle riviste di scienza più note e influenti al mondo), fece da pioniere. Le analisi si sommarono. La Chiesa venne accusata perché sosteneva la superiorità dell'essere umano sul resto del *creato*; i sistemi politici ed economici (sia del capitalismo sia del socialismo) vennero rimproverati di utilizzare la natura solo come mezzo; la scienza e la tecnologia vennero criminalizzate perché troppo materialiste e riduzioniste. Furono rivalutati, di contro, i santi più 'ecologisti', come Francesco d'Assisi e Benedetto da Norcia; le filosofie orientali; le qualità dei popoli primitivi (che, si disse, vivevano in equilibrio con il loro ambiente)⁹. Nacquero grandi movimenti popolari spiritualisti come il New Age e vennero diffuse nuove teorie olistiche quali l'Ipotesi Gaia¹⁰ di James Lovelock¹¹.

Ulteriori studi individuarono alcuni importanti precursori dell'ambientalismo filosofico: Henry David Thoreau (1817-1862), noto per il libro *Walden*¹² e per le sue lotte contro la costruzione di una diga sul fiume Concord nel Massachusetts; il diplomatico John Perkin Marsh (1801-1882), autore del libro *Man and Nature*¹³; John Muir

⁷ B.G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

⁸ Cfr. L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10th, 1967), pp. 1203-1207.

⁹ Ciò, in realtà, non è affatto vero. Per approfondire cfr. P. Pagano, *Uomo e biodiversità: la preistoria e il massacro della megafauna* (2005), in Id., *Alla Scoperta dell'Uomo*, Bologna, Alberto Perdisa Editore, 2005, pp. 27-42.

¹⁰ Per una trattazione più approfondita dell'Ipotesi Gaia e delle sue successive reinterpretazioni e storpiature si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

¹¹ Cfr. J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979, tradotto in italiano in Id., *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

¹² H.D. Thoreau, *Walden, ovvero vita nei boschi* (1854), Milano, Rizzoli, 1997.

¹³ G.P. Marsh, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Ac-*

(1838-1914) fautore della istituzione dello Yosemite National Park (1890) e della prima associazione ambientalista, il Sierra Club (1892); Gifford Pinchot (1865-1946), il consulente ambientale del presidente Theodore Roosevelt, che lottò strenuamente contro le potenti *lobby* americane e contro lo sfruttamento indiscriminato dei territori; e Aldo Leopold (1887-1948), autore del celebre *Sand County Almanac*¹⁴, dove si può leggere una delle più affascinanti prime filosofie non-antropocentriche: l'etica della terra¹⁵.

Alcune filosofie ambientali erano dunque già state enunciate, ma molto doveva ancora essere fatto. Dagli anni '70 in avanti sempre più pensatori elaborarono le proprie idee a riguardo: si arrivò così a un ventaglio di opinioni che poterono essere classificate in una scala di antropocentrismo decrescente¹⁶. Leggendo delle prime idee filosofiche ambientali ricordo che due cose mi colpirono particolarmente: la determinazione di Pinchot e l'ottusità dei tanti americani ancora legati all'etica della frontiera. Del primo criticavo le idee antropocentriche, anche se deboli, e odiavo il suo amore per la caccia, ma ammiravo la sua lungimiranza e la sua risolutezza. La lungimiranza è stata quella di concepire ed enunciare il 'principio di conservazione', secondo il quale le risorse, di valore strumentale, devono venire usate in modo saggio e oculato affinché possano rigenerarsi ed essere utilizzate dalle generazioni a venire (mentre quelle che non si rigenerano devono essere utilizzate prudentemente perché durino il più a lungo possibile). La risolutezza è invece testimoniata dal suo avere rischiato più volte la vita senza perdersi d'animo nel voler convincere i concittadini sull'importanza di guardare al futuro. Dei secondi, i cittadini americani di inizio XX secolo – che erano ancora legati a un antropocentrismo forte e che mi ricordavano gli sbruffoni dei film di John Wayne – mi dava fastidio la convinzione di potere fare sempre ciò che si vuole. La natura si ribellò e le famose tempeste di polvere degli anni '30 richiamarono l'attenzione su quel 'principio di conservazione' elaborato decenni prima. Nel caso specifico le tempeste di polvere colpirono gli Stati Uniti centrali come risultato di decenni di cattiva gestione del territorio da parte dei post-pionieri. Deforestazione

tion (1864), Cambridge, Harvard University Press, 1965.

¹⁴ A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949, tradotto in italiano in Id., *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.

¹⁵ Per una trattazione più approfondita del pensiero di Aldo Leopold e dei suoi sviluppi si rimanda al capitolo 9 del presente volume.

¹⁶ Per approfondire cfr. P. Pagano, *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli 1885, 2002, libro in cui riporto le principali posizioni filosofiche e una mia personale classificazione.

incontrollata, arature profonde, sovrapproduzione, mancanza di una rotazione saggia delle culture e altri fattori antropici produssero un inaridimento del terreno che, aggravato da un periodo particolarmente ventoso e siccitoso, produsse nuvole di polvere enormi che oscurarono il cielo¹⁷. Il disastro ecologico evidente portò l'altro presidente americano di nome Roosevelt (questa volta il democratico Franklin Delano) ad accelerare nelle riforme sulla conservazione del suolo. Tutto questo aveva una morale che però, ancor oggi, rimane inascoltata: «bisogna riflettere e agire per tempo». Possibile che si senta parlare di emergenza idrogeologica solo quando le avverse condizioni meteo hanno portato frane e dissesti, o che si legga del 'problema acqua' solo quando non piove da qualche settimana?

Per fortuna la filosofia ambientale in questo è stata lungimirante. Già nel secolo XIX John Muir si schierò con i preservazionisti e contro i conservazionisti¹⁸, mentre Aldo Leopold, alla fine degli anni '40, elaborò l'etica della terra, la prima etica biocentrica e olistica. Una pletora di studiosi di tutto il mondo ha pian piano modificato, e sta ancora modificando, la nostra visione sulla natura. Una prova? L'evoluzione del concetto di «sviluppo sostenibile». Nel 1987 la World Commission on Environment and Development (WCED), istituita come organo indipendente dall'ONU per esaminare la situazione ambientale mondiale, pubblicò il rapporto *Our Common Future*, conosciuto anche col nome di *Rapporto Brundtland*, dal nome del primo ministro (donna) norvegese che presiedeva la Commissione. In esso si trova la prima definizione di «sviluppo sostenibile», inteso come uno sviluppo che soddisfa le esigenze del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare le loro proprie esigenze. Come si può facilmente notare, questa definizione è molto simile al 'principio di conservazione' menzionato in precedenza: anch'essa, infatti, è interessata a prendere in considerazione esclusivamente l'essere umano, adottando una prospettiva debolmente antropocentrica. Nelle successive rivisitazioni del medesimo concetto, però, ciò cui si è potuto assistere è un graduale e sempre maggiore indebolimento dell'antropocentrismo. Nella definizione contenuta all'interno del rapporto *Caring for the Earth* redatto da IUCN, UNEP e WWF nel 1991 viene introdotto il concetto di «salvaguardia degli ecosistemi». Lo sviluppo sostenibile diviene così caratterizzato da un soddisfacimento della qualità della vita, entro i limiti della capacità di

¹⁷ È sufficiente digitare i termini 'dust bowl' su un qualsiasi motore di ricerca per immagini per rendersi conto dell'entità del problema.

¹⁸ Per approfondire le differenze fra i due concetti si legga P. Pagano, *Conservare e preservare* (2005), in Id., *Alla Scoperta dell'Uomo*, cit., pp. 301-306.

carico degli ecosistemi che ci sostengono. Quasi quindici anni dopo, nel 2005, le Nazioni Unite dichiararono che lo sviluppo sostenibile poggia su tre pilastri fondamentali: sviluppo economico, sviluppo sociale e protezione ambientale, mentre un quarto pilastro può essere considerato quello della diversità culturale, come aveva sottolineato la *Dichiarazione Universale sulla Diversità Culturale* dell'UNESCO nel 2001. Nel corso degli anni, dunque, la protezione ambientale sembra avere preso una propria direzione lontana tanto dall'antropocentrismo quanto da un possibile anti-umanismo; quasi a suggerire che la classificazione delle filosofie ambientali in antropocentriche e anti-antropocentriche debba essere superata in favore di una via più semplicemente non-antropocentrica, a mio avviso lecitamente definibile ecocentrica.

1.3. LE BASI DEL MIO PERSONALE (E LUNGO) RAGIONAMENTO

Dopo un adeguato approfondimento, verso la metà degli anni '90 pensai fosse giunto il momento di diffondere la filosofia ambientale anche in Italia, affinché il semplice cittadino potesse informarsi, partecipare al dibattito e stendere una propria proposta come il filosofo Arne Næss, fondatore dell'ecologia profonda, invitava a fare¹⁹. A tale scopo scrissi diversi articoli, un paio di libri e nel 2001 aprii il sito web <http://www.filosofia-ambientale.it>.

Il ragionamento che mi apprestavo a compiere alla fine degli anni '90 doveva avere una base razionale, concreta, piuttosto che costruita attorno a percezioni e credenze. La storia, e anche la mia personale esperienza, mi dicevano che la percezione umana era molto spesso sbagliata e, senza il sostegno di uno strumento di verifica, qualsiasi affermazione poteva essere erranea.

Un esempio molto semplice, ma indicativo, riguardava la forma della Terra. Nel medioevo si credeva fosse piatta perché la nostra piccola dimensione e il nostro punto di vista così vicino al suolo ce la facevano sembrare tale. Utilizzando l'osservazione e il ragionamento, però, si poteva capire che, quantomeno, doveva essere convessa. Guardando in lontananza sul mare, nelle giornate limpide, si sarebbe notato che un vascello mostrava solo le vele e non lo scafo, che il cielo stellato cambiava viaggiando verso nord o verso sud, che l'ombra della Terra sulla Luna durante le sue eclissi aveva un contorno circolare.

¹⁹ Per una trattazione più approfondita delle proposte di Arne Næss si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

Questi fatti avrebbero dovuto insospettire l'osservatore, ma siccome la religione diceva diversamente, gli esseri umani guardavano ma non vedevano; oppure guardavano, vedevano, capivano, ma stavano zitti, pena l'inquisizione e la condanna. Gli antichi greci, molto più liberi nel pensiero, avevano già notato questi effetti e, grazie a semplici ingegnosità, erano addirittura arrivati a valutazioni precise. In particolare misurando le ombre in due differenti località nello stesso momento temporale si potevano ricavare gli angoli di incidenza del Sole sul terreno e quindi calcolare il diametro del nostro pianeta. Si pensi che, non avendo preconcetti di sorta, essi riuscirono a compiere molte altre misure astronomiche come quelle del diametro del Sole, della Luna e anche della distanza fra la Terra e la Luna.

Il primo pilastro su cui fondare la mia filosofia ambientale doveva essere, dunque, la rigorosità del ragionamento supportato da prove empiriche. Da un lato ero consapevole che basandomi solo sui fatti materiali avrei rischiato di trascurare cose importanti. Il *Piccolo Principe*, protagonista del libro omonimo che avevo letto sin da bambino, diceva che «l'essenziale è invisibile agli occhi»²⁰. Ma come potevo poggiare il mio edificio sui 'piedi d'argilla' della soggettività? Molto più corretto era l'attenersi a ciò che poteva essere verificato empiricamente. Più tardi avrei capito che nonostante le scelte etiche non possano basarsi semplicemente sui dati scientifici, considerato che non vi è dubbio che la scienza sia la fonte più attendibile di verità²¹, nel ragionamento etico essa non può che giocare un ruolo determinante.

Il secondo pilastro della mia elaborazione filosofica era più critico rispetto alla scienza. Per la scienza, infatti, un fenomeno non esiste se non è misurabile. Per quanto ne sapevo, questa affermazione era comoda ma anche erronea. Prendendo in considerazione, ad esempio, i fantasmi mi accorgevo che alcuni dicevano di averli visti, altri di averli percepiti, altri ancora di averci parlato. Siccome, in ogni caso, nessuno aveva mai portato prove tangibili della loro esistenza, per la scienza essi non esistevano. Mi sembrava evidente, però, che le cose non potessero stare in questi termini. Era certamente più corretto (e più obiettivo) sostenere semplicemente che, sebbene i fantasmi possano esistere, nessuno l'aveva ancora dimostrato. La valutazione doveva rimanere in sospenso fino a quando qualcuno non era in grado di dimostrare o la loro esistenza o la loro non-esistenza. In termini

²⁰ Cfr. A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (1943), Milano, Bompiani, 2006.

²¹ Per un approfondimento delle mie riflessioni intorno alle «verità soggettive» e «oggettive» cfr. P. Pagano, *La Politica Propositiva*, Milano, Limina Mentis Editore, 2012, pp. 22-31.

più generali potevo affermare che: non avere trovato una spiegazione obiettiva e razionale per un fenomeno non significava né che il fenomeno non esistesse, né che non esistesse una sua spiegazione materiale. Purtroppo questo ragionamento logico e corretto avrebbe lasciato aperte, forse per sempre, tante questioni. Non potendo giungere a una verità assoluta, ma avendo la necessità di progredire, bisognava mettere la questione in un altro modo, almeno per quanto riguardava le scelte pratiche. Il fatto che gli avvistamenti di fantasmi si fossero andati accumulando nel corso dei secoli e nessuno era stato in grado di portare una prova tangibile della loro esistenza indeboliva la posizione di coloro i quali ci credevano: ogni ulteriore avvistamento senza una prova tangibile andava a indebolire la loro posizione. Un ragionamento più ampio mi portò a convincermi che non esistono verità assolute, ma verità più o meno obiettive, e qualsiasi affermazione può essere valutata secondo una scala di obiettività ²².

1.4. IL POSTO DELL'ESSERE UMANO NELLA NATURA

Fissate queste basi, il primo passo per la mia filosofia ambientale sarebbe dovuto essere un approfondimento sul posto che l'umano occupa in natura per, eventualmente, comprenderne il ruolo (sempre che avesse o potesse avere uno). Lo studio delle scienze biologiche che avevo affrontato all'Università sarebbe stato di grande aiuto in questa indagine, ma non sufficiente. Per non avere una visione unidirezionale o, quantomeno, parziale o distorta, da un lato era mio dovere esaminare il dato tecnico/scientifico, dall'altro avrei dovuto ampliare il mio approccio andando a comprendere anche punti di vista via via più umanistici. Alcuni miei studi sono pubblicati nel libro *Alla scoperta dell'Uomo* ²³, e a esso rimando per chi volesse approfondire gli argomenti che andrò ad affrontare e a commentare con inedite considerazioni.

Fino alla seconda metà del XIX secolo le credenze erranee sull'essere umano e sulla natura erano un'infinità. Alcuni sostenevano che gli esseri viventi fossero composti di materiali diversi da quelli del mondo inorganico o avessero un *soffio vitale* non meglio specificato. Altri credevano che la vita nascesse dalle sostanze in putrefazione, altri ancora, lo escludevano. Alcuni erano convinti che gli esseri viventi fossero disposti secondo una 'scala della natura' dove l'essere umano

²² Cfr. *ibidem*.

²³ Cfr. P. Pagano, *Alla scoperta dell'Uomo*, cit.

occupava il gradino più alto. Evidentemente, a differenza di ciò che era capitato per la forma sferica della Terra, per avere un'idea veritiera di chi era l'essere umano e come si collocasse nel mondo vivente non erano sufficienti 'qualche osservazione, qualche ragionamento e qualche calcolo'. Persino Aristotele, grande osservatore critico della natura e autore di una classificazione degli animali molto vicina a quella che nelle sue linee principali è considerata reale, credeva che i minerali, le piante, gli animali e l'essere umano fossero disposti in un ordine gerarchico dove gli organismi meno perfetti erano fatti per soddisfare quelli superiori. L'essere umano, posto all'apice, poteva disporre a piacimento di tutto ciò che aveva intorno per cibarsene, farne vesti e arnesi. Questa visione, logica e lineare, piacque ai primi teologi che la adottarono e la ampliarono in una più gratificante 'catena degli esseri' che comprendeva, nei gradini più alti, gli angeli, gli arcangeli fino ad arrivare a Dio. Dopotutto, secondo la Bibbia l'essere umano era fatto a immagine e somiglianza del Creatore e sembrava assai sensato posizionarlo tra materialità e spiritualità. Al di sotto di lui gli esseri viventi erano semplici macchine, al di sopra stava il divino. L'essere umano era un essere di confine: dopo la morte terrena il suo corpo sarebbe tornato polvere, la sua anima sarebbe vissuta come puro spirito.

Tornando alla mia personale elaborazione filosofica ambientale mi interrogai su cosa dicesse la scienza sulla vita, sull'essere umano e sul suo posto nella natura (ed eventualmente il suo ruolo). La risposta scientifica era molto consistente e con il massimo grado di obiettività. La fisica diceva che la vita e l'essere umano sottostanno alle stesse leggi di natura (così come tutto l'universo conosciuto); la chimica diceva che sia la vita sia l'essere umano sono fatti delle stesse sostanze di ogni altro oggetto, sia esso organico o inorganico; la genetica diceva che l'essere umano condivide con tutti gli altri esseri viventi conosciuti lo stesso codice genetico; la fisiologia comparata e le scienze cognitive dicevano che gli animali hanno un sistema nervoso che diviene sempre più complesso negli organismi più recenti sia tra gli invertebrati (es. il polpo) che tra i vertebrati (es. l'essere umano), mentre la consapevolezza è un'emergenza della complessità delle interrelazioni nervose. La vita e l'essere umano sono comprensibili senza dover fare ricorso a eventi soprannaturali.

Tra i tanti episodi che, ricordo, mi diedero la prova di come siamo 'figli della natura' vi è quello della sensibilità della nostra retina ai colori. Siccome ero particolarmente attratto dalle illusioni ottiche e psicologiche avevo approfondito l'argomento della percezione visiva. Ebbene, un giorno mi trovai con due grafici sulla scrivania: il primo

riportava la nostra sensibilità oculare alla luce bianca (lunghezza d'onda vs. visione fotopica), il secondo lo spettro della radiazione solare (lunghezza d'onda vs. intensità luminosa). Un rapido confronto delle due forme a campana mi portò a esclamare «quanto sono simili, che singolare coincidenza!», ma immediatamente mi accorsi di quanto sciocco era stato quel pensiero. Era ovvio che la nostra vista funzionava solo alle frequenze che emetteva il Sole: il nostro occhio si era evoluto per avere una visione ottimale su *questa* Terra. Se la radiazione solare fosse stata differente anche i nostri occhi sarebbero stati diversi. Tutto ciò che era in noi era il frutto di una lunga storia evolutiva che aveva visto la Terra formarsi come pianeta del sistema solare cinque miliardi di anni fa, la vita nascere tre miliardi e mezzo di anni fa, gli esseri umani (genere *Homo*) comparire qualche milione di anni fa, e noi esseri umani moderni (*Homo sapiens sapiens*) appena duecentomila anni fa.

Dopo la mia lunga indagine bibliografica ero in grado di riassumere brevemente alcuni dati scientifici e alcune conclusioni di grande importanza per la filosofia ambientale.

Fisica - Fisicamente la vita, noi compresi, sottostiamo alle stesse leggi che regolano l'universo. Sostenere che la vita eluda la seconda legge della termodinamica è un errore grossolano: la suddetta legge tratta dell'aumento di entropia totale in un sistema isolato, un sistema che non scambia né materia né energia con l'ambiente esterno, ma gli esseri viventi sono sistemi entropici aperti così che, se è vero che l'entropia interna a una cellula diminuisce, l'entropia totale (quella all'interno sommata a quella all'esterno della cellula) aumenta al trascorrere del tempo.

Chimica - Gli elementi chimici di cui è fatta la vita e di cui siamo fatti noi (principalmente carbonio, ossigeno, idrogeno, azoto, ma anche molti altri quali calcio, zolfo, fosforo, ecc.) sono gli stessi elementi che compongono il mondo inorganico. Anzi, gli elementi che oggi compongono una nostra cellula, ieri potevano essere parte di una zolla di terreno o di un organismo e domani potranno tornare a far parte del mondo inorganico o essere in una pianta, un fungo, un animale o qualsiasi altro oggetto. Noi stessi non siamo ciò che eravamo qualche anno fa. Gli elementi che compongono il nostro corpo vengono eliminati attraverso l'aria che espiriamo, il sudore, l'urina e le feci che evacuiamo. Essi vengono sostituiti gradatamente da altri elementi chimici del tutto fisicamente simili a quelli che erano in noi e che sono presenti nel cibo che ingeriamo.

Chimica organica - Le molecole organiche che compongono il corpo degli organismi viventi possono raggiungere dimensioni note-

voli. Molte di esse, pur avendo una composizione simile (lo stesso tipo e numero di atomi rapportati fra loro dai medesimi legami) possono differire spazialmente. Potremmo paragonarle alle nostre mani. Da un lato esse sono molto simili essendo composte dalle stesse dita disposte una dopo l'altra nello stesso ordine, ma differiscono nella disposizione spaziale; sono speculari e vengono distinte in mano destra e mano sinistra. Allo stesso modo molte molecole organiche possono essere distinte in levogire o destrogire (in base a come deviano il piano della luce polarizzata). In termini tecnici si dice che molte molecole organiche sono enantiomeri (si presentano come immagini speculari l'una dell'altra). Dei venti aminoacidi di cui sono composte le proteine presenti nel mondo vivente, 19 sono otticamente attivi e sono classificati come levogiri (L-aminoacidi). La chimica biologica è caratterizzata da interazioni steriche, spaziali, e funziona solo se le molecole biologiche che interferiscono hanno determinate conformazioni. Se prendiamo ad esempio una serratura essa sarà aperta da una certa chiave ma non da una chiave speculare a essa. La cosa importante per il nostro ragionamento è che tutti gli organismi viventi sulla Terra (ovviamente noi compresi) contengono aminoacidi levogiri, e questo perché deriviamo tutti da un essere ancestrale che, evidentemente, era dotato di tali aminoacidi.

Genetica - Da oltre un secolo sappiamo che i nostri caratteri vengono trasmessi alla prole attraverso i geni. Da circa mezzo secolo sappiamo che i geni risiedono nel DNA e sono costituiti da una serie di molecole disposte come lettere nelle parole e come parole nelle frasi. In particolare il DNA (acido desossiribonucleico) è formato da una sequenza di 4 basi azotate: Adenina, Citosina, Guanina, Timina (A, C, G, T). Facendo un paragone tra un libro e il codice genetico possiamo dire che mentre il libro è formato da parole costituite da combinazioni di 26 diverse lettere che vanno a formare frasi e capitoli, così il codice genetico è formato da triplette (le parole) disposte in linea e senza soluzione di continuità, costituite da combinazioni di 4 diverse basi azotate (le lettere), che vanno a formare geni (le frasi) e cromosomi (i capitoli). Ad esempio uno spezzone di DNA potrebbe avere questa sequenza: «...AGGTCAGTAAAA...». Ogni tripletta (AGG, TCA, GTA, AAA) ha un diverso significato e corrisponde a un determinato aminoacido. La tripletta AGG corrisponde all'aminoacido arginina; la tripletta TCA alla serina; GTA alla valina; AAA alla lisina. La proteina risultante da questo spezzone di gene avrebbe questa sequenza di aminoacidi: «...arginina-serina-valina-lisina...». Una cosa parrebbe straordinaria, ma straordinaria non è date le scoperte sull'evoluzione biologica: il codice genetico è universale,

perché la tripletta AGG corrisponde all'aminoacido arginina, la tripletta TCA corrisponde alla serina e così via in tutti gli organismi viventi. Ciò che differisce tra il codice genetico di una zanzara e quello di una quercia è la disposizione lineare delle basi azotate, così come una sequenza di lettere va a comporre *Il nome della rosa* e un'altra *La coscienza di Zeno*.

Ecologia - Oggigiorno l'ecologia è studiata come disciplina autonoma, ma in passato era la scienza naturale per eccellenza in quanto vera disciplina olistica. Essa, infatti, non solo studia gli organismi viventi nelle loro relazioni reciproche, ma è il risultato delle interazioni fra le tante discipline biologiche specifiche e riduzioniste. Mi riferisco all'anatomia, alla fisiologia, all'embriologia, alla paleontologia e via dicendo. Il punto centrale dell'insegnamento ecologico, e forse il più importante per le nostre considerazioni filosofiche ambientali, è che nessun organismo potrebbe vivere se preso singolarmente. Noi esseri umani non siamo un'eccezione, essendo legati agli altri attraverso le reti e i cicli che l'ecologia ci insegna (catene alimentari, cicli dell'acqua, del carbonio, ecc.). Così come abbiamo bisogno dell'aria per respirare e dell'acqua per dissetarci abbiamo bisogno degli altri organismi per mangiare, crescere, riprodurci e prosperare. L'essere umano, nel contesto ecologico, ha le sue peculiarità come, d'altronde, le hanno tutti gli altri esseri viventi e rappresenta una risorsa o un danno per l'intera comunità a seconda del suo impatto.

In sintesi - Come si può comprendere da questa breve trattazione, la scienza negli ultimi secoli è stata protagonista di scoperte rivoluzionarie che *devono* far riflettere sul nostro posto nella natura. Da quanto evidenziato sembra che l'essere umano non abbia nulla di speciale e il considerarci superiori dipenda unicamente dal nostro punto di vista. Se vedessimo le cose attraverso gli occhi di un'ape, ad esempio, vedremmo superiori i nostri consimili, così accadrebbe se fossimo vermi, insalate o anche un semplice batterio. In effetti, tutti gli esseri viventi oggi sulla Terra potrebbero considerarsi *superiori*, in quanto risultano i vincenti di una lotta per l'esistenza durata centinaia di milioni di anni. È anche vero, però, che tra qualche milione di anni molte specie oggi vigorose si saranno estinte e altre avranno preso il loro posto. Anche riguardo al ruolo dell'essere umano nella natura la scienza non può dire nulla se non che noi esseri umani siamo esseri viventi inseriti nelle reti ecologiche così come tanti altri organismi. Anzi, siamo molto meno importanti delle specie che l'ecologia chiama «specie chiave» perché la loro eventuale scomparsa porterebbe al collasso interi ecosistemi. La nostra estinzione, invece, determinerebbe, con ogni probabilità, solo l'estinzione delle specie animali che ab-

biamo addomesticato e le piante che abbiamo selezionato con la coltivazione, che non reggerebbero il confronto con le specie selvatiche.

Insomma in nostra mancanza la vita continuerebbe senza problemi e forse per talune specie la situazione migliorerebbe, vista l'ampia nicchia ecologica che lasceremmo disponibile (alcuni misantropi si spingono addirittura oltre e sostengono che la nostra dipartita sarebbe salutata con entusiasmo dal mondo naturale). Su questa base scientifica, obiettiva, si poggia molta filosofia ambientale di stampo biocentrico come, ad esempio il «rispetto per la natura» di Paul W. Taylor²⁴. Come ho accennato in precedenza, però, il punto di vista fisico, chimico, biologico ed ecologico è solamente una parte di ciò che la scienza, e non solo lei, può dirci. A uno sguardo più olistico, ma sempre scientifico, logico e obiettivo, l'essere umano si caratterizza per una novità evolutiva che lo differenzia dalle altre specie viventi, lo affranca dalle leggi evolutive classiche e lo rende una singolarità importante.

1.5. LE PROPRIETÀ EMERGENTI

Quando un oggetto presenta maggiori proprietà di quelle che scaturiscono dalla somma delle sue parti si parla comunemente di queste come di «proprietà emergenti». Se confrontiamo, ad esempio, un sasso e una cellula, ci possiamo chiedere da dove nasca quella proprietà emergente che chiamiamo 'vita'. Potremmo ipotizzare che derivi dal fatto che il sasso è composto da molecole semplici, mentre la cellula vivente presenta macromolecole molto più complesse; ma questa ipotesi si rivela subito sbagliata perché anche una cellula morta è composta da macromolecole complesse, ma non per questo si ciba, si accresce, espelle rifiuti e si riproduce. La vera, importante, differenza fra gli oggetti vivi e quelli inanimati riguarda le *relazioni* tra le parti. Sia le molecole semplici che compongono il sasso, sia le macromolecole complesse di un organismo morto, sono legate assieme da semplici forze di coesione. Nella cellula vivente, invece, le molecole biologiche si rapportano fra loro in una complessa rete di relazioni che permette lo svolgersi degli eventi metabolici. Se vogliamo sfiorare il particolare possiamo dire che una molecola biologica entra in relazione con un'altra molecola biologica non solo come fa una chiave quando entra in una specifica serratura. Nel loro relazionarsi le mole-

²⁴ Per approfondire il pensiero di Paul W. Taylor si rimanda al capitolo 5 del presente volume.

cole di una cellula sono indotte a cambiare la loro conformazione strutturale così da essere messe in grado di entrare in relazione sterica con altre molecole in una miriade di eventi a cascata che, nel loro insieme, producono quello straordinario effetto che chiamiamo 'vita'.

Esempi di proprietà emergenti ce ne sono in quantità. Un vertebrato ne presenta diverse quali la visione e la deambulazione. D'altra parte un occhio da solo in natura non potrebbe vivere, così come non potrebbe esistere una gamba senza il resto del corpo. Sono le relazioni delle singole parti di un animale pluricellulare (cellule, tessuti, organi) che permettono l'emergere di tante nuove proprietà.

Altre proprietà emergenti nascono dalle relazioni di più organismi. Un ecosistema presenta proprietà che scaturiscono dalla relazione delle specie ospitate e dall'ambiente inorganico. Un bosco non è semplicemente una sommatoria di alberi, così come la ripa di un fiume non è solamente una barriera contro l'esondazione. Da un bosco e da una ripa scaturiscono nuove proprietà emergenti che forniscono un'incredibile quantità di 'servizi' naturali quali la depurazione dell'aria e la gestione ottimale della risorsa idrica. La stessa Terra presenta una grande quantità di proprietà emergenti quali il suo colore azzurro, molto diverso dal giallo/verdastro/rossiccio degli altri pianeti, che scaturisce dalla coevoluzione tra vita e mondo inorganico²⁵, e che ha portato James Lovelock a paragonarla a un essere vivente chiamata Gaia.

Le proprietà emergenti non hanno nulla di soprannaturale: la vita ci appare miracolosa solamente perché la sua estrema complessità ce la fa sembrare tale, ma è intrinseca nella natura. La vita emerge dalle relazioni di singole parti di per sé inanimate, nonostante i sostenitori dell'Intelligent Design²⁶ continuino a sostenere l'irriducibilità del complesso. Se mostrassimo a degli esseri umani primitivi un qualsiasi oggetto elettronico quale un computer, un televisore o un videogiochi, essi lo riterrebbero un miracolo solo perché non riuscirebbero a spiegarne il meccanismo. So che l'esempio che mi appresto a fare può essere criticato di eccessivo meccanicismo, tuttavia credo sia lecito paragonare noi a dei 'primitivi' e la vita al 'congegno elettronico': se proiettiamo in un futuro non troppo lontano la nostra conoscenza, non è difficile immaginare una piena comprensione del fatto che non c'è nulla di strano, né di miracoloso, né di soprannaturale in una cellula vivente.

²⁵ Per approfondire cfr. P. Pagano, 'Coevoluzione' (2007), in *Naturalmente*, Anno 20, n° 1, Febbraio 2007, pp. 35-42.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 36-38.

Possiamo, in sostanza, chiamare «emergenti» una miriade di proprietà, anche molto diverse fra loro. Nella storia evolutiva molte di esse hanno rappresentato importanti novità, ma solo una, in particolare, può considerarsi a mio avviso una vera 'rivoluzione cosmica': la vita. La preparazione alla sua nascita ha richiesto un tempo lunghissimo – che alcuni stimano molto superiore al miliardo di anni –, ma dopo il suo avvento nulla è stato come prima.

Inizialmente, in un brodo primordiale, si sarebbero composte le prime molecole organiche grazie a un'atmosfera allora riducente, al calore emanato da un pianeta ancora rovente, e alle scariche elettriche di tempeste difficilmente immaginabili. Poi, via via, si sarebbe innescata un'evoluzione chimica di cui possiamo ipotizzare i primi piccoli passi, e che per il resto è ancora fonte di accese discussioni. D'altra parte stiamo parlando di un argomento di estrema complessità. Alcuni immaginano un mondo primigenio dove tipi diversi di proteine o forse sequenze diverse di RNA (l'acido ribonucleico molto simile al DNA) combatterono intense 'lotte per l'esistenza', lotte per certi versi paragonabili a quelle che Alfred R. Wallace e Charles R. Darwin identificarono come il meccanismo chiave dell'evoluzione biologica. Una cosa, però, è certa. Da quando è nato il primo organismo vivente il mondo non è stato più lo stesso perché la proprietà emergente 'vita' era una novità talmente rivoluzionaria che avrebbe 'conquistato' tutti i luoghi della Terra, creando la biosfera. Qualcosa di assolutamente unico, diverso da tutto ciò che attualmente conosciamo del resto dell'universo.

Da quel primo organismo è iniziato il processo che chiamiamo evoluzione biologica, di cui sono stati chiariti i meccanismi basilari e che certamente riserverà ancora tante sorprese. «Evoluzione biologica» non significa, come molti pensano, un susseguirsi di forme biologiche come in una scala, in una catena o in una freccia unidirezionale. L'evoluzione è una vera esplosione di diversità, un cespuglio folto e intricato di ricchezza biologica, dove gli esseri viventi più semplici quali i batteri e gli organismi unicellulari convivono con quelli più complessi, a rivendicare la loro primitività, ma anche la loro grande adattabilità al cambiare delle condizioni ambientali. «Evoluzione» significa però anche un fiorire di nuove proprietà emergenti, a dimostrazione che la natura aveva in serbo molte novità straordinarie.

Ora, se la natura è stata così creativa in passato, quali – e quanto straordinarie – saranno le proprietà che emergeranno in futuro? Certamente quando sarà arrivato il momento giusto, quando vi sarà stata la giusta 'maturazione', se ne presenteranno un'infinità e alcune saranno 'rivoluzioni cosmiche' così come lo è stata la comparsa della vi-

ta. A ben pensarci, però, qualcosa di straordinario si è non da molto (geologicamente parlando) verificato. È sotto i nostri occhi e molti sembrano non accorgersene. È nata una nuova proprietà emergente rivoluzionaria, paragonabile a quella che ha dato inizio all'evoluzione biologica e che sta producendo una cascata di nuove proprietà emergenti. Noi ne siamo i custodi. Sto parlando della *consapevolezza di sé*.

Così come l'evoluzione chimica ha impiegato un tempo lunghissimo per produrre la vita, così l'evoluzione biologica ha impiegato un tempo simile per produrre un aggregato cellulare nervoso così complesso da auto-riconoscersi e porsi domande sull'organismo biologico che lo ospita. Il punto di svolta si è verificato appena qualche milione di anni fa in un nostro antenato, e da allora è iniziata la nuova era dell'*evoluzione culturale*. A dimostrazione della loro naturalità, la consapevolezza e la cultura non sono prerogative dell'essere umano. Molte scimmie antropomorfe mostrano una consapevolezza di sé quando, davanti a uno specchio, riconoscono la propria immagine; molti vertebrati quali uccelli e mammiferi presentano forme di cultura, a volte assai elaborate: pensiamo, ad esempio, agli uccelli giardinieri e alle loro straordinarie capacità estetiche o ai delfini e al loro vivere sociale. Tuttavia la consapevolezza e la cultura umane hanno raggiunto gradi talmente elevati rispetto agli altri esseri viventi che non possiamo che registrarne l'evidenza. Ebbene: queste nuove proprietà emergenti, se da un lato – come afferma Paul W. Taylor – non possono farci ritenere *superiori* al resto della natura, dall'altro evidenziano indiscutibilmente il nostro *status speciale*. Siamo i rappresentanti di un *salto evolutivo*.

Non è, la mia, una presa di posizione, un dogma indiscutibile, anzi: vuole essere l'apertura di un dibattito laico. Confesso, infatti, di essere partito da un certo misantropismo e di aver riveduto la mia posizione alla luce di una maggiore conoscenza oggettiva. Un tempo vedevo l'essere umano come un animale arrogante che si autocelebrava figlio di Dio; un animale straordinariamente prolifico come una specie infestante; un animale potente che arraffava tutto ciò che poteva lottando slealmente contro tutti, anche contro i suoi simili, per il potere e il denaro. Sono tuttora convinto che questa sia una visione realistica e, per questo, non posso nutrire una simpatia incondizionata per l'umanità, tuttavia se mi distacco dall'emotività debbo riconoscere che questa concezione è parziale e non tiene conto della dinamicità del momento evolutivo. L'essere umano non va visto come un essere superiore perché *non lo è*. Egli è un organismo di passaggio in cui si riconoscono i caratteri ancestrali di animalità (nel senso di inconsapevolezza delle proprie azioni) e una consapevolezza ancora im-

matura. L'egoismo che lo caratterizza è simile a quello che appartiene a tutti gli altri esseri viventi. La lotta per l'esistenza, infatti, ha portato gli individui a occuparsi esclusivamente del proprio bene e se in alcuni casi ciò non sembra accadere è perché entra in gioco un egoismo di specie che tende a salvaguardare il *pool* genico piuttosto che il singolo. Man mano che la consapevolezza aumenta l'egoismo umano si va scollegando dall'innatismo e diventa una scelta, un fatto culturale. E la cultura, nonostante molti scienziati continuino a cercarla nei meccanismi puramente genetici, risponde a logiche evolutive proprie producendo nuove proprietà emergenti quali la morale.

1.6. L'EVOLUZIONE CULTURALE

Per l'elaborazione della mia personale proposta era importante discernere ciò che di noi è biologia (ciò che ereditiamo fisicamente dai nostri genitori) da ciò che di noi è cultura (ciò che apprendiamo). Si tratta di una variante del vecchio e affascinante dilemma «*nature vs. nurture*», ciò che di noi è scritto nei geni e ciò che deriva dal come – dall'*ambiente* in cui – siamo cresciuti. Su questo punto molto era stato detto e scritto. Dal punto di vista fisico-biologico la migliore sintesi si trovava nell'ottimo libro di Matt Ridley *Nature via Nurture*, pubblicato in italiano con il (pessimo) titolo *Il gene agile*²⁷. Era evidente che non esisteva contrapposizione tra natura e ambiente (*nature vs. nurture*), bensì la realizzazione dell'individuo era un processo in cui la natura si svelava *attraverso* l'ambiente (*nature via nurture*). Per fare un esempio, basti pensare a un ragazzo geneticamente ben predisposto per divenire alto 1 metro e 80, il quale può tranquillamente superare in altezza un suo coetaneo geneticamente ben predisposto per divenire alto 1 metro e 90, ma cresciuto con una alimentazione carente. Studi ad ampio spettro e in diversi campi, che attengono la genetica, la psicologia, i confronti fra i gemelli monoziqoti, e lo studio dei casi dei cosiddetti 'bambini selvaggi' confermavano che, anche a livello di carattere e cultura, siamo sì ciò che sta scritto nei nostri geni, ma solo *in potenza*, perché in concreto siamo ciò che l'ambiente ha permesso che i geni esprimessero. L'esempio dei 'bambini selvaggi' (o 'bambini lupo') era di particolare insegnamento: una volta reintegrati in un ambiente umano, nessuno di loro era riuscito a diventare com-

²⁷ Cfr. M. Ridley, *Nature via nurture: genes, experience, and what makes us human*, London, Harper Perennial, 2004, tradotto in italiano in Id., *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente* (2004), Milano, Adelphi, 2005.

pletamente ‘umano’.

Se la *nature* era determinante, la *nurture* non era da meno. Anzi, nella diversità umana la cultura, quasi paradossalmente, diventava predominante. I test biologici evidenziavano che la variabilità genetica individuale tra due esseri umani della stessa razza può essere molto più grande della variabilità genetica di due esseri umani provenienti da razze diverse. Ciò a significare che, geneticamente parlando, tutti gli esseri umani sono simili fra loro, non importa di che razza sono o dove sono nati. Ripensando alle tesi dell’eugenica²⁸, che sulla genetica avevano basato terrificanti discriminazioni razziali e di casta, mi sarebbe venuto da sorridere se non fosse che quelle sciagurate idee avevano determinato la sofferenza di tanti esseri umani. Dopo la scoperta dell’ereditarietà, infatti, nella seconda metà del XIX secolo e fino alla seconda guerra mondiale vi erano stati tentativi pratici di migliorare la ‘razza’ umana. Eugenica negativa (es. le sterilizzazioni di massa) e positiva (es. le campagne per favorire gli incroci fra uomini e donne con specifici caratteri) avevano – e comunque avrebbero sempre – sortito un effetto minimo nell’essere umano in quanto essere culturale. In sintesi nello stabilire cos’è l’essere umano la cultura è *predominante* sulla natura.

Un’ulteriore conferma a sostegno di questa tesi è arrivata di recente: sembra infatti che il cervello umano abbia raggiunto il limite fisico evolutivo e che non abbia più margine di crescita²⁹. Se fosse confermata questa ipotesi, l’evoluzione in futuro potrebbe indirizzarsi sull’implementazione delle reti di connessione tra i singoli cervelli. Ovviamente questa opportunità sarebbe preclusa a livello biologico (essendo noi tutti singoli individui), ma sarebbe del tutto possibile a livello culturale. Le comunicazioni odierne, con Internet a emblema di questo nostro periodo di vita, potrebbero essere il primitivo esempio. Lascio alle mie ricerche future questo stimolante immaginario.

Di evoluzione culturale si sa ancora poco. I biologi tendono a darne una spiegazione prettamente meccanicistico-biologica mentre la maggior parte degli antropologi, dei sociologi e degli psicologi cedono a un positivismo approssimativo o, all’opposto, a credi più dogmatico-religiosi che scientifici. A oggi, il trattato più consistente sull’evoluzione culturale è un librone dal titolo *The Origin and Evolution of Cultures*³⁰. Senza che mi addentri a commentare le oltre 450

²⁸ Per approfondire cfr. P. Pagano, *Alla scoperta dell’Uomo*, cit., pp. 205-36.

²⁹ D. Fox, ‘The Limits of Intelligence. The laws of physics may well prevent the human brain from evolving into an ever more powerful thinking machine’ (2011), in *Scientific American*, Vol. 305, n° 6 (July 2011), pp. 36-43.

³⁰ Cfr. R. Boyd, P.J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford, Ox-

pagine di tabelle, grafici e dati che i due ricercatori, Robert Boyd e Peter J. Richerson, forniscono a sostegno delle loro tesi, è possibile sintetizzare (per i nostri scopi) che «la cultura rende l'evoluzione umana molto differente dall'evoluzione degli altri organismi»³¹. I geni e la cultura co-evolvono e questo fatto unico rende l'essere umano un organismo del tutto particolare, che si distingue dalle altre forme di vita e che va salvaguardato per questa sua eccezionalità.

Un punto del trattato di Boyd e Richerson è particolarmente importante per la classificazione delle verità che è alla base dell'ambientalismo propositivo di cui tra poco tratterò. Secondo i due autori l'evoluzione culturale adattativa richiede un certo grado di *credulità*³² perché nell'evoluzione culturale possono diffondersi e accumularsi delle idee 'maladattative'. Mentre nell'evoluzione biologica i caratteri adattativi (quei caratteri che favoriscono l'adattamento all'ambiente dell'organismo che li detiene) passano alle generazioni successive e quelli non adattativi vengono persi, nell'evoluzione culturale si diffondono e si accumulano delle credenze erranee che finiscono con l'essere prese per veritiere. Siccome le idee 'maladattative' potrebbero rivelarsi dannose per tutta l'umanità (e di conseguenza per il resto del mondo vivente che dalla potenza umana è soggiogato) l'evoluzione culturale deve poggiare le proprie basi su di una società della fiducia suffragata da un metodo per il riconoscimento delle verità.

1.7. L'AMBIENTALISMO PROPOSITIVO

Se, come dicevo pocanzi, la mia filosofia ambientale doveva avere basi obiettive per essere il più possibile universale, allora tre considerazioni avevano la massima rilevanza: 1) siamo 'figli' della natura e parenti delle altre specie viventi; 2) nessun organismo può vivere in isolamento; 3) siamo i principali rappresentanti di un nuovo *step* evolutivo, l'evoluzione culturale. Per quello che ne consegue ho chiamato questa filosofia 'ambientalismo propositivo' (che abbrevierò in 'AP'), filosofia che andrebbe a mio avviso classificata come 'ecoevolutivocentrica', a sottolineare col morfema 'eco' i primi due punti e con 'evolutivo' il terzo. In particolare i primi due punti associano l'AP all'originale ecocentrismo di Arne Næss, il terzo lo amplia caratterizzandosi per una maggiore attenzione al dinamismo evolutivo avendo

ford University Press, 2005.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 4.

³² Cfr. *ibidem*.

una visione diacronica ad ampio respiro.

L'AP concorda con gli otto punti stilati da Arne Næss nel 1984 a fondamento dell'ecologia profonda, ma si differenzia da molte successive elaborazioni, molto poetiche e affascinanti, ma forse anche poco concrete (ad esempio il *Manifesto per la Terra* elaborato da Ted Mosquin e J. Stan Rowe)³³. A riguardo mi preme sottolineare che spesso alcune idee, quali appunto l'ecologia profonda o l'Ipotesi Gaia di Lovelock, vengono interpretate da successivi studiosi (a volte meramente epigoni) che vanno caratterizzandole di risvolti estranei fino a stravolgerle. Altrove ho argomentato ampiamente questa riflessione e a essa rimando per maggiori delucidazioni³⁴. In questo contesto mi limito a ricordare che Næss, nel suo famoso articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary*³⁵ del 1973, sollecitava la nascita del movimento dell'ecologia profonda affinché si guardasse agli aspetti *pratici* della gestione ambientale, evitando gli interventi limitati a una semplice lotta all'inquinamento e allo spreco delle risorse (interventi superficiali) e agendo in maniera più olistica (interventi profondi).

1.7.1. Il circolo virtuoso CCR

L'AP è una filosofia basata sulla logica e il suo motore centrale risiede nel circolo virtuoso conoscenza-consapevolezza-responsabilità (CCR). In sintesi l'aumento della conoscenza porta a una maggiore consapevolezza e questa a una maggiore responsabilità. L'accresciuta responsabilità fornisce una nuova spinta al circolo virtuoso che si autoalimenta. Va da sé che il soggetto responsabile sente anche la necessità di una verifica (*auditing*) periodica, cioè momenti di riflessione profonda allo scopo di ottimizzare e apportare miglioramenti al circolo virtuoso CCR. Se mi permettete un paragone, direi che tale circolo ricorda il processo che caratterizza la pianificazione del miglioramento ambientale delle organizzazioni secondo la certificazione ISO 14001 o la registrazione EMAS.

³³ Per una trattazione più approfondita di tutti questi aspetti si rimanda nuovamente al capitolo 8 del presente volume.

³⁴ Cfr. P. Pagano, *La Politica Propositiva*, cit., pp. 62-64.

³⁵ A. Næss, 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary' (1973), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 1-4, 1973, pp. 95-100, tradotto in italiano in A. Næss, 'Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi' (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.

Ogni singolo passaggio (conoscenza-consapevolezza; consapevolezza-responsabilità; responsabilità-conoscenza) presenta eccezioni o malfunzionamenti. Alcuni soggetti, infatti, possono accrescere la propria conoscenza ma non per questo ne deriva un aumento della loro consapevolezza, così come un aumento della consapevolezza può non aumentare la responsabilità. Si tratta, comunque, di casi particolari che, se pur importanti, non inficiano il ragionamento generale. Il processo CCR non è, e non vuol essere, perfetto e la sua enunciazione rappresenta una verità (secondo la classificazione delle verità cui accennerò fra poco) con un buon grado di oggettività. Inoltre il sostenitore dell'AP farà di tutto per aiutare gli altri affinché ciascun individuo maturi in sé una consapevolezza saggia che lo porti ad allinearsi in un circolo virtuoso produttivo.

Secondo l'AP il circolo virtuoso CCR si applica a ogni realtà. La sua logica di miglioramento continuo può essere impiegata a più livelli a partire dal singolo, per passare al gruppo (azienda, cooperativa, qualsiasi organizzazione) fino ad arrivare alla nazione e oltre. In ogni caso il primo passo da compiere riguarda la conoscenza *statica* (una 'fotografia'), ma dettagliata, di sé e della propria situazione nel contesto che si ha attorno, per poi passare a una conoscenza *dinamica*, e cioè all'ambito in cui ci si muove, e infine raggiungere la consapevolezza del dove ci si trova, del proprio ruolo, del dove si vuole andare, e delle scelte da attuare. Questi ultimi passaggi investono di responsabilità il soggetto del circolo virtuoso nei confronti del suo interno e dell'ambiente che gli sta attorno. La verifica periodica dei risultati ottenuti permette il proseguimento del processo ricorsivo con aggiustamenti più o meno profondi. Alla ripartenza del circolo, infatti il soggetto avrà raggiunto una conoscenza e un'esperienza maggiore di quella che aveva in precedenza e potrà indirizzare le azioni future lungo una direzione più consapevole. Nonostante l'aumento della conoscenza abbia in sé un'intrinseca tendenza al bene (lo vedremo fra poco) è possibile che qualche azione risulti dannosa al soggetto che sta agendo nel circolo CCR o all'ambiente esterno a lui. Questo accadimento è perfettamente compatibile con il circolo virtuoso perché anche i risultati negativi vanno ad aumentare la conoscenza e contribuiscono al miglioramento. L'importante è fermarsi ad analizzare con attenzione gli errori commessi per evitarli in futuro. Può capitare che si compiano nuovi errori, ma è poco ammissibile che si ricada in errori già compiuti. La riflessione profonda è importantissima, perché se da un lato un errore per inconsapevolezza della propria ignoranza è del tutto naturale, dall'altro un errore dovuto a scelte affrettate o a scelte dettate dall'impulso è da irresponsabili.

1.7.2. La verità

Per sua natura l'Ambientalismo Propositivo nasce dal confronto di idee fra quei soggetti che riescono a 'spogliarsi' dai preconconcetti. Non accettando dogmi, esso sostiene che non esistono certezze assolute, ma riconosce la possibilità di classificare le verità secondo una scala di oggettività (obiettività)³⁶. L'esistenza dei fantasmi, di cui ho parlato in precedenza, è un esempio di verità soggettiva, mentre il grado di oggettività non ha un valore fisso, perché può cambiare nel tempo, all'aumentare della conoscenza. Dall'antichità e fino alla fine del XVIII secolo, ad esempio, si credeva che le specie viventi fossero state create così come si mostravano all'occhio umano di allora (fissismo): fu l'accumularsi delle contraddizioni con questa visione a portare alcuni studiosi come Erasmus Darwin (nonno di Charles) e il francese Jean-Baptiste cavaliere di Lamarck a ipotizzare l'esistenza di un'evoluzione biologica. La teoria evolutiva di Lamarck era una verità soggettiva in quanto pura speculazione; il concetto di evoluzione biologica per selezione naturale elaborato nella seconda metà del XIX secolo da parte di Wallace e Darwin era invece una verità oggettiva di buon grado perché basata su una miriade di osservazioni empiriche. La teoria evolutiva moderna (neodarwinismo) è una verità oggettiva solida in quanto nuove osservazioni e nuovi esperimenti scientifici ne rafforzano la validità. In futuro essa potrà acquisire (così pare a noi scienziati di oggi) ancora maggior solidità o potrà indebolirsi solo se nuove scoperte dimostreranno che si sono compiuti errori di valutazione. Un altro esempio riguarda la teoria della relatività generale di Albert Einstein: se in futuro si troveranno particelle che viaggiano più veloce della luce la teoria sarà affinata o rifiutata, ma oggi (considerato che le recenti dichiarazioni sulla velocità dei neutrini del CERN si sono mostrate infondate) è una verità oggettiva di alto grado.

Più è alto il grado di obiettività di una verità e maggiore sarà la sua importanza nelle scelte da attuare. Il decisore tuttavia, avrà cura di tenere in considerazione anche le verità soggettive sia per tutelare le minoranze, sia perché il loro grado potrà modificarsi nel tempo. L'AP, infatti, opera le sue scelte in un'ottica dinamica. Vedendo il mondo in continuo divenire esso tenderà a scelte che operino per l'aumento della conoscenza al fine di tenere vivo il circolo CCR. Inoltre avendo ogni decisione un carattere temporaneo e plastico l'AP non ha paura di agire, non rimanda all'infinito le proprie decisioni, non è mutevole al cambiare della condizione contingente. Il suo operare è snello ed efficiente.

³⁶ Per l'AP «obiettività» e «oggettività» sono sinonimi.

1.7.3. Cos'è la conoscenza e dove porta: le scelte sagge

Conoscenza è un termine complesso che andrebbe contestualizzato. Una persona ha *conoscenza* di una materia non solo quando ne possiede l'informazione, ma quando ne ha piena *consapevolezza*. Così come un panino va masticato, deglutito e digerito prima che le sue molecole divengano parte di noi stessi, così un concetto per entrare a far parte della nostra conoscenza deve essere 'metabolizzato': i neuroni del nostro cervello devono aver realizzato la rete di giuste sinapsi. Gli studenti se ne accorgono quando ripetono una lezione e io, per quel che mi riguarda, lo avverto ogniqualvolta faccio verifiche rigorose e incrociate.

Esiste una conoscenza generale e una per ogni campo del sapere, ma con una differenza. Mentre la conoscenza della letteratura, dell'arte e della speculazione proviene in larga misura da un lavoro di fantasia, alla base della storia, della filosofia, della politica e delle materie scientifiche vi deve essere un lavoro di obiettività. Parlando di *nature vs. nurture*, infatti, abbiamo visto che non esiste una conoscenza innata. Tranne quei pochi istinti che servono alla mera sopravvivenza (es. il succhiare dal seno materno), tutto il resto è acquisito, compresi molti comportamenti. Si pensi, ad esempio, che i 'bambini lupo' corrono sui quattro arti sconfessando nei fatti coloro i quali credono che il camminare su due gambe sia un istinto. In realtà i nostri geni ci forniscono solamente il sostrato affinché possiamo assorbire dall'esterno gli stimoli per acquisire conoscenza ed esperienza.

La conoscenza può essere raggiunta attraverso l'intuito, l'insegnamento, l'osservazione e il ragionamento. Abbiamo visto, però, che l'insegnamento può essere costellato di idee 'maladattative', mentre l'intuito e l'osservazione sono spesso fallaci. Non rimarrebbe che il ragionamento, se non fosse problematico anch'esso. Da un lato è spesso vittima dei tranelli insiti nel linguaggio e degli errori che si vanno accumulando nel procedere logico, dall'altro dal limite fisico del nostro cervello che non consente di oltrepassare un numero limitato di gradi di *intensionalità*³⁷. Non avendo nessuno strumento per la certezza, siamo obbligati ad adottare il metodo scientifico per raggiungere la massima obiettività possibile. Dobbiamo procedere per gradi: osservare quel che abbiamo intorno, produrre delle ipotesi che cerchino di spiegare ciò che abbiamo osservato, procedere a continue verifiche empiriche della nostra ipotesi, proporre affinamenti e alternative nel caso l'ipotesi proposta abbia mostrato delle carenze o degli

³⁷ Cfr. R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla Babele delle lingue* (1996), Milano, Longanesi, 1998, pp. 106-108.

errori. In sostanza non possiamo essere certi di aver raggiunto la verità, possiamo solo eventualmente avere la sicurezza di esserci sbagliati. Certo, non è questo un quadro lusinghiero, tuttavia non possiamo lamentarci visto che col metodo scientifico abbiamo raggiunto una visione piuttosto dettagliata del mondo in cui viviamo nella convinzione che su questa strada carpiremo tanti altri segreti alla natura.

L'AP distingue tra CONOSCENZA, la conoscenza assoluta che non ci è dato avere; la Conoscenza, la somma delle singole conoscenze; la conoscenza, in minuscolo, del singolo soggetto (es. individuo, organizzazione, Paese ecc.). Un buon esempio di questa distinzione è dato dalla medicina. Esistono diverse conoscenze come la medicina occidentale (meccanicista e riduzionista), la medicina orientale (olistica ed empirica) oltre a una serie di medicine alternative. Alcune di esse sono più obiettive di altre e su di esse si debbono concentrare le nostre scelte primarie, tuttavia la complessità della medicina ci consiglia di guardare con interesse a tutte le medicine cercando ciò che di buono c'è in ciascuna. Per l'AP tutte le conoscenze mediche, pur essendo differenti nell'efficacia, hanno uguale dignità in quanto tendono al bene degli esseri viventi. Così come dall'integrazione delle diverse medicine si potrà ottenere una migliore Conoscenza della problematica medica, così l'AP integra le conoscenze di ciascuna disciplina (scienze fisiche, naturali, sociali, antropologiche, psicologiche, ma anche filosofia, letteratura, arte, religioni, ecc.) al fine di produrre le scelte più sagge in materia di economia, giurisprudenza, e politica ambientale.

Perché, ci si può chiedere, una maggiore conoscenza dovrebbe obbligatoriamente portare a scelte più sagge? Rimaniamo in campo medico e, facendo tutti gli scongiuri del caso, ammettiamo di avere un problema di salute. A chi affideremmo la diagnosi e la relativa terapia? A un medico giovane appena laureato o a un medico di una certa età? Ci metteremmo nelle mani di uno specialista o prima di tutto ci sottoporremmo a una visita approfondita dal nostro esperto medico generico? Non credo ci siano dubbi. La maggior parte di noi sceglierebbe, almeno in prima istanza, il medico generico di esperienza che poi eventualmente ci indirizzerà verso altri medici specialisti. Non fraintendetemi. Con questo esempio non voglio dire che la nostra scelta sia dettata da scarsa fiducia nel medico giovane, magari laureatosi a pieni voti, ma dal fatto che tutti presumiamo che un medico esperto, con una più ampia visione d'insieme, sia anche quello maggiormente in grado di fare scelte sagge. Può capitare che un inesperto azzeccchi la diagnosi e un esperto no, ma si tratta di casi sporadici.

Qui entra in gioco la figura del generalista a cui accennavo nella introduzione. Le scelte ambientali più sagge saranno appannaggio non di specialisti di settore, ma dei filosofi ambientali dell'AP, i quali avranno una visione olistica complessiva delle problematiche, terranno in debito conto tutte le opinioni, e daranno un peso maggiore ai dati obiettivi, senza trascurare quella ricchezza che solo le minoranze riescono a fornire.

1.8. CONCLUSIONI

Cos'è, dunque, l'Ambientalismo Propositivo e quale traguardo vuole raggiungere? L'AP è una filosofia ambientale, basata sulla logica e su un'ampia conoscenza multidisciplinare, che compie scelte sagge, dinamiche e snelle nella consapevolezza che l'essere umano è sì un animale dalla base biologica simile agli altri esseri viventi, ma presenta in massimo grado quelle proprietà emergenti che chiamiamo consapevolezza e cultura. Una forte consapevolezza di sé e di ciò che ha attorno, una buona conoscenza dei processi naturali e un buon grado di cultura rendono l'essere umano un essere unico se confrontato con gli altri organismi, un ottimo candidato come punto di partenza per l'evoluzione futura. Per queste ragioni la prospettiva filosofica dell'AP può essere definita ecoevolutivocentrica.

Dall'evoluzione culturale l'essere umano ha tratto una potenza costruttiva/distruttiva senza eguali che lo investe, volente o nolente, del ruolo di decisore delle sorti future non solo della specie umana, ma dell'intero pianeta. Agendo come essere puramente biologico, e quindi legato meramente a logiche di crescita numerica inarrestabile, egli è destinato a prosciugare indiscriminatamente tutte le risorse e perire di stenti lasciando dietro di sé morte e distruzione. Agendo da soggetto consapevole può e deve interrogarsi sul come comportarsi assoggettando i suoi impulsi ancestrali al volere del razio cinio. L'etica è lo strumento col quale ricercare il giusto equilibrio tra il suo comunque legittimo desiderare le cose terrene e l'aspirazione a una spiritualità molto più appagante.

Nella gestione pratica delle ricchezze ambientali la ragione rende l'AP consapevole che tutti gli esseri viventi, in quanto 'figli' della stessa madre Terra, hanno la stessa dignità morale e lo stesso diritto al libero accesso alle risorse e all'evoluzione. Per questo l'AP sostiene la biodiversità e la diversità culturale come ricchezze uniche e irripetibili da conservare e valorizzare al pari della tutela delle minoranze, ma allo stesso tempo riconosce la naturalità del mutamento di-

namico del divenire. In questo contesto la gestione saggia si realizza riequilibrando l'accesso alle risorse e instaurando un bilanciamento dinamico che permetta l'esprimersi dell'evoluzione biologica e dell'evoluzione culturale. L'essere umano deve diminuire il proprio impatto sull'ambiente annullando gli sprechi, diminuendo i consumi, migliorando l'efficienza energetica, rientrando in quella impronta ecologica che è sinonimo di sostenibilità. Deve tendere al miglioramento della *qualità* della vita che si esplica con una dignitosa vita materiale per tutti e una inarrestabile crescita delle doti culturali: conoscenza scientifica, espressione, creatività. Di primaria importanza è dunque tenere sotto controllo la crescita indiscriminata della popolazione umana (aspetto posto in rilievo anche dal quarto principio dell'ecologia profonda), principale causa dell'impatto antropico. A parità di condizioni materiali di vita, infatti, maggior numero di esseri umani sulla Terra significa maggiori consumi e diminuzione degli spazi vitali per gli altri esseri.

L'essere umano è 'figlio' della natura e l'AP vuole che evolva secondo la direzione che la stessa natura gli ha dato rispettando, nel contempo, la libertà di evoluzione dei suoi 'fratelli' esseri viventi. Dopo l'evoluzione chimica e l'evoluzione biologica ora la natura guarda all'evoluzione culturale in cui le relazioni di tutte le realtà presenti oggi sulla Terra (mondo organico e inorganico, esseri umani e menti) si interconnettono per dare vita a un nuovo proto-organismo di cui non conosciamo le fattezze e di cui non possiamo neppure lontanamente immaginare le potenzialità.

L'AP è, in primo luogo, una *filosofia pratica* e di esempi pratici se ne potrebbero portare in quantità. Per motivi di spazio non ne tratterò in questa sede rimandando alla seconda parte del mio recente libro *La Politica Propositiva*³⁸. In questo contesto vorrei ribadire che l'AP non segue le mode, non è populista e affronta nel profondo le diverse questioni invitando a ragionare liberandosi dai dogmi. L'AP vuole sì dialoghi ampiamente su ogni argomento, ma crede anche che le decisioni vadano prese con rapidità sapendo che il circolo virtuoso CCR permette verifiche continue, con revisioni e affinamenti periodici.

Nel suddetto libro ho accennato ad alcune soluzioni politiche, ad alcune scelte educative e ad alcune questioni ambientali. Ho sostenuto, tra l'altro, le ragioni per le quali l'essere umano, agendo con giudizio, ha tutto il diritto di dare libero sfogo alla propria creatività costruendo opere pubbliche anche di grandi dimensioni. In esso mi

³⁸ Cfr. P. Pagano, *La Politica Propositiva*, cit.

esprimo anche favorevolmente sia sul nucleare sia sul caso TAV, sottolineando come nel valutare i pro e i contro delle due questioni si debba ragionare oltre le apparenze. L'AP ragiona con la propria testa senza farsi influenzare dalle mode. È convinta che il futuro dell'essere umano sia non già nel materiale, dove si deve tendere a un equilibrio sostenibile, ma nello spirituale: nelle scienze, nella filosofia, nella letteratura e nell'arte. Nei confronti di chi reputi il discorso pratico sul nucleare o sulla TAV sfiorato in questo contesto non compatibile con un discorso ecoevolutivecentrico, l'AP si rende disponibile a dibattere apertamente per scegliere assieme la migliore via da seguire. Il punto è che l'AP ama appassionatamente la Terra e tutti i suoi abitanti, per tutti ha rispetto, e vuole non si consumi più dello stretto necessario (la materialità porta eventualmente a una realizzazione effimera), ma tende a una realizzazione molto più alta. La realizzazione umana non si esprime attraverso l'accumulo di beni, con la ricchezza materiale o il potere: la vera realizzazione umana si trova nella creatività, nell'emozione, nella spensieratezza, nella gioia di giocare (anche da adulti), nel competere lealmente, nel mettersi alla prova, nello studiare e nel ricercare. Se ve lo dice uno scienziato come me, razionale e logico, potete crederci.

BIBLIOGRAFIA

- R. Boyd, P.J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- R. Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1962.
- R. Carson, *Primavera Silenziosa* (1962), Milano, Feltrinelli, 1966.
- A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (1943), Milano, Bompiani, 2006.
- R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla Babele delle lingue* (1996), Milano, Longanesi, 1998.
- D. Fox, 'The Limits of Intelligence. The laws of physics may well prevent the human brain from evolving into an ever more powerful thinking machine' (2011), in *Scientific American*, Vol. 305, n° 6 (July 2011), pp. 36-43.
- A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949.
- A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.

- J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.
- J.E. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- G.P. Marsh, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action* (1864), Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books, 1972.
- D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *I limiti dello sviluppo: rapporto del System Dynamics Group, Massachusetts Institute Of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'Umanità* (1972), Milano, Mondadori, 1972.
- A. Næss, 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary' (1973), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 1-4, 1973, pp. 95-100.
- A. Næss, 'Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi' (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.
- B.G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- P. Pagano, *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli 1885, 2002.
- P. Pagano, *Alla Scoperta dell'Uomo*, Bologna, Alberto Perdisa Editore, 2005.
- P. Pagano, 'Coevoluzione' (2007), in *Naturalmente*, Anno 20, n° 1, Febbraio 2007, pp. 35-42.
- P. Pagano, *La Politica Propositiva*, Milano, Limina Mentis Editore, 2012.
- M. Ridley, *Nature via nurture: genes, experience, and what makes us human*, London, Harper Perennial, 2004.
- M. Ridley, *Il gene agile. La nuova alleanza fra eredità e ambiente* (2004), Milano, Adelphi, 2005.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- H.D. Thoreau, *Walden, ovvero vita nei boschi* (1854), Milano, Rizzoli, 1997.
- L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10th, 1967), pp. 1203-1207.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati
l'ultima volta il giorno 14 dicembre 2012 alle ore 23:59.

<http://www.filosofia-ambientale.it>

2.

LA RESPONSABILITÀ COME PRINCIPIO CARDINE DELL'ETICA AMBIENTALE

Silvia Riberti

2.1. LA CRISI AMBIENTALE E LE FILOSOFIE «DEBOLMENTE ANTROPOCENTRICHE»

Negli ultimi cinquant'anni la rapida crescita economica dei Paesi industrializzati e la corsa all'accumulo di sempre maggiori ricchezze e benessere, stanno imponendo al nostro pianeta una pressione insostenibile: secondo i dati del *Living planet report 2010*, attualmente stiamo sfruttando le risorse e le capacità planetarie come se avessimo a disposizione un pianeta Terra e mezzo¹. Mantenere i nostri stili di vita, volti al raggiungimento di un'opulenza continuamente superiore, causa una crescente domanda delle risorse necessarie per i generi alimentari, l'energia, i trasporti, i prodotti elettronici, gli spazi di vita e quelli per lo smaltimento dei rifiuti². Il problema si accentua, inoltre, a causa della necessità di soddisfare le richieste di una popolazione umana mondiale in continuo aumento, fino a raggiungere livelli di vera e propria sovrappopolazione: sulla Terra siamo ormai circa sette miliardi di persone. È evidente che, se è impensabile esportare il modello economico occidentale alle popolazioni in via di sviluppo, altrettanto inverosimile è che le nazioni ricche continuino a mantenere

¹ L'impronta ecologica globale misura la superficie planetaria necessaria alla produzione delle risorse e all'assorbimento dell'anidride carbonica immessa nell'atmosfera dalle attività antropiche. Dagli anni '60 del secolo scorso a oggi, l'impronta ecologica mondiale è raddoppiata e attualmente supera la biocapacità della Terra del 50%. Inoltre, se questo *trend* non dovesse invertirsi, entro il 2030 il genere umano avrà bisogno della capacità di due pianeti Terra per assorbire l'anidride carbonica immessa in atmosfera e fare fronte al consumo delle risorse mondiali. Cfr. D. Pollard (ed.), *Living Planet Report 2010*. Gland, World Wide Fund for Nature, 2010, p. 5 (Figura 2).

² Cfr. *ivi*, p. 4.

lo stesso tenore di vita. Inquinamento di suolo, aria e acqua; buco nell'ozono; piogge acide; mutamenti climatici; calo drastico e continuo di biodiversità; riduzione della disponibilità mondiale di acqua dolce: sono solo alcuni dei sintomi del cattivo stato di salute del nostro pianeta, derivante dal nostro sconsiderato sovra sfruttamento, e delineano il quadro di una grave e complessa patologia che oggi chiamiamo «crisi ecologica».

A partire dagli anni '70, di pari passo con il palesarsi di tale crisi, la filosofia ha rivolto sempre più la sua attenzione al rapporto essere umano – natura, cercando di individuare le cause e le soluzioni del problema ecologico, che oggi rientra a pieno titolo nella riflessione filosofica contemporanea. Il dibattito ambientale è tra i più vivaci nell'attuale panorama filosofico e presenta una stimolante varietà di prospettive originali, articolate e sfaccettate.

In questo breve saggio mi occuperò solamente di due proposte filosofiche «debolmente antropocentriche», quella di John Passmore e di Hans Jonas, che puntano al convertire l'attuale dominio dispotico che l'essere umano esercita sulla natura, in un governo responsabile, rispettoso, nell'ottica di una saggia amministrazione delle risorse planetarie. Il loro comune riconoscere l'essere umano come *unico* cardine della morale non implica *necessariamente* che le altre entità non umane (che siano singoli esemplari, intere specie, o sistemi più complessi come gli ecosistemi) non possano essere incluse nel discorso etico, destinatarie di un comportamento morale. L'antropocentrismo debole è proprio quella posizione che riconosce l'esistenza di una profonda e vitale interdipendenza tra le diverse forme di vita e gli equilibri naturali, per cui l'essere umano viene esortato a farsi «amministratore», «custode», «protettore» o «collaboratore» rispettoso della natura.

Nella prospettiva debolmente antropocentrica spiccano i due principi della «conservazione» e «preservazione» dell'ambiente, ampiamente discussi da Passmore. L'idea della saggia amministrazione trova poi una validissima base etica nella «teoria della responsabilità» formulata da Jonas. Quest'ultimo descrive la distruzione dell'ambiente come una minaccia «apocalittica» e «strisciante»³, non improvvisa come l'olocausto atomico, ma ugualmente devastante. Come difendersi da un «processo [che] avanza per cento sentieri e in mille piccoli passi, ovunque pieno di incognite rispetto ai valori-soglia criti-

³ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), Torino, Einaudi, 1997, p. 4.

ci»?⁴ Oggi, soprattutto leggendo i rapporti scientifici sulla situazione del pianeta, si ha l'impressione che di questi «mille piccoli passi» ne siano stati fatti già troppi e che i sentieri sui quali la crisi ambientale sta continuando ad avanzare, siano ormai grovigli avviluppati che l'essere umano non sa districare. La crisi ambientale si è aggravata ogni anno di più a causa dei «mezzi – in sé innocenti, utili alla vita, divenuti addirittura necessari ad essa – della tecnica globale, incessante, della nostra produzione di beni, che alimenta il consumo mondiale»⁵. Il dominio tecnico dell'essere umano sul mondo ha prodotto effetti che sono sfuggiti alla comprensione e quindi al controllo della scienza umana, la quale non è più – né «ancora» – in grado di gestirli. A questo punto «il rispetto e la prudenza [...] devono trattenerci nel senso più generale da una rovinosa leggerezza e far crescere in noi uno spirito di nuova moderazione»⁶: questa proposta di Jonas è stata accolta e sintetizzata nei principi di «responsabilità» e di «precauzione» che si ritrovano largamente sullo sfondo giuridico-politico del dibattito ambientale internazionale.

Uno dei lati maggiormente allarmanti della crisi ecologica che oggi ci affligge è la sua inusitata estensione spaziale e temporale: essa è globale e coinvolge inesorabilmente la dimensione futura della Terra e con essa anche il destino delle nuove generazioni. Con preoccupazione, John Passmore osserva che le emergenze odierne impongono all'umanità un onere enorme: «Agli uomini di oggi si richiede di salvare il futuro [...]. Nessuna generazione si era mai prefissata un compito così erculeo»⁷.

Può la filosofia aiutare l'umanità presente a sostenere questo «sforzo erculeo»? Qual è il compito del filosofo di fronte alla crisi ecologica? Ora che siamo «sull'orlo dell'abisso», secondo Jonas:

La filosofia può contribuire a far sì che nell'educazione venga sviluppato un senso che faccia prevedere gli effetti a lunga scadenza dell'agire umano sul delicatissimo equilibrio fra pretese umane ed efficienza della natura. Essa può contribuire a far nascere, attraverso la sua riflessione e articolazione, iniziative per salvare e conservare l'ambiente.⁸

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ivi*, p. 5.

⁷ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (1974), Milano, Feltrinelli, 1991, p. 92.

⁸ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (1993), Torino, Einaudi, 2000, p. 16.

2.1.1. Le cause della crisi ambientale

All'origine della crisi ambientale possono essere rintracciate due cause, specifiche della civiltà occidentale: l'«epistemologia del dominio», che permette e legittima uno sfruttamento dispotico della natura da parte dell'essere umano, e un incremento imponente del potere tecnologico, in grado di influenzare in modo radicale il corso della vita sul pianeta.

Il concetto di «epistemologia del dominio», definito da Maria Chiara Tallacchini come «una circolarità in cui [...] l'atteggiamento dominativo legittima la scienza-tecnica, mentre la tecnologia conferma la giustezza di dominio e scienza»⁹, è enunciato chiaramente dallo stesso Jonas nel seguente passo:

Il profondo paradosso del potere determinato dal sapere, che Bacone non poteva intuire, consiste nel fatto che esso, pur instaurando una sorta di 'dominio' sulla natura [...] ha portato però contemporaneamente alla più completa sottomissione a sé. [...] Che consiste nel dettare al presunto detentore la sua utilizzazione, rendendolo esecutore passivo di capacità tecniche, e asservendo dunque l'uomo anziché liberarlo.¹⁰

In sostanza, l'epistemologia del dominio fa sì che si instauri una sorta di circolo vizioso, che impone all'essere umano *il dovere* di dominare sempre più la natura, anche al di là delle eventuali esigenze umane, in modo tale che l'umanità si ritrova «schiava» di quest'atteggiamento dominante e incapace di porsi diversamente rispetto all'ambiente.

L'altro punto chiave, anch'esso ampiamente analizzato da Jonas, è la nuova portata del potere tecnologico a disposizione dell'umanità, che ormai è in grado sia di distruggere e modificare profondamente l'ambiente naturale, sia di alterare la stessa natura umana.

La tecnica moderna è nella sua profonda essenza strutturata per un uso in grande e diverrà forse troppo grande per l'estensione del palcoscenico sul quale si svolge la sua rappresentazione – la Terra – e per il bene degli attori stessi – gli uomini. Questo è certo: la tecnica e le sue opere si diffondono per tutto il globo terrestre [...]. Con quello che facciamo qui, ora, e per lo più con lo sguardo rivolto a noi stessi, influenziamo in modo massiccio la vita di milioni di milioni di uomini di altri luoghi e ancora a venire, che nella questione non hanno avuto voce in

⁹ M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 12.

¹⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Torino, Einaudi, 1990, p. 181.

capitolo. Mettiamo ipoteche sulla vita futura per vantaggi e bisogni presenti e a breve termine, e a questo riguardo per lo più bisogni creati da noi stessi. [...] Il punto saliente è costituito dal fatto che l'irrompere di dimensioni lontane, future, globali nelle nostre decisioni quotidiane, pratico-terrene, costituisce un novum etico, di cui la tecnica ci ha fatto carico.¹¹

Oltre all'inusitata estensione spaziale e temporale del potere tecnologico, altro fattore inquietante è che l'impiego di tale potere non è dettato solo da scelte razionalmente fondate, ma anche da un pericoloso «delirio di onnipotenza». Per questo Hans Jonas può sostenere che «le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubilmente congiunta a quelle»¹².

Esiste oggi un vero e proprio rapporto di feed-back tra mezzi e fini: la necessità di soddisfare più efficientemente uno scopo impone alla tecnica la ricerca di mezzi più produttivi, ma ugualmente la scoperta di nuovi mezzi può generare ulteriori scopi. Questo rapporto «dialetticamente circolare»¹³ tra scopi e mezzi si ripropone anche nella relazione tra scienza e tecnica: «per i propri scopi teorici la scienza ha bisogno di una tecnologia sempre più raffinata e fisicamente potente [...] [e] la tecnologia all'opera nel mondo, fornisce a sua volta alla scienza attraverso le sue esperienze un laboratorio in grande, un'incubatrice per nuovi problemi, e così via un circolo senza fine»¹⁴. Fino a che punto la ricerca scientifica e il progresso tecnologico si possono considerare utili per soddisfare necessità stringenti, prima di diventare un unico processo autoreferenziale, tutto sommato slegato da urgenze reali?¹⁵ Il possesso di una determinata facoltà o un potere non deve necessariamente imporre la sua applicazione, allo stesso modo in cui saper parlare non impone di dover parlare sempre. Nonostante ciò, oggi assistiamo a una sorta di necessità – fine a se stessa – dell'impiego delle potenzialità tecnologiche. Si tratta di un vero e proprio imperativo tecnologico, «*si può, dunque si deve*», che si traduce in una «fallacia tecnicistica», così descritta da Tallacchini: «il successo dell'azione tecnologica ha fatto di essa uno scopo

¹¹ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 30-31.

¹² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.

¹³ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 11.

¹⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 17.

¹⁵ Un buon esempio che pone dubbi sulla capacità valutativa della scienza (in questo caso delle moderne biotecnologie) rispetto ai propri fini è la creazione del coniglio fluorescente Alba, esperimento realizzato nel 2000 da Eduardo Kac, docente di arte e tecnologia presso l'Istituto d'arte di Chicago. Cfr. A. Attemi, T. Tyzack, *Geni della discordia. Comunicazione, leggende e interessi nelle biotech italiane*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 160-162.

autonomamente perseguibile, dando origine a un 'dominio per il dominio' [...] privo di giustificazioni ulteriori»¹⁶.

Jonas pone inoltre l'accento sull'*ambiguità* del potere tecnologico, cosa che ne accresce la pericolosità: non necessariamente un buon uso della tecnica mette in salvo l'umanità da conseguenze nefaste. Un esempio: certamente l'uso di concimi chimici e di pesticidi ha migliorato nell'immediato la nostra produzione agricola, ma ha contemporaneamente aumentato l'inquinamento idrogeologico e modificato l'habitat di insetti utili come le api, le cui colonie stanno spopolandosi. A lungo termine, sarà stato davvero un bene avere raccolti più abbondanti di mele più grosse e più sane, se un domani non avremo più un terreno fertile e coltivabile, disporremo di minore acqua dolce «pulita» e gli insetti impollinatori non sosterranno più la nostra agricoltura?

Proprio questa incapacità di valutare *pienamente* le conseguenze della *enorme* incidenza (nello spazio e nel tempo) della tecnica moderna, combinata al continuo pericolo di cadere nella «fallacia tecnicistica», fanno del potere tecnologico una delle questioni più controverse della riflessione filosofica contemporanea.

Non è noto alcun preciso limite di tollerabilità per nessuna delle molte direzioni in cui avanza l'espansionismo umano. Se ne sa tuttavia abbastanza per poter affermare che alcune delle nostre catene operative tecniche – alcune di importanza vitale – hanno per lo meno raggiunto l'ordine di grandezza di quei valori limite, e altre se ne aggiungeranno, se si permetterà un'ulteriore crescita al ritmo attuale. [...] Una volta raggiunta una 'massa critica' in una o un'altra direzione, la cosa può sfuggirci di mano.¹⁷

La crisi ambientale è la manifestazione palese che ciò sta avvenendo.

2.2. JOHN PASSMORE: UN'ETICA MODERATAMENTE ANTROPOCENTRICA PER UN DOMINIO RESPONSABILE DELLA NATURA

L'insegnamento morale tradizionale dell'Occidente, cristiano e utilitarista, ha sempre incoraggiato l'uomo ad agire in modo da non danneggiare il prossimo. Ora abbiamo scoperto che lo scarico delle sostanze di scarto nel mare o nell'aria, la distruzione degli ecosistemi, la procre-

¹⁶ M. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1996, p. 22.

¹⁷ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 35.

azione di famiglie numerose, lo spreco delle risorse sono un danno per gli uomini del presente e del futuro. In questa misura la moralità convenzionale, senza aggiunte, basta per giustificare il nostro interesse al problema ecologico e la voglia di far qualcosa contro l'inquinamento, lo spreco delle risorse naturali, la distruzione delle specie animali e della natura selvaggia.¹⁸

John Passmore, filosofo australiano, nel 1974 pubblica *La nostra responsabilità per la natura*, saggio dove viene affermato un punto di vista antropocentrico sulla questione ambientale, e viene sostenuta «la superfluità di un pensiero ecofilosofico profondo, dal momento che il pensiero occidentale ha elaborato tradizioni e strutture morali [...] sufficientemente varie e articolate da garantire una tutela adeguata della natura»¹⁹. Quest'opera è oggi un po' datata, ma è meritevolmente una delle prime ad aver affrontato il problema dell'*estensione* della responsabilità umana a un futuro anche remoto. Tuttavia, la «responsabilità» del titolo non indica un senso del dovere che si deve maturare *nei confronti della natura* in se stessa, bensì *nei confronti dell'umanità* che si relaziona a essa. Nell'ottica di Passmore la natura è considerata solo come una risorsa materiale, da gestire ai fini della sopravvivenza umana, e il ruolo dell'umanità nei confronti dell'ambiente naturale è sempre e comunque di dominio, per quanto questo debba essere responsabile e prudente, non arrogante e dispotico.

Il dominio dell'uomo [...] può essere inteso in diversi modi, a seconda del grado di 'arroganza'. [...] Almeno una cosa è certa: l'uomo per sopravvivere deve comportarsi da predatore, o nei confronti degli animali, o delle piante. E per creare la civiltà deve andare oltre: addomesticare gli animali e coltivare le piante, perciò comportarsi da padrone almeno su un segmento limitato di natura. Dato che l'uomo necessariamente deve comportarsi così, è senza senso sostenere che non si dovrebbe fare *nulla* tale da disturbare gli equilibri ecologici esistenti, e che non si debba da nessun punto di vista cercare di dominarli. [...] La civiltà occidentale può sopravvivere solo trasformando la natura. Non ci sono ragioni, d'altronde, per opporsi alla trasformazione di per sé; è possibile rendere il mondo più fertile, più vario e più bello.²⁰

Passmore ripone una notevole fiducia nelle capacità dell'Occidente di saper gestire la crisi ambientale (e in generale, ogni altro tipo di problema); il filosofo australiano giudica infatti la tradizione occidentale superiore rispetto a ogni altra, prendendo come criteri di valutazione

¹⁸ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 196.

¹⁹ M. Tallacchini, *Diritto per la natura*, cit., p. 78.

²⁰ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., pp. 187-189.

e di comparazione cultura, diritti umanitari, libertà concessa all'individuo, progresso tecnico-scientifico. Per quanto si debba riconoscere che spesso la cultura occidentale si è posta in modo arrogante, avido e presuntuoso verso le altre culture, prosegue l'argomentazione di Passmore, dobbiamo altresì ammettere che «l'Occidente moderno [...] lascia aperte molte più possibilità della maggior parte delle altre società; le sue tradizioni intellettuali, politiche, morali, sono complesse, diversificate e fruttuosamente discordi. Questo gli dà la capacità di crescere, di cambiare, di nutrire i semi di innumerevoli rivoluzioni»²¹.

Il filosofo australiano esamina la questione ecologica e reputa che la vera causa della crisi non sia il *dominio in sé* verso l'ambiente, ma *un certo tipo* di dominio (che è prevalso finora), imposto sulla natura con ignoranza, avidità, mancanza di lungimiranza, impiegando un metro di valutazione prettamente economico. L'essere umano avido valuta la sua attività solo in base alle possibilità di guadagno economico e materiale, e percorre quindi la strada più «economicamente» proficua, senza però tenere in considerazione morale né le conseguenze future della propria scelta, né i mezzi con cui la attua. Si rende invece necessario un approccio diverso, fondato sulla stretta collaborazione tra economisti ed ecologisti dal momento che, nell'ottica di Passmore, entrambi «si occupano dell'impiego di risorse scarse nella maniera più efficiente possibile»²². Si deve quindi impostare un dominio responsabile, un'amministrazione economicamente ed ecologicamente saggia delle risorse naturali. Per quanto il filosofo non voglia semplificare il quadro complessivo, pare che egli ritenga l'economia occidentale e l'ecologia due strade parallele, che devono solo trovare il modo di intrecciarsi proficuamente.

Allo stato attuale delle cose, questa concezione è un primo punto debole nell'argomentazione di Passmore: possono infatti essere avanzati diversi dubbi sull'effettiva vicinanza della visione economica e di quella ecologica. A questo proposito, è interessante considerare quanto scrive Susan George in merito ai concetti di «economia» (economos) e di «ecologia» (eco-logos). Essi condividono la stessa radice greca «*oikos*» (la tenuta, il dominio, la casa con i suoi abitanti): «L'eco-nomos è la legge (o l'insieme di leggi) con cui si amministra il dominio. L'eco-logos è il principio istitutivo, lo spirito, la ragione di tutto [...]». Considerando la radice greca, verrebbe da pensare che il *logos* debba essere ritenuto il più importante tra i due, e quindi so-

²¹ Ivi, p. 204.

²² Ivi, p. 64.

pravanzi il *nomos*»²³. In realtà, osserva George, oggi è l'eco-*nomos* che trionfa e domina tutto il pianeta, spesso a scapito dei principi dell'eco-*logos*. La logica del libero mercato si è estesa dalle merci e dai servizi fino alla natura stessa; l'ambiente, nella visione economica capitalistica, rappresenta terreno da sfruttare, sul quale edificare o nel quale scaricare rifiuti. In questo quadro, economia ed ecologia non sono due visioni potenzialmente in grado di collaborare, bensì due posizioni nettamente divergenti e antagonistiche²⁴.

È pur vero che Passmore non ritiene che il superamento della crisi ambientale si limiti a un accordo tra economia ed ecologia, anzi egli valuta correttamente la complessità delle varie questioni, per le quali «cercare di trovare una soluzione soddisfacente vuol dire risolvere un pacchetto di problemi di diversa natura: scientifica, tecnologica, economica, morale, politica, amministrativa»²⁵. Nello specifico, il filosofo sostiene che sia necessario, da un punto di vista scientifico, tecnologico e ideologico, scartare alcuni «rottami»²⁶: la visione mistica contro la visione tecnologica, la concezione sacrale della natura e l'idea che esista una reale comunità biotica.

Non si può certo risolvere questa disputa abbandonando la scienza in favore del misticismo. Né, per risolvere i nostri problemi ecologici, dovremmo tornare a considerare sacra la natura. Anche questa dottrina è un 'rottame sulla via della conoscenza'. Tornare indietro significherebbe rinunciare all'intera tradizione scientifica occidentale; vedere nella natura una 'vita misteriosa', che per gli uomini è sconveniente o sacrilego capire o controllare, ma a cui devono sottomettersi [...], era infatti una posizione a cui già i greci e gli ebrei spontaneamente rinunciarono.²⁷

Passmore è fermamente convinto che cercare di frenare la tecnocrazia ricorrendo al misticismo sia una strada nettamente sbagliata. Per quanto sia «ovvio che nel suo spesso infantile entusiasmo per il 'pro-

²³ S. George, *Un altro mondo è possibile se ...* (2003), Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 36-37.

²⁴ Scrive ancora George: «In un sistema in cui la concorrenza per un posto al sole e per una quota di mercato è globale, la logica dell'eco-*nomos* finirà necessariamente per ridurre al minimo le tutele ambientali, per spremere fino all'esaurimento le risorse, per smaltire i rifiuti nel modo più economico possibile. [...] L'eco-*nomos*, la visione mercantile capitalistica, che vede la globalizzazione realizzarsi attraverso la competizione e la guerra di tutti contro tutti, può solo condurre alla catastrofe collettiva. La visione alternativa, quella dell'eco-*logos*, fa della cooperazione tra gli uomini, e tra l'uomo e la natura, l'elemento su cui incentrare le nostre scelte». Ivi, p. 41-54.

²⁵ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 67.

²⁶ Ivi, p. 183.

²⁷ Ivi, p. 185.

gresso' tecnologico, la società occidentale ha trascurato di considerare attentamente il costo dell'introduzione di nuovi 'espedienti'»²⁸, resta indubbio che una visione mistica – come quella secondo l'autore propria di alcuni esponenti dell'ecologia profonda²⁹ – non può sostituirsi a scienza e tecnica nella risoluzione pratica dei problemi ambientali. «La contemplazione mistica non rivelerà al chimico le origini dello smog di Los Angeles, né aiuterà l'ingegnere a progettare un espediente efficace per diminuire la sua intensità»³⁰. Ugualmente, pensare alla natura come a un'entità sacra e misteriosa non può aiutare nell'effettiva risoluzione delle emergenze ambientali: meglio un approccio scientifico, che «trasforma i misteri [della natura] in problemi a cui [si] cerca di dare una risposta»³¹. Infine, per quanto Passmore non neghi che l'essere umano sia inserito in un ciclo vivente che comprende animali non-umani, piante ed ecosistemi, egli respinge il principio secondo cui tutto è connesso a tutto³² e che si possa *effettivamente* parlare di una comunità biotica. Il filosofo, infatti, riconosce come tratto distintivo di una comunità la condivisione di interessi e di impegni *reciproci* tra i membri. Appartenere a una comunità significa partecipare a impegni etici: solo l'essere umano è in grado di farlo, e quindi solo quella umana può considerarsi una vera comunità. Allo stesso modo, secondo Passmore il «diritto» è una nozione giuridica che può riferirsi solo agli esseri umani.

L'uomo, gli animali, le piante e la terra *non* formano una unica comunità. Gli uomini e i batteri non spartiscono gli stessi interessi né tanto meno hanno obblighi reciproci. Almeno nel senso in cui appartenere alla stessa comunità genera impegni etici, essi non appartengono alla stessa comunità. Dire perciò [...] che gli animali, le piante e i paesaggi abbiano il «diritto di esistere» è creare confusione. Il concetto di «diritto» non è applicabile a ciò che non è umano.³³

A questo punto Passmore sostiene che la «riforma» del rapporto essere umano-natura (intesa come *responsabilizzazione* del dominio umano), pur dovendo partire dai governi, sostenuti dalla ricerca scientifica e dall'industria, non può realizzarsi in mancanza del con-

²⁸ Ivi, p. 63.

²⁹ Per una trattazione più approfondita della corrente filosofica dell'ecologia profonda si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

³⁰ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 63.

³¹ Ivi, p. 185.

³² «Non mi sento tenuto, prima di schiacciare una zanzara, a calcolare le conseguenze della mia azione sulla radiazione di raggi cosmici o sulla eutrofizzazione del lago Eire. Non è vero che qualsiasi cosa io faccia, abbia effetti su *ogni altra cosa*». Ivi, p. 203.

³³ Ivi, p. 126.

senso della gente comune. Egli dunque teme, più delle politiche contrarie dei governi e delle logiche di mercato avverse delle multinazionali, che venga a mancare la partecipazione individuale dei cittadini, i quali devono rinunciare ad abitudini ormai ben radicate:

I principali ostacoli alla riforma [...] non vengono tanto dalle organizzazioni, governative o private, ma dalle abitudini e dalle aspettative comunemente diffuse che le misure anti-inquinamento ci costringerebbero ad abbandonare. La prima è che tutti noi siamo abituati a considerare l'aria e l'acqua inesauribili, autoriproducentisi e create per la nostra utilità. [...] I cittadini devono accettare un provvedimento che impedisce loro di fare quello che individualmente avrebbero continuato a fare senza il minimo senso di colpa [...].³⁴

Perché esista tra i cittadini un minimo di consenso ai provvedimenti ambientali dei governi, occorre dunque che si abbandoni questa mentalità che vede le risorse naturali *inesauribili*. Fondamentale, a questo punto, è la tensione che dal presente ci proietta direttamente al futuro, quando le risorse saranno ancora più scarse o, addirittura, esaurite. Ampia parte di *La nostra responsabilità per la natura* riguarda appunto la problematica delle future conseguenze planetarie delle nostre attuali scelte di gestione ambientale. Passmore si concentra soprattutto sui termini di «conservazione» e «preservazione» della natura, intesi come atteggiamenti che si preoccupano di risparmiare le risorse³⁵ del pianeta, per garantire che restino usufruibili ai posteri. Il filosofo si chiede fino a che punto è possibile essere d'accordo con la tesi secondo cui «agli uomini di oggi si richiede di salvare il futuro [...]». Non sarà possibile per gli uomini del futuro badare a se stessi; sono quelli di oggi che devono salvare quelli di domani»³⁶. Effettivamente, sostenere che oggi le nostre azioni si caricano di responsabilità verso i nostri discendenti – per quanto sia un fatto ed è obbligatorio prenderne coscienza – pone diversi problemi filosofici e giuridici. Quali valori, quali necessità, quali beni saranno ancora prioritari per chi verrà dopo di noi? È possibile prevedere con certezza *quale* umanità verrà e di cosa avrà bisogno *esattamente*, o i sacrifici attuali potrebbero rivelarsi vani – o addirittura controproducenti – nel soddisfare necessità future? È possibile che gli esseri umani del presente

³⁴ Ivi, pp. 76-77.

³⁵ Quando Passmore parla di «risorse» non si riferisce solo alle materie prime che ricaviamo dalla Terra, ma vi include anche, ad esempio, le specie in via di estinzione, che possono essere considerate «risorse» per la ricerca scientifica, da un punto di vista culturale-conoscitivo.

³⁶ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 92.

si sentano effettivamente responsabili verso generazioni che non vedranno mai, che non possono neppure concepire o immaginarsi, perché troppo remote nel futuro? Inoltre, se affermiamo di avere dei doveri nei confronti del futuro dei nostri discendenti, significa che i posteri hanno diritti sul nostro presente? È corretto attribuire dei diritti a soggetti che ancora non esistono (e non è del tutto certo che esisteranno)?

Passmore cerca di rispondere a queste domande, per quanto possibile, rifacendosi all'impostazione di John Rawls³⁷, secondo cui l'unico sacrificio ragionevole da imporre alla generazione presente è quello di lasciare alla generazione *immediatamente successiva* una situazione planetaria leggermente migliorata rispetto alle condizioni che sono state ricevute. Così si avrà una catena generazionale di «passaggi» di responsabilità per le sorti del pianeta, le cui condizioni dovranno essere in continuo miglioramento, a mano a mano che le generazioni si succedono.

Ogni generazione [...] dovrebbe decidere cosa conservare per la generazione successiva applicando alla situazione particolare una domanda generale: che cos'è ragionevole che una società, a un dato livello di sviluppo, pretenda dai suoi predecessori? Se ogni generazione agisse di conseguenza, ogni generazione starebbe meglio di quella precedente, senza che siano richiesti sacrifici eccezionali. [...] Questo è il massimo che il principio della giustizia, applicato al rapporto con le generazioni future, ci permette di fare. In questo modo ogni generazione si preoccupa solo della generazione successiva, e non deve prevedere i bisogni degli uomini in un lontano futuro.³⁸

Per quanto Passmore non riponga troppa fiducia nei contributi di culture diverse da quelle occidentali, un proverbio indiano riassume bene quello che dovrebbe essere il senso del nostro vivere presente sul pianeta; la massima suona pressappoco così: «la Terra non ci è stata lasciata in eredità dai nostri padri, ma ci è stata prestata dai nostri figli». Passmore sembra ispirarsi a questo proverbio nel delineare la sua filosofia della responsabilità, che si connota come un sistema di doveri non verso una imprecisata umanità futura, bensì solamente verso i nostri figli³⁹ e i nostri nipoti, ai quali siamo legati da un rapporto d'amore. Proprio in questo affetto sta la vera chiave per modi-

³⁷ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971-1975-1999), Milano, Feltrinelli, 1999.

³⁸ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 98.

³⁹ Come si vedrà nel seguente paragrafo, anche Hans Jonas si rifà al modello di responsabilità genitoriale come un esempio paradigmatico per ogni altro tipo di responsabilità, compresa quella «ecologica».

ficare ragionevolmente il nostro approccio all'ambiente: amando i nostri figli, com'è naturale fare, non possiamo fare a meno di preoccuparci anche del loro avvenire, e lo stesso avviene nei confronti dei nostri nipoti. Per quanto la scienza possa oggi avvertirci dei rischi che il futuro corre a causa della nostra condotta, la ragione e i dati scientifici potrebbero non essere sufficienti per indurci a immediati sacrifici, a favore di una posterità lontana, che abiterà un domani nel quale noi non ci saremo. Tuttavia il discorso cambia radicalmente se restringiamo le nostre responsabilità al futuro dei nostri figli e dei nostri nipoti, un domani al quale siamo assolutamente interessati: «come amanti, gli uomini riescono a fare sacrifici molto più grandi per il futuro di quanto qualsiasi calcolo benthamiano possa ritenere razionale [...]». Fra le altre cose, amore è anche l'interesse per il futuro della cosa amata»⁴⁰. Diventa così non solo concepibile, ma addirittura *naturale e volontario*, compiere sacrifici per il bene futuro di chi amiamo: i nostri figli abiteranno il pianeta che noi avremo lasciato loro, e non vorremo mai dare loro qualcosa di peggiore rispetto a quello che abbiamo ricevuto noi. Dal momento che, per quanto l'umanità possa cambiare, difficilmente cambieranno le dinamiche affettive tra genitori e figli, ogni generazione si sentirà effettivamente responsabile per il futuro (anche ambientale) dei propri immediati discendenti: «in questo modo si forma una catena di amore e premura che si estende fino al futuro più remoto»⁴¹. Tutto ciò implica: una gestione e un'amministrazione più oculata delle risorse ambientali (in base ai principi di «conservazione» e di «preservazione»); una scienza diretta da una morale che le raccomandi soprattutto prudenza e moderazione; un cambio di rotta nell'economia e nella politica, verso una valutazione più completa delle scelte che ricadono in campo ambientale.

Nonostante la prospettiva debolmente antropocentrica di Passmore sia nel complesso coerente, è certamente inadeguata per quanto riguarda la tutela degli animali non-umani e, giunti allo stato attuale della crisi ambientale, è con ogni probabilità insoddisfacente continuare a proporre una concezione della natura quale mera «risorsa materiale» e dell'essere umano quale suo «dominatore illuminato». Manca del tutto, nell'impostazione di Passmore, un senso assoluto del limite nel rapporto tra umanità e natura, mancanza dettata dalla fiducia, forse eccessiva, riposta nel buonsenso della civiltà occidentale. Purtroppo, l'umanità sta dimostrando di non essere in grado di contenersi, neppure per amore dei propri figli, e supera di anno

⁴⁰ J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, cit., p. 99.

⁴¹ Ivi, p. 100.

in anno sempre più i confini di sicurezza in termini di sostenibilità ambientale.

2.3. HANS JONAS: IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ PER UN'ETICA PRESENTE RIVOLTA AL FUTURO

Hans Jonas si occupa della crisi ambientale nella misura in cui essa rappresenta una delle maggiori minacce alla sopravvivenza dell'umanità. La sua etica della responsabilità, orientata a guidare le azioni umane nell'era del dominio tecnologico e preoccupata di custodire un futuro per l'umanità, considera il problema ambientale come un'emergenza che sta gettando cupe ombre sulla continuità della vita sul pianeta. Tuttavia Jonas non si limita *affatto* a elaborare una «filosofia ambientale», ma costruisce un'intera e articolata filosofia volta al recupero di una concezione dell'essere umano più completa, anche in relazione alla sua dimensione naturale-biologica. Inoltre cerca di superare ogni forma di dualismo: tra pensiero e materia, tra umanità e natura, tra essere e dover essere, tra fatti e valori. Jonas si impegna a fondare su presupposti metafisici un'etica della responsabilità, rivolta non solo al presente, ma soprattutto al futuro, mettendo in luce l'erroneità e la pericolosità dell'ideale utopico del continuo progresso tecnologico. Essendo la prospettiva di Jonas particolarmente importante, profonda e complessa, sospendo momentaneamente le argomentazioni di carattere più prettamente «ecologico», e dedico i prossimi paragrafi all'esposizione dell'ampia parte di filosofia jonasiana che meno direttamente riguarda la filosofia ambientale.

2.3.1. *Il filosofo dalle molte vite*

Ebreo, nato nel 1903, allievo di Heidegger e di Bultmann, riparato nel 1933 in Inghilterra, volontario dell'esercito britannico nella seconda guerra mondiale, noto negli anni '30 come teologo e storico delle religioni, e dal secondo dopoguerra studioso di storia della scienza e di filosofia ecologica, Jonas dà l'impressione, nella sua lunga esistenza, di aver vissuto molte vite⁴².

La figura di Hans Jonas risulta essere filosoficamente complessa e ricca, e per questo difficilmente inquadrabile in un preciso schieramento. Dapprima noto solo come studioso dello gnosticismo, grazie ai

⁴² A. Dal Lago, introduzione a H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974), Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 9-24, qui pp. 13-14.

due volumi su *Gnosis und spätantiker Geist* (1934; 1954), si è poi occupato di filosofia della biologia, pubblicando i risultati delle sue ricerche nel volume *Organismo e libertà* (1966), e infine ha raggiunto i suoi più alti risultati filosofici in *Il principio responsabilità* (1979), nel quale ha proposto una nuova etica planetaria per la nostra civiltà tecnologica.

Jonas non è [...] uno studioso di etica, né in particolare un bioeticista. [...] Non si può neanche dire che la riflessione etica di Jonas si caratterizzi, di primo acchito, per dei tratti genuinamente rivoluzionari. Ciò che colpisce soprattutto in tale riflessione è piuttosto il suo ricorso a una strumentazione filosofica fortemente ancorata alla tradizione e in particolare la sua convinzione che l'etica necessiti di una fondazione metafisica. [...] Utilizzando strumenti obiettivamente antichi, Jonas compie un significativo sforzo di costruire una struttura teorica che amplia in maniera rilevante l'impianto tradizionale. [...] La sua etica della responsabilità supera l'antropocentrismo fornendo un significativo riconoscimento alle istanze delle filosofie animaliste e ambientaliste, pur non sposandone le prospettive teoriche; inoltre, contesta radicalmente il carattere sincronico e reciproco della struttura degli obblighi morali, imponendo all'attenzione filosofica il tema dei doveri nei confronti delle generazioni future.⁴³

Se apparentemente la ricerca jonasiana risulta essere troppo diversificata tra gnosticismo, filosofia della biologia ed etica della responsabilità, in realtà un obiettivo di fondo restituisce al tutto una mirabile coerenza: l'idea che la filosofia debba elaborare una nuova dottrina dell'essere. «In essa, la posizione dell'uomo nel cosmo e il suo rapporto verso la natura dovrebbe trovarsi al centro della riflessione»⁴⁴. Jonas muove alla filosofia moderna e contemporanea la critica di essere diventata uno sterile esercizio logico-analitico, del tutto slegato dai problemi specifici dell'umanità e della vita sul pianeta. Di qui la necessità di una nuova filosofia che concepisca diversamente il rapporto essere umano-natura, in una visione non dualistica, ma totalizzante, e che elabori nel contempo un'etica unitaria, metafisicamente fondata, che consideri tanto la natura quanto l'umanità.

Per capire a pieno le fondamenta dell'etica della responsabilità, è anzitutto necessario esaminare brevemente i due filoni d'indagine filosofica giovanile e della maturità jonasiana: gli studi su gnosi e filosofia della biologia.

⁴³ M. Reichlin, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, p. 135.

⁴⁴ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 16.

2.3.2. Dallo gnosticismo antico al nichilismo moderno: il dualismo tra essere umano e natura

Lo gnosticismo è stato l'espressione più radicale del dualismo che mai sia apparsa sulla scena della storia, e la sua indagine ha fornito un esempio ideale di tutto ciò che nel dualismo è implicato: la separazione di io e mondo, l'alienazione dell'uomo dalla natura, la svalutazione metafisica di quest'ultima, la solitudine cosmica dello spirito e il conseguente nichilismo delle norme terrene, il radicalismo diffuso – tutto ciò è stato rappresentato in quel dramma convulso.⁴⁵

Sotto il termine gnosticismo sono comprese una varietà di tendenze filosofico-religiose che si sono diffuse agli inizi dell'era cristiana, soprattutto nel II secolo d.C.: l'origine di queste correnti è ancora discussa, ma si pensa che derivino da diverse tradizioni preesistenti (correnti magico-astrologiche orientali, ermetismo, qabbalah, filosofie ellenistiche, giudaismo). Una matrice comune a tutte le credenze gnostiche è un netto dualismo, che si tinge di toni drammatici a causa della profonda e drastica separazione vigente tra spirito e materia, anima e corpo, umanità e natura, essere umano e Dio.

Jonas interpreta lo gnosticismo come risposta spirituale-religiosa alla crisi della tarda antichità: a cadere è la visione di un universo ordinato, una natura armonica nella quale l'essere umano trova la sua giusta e perfetta collocazione, partecipe del tutto e in unione con le divinità. Venendo meno questa concezione ottimistica del mondo, lo gnosticismo propone una visione alternativa, pessimista, attraversata da una scissione dolorosa e angosciante tra l'essere umano e la natura.

La ricerca jonasiana interpreta tutto lo sviluppo del pensiero moderno (dalla proposta cartesiana di separazione tra *res extensa* e *res cogitans*, fino all'esistenzialismo heideggeriano) in chiave di frattura gnostica tra umanità e natura. L'esistenzialismo contemporaneo concepisce l'essere umano come individuo *gettato casualmente* nella storia, nella quale vive una situazione di angoscia e di solitudine, consapevole del nulla dal quale proviene e al quale è destinato a ritornare. L'inquietudine esistenziale e il nichilismo della contemporaneità sono anche peggiori rispetto all'epoca tardo-antica, in quanto, con l'affermarsi definitivo della concezione materialistica e meccanicistica della natura, è venuta a mancare l'idea di un Dio creatore. «Il tratto disperante della nostra situazione è dunque che *non c'è proprio più nessuno che getta*: emerso casualmente a un certo punto della storia dell'evoluzione, l'uomo diventa alla fine altrettanto indifferente quan-

⁴⁵ H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 36.

to la natura stessa da cui è uscito fuori»⁴⁶. A partire dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo «la vita umana ci appare come una scintilla cosciente nel silenzio della *res extensa*, l'uomo è [ridotto a] un nucleo di coscienza immerso nell'oceano dell'incoscienza»⁴⁷.

Questa mancanza di ogni fine e ordine nell'universo, questa completa casualità del sorgere della vita, rende a questo punto natura e essere umano *reciprocamente indifferenti*. L'essere umano non è vincolato da alcun dovere nei confronti della natura, poiché questa è priva di scopi e di valori. È proprio questo, secondo Jonas, ad aprire le porte all'intervento violento, assoluto e dispotico dell'*homo faber*, che fa del mondo naturale un oggetto completamente disponibile alla volontà e all'azione umane.

La totale assenza di cause finali significa che la natura è indifferente alle distinzioni di valore. Non può essere contrastata perché non ha nulla a cui tendere. Va avanti – e il suo cammino è cieco. [...] Ciò che non ha né volontà né senno, ed è indifferente verso di sé, non esige rispetto. [...] Se la natura non assegna dei valori, allora permette tutto. Comunque l'uomo intervenga su di essa, egli non viola un'integrità immanente, a cui essa e tutte le sue realizzazioni non hanno più titolo. [...] Inoltre, se la natura è mero oggetto e non è in alcun senso soggetto, se essa è priva della «volontà», allora l'uomo rimane l'unico soggetto e l'unica volontà. Il mondo, dopo essere diventato l'oggetto della conoscenza dell'uomo, diventa l'oggetto della sua volontà, e la sua conoscenza viene messa al servizio della sua volontà.⁴⁸

Jonas è convinto che una visione *strettamente* scientifica della natura, materialistica e meccanicistica, sia non solo parziale ma anche scorretta. L'odierno e radicale dualismo, che si esprime in una visione puramente materialistica della natura e della stessa umanità, non corrisponde alla completa realtà dell'esistenza. Scrive il nostro:

Non posso immaginare che il modo di vedere la realtà della scienza naturale sia tutto. Infatti la nostra vita si svolge al di fuori della scienza; da lì provengono le cose importanti, gli entusiasmi e le disperazioni. È un torto nei confronti del patrimonio umano e in fondo è assurdo considerare questa realtà di minor rango rispetto a ciò che è «veramente», ovvero i quark, gli elettroni e i buchi neri.⁴⁹

⁴⁶ P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso' (2004), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 21-51, qui p. 30 (corsivo mio).

⁴⁷ M. L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 38.

⁴⁸ H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 124-126.

⁴⁹ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 145.

Diventa allora compito fondamentale della filosofia il superamento della frattura dualistica tra essere umano e natura, ma senza regredire a concezioni mistiche: per questo l'indagine filosofica deve abbinarsi a una scienza moderata e responsabile, capace di individuare il continuum esistente tra natura, organismo e mente. Scrive infatti Jonas:

Ritengo pericolosa l'ostilità verso la scienza. [...] È sicuramente sbagliato rifugiarsi presso guru o nell'astrologia. Credo che si debba acquistare il controllo del vaso di Pandora della conoscenza scientifica che abbiamo aperto senza diventare ostili alla scienza. [...] La scienza di cui abbiamo bisogno è quella dell'eventuale moderazione, del fatto quindi che si rinunci, con giudizio e consapevolmente, a determinate possibilità di esercizio del potere.⁵⁰

2.3.3. La filosofia della biologia: un ponte tra essere umano e natura

Volendo proporre una nuova e completa concezione dell'essere umano, che superi la contrapposizione fuorviante di idealismo e materialismo, la filosofia della biologia di Jonas è quindi rivolta all'individuazione di un tratto contiguo tra umanità e natura, a partire dalla dimensione biologica-corporea.

Il punto di partenza per questa filosofia biologica, secondo Paul Ricœur, è dato al filosofo dalla riflessione sul «grande fenomeno dell'*organizzazione* [biologica], nel quale è chiamato a riconoscere gli inizi di uno sviluppo che trova il suo compimento nella libertà umana»⁵¹. Secondo Jonas, infatti, nelle varie specie animali e vegetali si può riconoscere uno svilupparsi della vita, secondo gradi crescenti di complessità e organizzazione, in direzione di una *piena libertà*, consistente nella capacità di istituire dei propri *fini*, che possiede solo l'essere umano.

Quest'impostazione jonasiana si appoggia su buona parte della teoria darwiniana, secondo la quale le specie sono il risultato di sviluppi evolutivi millenari dati dalla selezione naturale e dall'adattamento all'ambiente. Lo stesso Jonas sostiene che gli esseri viventi sviluppano e adeguano il loro essere interagendo con l'ambiente: «organismo e ambiente insieme formano un sistema e questo deter-

⁵⁰ Ivi, pp. 142-144.

⁵¹ P. Ricœur, 'Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas' (1991), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 53-67, qui pp. 56-57.

mina da allora il concetto fondamentale di vita»⁵². Benché l'evoluzionismo sia incluso alla base della filosofia della biologia jonasiana, il nostro ne rifiuta gli aspetti anti-teleologici. Infatti, se la scienza moderna (e con essa il darwinismo) concepisce la vita e la natura prive di fini; Jonas propone invece una visione *evoluzionistica e teleologica* della vita, capace di restituire scopi (e valori) al mondo naturale. L'essere umano è il «prodotto» più sofisticato e complesso dell'evoluzione in termini di libertà, soggettività e intenzionalità: questo tuttavia non deve implicare una netta cesura tra l'essere umano e il resto della natura vivente. Infatti: «non soltanto noi uomini siamo in possesso di interiorità, soggettività e libertà, ma in grado diverso [lo sono] tutti gli organismi viventi»⁵³.

Si badi bene che interpretare teleologicamente la natura, individuare tracce di intenzionalità e di libertà nell'evoluzione, non deve affatto essere inteso in senso «antropomorfizzante». Per capire questo è necessario proseguire nell'argomentazione. Jonas intravede un primissimo germe di libertà nel confronto, insito in ogni vivente, tra forma e materia: grazie al metabolismo un essere vivente modifica continuamente la sua materia, ma la sua essenza – la sua forma in senso aristotelico – resta invariata. In questo scarto tra forma e materia sta il tratto fondamentale della *vita*; Massimo Reichlin chiarisce bene questo punto:

Il meccanismo di scambio dell'energia, che compare nel metabolismo ed è essenziale alla vita, introduce una frattura nella compattezza materiale del mondo non vivente; in tale fenomeno la vita si afferma come irriducibile alla materia, come una forma che si mantiene attraverso il mutamento della materia e che sempre si rinnova perseguendo il proprio impulso all'autoconservazione, grazie al quale si riafferma sul non essere.⁵⁴

La vita è quindi una continua autoaffermazione dell'essere sul non-essere: ogni vivente si pone in contrapposizione al nulla, ogni azione compiuta dagli esseri animati ha come primario scopo l'affermazione di sé stesso contro il nulla⁵⁵, il non-esistere. Qui emerge un elemento

⁵² H. Jonas, 'Aspetti filosofici del darwinismo' (1951), in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1966-1973), Torino, Einaudi, 1999, pp. 52-74, qui p. 60.

⁵³ P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso', cit., p. 36.

⁵⁴ M. Reichlin, *Etiche della vita*, cit., p. 147.

⁵⁵ Jonas specifica che la vita si contrappone al non-essere, ma non alla morte: il morire in un qualche modo è ciò che qualifica il vivere, chi muore «non è più» e chi vive sa di vivere proprio perché un giorno dovrà morire. Il non-essere invece è piuttosto il nulla, un niente che non solo ora non esiste, ma non è neppure mai esistito, né esisterà in futuro. La

veramente fondamentale per l'intera filosofia di Jonas, inclusa l'etica della responsabilità⁵⁶: *l'autoconservazione della vita, il voler vivere insito nella vita stessa*. La vita, dal momento in cui *esiste*, si pone uno scopo primario: *continuare a esistere per se stessa*. Questa è la traccia di intenzionalità di cui si parlava, il finalismo e l'aspetto teleologico intrinsecamente presenti nella natura vivente: affermare che l'autoconservazione è il principale scopo della vita, non è certo un punto di vista «antropomorfizzante». Possiamo anzi dire che l'autoconservazione non è solo lo scopo individuale dei singoli esseri, ma è anche il senso complessivo dell'intera evoluzione naturale, che investe ogni forma vivente.

2.3.4. Restituire alla natura un valore, fondare un'etica per salvaguardarla: «essere» e «dover essere»

Nel carattere finalistico insito nella natura viva, Jonas individua l'elemento fondamentale che consente all'essere di porsi «*in senso assoluto* come migliore rispetto al non-essere»⁵⁷: ecco perché il filosofo afferma l'intuitiva superiorità dell'essere contro il non-essere, dell'avere uno scopo rispetto alla mancanza di scopi.

Nella natura vivente è insito uno scopo: quello della conservazione della vita. Questa finalità esistente nella natura è – secondo Jonas – un valore di per sé, dal momento che l'essere è preferibile al non-essere, al nulla, e come tale questa priorità ontologica dell'essere sul non-essere costituisce al contempo un presupposto deontologico fondamentale: un primo dovere, il dover essere dell'essere, e questo è un vincolo obbligante dal punto di vista morale.⁵⁸

Questo passaggio ci aiuta a capire come Jonas connetta saldamente principi etici e natura vivente: se l'essere ha connaturata una finalità primaria (l'autoconservazione), questo scopo determina anche un *valore*, e da questo il filosofo deduce un dover-essere. Si presti attenzio-

morte non è il contrario della vita, bensì il suo intrinseco e naturale compimento; invece il non-essere si oppone diametralmente alla vita: è ciò che non esiste, in nessuna dimensione spazio-temporale. Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 206-221.

⁵⁶ Giustamente diversi autori (Becchi, Ricoeur, Reichlin, Furiosi) sottolineano lo stretto legame vigente tra l'etica jonasiana e la sua filosofia della biologia. Infatti, un'ampia parte dell'opera *Il principio responsabilità* (in particolare i capitoli III e IV) non può essere compresa a pieno se separata dalle riflessioni svolte in *Organismo e libertà*.

⁵⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 103.

⁵⁸ P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso', cit., p. 40.

ne al ragionamento; scrive il nostro ne *Il principio responsabilità*: «[...] la natura, prefiggendosi degli scopi o dei fini, pone anche dei valori. Infatti, comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male: e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore»⁵⁹. Abbiamo appunto detto che l'essere si prefigge come primo scopo l'autoconservazione: da ciò si desume che continuare a esistere sia un bene, un valore in sé. Quindi, se l'esistere è un valore o un bene in sé, salvaguardare questo bene diventa anche un dovere. Chiari-sce Paolo Becchi:

Se l'essere è preferibile al nulla (o come egli dice è 'migliore' del non-essere) allora ciò vuol dire che lo scopo a cui la vita di per sé tende, vale a dire la sua conservazione, è altresì un valore da salvaguardare e come tale costituisce per l'uomo un dovere: il dovere per eccellenza. [...] È un bene in sé che questa vita ci sia per il fatto che l'esistenza della vita sensibile è meglio della sua assenza [...] ma [...] allora è anche un nostro dovere fare in modo che essa continui ad esserci.⁶⁰

Questo ragionamento sembra essere facilmente soggetto all'accusa di fallacia naturalistica⁶¹, poiché Jonas trae un «dover essere» dall'«essere». Tuttavia, tanto Becchi quanto Reichlin cercano di dimostrare che l'argomentazione jonasiana, se compresa profondamente e non fraintesa con superficialità, può sottrarsi a quest'accusa. Nel ragionamento «naturalisticamente fallace» i doveri morali vengono desunti dall'osservazione di regole naturali, mentre nel ragionamento di Jonas il «dover essere» non deriva da osservazioni di tipo naturalistico, bensì ontologico. Infatti è indagando l'essenza dell'«essere» che vi scopriamo il suo stesso «dover essere»: nella vita vi è intrinsecamente implicito un «dovere all'esistenza», che si manifesta nella volontà di sopravvivere e di auto conservarsi. Per questo è possibile desumere un «dover essere» dall'«essere» stesso.

Jonas inoltre formula un giudizio sulla stessa accusa di «fallacia naturalistica»; secondo la prospettiva jonasiana «la separazione del-

⁵⁹ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 101.

⁶⁰ P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso', cit., p. 42.

⁶¹ Si cade nell'errore di «fallacia naturalistica» quando si fonda un dovere morale a partire dall'osservazione di regole scientifiche, naturali, biologiche, ecologiche, ecc. Per esempio, è accusabile di fallacia naturalistica il seguente ragionamento: osservando che il leone mangia la gazzella, ritengo *moralmente* doveroso che i carnivori si nutrano di carne. Se è scientificamente valido l'assunto che i carnivori abbiano la necessità di nutrirsi di carne, questo tuttavia non ne fa un dovere morale, ma solo un'esigenza biologica. In sintesi: un sistema etico non può fondarsi su osservazioni naturalistiche.

l'essere dal dover essere, la contrapposizione tra sfera fattuale e sfera normativa è soltanto la riproposizione, in forma secolarizzata, del vecchio dualismo gnostico che *svalutava* [privava di una valenza valoriale] (l'essere) la natura»⁶². Il nostro perora la sua causa e afferma dunque che l'accusa di fallacia naturalistica deriva dallo schema dualistico che, separando la materia dal pensiero, la natura dagli scopi e dai valori, rende anche inconcepibile il passaggio dall'essere al dover essere⁶³.

Jonas impiega un esempio assolutamente umano e comprensibile per spiegare meglio in che senso un «dover essere» possa derivare dall'«essere» (poiché congenito in quest'ultimo), senza cadere nella fallacia naturalistica. Egli sostiene infatti che nella figura del neonato si uniscono essere e dover essere: dal momento in cui un neonato esiste, con la sua precarietà di fronte al non-essere, impone una serie di doveri vitali a chi lo circonda. Il «solo respiro [del neonato] rivolge inconfutabilmente un 'devi' all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui. [...] Intendo sostenere davvero in senso stretto che qui l'essere di un ente [...] postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri»⁶⁴.

Chi si trova di fronte al neonato è chiamato, dal suo semplice «essere», a sentirsi responsabile della sua esistenza: in quest'esempio Jonas rintraccia l'archetipo di ogni *responsabilità*, ivi compresa quella nei confronti dell'umanità intera e del pianeta. È giunto il momento, quindi, di affrontare l'etica della responsabilità.

2.3.5. Il primo imperativo: che ci sia un'umanità

Chiamando in causa la responsabilità verso il neonato Jonas intende impiegare quest'esempio, oltre che per smontare l'accusa di fallacia naturalistica, anche in senso più ampio. Infatti, il richiamo innato al «dover essere» che deriva da un singolo e determinato neonato si può estendere successivamente a una dimensione molto più ampia: nel vagito di un neonato sta l'appello di tutte le generazioni future. An-

⁶² P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso', cit., p. 42 (corsivo mio).

⁶³ Il fatto che si reputi non deducibile dall'essere alcun dover essere viene considerato da Jonas come uno dei dogmi più consolidati della nostra epoca, frutto del dualismo gnostico e cartesiano. Tale «dogma non è mai stato seriamente messo alla prova e vale soltanto per un concetto di essere che, essendo già stato opportunamente neutralizzato (in quanto 'avalutativo') rende tautologica la tesi della non deducibilità di un dover essere». H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 55.

⁶⁴ Ivi, cit., p. 163.

cora di più: sta l'idea che il concetto stesso di umanità vada preservato e difeso. Jonas formula così il primo imperativo alla base della sua etica della responsabilità: «*che ci sia un'umanità*»⁶⁵.

Quest'appello è valido soprattutto nel nostro tempo, dal momento che l'esistenza futura del genere umano è minacciata dalle conseguenze planetarie, spesso incontrollabili e imprevedibili, del progresso tecnico che ha dotato l'essere umano di strumenti potenzialmente in grado di porre fine alla vita sulla Terra. Jonas non si riferisce solo al pericolo dell'olocausto atomico, palesemente devastatore, ma anche (e forse soprattutto) «alle cose che non facciamo con un'attenzione malvagia, distruttiva, bensì innocentemente. Per esempio i fertilizzanti chimici vengono creati e adoperati per un fine positivo [...]». Questa tecnica pacifica è molto più difficile da tenere sotto controllo, perché ad essa sono connessi troppi interessi differenti»⁶⁶.

L'imperativo «che ci sia un'umanità» viene detto «ontologico», in quanto esige la responsabilità non verso individui determinati ma, in ultima analisi, verso *un'idea, un concetto* di umanità, e deriva dall'essere stesso dell'umanità. Per riallacciarsi alle precedenti riflessioni, si ricordi che secondo Jonas, esistendo il genere umano, in questo stesso esistere ci sono un finalismo e un'innata tensione vitale, rivolti alla continuazione dell'esistenza: per questo *deve* esserci un'umanità. Inoltre Jonas sostiene che il suo imperativo è categorico⁶⁷ (assoluto e universalmente valido) e non ipotetico (dipendente da variabili contingenti), distinguendoli come segue:

Quello ipotetico [...] suona: *se* in futuro ci saranno degli uomini – il che dipende dalla nostra paternità – allora varranno nei loro confronti questi e quei doveri che dobbiamo osservare in anticipo ...; l'imperativo categorico impone invece semplicemente *che* ci siano degli *uomini*, con l'accento posto in egual misura sul *che* e sul *che cosa* del dover esistere.⁶⁸

⁶⁵ Ivi, p. 54 (corsivo mio).

⁶⁶ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 78.

⁶⁷ Sulla «categoricità» dell'imperativo proposto da Jonas sono state formulate diverse e ragionevoli critiche. Wolfgang Erich Müller, , ad esempio, sostiene che l'imperativo jonasiano è ipotetico poiché emerge per ragioni peculiari e contingenti della nostra epoca: «sono particolarmente le nostre condizioni di vita, modificate dalla tecnologia, che gli fanno porre l'esigenza apodittica della conservazione della vita [...]». L'imperativo jonasiano non può essere descritto come categorico nel senso kantiano, ma soltanto come ipotetico, per il fatto che, benché si pronunci categoricamente in favore dell'esistenza umana, non si applica che ad un quadro condizionato particolare». W.E. Müller, 'La responsabilità può essere basata su un imperativo?' (1993), in G. Hottot, M.G. Pinsart (coordinamento scientifico) e P. Pellegrino (a cura di), *Hans Jonas, natura e responsabilità* (1993), Lecce, Edizioni Milella, 1995, pp. 213-227, qui pp. 221-222.

⁶⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 55.

Jonas si propone quindi di revisionare l'imperativo categorico kantiano, poiché la tradizionale formulazione «agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale»⁶⁹, colonna portante di un'etica rivolta al «qui ed ora», è inadeguata rispetto all'attuale natura dell'agire umano. La tecnica moderna, inestricabilmente legata alla scienza grazie a un rapporto di feed-back continuo e difficilmente arrestabile, ha spalancato nuovi scenari e possibilità per l'umanità, che si trova in grado di influire pesantemente sul pianeta intero. Non è più sufficiente un principio morale che regoli l'agire «qui ed ora», poiché le nostre azioni attuali e locali hanno una portata tale da incidere profondamente sul futuro e su scala planetaria.

Scienza e tecnica [...] accrescono il potere dell'uomo sulla natura. Naturalmente accrescono anche [...] il potere dell'uomo sull'uomo, e anche la sottomissione di alcuni uomini al potere di altri, per tacere della sottomissione di tutti ai bisogni e alle dipendenze creati dalla tecnica stessa. [...] Il potere dell'umanità grazie alla tecnica è cresciuto di continuo [...]. Ma di chi è questo potere, e su chi e che cosa? Chiaramente è il potere dei viventi sui posteri, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo da chi pianifica oggi. L'altra faccia dell'odierno potere è la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti.⁷⁰

Con quello che facciamo qui, ora, e per lo più con lo sguardo rivolto a noi stessi, influenziamo in modo massiccio la vita di milioni di uomini di altri luoghi e ancora a venire, che nella questione non hanno avuto voce in capitolo. Mettiamo ipoteche sulla vita futura per vantaggi e bisogni presenti e a breve termine, e a questo riguardo per lo più per bisogni creati da noi stessi.⁷¹

La formulazione kantiana non è errata, bensì antiquata: Kant non poteva immaginare che, un domani, l'esistenza futura dell'umanità sarebbe stata messa a rischio dallo stesso agire umano, e parimenti non poteva prevedere la necessità di estendere il discorso etico alle dimensioni del futuro e della globalità. Jonas riformula dunque l'imperativo categorico, adeguandolo all'attuale potere dell'azione umana:

Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non

⁶⁹ Ivi, p. 15.

⁷⁰ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 127.

⁷¹ Ivi, p. 31.

distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà.⁷²

I restanti e importanti aspetti della proposta jonasiana saranno affrontati nei prossimi paragrafi, nei quali torneranno in primo piano le tematiche inerenti la crisi ecologica e la responsabilità dell'essere umano verso il pianeta, la natura e l'umanità stessa.

2.3.6. *L'euristica della paura: quale rischio non possiamo correre*

Jonas pone la paura a fondamento di un agire razionale, formulando una «euristica della paura». Il filosofo ritiene che l'ansia, data dai pericoli incombenti sull'umanità e sul pianeta, sia determinante nel delineare un'adeguata etica per la civiltà tecnologica. È proprio la minaccia che grava sulla nostra società – presente e futura – che riesce a farci comprendere l'importanza vitale di ciò che è in pericolo: un pianeta e le sue molteplici forme di vita, un'idea di umanità autentica (non manipolata), il futuro stesso per quest'umanità.

Soltanto il *previsto stravolgimento* dell'uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di umanità da *salvaguardare*; abbiamo bisogno della minaccia [...]. Finché il pericolo è sconosciuto, non si sa che cosa ci sia da salvaguardare e perché. Il saperlo scaturlisce [...] dalla percezione di ciò che occorre *evitare*. Sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco.⁷³

Jonas ripone una notevole fiducia nel potere della paura, per dirigere l'umanità verso un nuovo e più controllato agire tecnico: egli naturalmente non la intende nel senso di terrore istintivo o panico ingestibile, bensì ne elimina gli effetti «paralizzanti» e più irrazionali. Il timore razionalmente fondato che vada distrutto «ciò che vale»⁷⁴ (la vita sul pianeta, il futuro per l'umanità) si rivela essere molto più efficace e decisivo nel fermare gli eccessi del potere tecnico-scientifico, rispetto ad altri tipi di avvertimento. Egli parla di un vero e proprio «dovere» di maturare un'euristica della paura, un timore razionalizzato che ci

⁷² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

⁷³ Ivi, p. 35.

⁷⁴ In riferimento al valore, al «bene-in-sé» che abbiamo visto Jonas attribuisce alla vita.

faccia riflettere su cosa è a rischio e cosa dobbiamo fare per evitare l'irreparabile. Se vogliamo «che esista un'umanità» (e Jonas su questo non ha dubbi: *non possiamo* non volerlo) dobbiamo modificare il nostro agire, anche sulla base della paura dei rischi che ci circondano. Per quanto il destino delle generazioni future non ci riguardi direttamente, abbiamo visto che è un dovere esistenziale, connaturato nella nostra stessa vita, salvaguardare il futuro dell'umanità. Risale al 1992 un'intervista dello *Spiegel* a Jonas, in occasione del vertice mondiale ONU sull'ambiente a Rio de Janeiro; qui il nostro riflette sul potere della paura e soprattutto *sulla necessità* di essa in un mondo a rischio. Per quanto egli preferirebbe che l'umanità reagisse *prima* delle catastrofi, non si può negare che:

Chi non è minacciato personalmente in modo diretto non si sforza di fare una vera revisione del proprio modo di vivere. [...] Forse l'uomo non può essere portato alla ragione senza seri avvertimenti e senza reazioni già molto dolorose da parte della natura martoriata. Forse deve accadere qualcosa di piuttosto grave, perché dall'estasi dei bisogni sempre crescenti e del loro soddisfacimento illimitato si torni ad un livello che sia compatibile con la sopravvivenza dell'ambiente a ciò necessario.⁷⁵

A questo punto Jonas formula anche un altro principio: la priorità della previsione peggiore su quella migliore. Vista la tendenza dell'essere umano a correggere la propria rotta solo di fronte a gravi e urgenti prospettive, e vista anche l'incertezza scientifica che domina nel risolvere le nuove problematiche (bioetiche ed ecologiche in primis), il filosofo sostiene che si debba regolare il proprio agire sulla peggiore delle ipotesi: non si può mettere a rischio l'esistenza dell'umanità per una sottovalutazione dei rischi, in un eccesso di «ottimismo».

A proposito di valutazione dei rischi e di stabilire cosa possa o meno essere messo in gioco è, secondo Ulrich Beck, oggi opinione globalmente diffusa che una parte di pericolo sia implicita e quasi dovuta in ogni agire tecnologico: «si afferma che il rischio sta ormai al progresso come l'onda della prora alla nave in navigazione»⁷⁶. È normale mettere in conto che alla produzione sociale di ricchezza si legghi un certo grado di rischio che, nel caso in cui dovesse concretizzarsi in incidenti, malattie, «effetti collaterali», verrebbe del resto bilanciato dai benefici. Tuttavia, nessun beneficio può giustificare la

⁷⁵ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 4.

⁷⁶ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Roma, Carocci, 2000, p. 60.

messa in gioco dell'esistenza totale dell'umanità. Nella società del rischio, esiste un rischio che non ci è permesso correre: la nostra stessa esistenza.

Fra le opere possibili della tecnologia ve ne sono ora alcune che [...] *possono* mettere radicalmente in pericolo o l'esistenza o l'essenza dell'uomo futuro. [...] Questo calcolo d'azzardo, che rischia il tutto e per tutto, va biasimato [...] perché in rapporto con il *nulla*, che viene qui accolto fra i rischi, ogni alquanto e dunque anche quello della fuggitiva esistenza temporale rappresenta una grandezza infinita.⁷⁷

2.3.7. La teoria della responsabilità

Il pianeta è sovrappopolato, ci siamo presi troppo spazio, siamo penetrati troppo nell'ordine delle cose. Abbiamo turbato troppo l'equilibrio, abbiamo già condannato troppe specie all'estinzione. [...] È questa situazione ad avermi indotto a fare un bilancio filosofico e a chiedermi se la natura morale dell'uomo lo possa permettere. [...] Siamo [...] chiamati, ora, a un tipo completamente nuovo di dovere, a qualcosa che prima in verità non esisteva – ad assumere la responsabilità per le generazioni future e la condizione della natura sulla terra [...].⁷⁸

Alla luce di quanto detto finora, Jonas sostiene quindi che la situazione attuale impone all'essere umano un «nuovo» obbligo: la *responsabilità*. In sé, la responsabilità non è un *novum* etico, anzi. Tuttavia il nostro si sforza di distinguere tra due concetti ben diversi dell'agire responsabile: esiste una responsabilità formale o giuridica, secondo la quale ognuno deve rispondere per quanto *ha fatto*, e una responsabilità che ci *induce a fare qualcosa*. Jonas, nella sua teoria etica, intende riferirsi a questo secondo significato, «ovvero la responsabilità per quello che bisogna fare: quindi non responsabilità per azioni fatte, bensì l'essere tenuti attraverso la responsabilità a fare qualcosa, perché si è responsabili di una *cosa*»⁷⁹. Naturalmente, si è responsabili di ciò su cui ricade la nostra azione (o non-azione): perciò, nella nostra epoca caratterizzata dal dominio della tecnica e dallo straordinario potere dell'agire umano, siamo responsabili della natura e del futuro dell'umanità.

⁷⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 46-48.

⁷⁸ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 7.

⁷⁹ Ivi, p. 114.

La *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo [...] evidenzia [...] che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che [...] nientemeno che l'intera biosfera del pianeta è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere. [...] La natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere. Quale genere di obbligo è operante in essa? È in gioco più che un interesse utilitaristico?⁸⁰

Possiamo già anticipare che Jonas formula un'etica non utilitaristica, perciò la risposta alla seconda domanda è positiva: il considerarsi responsabili verso la natura deriva da qualcosa di più profondo di un calcolo degli interessi. Per rispondere alla prima domanda, il filosofo chiama in causa due modelli di rapporto di responsabilità tra esseri umani, che devono essere esemplificativi del tipo di obbligo che abbiamo nei confronti della natura: il modello parentale e il modello dell'«uomo di stato».

Jonas sintetizza le tre caratteristiche fondamentali, che si ritrovano effettivamente nei modelli parentale e politico, che devono connotare anche un giusto senso di responsabilità verso la natura e l'umanità:

- *Totalità*: un agire responsabile deve tenere conto di ogni aspetto dell'oggetto di cui si è responsabili. Come i genitori si preoccupano di tutti gli aspetti dello sviluppo del proprio figlio, così noi esseri umani dobbiamo sentirci responsabili tanto della natura quanto dell'umanità, considerando questi due «oggetti di responsabilità» nel modo più totalizzante e olistico, evitando ogni dualismo e ogni rappresentazione parziale.
- *Continuità*: un'etica della responsabilità non termina nel tempo, anzi si deve esercitare senza interruzioni di sorta. «La continuità consegue dalla natura totale della responsabilità [...]. Né la cura dei genitori né quella del governo possono concedersi delle vacanze, dal momento che la vita dell'oggetto continua senza interruzione, producendo in continuazione nuove esigenze»⁸¹.
- *Futuro*: l'etica della responsabilità si propone di valutare gli effetti a lungo termine, di esporre norme funzionali non tanto per la salvaguardia del presente, ma del futuro.

L'etica jonasiana *sembra* quindi affermare che l'umanità del futuro eserciti i suoi diritti su noi esseri umani presenti, imponendoci doveri e sacrifici. Quest'ultimo punto è particolarmente problematico

⁸⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

⁸¹ Ivi, p. 133.

per una morale tradizionale, che è abituata a considerare la responsabilità come *reciproca*: «il mio dovere è l'inverso del diritto altrui, che a sua volta viene considerato il corrispettivo del mio»⁸². Di fronte ai presenti sacrifici richiesti in vista di un bene per l'umanità futura, ci si potrebbe chiedere a questo punto: «Che cos'ha mai fatto il futuro per me? Rispetta forse i miei diritti?»⁸³. Naturalmente, se si continua a porre la questione nei termini di morale tradizionale, non c'è via d'uscita: il futuro, di fatto, non può avere alcun diritto sul presente. Non si può parlare di «doveri» che il futuro ci impone, poiché sarebbe impossibile fondare un diritto «dei non nati a nascere»⁸⁴; le generazioni che verranno non possono imporci in nessun modo alcun tipo di obbligo. Tuttavia, pena la scomparsa del genere umano, noi *dobbiamo* sentirci responsabili per esse, e agire di conseguenza, autolimitando il nostro potere distruttivo. Jonas sostiene quindi che, per superare l'impasse, si debba eliminare *l'idea della reciprocità* nell'etica per la civiltà tecnologica. Ovvero: il nostro dovere presente *non è* l'inverso del diritto degli esseri umani che verranno. Ancora una volta, il modello della responsabilità del genitore verso il figlio sembra essere paradigmatico per mostrare come possa esistere un agire responsabile *non reciproco*: il dovere si basa non su un diritto altrui, ma su un sentimento d'affetto, un istinto di protezione, e anche su un senso di appartenenza a una stessa umanità, che è *giusto* proteggere e salvaguardare.

Nel saggio *Un nuovo potere, una nuova responsabilità*, contenuto nel testo *Sull'orlo dell'abisso, conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Jonas riesce a rendere bene la nostra situazione con un esempio. Egli illustra il ciclo riproduttivo dei coleotteri, i quali «nascono in primavera, hanno il loro periodo di vita in estate, depongono le loro uova e nella stagione successiva tutto inizia da capo»⁸⁵. In pratica, ogni coleottero vive in compagnia solamente di coetanei e muore molto prima di venire a contatto con la nuova generazione. In questo caso, tra le generazioni di coleotteri non vige alcun tipo di rapporto, né d'affetto, né di responsabilità: questi insetti depongono le loro uova «nella speranza» che vi sia una successiva generazione, ma più di questo non possono fare per il loro futuro. Per il genere umano non funziona certo così:

L'umanità *non* consiste mica di coetanei [...], ogni età è rappresentata,

⁸² Ivi, p. 49.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 50.

⁸⁵ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 116.

in questo momento tutti esistono contemporaneamente, dal vecchio tremante al neonato piangente. Ciò significa che esistiamo ogni volta già con una parte di futuro e una parte di futuro esiste con noi. [...]. Ognuno di noi normalmente [...] avverte che il futuro è già da sempre in noi, vive già in noi, cresce lentamente e la continuità dell'esistenza umana si esprime già nella presenza di rappresentanti di ogni età della vita in ogni presente umano. In ciò ripongo in effetti alcune speranze e su ciò si fonda in parte la mia fiducia nel fatto che l'appello ad un senso di responsabilità per il futuro non cada nel vuoto, bensì si scontri con un dato molto concreto, che si mostra nell'atteggiamento protettivo con cui la madre prende in braccio un neonato, mentre il padre la assiste.⁸⁶

2.3.8. Valori per il futuro

Posto il «principio responsabilità» a fondo dell'etica per la civiltà tecnologica, Jonas traccia anche il quadro di quei valori che dovrebbero orientare il nuovo agire, capace di difendere il futuro della vita sulla terra. Questi valori potrebbero inoltre «spezzare le catene» dell'incontrollato dominio sulla natura, fine a se stesso, che la tecnica impone all'essere umano. Credo che si debba fare particolare attenzione a questa proposta jonasiana poiché, anche qualora si dissentisse dalla fondazione metafisica e ontologica dell'etica della responsabilità, tale etica resta condivisibile e valida sul lato pratico, pure se separata dal suo sfondo teorico.

Secondo Jonas non è necessaria un'etica radicalmente nuova:

Continua ancora oggi ad essere valida la lista delle antiche virtù: [...] ci si deve comportare in modo decoroso, sincero, giusto, leale, non crudele, ecc. In breve, non ci sarebbe nulla da cambiare né nella lista delle quattro «virtù cardinali», né in quella delle virtù espresse nei dieci comandamenti. Non è quindi per sostituire queste virtù che adesso un'etica deve *subentrare* ad un'altra, ma per *aggiungere* nel catalogo dei doveri nuovi tipi di doveri.⁸⁷

Molti dei valori utili all'etica della responsabilità non sono «nuovi», derivando infatti da una morale tradizionale, ma vengono posti in una nuova luce, alcuni addirittura ribaltati di segno rispetto alla comune considerazione. Uno dei primi atteggiamenti da «riabilitare» è la moderazione nelle ambizioni, necessaria per porre fine al circolo vizioso tra scienza e tecnica:

⁸⁶ Ivi, pp. 117-118.

⁸⁷ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 95.

Era considerata una virtù fare il possibile per superare il bene con il meglio, per allargare tutte le potenzialità, per fare sempre di più e più in grande. Ma dobbiamo – ci è lecito – progredire in futuro verso ulteriori prestazioni record in ogni campo? Forse verso un record di durata della vita? Nelle modificazioni genetiche? Nel controllo psicologico del comportamento? Nella produzione agricola e industriale? Nello sfruttamento delle risorse del sottosuolo? Nell'aumentare ogni efficienza tecnica in genere? [...] Possiamo formulare l'ipotesi generale che in molti ambiti trattenersi possa diventare un precetto e che neppure l'incremento della capacità di rendimento resti un valore del tutto indiscutibile [...]. Saper porre dei limiti e sapersi fermare persino in ciò di cui a ragione siamo più orgogliosi può essere nel mondo di domani un valore del tutto nuovo.⁸⁸

È il senso di responsabilità che dovrebbe farci assumere un comportamento più moderato e umile, conscio dell'eccessivo potere distruttivo raggiunto dalle nostre capacità tecniche. La dimensione «utopica» della tecnologia, che ci inculca il mito della crescita perpetua, del miglioramento continuo, della possibilità di superare ogni limite imposto dalla natura, va assolutamente rigettata, a favore di una saggezza moderata. Porsi (o meglio: *imporsi*) degli obiettivi modesti diventa un nuovo dovere: le aspirazioni utopistiche tecnico-scientifiche (come raggiungere l'immortalità, o creare un «nuovo essere umano», o pensare di poter raggiungere livelli di produzione industriale sempre maggiori) non sono più sostenibili, ecologicamente e umanamente.

Un altro valore necessario per un'etica rivolta al domani è un ritorno a una certa *frugalità* nelle abitudini di consumo:

Per arrestare il saccheggio, la diminuzione delle specie e l'inquinamento del pianeta in pieno corso, per prevenire l'esaurimento delle sue riserve e persino una fatale variazione di clima provocata dall'uomo è necessaria una nuova frugalità nelle nostre abitudini di consumo. [...] Tutto [oggi] è orientato verso un ciclo di produzione e di consumo: tramite la pubblicità ciascuno è incessantemente esortato, incitato, indotto a consumare. «Intemperanza» come virtù socioeconomica, persino come dovere – è veramente una novità dal punto di vista storico nell'epoca presente del mondo occidentale. Contro queste coercizioni e queste seduzioni, contro questo clima di generale indulgenza e la sua possibilità materiale occorre dunque far risuonare l'ancor più nuovo appello a una frugalità, a una rinnovata frugalità.⁸⁹

Un altro valore da riscattare è la *prudenza*, che entra in gioco come ideale regolativo nel momento in cui si fa propria un'indispensabile

⁸⁸ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 50.

⁸⁹ Ivi, pp. 48-49.

«prospettiva a lungo termine», abbinata all'euristica della paura. Contro l'audacia, l'atteggiamento posto a fondo del proverbio «chi non risica, non rosica», diventa invece un nuovo dovere evitare il più possibile di correre rischi, perché le dimensioni di questi ultimi sfuggono al nostro controllo. La prudenza deve fare in modo che l'esistenza futura dell'umanità non sia mai messa a rischio, poiché è *la* posta che non deve (e non può) essere messa in gioco.

Naturalmente, uno dei principali *doveri* dell'essere umano in una civiltà tecnologica è la ricerca di un'«informazione massimale sulle [...] conseguenze del nostro agire collettivo»⁹⁰. Conoscenza e informazione sono i presupposti fondamentali per agire con cognizione di causa. Il fatto che la scienza (e con lei l'umanità) oggi trovi notevoli difficoltà nel valutare le questioni ecologiche e bioetiche e non riesca a stabilire una «rotta» da seguire, deve rendere ancora più urgente la ricerca di una maggiore competenza, integrando gli orizzonti limitati delle singole discipline in un'ampia visione complessiva. Uno dei grandi ostacoli che la nostra epoca incontra nella comprensione dei problemi globali, è l'incomunicabilità vigente tra le varie discipline scientifiche, nonché tra scienze naturali-biologiche e scienze umane. Si è finora creduto che i problemi fossero maggiormente risolvibili se scomposti e disgregati in diversi punti di vista: ebbene, la crisi ecologica riporta in primo piano la necessità di un punto di vista veramente *globale*, che non trascuri nessun lato d'indagine.

In queste circostanze, la *conoscenza* diventa un dovere impellente più di quanto lo sia mai stata in precedenza, e dev'essere commisurata alle dimensioni causali del nostro agire. [...] Il riconoscimento dell'ignoranza diventa complementare al dovere di conoscere e, di conseguenza, diventa parte dell'etica che deve guidare l'ancor più necessaria autogestione del nostro smisurato potere.⁹¹

Infine, nell'etica della responsabilità, una rilevanza primaria l'ha l'educazione, valore non certo nuovo che però deve essere rivolto a un obiettivo specifico: «Suscitare, sostenere, addirittura fondare un sentimento per l'umanità è [...] un importantissimo compito educativo e intellettuale per il mondo di domani»⁹². In mancanza di quest'educazione, difficilmente si potranno sostenere i sacrifici che ci sono imposti dall'etica della responsabilità.

⁹⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 46.

⁹¹ H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 50.

⁹² H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 52.

2.4. ALCUNE CRITICHE

Esporrò ora brevemente le maggiori critiche che sono state rivolte alla proposta di Jonas; sarà l'occasione per approfondire ulteriormente il suo pensiero e farne un bilancio complessivo, anche alla luce delle sue imperfezioni.

La prima e abbastanza naturale critica viene formulata da parte degli assertori di etiche animaliste ed ecologiste non-antropocentriche: per quanto l'antropocentrismo jonasiano sia assolutamente moderato, è innegabile che l'essere umano resti il centro della sua riflessione etica. Il primo imperativo, infatti, recita «che ci sia un'umanità», non tanto «che ci sia vita sul pianeta», e anche l'imperativo categorico jonasiano è sempre rivolto alla vita umana.

Personalmente concordo con Serenella Iovino nel sostenere la necessità di individuare un'etica ambientale che «possa essere considerata in una prospettiva unitaria, che le permetta cioè di comprendere, senza conflitti di principio, l'uomo e la natura»⁹³. Se non è eticamente soddisfacente valutare la natura in modo strumentale, non è ugualmente adeguata una prospettiva che valorizzi il mondo naturale a scapito dell'umanità. Un'etica capace di superare queste difficoltà dovrebbe nascere da una doppia radice, e mi sembra che la proposta di Jonas, pur con i suoi limiti, risponda meritevolmente proprio a questi caratteri: «*l'antropocentrismo della responsabilità e il non-anthropocentrismo dell'interesse*»⁹⁴. Jonas stesso, peraltro, formula la necessità di superamento dell'antropocentrismo:

È sempre stato il bene dell'uomo a dover essere promosso, gli interessi e i diritti dei propri simili a dover essere rispettati, lo loro sofferenze a dover essere lenite. [...] Ma ora l'intera biosfera del pianeta con tutta la ricchezza delle sue specie e la sua vulnerabilità – scoperta di recente – di fronte all'eccessivo intervento dell'uomo, rivendica la sua parte nell'attenzione che spetta a tutto ciò che porta in sé il suo scopo – cioè a tutto il vivente. [...] L'includere nel bene dell'uomo l'esistenza della varietà [biologica] in quanto tale, e di conseguenza il far rientrare tra i doveri dell'uomo la sua conservazione, va al di là di qualsiasi punto di vista antropocentrico e orientato all'utile. Questa visione [...] concede alla vita extraumana il suo proprio diritto.⁹⁵

Una seconda critica rivolta all'etica della responsabilità è l'indiscu-

⁹³ S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, p. 80.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 31-32.

tibile orizzonte pessimistico nel quale si collocano tutte le riflessioni su scienza, tecnica, progresso, umanità: secondo Reichlin l'anti-utopismo jonasiano «costituisce certamente l'elemento più criticabile del suo pensiero»⁹⁶. Infatti, per quanto sia oggi assolutamente comprensibile la raccomandazione a rivolgersi alle conquiste tecnico-scientifiche con sguardo critico e preoccupato, piuttosto che in un irresponsabile delirio di onnipotenza, e per quanto sia effettivamente auspicabile un ritorno alla moderazione e alla prudenza rispetto all'audacia e al mito della crescita illimitata, ciò che Jonas non coglie è il lato positivo degli ideali. Il nostro cerca tuttavia di non escludere del tutto la speranza, la tensione ottimistica verso il futuro:

La paura [...] fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza. [...] La speranza è la condizione di ogni agire, poiché questo presuppone di poter conseguire qualcosa facendo affidamento sulla possibilità di ottenerlo in quel caso determinato.⁹⁷

Ancora, infatti, con esplicito riferimento al «principio-speranza» di Ernst Bloch⁹⁸, egli afferma:

Alla fine, il principio-responsabilità e il principio-speranza si incontrano: non più l'esagerata speranza in un paradiso terrestre, bensì quella più modesta nella vivibilità anche futura del mondo e in una sopravvivenza umanamente degna della nostra specie [...] su questa carta vorrei puntare.⁹⁹

Nonostante queste affermazioni, resta un pessimismo di fondo nella riflessione jonasiana, che arriva a fargli formulare una teoria politica piuttosto problematica dal punto di vista democratico. Jonas ritiene che l'etica della responsabilità abbia bisogno, per essere messa in pratica produttivamente, di una grande disciplina sociale imposta istituzionalmente, tramite soluzioni politiche temporaneamente non democratiche. Questo perché, in mancanza di un'imposizione istituzionale dell'etica della responsabilità, le buone e singole azioni degli individui ben intenzionati vanno poi a cozzare contro gli atteggiamenti di una maggioranza che segue una morale contraria. Personalmente, trovo che una parte di verità ci sia nella seguente osservazione del no-

⁹⁶ M. Reichlin, *Etica della vita*, cit., p. 177.

⁹⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 284-285.

⁹⁸ Il principio-responsabilità jonasiano viene infatti formulato in contrapposizione alla proposta di Ernst Bloch di un «principio-speranza». Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959* (1959), Milano, Garzanti, 2005.

⁹⁹ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 249.

stro: «Chi per amore dell'ambiente limita il proprio consumo materiale alla fine si vede perdente: la maggioranza dissipa e continua a fare la bella vita, il pianeta continua a essere saccheggiato»¹⁰⁰. Jonas, e qui sta il suo pessimismo, non nutre fiducia nel fatto che l'umanità – in massa, non pochi singoli gradualmente – possa convertirsi spontaneamente a un'etica della responsabilità. Mi chiedo: fino a che punto dargli torto? Se fin qui il pessimismo jonasiano può essere giustificato dall'osservare l'andamento della condotta umana degli ultimi cinquant'anni, poi in realtà la soluzione da lui prospettata non convince. Egli sostiene che per una politica di rinuncia responsabile «la democrazia [...] è, perlomeno temporaneamente, inadeguata. La nostra scelta ponderata deve orientarsi oggi, sia pure contro voglia, tra diverse forme di 'tirannide'»¹⁰¹. Il punto più debole della sua proposta è il confidare nella possibilità che le stesse istituzioni siano in grado di offrire questa forma di tirannide ecologicamente benefica. «È davvero plausibile questa figura di tiranno ecologista e benevolo, in grado di garantire la libertà umana sospendendola temporaneamente?»¹⁰²; inoltre: «è davvero ragionevole pensare che non si possano dare forme di decisione collettiva responsabile [...] all'interno delle forme di rappresentanza democratica?»¹⁰³. La proposta politica jonasiana trova qui i suoi limiti, difficilmente superabili.

Un'ulteriore critica è stata formulata da Karl Otto Apel, secondo il quale l'imperativo jonasiano della responsabilità lascia spazio a interpretazioni troppo ambigue. Essendo rivolto alla sopravvivenza fisica dell'umanità, ed essendo oggi il problema della sovrappopolazione una delle minacce maggiori a questa sopravvivenza, nell'imperativo jonasiano non si trovano divieti logici a un'ipotetica morte in massa di una fetta di popolazione. Anzi, secondo Apel: «da un punto di vista puramente biologico, la sopravvivenza dell'umanità nella situazione presente di minacciosa sovrappopolazione e di penuria di risorse potrebbe essere anche garantita dal fatto che parte della popolazione terrestre, per esempio nel Terzo Mondo, morisse di fame»¹⁰⁴. Sembra quindi che l'imperativo di Jonas, per lo meno così formulato, non sia sufficiente per fondare un'etica valida per *tutta*

¹⁰⁰ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 7.

¹⁰¹ H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 192.

¹⁰² M. Reichlin, *Etica della vita*, cit., p. 181.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ K.O. Apel, 'Responsabilità oggi – soltanto un principio di preservazione e auto-limitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?' (1988), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 69-101, qui p. 74.

l'umanità, o per lo meno non sia esente da interpretazioni anti-umanistiche.

La filosofia di Jonas, come probabilmente ogni filosofia, possiede i suoi limiti. Tuttavia mi sembra che la proposta jonasiana costituisca una delle posizioni più complete, coerenti e fertili della filosofia contemporanea, in grado di fornirci effettivamente una chiave di lettura del presente e di suggerirci una strada, tra le più praticabili tra quelle attualmente prospettate, in direzione del futuro.

2.4.1. L'importanza del «qui ed ora» in un'etica valida anche «dovunque e domani»

Dall'intervista *Per una coscienza ecologica*, pubblicata su *Stern* il 23 giugno 1988:

Stern «Lei, professor Jonas, è nato nel 1903 e ha pertanto una visione globale dell'intero secolo. Come vede oggi il futuro dell'umanità?».

Jonas «Incerto, molto incerto. Provo un misto di paura e di speranza. È del tutto possibile che le cose vadano in modo tragico per l'umanità. Regionalmente e localmente anzi accadrà di sicuro. Ma d'altro canto confido in processi di guarigione spontanea nell'organismo dell'umanità. Se non giungiamo a una fine repentina con la follia di una guerra atomica, allora potrebbe esservi ancora tempo per creare nel sistema immunitario dell'umanità delle difese che non siano troppo tardive. Ma, a differenza di quanto avviene nell'organismo, *noi stessi e i nostri discendenti dobbiamo fare consapevolmente qualcosa a questo scopo [...]*».¹⁰⁵

Si è detto che Jonas suggerisce un intervento politico coercitivo da parte dello Stato, per applicare globalmente un'etica della responsabilità in grado di salvare il futuro della vita sul pianeta. Mi permetto di fare una breve riflessione alla luce di altre affermazioni jonasiane. Egli sostiene, peraltro in modo più che condivisibile, che nella nostra società di massa il potere del singolo individuo è trascurabile se confrontato con il maggior potere nelle mani di «megasoggetti», entità collettive, come ad esempio i governi, le multinazionali, le organizzazioni internazionali. Eppure è Jonas stesso a ricordarci anche quanto segue, e a mio avviso è proprio questo che noi singoli individui del terzo millennio dovremmo tener presente:

¹⁰⁵ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, cit., p. 81 (corsivo mio).

Il Leviatano, ovvero la collettività organizzata, è una realtà innegabile. Confermo del tutto quanto detto sul fatto che le azioni, sul cui controllo ci arrovelliamo, partono essenzialmente da questo Leviatano e non da noi singoli. Non si deve però nonostante tutto perdere d'occhio il fatto che questo Leviatano è composto da tutti noi e che ognuno di noi nell'una o nell'altra forma sviluppa di nuovo il proprio agire in forme istituzionali. [...] Il Leviatano non è semplicemente un mostro che sta lì, mentre noi stiamo dall'altra parte e osserviamo come si comporta, bensì noi siamo a nostra volta fattori in esso.¹⁰⁶

Per questo motivo, sono convinta che se ciascuno di noi facesse propri i valori proposti da Jonas – moderazione e buonsenso nelle ambizioni tecnico-scientifiche, frugalità nelle abitudini di consumo, dovere di informarsi, prudenza, lungimiranza, senso di responsabilità per il proprio agire, sentimento di solidarietà verso l'intera umanità, rispetto verso l'intera biosfera e le sue forme di vita – probabilmente staremmo già camminando con passo sicuro, sulla lunga strada diretta verso la risoluzione della crisi ambientale. La crisi ecologica ci sta imponendo (o dovrebbe imporci) rinunce anche

[...] alla libertà, che divengono necessarie in proporzione al crescere del nostro potere e ai suoi rischi di autodistruzione. I controlli che tale potere esige, messo com'è in mani così poco fidate come le nostre, non possono evitare di porre all'arbitrio limiti più severi anche nell'ambito individuale; insieme ai libertinaggi non più leciti di un capitalismo sfrenato e ai suoi eccessi di consumo, anche alcune libertà per noi preziose, personali e collettive, possono diventare vittime dell'aggravantesi *condition humaine*. [...] Consideriamo però che in alternativa alla disciplina imposta c'è l'autodisciplina. [...] Sacrifici volontari di libertà adesso possono salvare i tratti essenziali di essa per il futuro. [...] In ultima analisi la questione dell'umanità si risolve dal basso e non dall'alto. Le grandi decisioni visibili, per il bene o per il male, avvengono (oppure ci sfuggono) sul piano politico. Ma noi tutti possiamo preparare in modo invisibile il terreno cominciando da noi stessi. L'inizio, come tutto ciò che è buono e giusto, è ora e qui.¹⁰⁷

Se l'etica di Jonas è «etica della responsabilità», allora non possiamo dimenticare che la nostra prima responsabilità deriva dalle nostre azioni: singole, isolate, minime a confronto della vastità del pianeta. Ma la responsabilità inizia proprio e solo da noi, «ora e qui».

¹⁰⁶ Ivi, p. 120.

¹⁰⁷ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 54.

BIBLIOGRAFIA

- K.O. Apel, 'Responsabilità oggi – soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?' (1988), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 69-101.
- A. Attemi, T. Tyzack, *Geni della discordia. Comunicazione, leggende e interessi nelle biotech italiane*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Roma, Carocci, 2000.
- E. Bloch, *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959* (1959), Milano, Garzanti, 2005.
- P. Becchi, 'L'itinerario filosofico di Hans Jonas, stazioni di un percorso' (2004), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 21-51.
- C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004.
- M.L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- S. George, *Un altro mondo è possibile se...* (2003), Milano, Feltrinelli, 2004.
- G. Hottois, M.G. Pinsart (coordinamento scientifico) e P. Pellegrino (a cura di), *Hans Jonas, natura e responsabilità* (1993), Lecce, Edizioni Milella, 1995.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- W.E. Müller, 'La responsabilità può essere basata su un imperativo?' (1993), in G. Hottois, M.G. Pinsart (coordinamento scientifico) e P. Pellegrino (a cura di), *Hans Jonas, natura e responsabilità* (1993), Lecce, Edizioni Milella, 1995, pp. 213-227.
- H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1966-1973), Torino, Einaudi, 1999.
- H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974), Bologna, Il Mulino, 1991.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Torino, Einaudi, 1990.
- H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985), Torino, Einaudi, 1997.
- H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (1993), Torino, Einaudi, 2000.

- J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (1974), Milano, Feltrinelli, 1991.
- D. Pollard (ed.), *Living Planet Report 2010*. Gland, World Wide Fund for Nature, 2010.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971-1975-1999), Milano, Feltrinelli, 1999.
- M. Reichlin, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- P. Ricœur, 'Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas' (1991), in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas, il filosofo e la responsabilità*, Milano, Edizioni AlboVersorio, 2004, pp. 53-67.
- M. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Torino, G. Giappicchelli Editore, 1996.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

ANIMALI UMANI E NON-UMANI

3.

QUESTIONE ANIMALE E SPECISMO

L'INDAGINE ANALITICA

Matteo Andreozzi e Leonardo Caffo

3.1. «DOVERI DIRETTI» VERSO GLI ANIMALI NON-UMANI

Scopo di questo capitolo è illustrare e approfondire alcune delle principali e più interessanti soluzioni offerte negli ultimi decenni dalla riflessione analitica ai problemi aperti dalla questione animale e dallo specismo: un atteggiamento – paragonato da svariati autori al razzismo, al nazismo o al sessismo – in base al quale ci si rifiuta di applicare un trattamento egualitario agli esseri non-umani solo per ragioni connesse all'assenza di un legame di specie.

Due dei più famosi, diffusi e meglio argomentati modelli di etica cosiddetta «animaliste», da cui è quindi impossibile prescindere nella trattazione che seguirà, sono quello utilitarista proposto da Peter Singer e quello deontologico di Tom Regan. A differenza sia dalla tendenza antropocentrica a dare scarsa considerazione agli animali non-umani, sia da quella biocentrica ed ecocentrica a fondare il valore morale di tutte le forme di vita su una più attenta valutazione delle loro diversità¹, le riflessioni dei due autori, seppure sotto molti aspetti distanti tra loro, sono accomunate dal medesimo cercare di difendere la rilevanza morale degli animali non-umani sulla presenza di certe *analogie* presenti tra questi e gli esseri umani. L'assunto centrale di entrambe le posizioni è che, anche se esistono indubbie differenze tra gli umani e gli altri animali, i principi etici che stanno alla base dei rapporti tra esseri umani si fondano e si giustificano sul possesso di caratteristiche (come la capacità di provare piacere dolore, o le doti razionali) in larga misura proprie anche di una grande parte del resto

¹ Per una trattazione più approfondita di biocentrismo ed ecocentrismo si rimanda, rispettivamente, al capitolo 5 e ai capitoli 8, 9 e 10 del presente volume.

del regno animale. Non esiste, dunque, alcun motivo *razionale* per non estendere lo status di «soggetto morale» oltre la sfera umana.

L'idea che sia possibile riconoscere agli animali non-umani diritti validi all'interno delle comunità umane inizia a diffondersi verso la fine del XVIII secolo, in un clima di promozione di diritti per un numero sempre maggiore di individui in precedenza soggetti a discriminazione, quali le donne e gli schiavi. Il filosofo Jeremy Bentham, in questo contesto, fu il primo a proporre di seguire un'impostazione etica fondata su un criterio capace di includere tutti gli animali all'interno di una medesima comunità morale:

*Può arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? La facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto e un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non è 'Possono ragionare?', né 'Possono parlare?' ma 'Possono soffrire?'²*

Per quanto Bentham si opponga fortemente al causare sofferenza, egli non mette tuttavia mai in discussione il nostro diritto di sfruttare e uccidere gli animali non-umani per fini umani – quando ciò avviene senza inutili torture. Lo stesso passo appena citato, infatti, è preceduto da una presa di posizione molto netta ed esplicita da parte dell'autore a riguardo:

Se tutto stesse nell'essere mangiati, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che mangiamo gli animali che vogliamo: per noi è la cosa migliore, e per loro non è mai la peggiore. Essi non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura che abbiamo noi. La morte che ricevono da noi comunemente è, e può essere sempre, una morte più veloce, e per questo meno dolorosa, di quella che li aspetterebbe nell'inevitabile corso della natura. Se tutto stesse nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peg-

² J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), Torino, Utet, 1998, pp. 421-422.

gio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo? Nessuna che io sia in grado di scorgere.³

Nonostante i forti limiti del suo utilitarismo, il pensiero dell'autore fornisce una forte base concettuale all'animalismo filosofico perché riconosce nella capacità di provare piacere e dolore, non soltanto il movente originario dell'agire morale, ma anche qualcosa di cui sono intuitivamente (e non solo) dotati tutti gli animali. Se, in termini filosofici, questa posizione considera moralmente corrette quelle azioni capaci di produrre felicità e moralmente scorrette quelle che tendono a produrre sofferenza, in termini sociali la formula prevede il perseguimento della massima felicità possibile per il maggior numero di soggetti considerati pienamente equiparabili in virtù di una medesima e condivisa capacità di provare piacere e dolore.

Singer e Regan, circa due secoli dopo le considerazioni di Bentham, scelgono di discostarsi, seppure per vie differenti, dall'incapacità di andare oltre una prospettiva antropocentrica capace, tutt'al più, di riconoscere negli animali non-umani dei semplici destinatari di «doveri indiretti». I due filosofi proseguono e approfondiscono la ricerca del più coerente e difendibile criterio di demarcazione morale, approdando a due differenti filosofie animaliste volte a difendere la necessità di parlare di veri e propri «doveri diretti» verso (quasi) tutto il regno animale. Singer si concentra sulle analogie sensitive, proseguendo il discorso utilitaristico di Bentham fondato sul «criterio-sensitività»; mentre Regan su quelle cognitive, elaborando una riflessione deontologica fondata sul «criterio-cognizione». La presenza di tali peculiarità in tutto il regno animale implica la necessità, per gli autori, di riconoscere che se un animale non-umano può provare esperienze così *simili* a quelle umane è necessario estendere anche a questo soggetto naturale quantomeno la «regola aurea» secondo cui non si devono trattare *gli altri* come non si vorrebbe essere trattati in prima persona.

Per Singer si tratta di una questione di *sensibilità* verso la *sofferenza* di ogni animale, mentre per Regan è un fatto di *giustizia* nei confronti del *valore inerente* di (quasi) tutte le forme di vita animale. Il primo pone l'accento sul concetto di «eguaglianza», difendendo la propria posizione sostenendo che (quasi) tutti gli animali (umani e non-umani) sono portatori dei medesimi *interessi*. Il secondo insiste sul concetto di «responsabilità», legittimando la propria teoria af-

³ Ivi, p. 421.

fermando che (quasi tutti) gli animali non-umani sono soggetti titolari, a tutti gli effetti, di *diritti* pari a quelli umani. In entrambi i casi, però, si rendono necessari sia un ampliamento della nostra facoltà simpatetica, sia un più attento uso delle nostre capacità di ragionamento.

Negli anni i due movimenti filosofici avviati dagli autori hanno assunto tratti sempre più peculiari all'interno del dibattito ambientalista e animalista, fino a diventare progressivamente un terreno di discussione a sé stante, in fermento anche in Italia. Svariate sono state non solo le critiche rivolte ai due filosofi, ma anche i tentativi di affrontare le difficoltà emergenti dal loro cercare di superare radicalmente il preconconcetto specista. In quest'ottica si muovono sia lo «specismo sensibile agli interessi» di Donald Van De Veer sia lo «specismo liberazionista» di Tzachi Zamir: teorie che si è pensato fosse opportuno illustrare, prima di trarre alcune considerazioni conclusive, perché volte a promuovere una pacifica convivenza tra l'esigenza di adottare un'etica maggiormente attenta ai problemi posti dalla questione animale, e la necessità di non porre totalmente in discussione una certa forma di 'superiorità' umana.

3.2. L'ANIMAL LIBERATION MOVEMENT E PETER SINGER

L'*Animal Liberation Movement* è una corrente animalista che, nelle parole del suo principale esponente e teorico, il filosofo australiano Peter Singer, «comporta l'espansione dei nostri orizzonti morali e l'estensione o la reinterpretazione del fondamentale principio etico di uguaglianza»⁴. L'autore, pur avendo ricevuto una formazione filosofica anglosassone, si allontana dalle speculazioni di metaetica analitica preferendo dedicarsi a questioni più concrete e rilevanti per la società contemporanea, come, per l'appunto, la questione animale. Il suo intento è di offrire un sistema etico rigoroso in grado di porsi a superamento del relativismo e soggettivismo etico di sovente applicato in situazioni pratiche a tutt'oggi problematiche, quali non soltanto il rapporto tra esseri umani e gli altri animali, ma anche l'eutanasia o l'aborto.

Secondo Singer è necessario anzitutto riconoscere le implicazio-

⁴ Cfr. P. Singer, 'All Animals are Equal' (1976), in T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, pp. 148-162, tradotto in italiano in P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali' (1976), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 129-144, qui p. 129.

ni morali derivanti dalle differenze biologiche esistenti tra le forme di vita non cosciente (es. embrioni, individui in stato vegetativo e organismi vegetali), cosciente (es. «casi marginali» e animali non-umani non autocoscienti) e autocosciente (es. gli esseri umani capaci di intendere e di volere e certi animali non-umani definiti 'superiori', quali gorilla e scimpanzé) ⁵.

Le prime non possono essere repute «soggetti morali», perché relativamente a loro possiamo considerare soltanto gli interessi dei «soggetti morali» con cui sono poste in relazione (es. genitori, parenti o, in generale, individui legati affettivamente): esse sono solo «ricettacoli» di esperienze di valore altrui. Se ciò che è contenuto implicitamente in questa presa di posizione è che impossibile formulare *doveri diretti* nei confronti di enti naturali di particolare rilevanza per le etiche ambientali, quali l'ambiente e gli ecosistemi, per il filosofo australiano non esiste però alcuna valida ragione per non considerare le forme di vita cosciente e autocosciente alla stregua di veri e propri «soggetti morali». I primi sono, infatti, dei «ricettacoli» di esperienze di valore individuali, date dagli «stati di coscienza piacevoli»; mentre nel secondo caso si ha a che fare a tutti gli effetti con delle «persone», perché i soggetti sono in grado di concepirsi come dotati di un'esistenza continua nel tempo, e sono perciò capaci di speranze, progetti e ambizioni per il futuro. Il cruciale punto di partenza della riflessione di Singer, dunque, è che nessun criterio di demarcazione morale può essere dedotto dall'appartenenza o non appartenenza a una determinata specie: non tutti gli esseri umani sono «soggetti morali» o «persone», così come non tutti i «soggetti morali» o le «persone» sono esseri umani ⁶.

Per giustificare il proprio ragionamento l'autore prende le mosse dal pensiero del già citato Jeremy Bentham e da quello di Henry Salt ⁷, distanziandosi però dall'edonismo insito nel loro «utilitarismo della somma» a favore di un «utilitarismo delle preferenze» maggiormente attento, non solo alla *quantità* del *benessere*, ma anche alla *qualità* degli *interessi* ⁸. Come Bentham e Salt, anch'egli sostiene che tutti gli animali senzienti, compreso l'essere umano, sono in grado di provare sensazioni di piacere e dolore, riconoscendole come tali in riferimento alla propria situazione. Per Singer, però, il principio etico di

⁵ Cfr. P. Singer, *Etica pratica* (1979), Napoli, Liguori Editore, 1989.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 102.

⁷ Cfr. H.S. Salt, *A Plea for Vegetarianism and Other Essays*, Manchester, Vegetarian Society, 1886 e Id. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, New York, Macmillan, 1892.

⁸ Cfr. P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Mondadori, 1991.

eguaglianza implicitamente presente nella morale di senso comune non è riducibile a questa capacità, perché essa è in realtà a sua volta direttamente funzionale alla facoltà, altrettanto propria di tutte le forme di vita coscienti e autocoscienti, di *avere interessi* (es. evitare il dolore, sviluppare le proprie capacità, soddisfare i bisogni primari di cibo e di riparo, godere di rapporti amichevoli e di amore, o essere liberi di realizzare i propri scopi senza interferenze non necessarie da parte di altri).

Non dunque l'intelletto o la ragione, ma la «sensibilità» (*sentience*) è la condizione necessaria e sufficiente affinché abbia senso parlare di interessi. Se non fosse questo il parametro etico in funzione del quale si identifica un «soggetto morale», bisognerebbe infatti escludere dalla comunità morale non solo gli animali non-umani, ma anche i «casi marginali», quali gli infanti, alcuni soggetti diversamente abili, i comatosi o gli anziani, in quanto (temporaneamente o definitivamente) privi o non nel pieno delle proprie capacità razionali, linguistiche o argomentative: essi hanno indubbiamente interessi, solo che non possono (adeguatamente) *esprimerli*. Solo adottando il criterio sensiocentrico è possibile, secondo il filosofo, definire un «principio di eguaglianza» in grado di abbracciare tutti gli esseri umani con le proprie differenze: il fatto, però, è che, applicando il criterio in modo coerente, il nostro orizzonte morale si estende necessariamente a tutte le forme di vita senzienti.

La proposta dell'autore è quindi quella di allargare il ragionamento utilitaristico in questa direzione, *massimizzando* il soddisfacimento delle preferenze e *minimizzando* le sofferenze di tutti i «soggetti morali» e di tutte le «persone», a prescindere dalla specie⁹. Se secondo l'«utilitarismo della somma» di Bentham è però sufficiente limitarsi a conteggiare matematicamente le conseguenze positive e negative delle azioni, preferendo e approvando quelle che procurano il massimo benessere per il maggior numero di soggetti coinvolti, Singer non è della stessa idea. Questa visione, infatti, considerando soltanto il risultato derivato dalla somma degli effetti, senza valutare il benessere di ogni singolo soggetto, favorisce e approva anche atti che, a scapito di gravi sofferenze di pochi, sono in grado di procurare un grande benessere per molti (purché la somma totale della felicità dei molti superi la sofferenza dei pochi). Per il filosofo bisogna dunque adottare un «utilitarismo delle preferenze» in grado di tenere

⁹ Singer precisa che con questa sua proposta egli vuole suggerire, non che l'utilitarismo si deduca naturalmente dal principio etico di eguaglianza, ma che, in attesa di *buone ragioni* contrarie, vi sono motivi a suo avviso sufficienti a compiere questa scelta. Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, cit., p. 24.

conto del benessere di tutti i soggetti coinvolti valutando anche il diverso peso delle azioni: non si tratta di sommare algebricamente il benessere derivato dalle conseguenze, ma di ponderare le medie delle preferenze di tutti i soggetti coinvolti, valorizzando gli interessi più essenziali, come, ad esempio, quello di avere una vita *qualitativamente* soddisfacente¹⁰. L'assunzione di base è che una certa quantità di sofferenza ha il medesimo valore per ogni forma di vita cosciente, a prescindere da chi la sperimenta, e deve quindi avere il medesimo peso morale all'interno del calcolo utilitaristico:

Se un essere soffre, non può esistere giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza sia valutata quanto l'analoga sofferenza di un altro essere (nella misura in cui si possono fare confronti). Se invece un essere è incapace di soffrire, o di provare piacere o felicità, non c'è niente da prendere in considerazione.¹¹

Il principio utilitarista offerto da Henry Sidgwick, secondo cui il bene di un qualsiasi individuo non è, dal punto di vista dell'universo, più importante del bene di qualunque altro¹², richiede per Singer di porre tutti gli esseri senzienti sullo stesso piano etico. Si tratta di procedere, però, non tanto verso una difficilmente difendibile eguaglianza di tutte le forme di vita coscienti, quanto piuttosto verso un'«eguaglianza interspecifica degli interessi». Le argomentazioni del filosofo australiano non sono dunque volte a dimostrare il *dovere* di riservare in *ogni caso* a *tutti* i «soggetti morali» e a *tutte* le «persone» lo stesso trattamento o gli stessi diritti; esse vogliono piuttosto condurre ad ammettere che l'«uguale considerazione degli interessi» è una *prescrizione regolativa* necessaria:

¹⁰ Si prendano in considerazione due esempi. Primo esempio: dieci esseri umani ricavano un benessere quantificabile individualmente 6 da azioni compiute a scapito di cinque mucche il cui malessere generato è quantificabile individualmente 8. Nell'«utilitarismo della somma» la somma 60 del benessere dei dieci esseri umani è superiore a quella del malessere conseguente per le cinque mucche, pari a 40: il calcolo legittima perciò la scelta dei dieci esseri umani. Nell'«utilitarismo delle preferenze» di Singer, invece, la media del malessere delle cinque mucche è 8.0 ed è quindi superiore a quella del benessere dei dieci umani, che è invece 6.0: esso, dunque, non legittima le azioni. Secondo esempio: aumento della popolazione mondiale. L'«utilitarismo della somma» è favorevole a un continuo aumento della popolazione perché, anche se la felicità media diminuisce a causa del sovraffollamento, la somma complessiva di benessere è in crescita. L'«utilitarismo delle preferenze» di Singer è invece sfavorevole a un aumento della popolazione, se questo è connesso a una diminuzione della felicità media individuale.

¹¹ P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali', cit., p. 135.

¹² Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874, p. 382.

Siccome un uomo non può abortire, è senza senso parlare di un suo diritto all'aborto. Siccome un maiale non può votare, è senza senso parlare di un suo diritto di voto. [...] Il principio fondamentale di eguaglianza, come intendo dimostrare, significa eguaglianza nella considerazione.¹³

In vista di perseguire i suoi obiettivi, Singer ritiene sia necessario fare propria una concezione piuttosto rivoluzionaria di «filosofia»:

La filosofia dovrebbe mettere in dubbio le assunzioni fondamentali di ogni epoca. Riflettere, criticamente ed attentamente, su ciò che la maggior parte della gente dà per scontato costituisce, io credo, il compito principale della filosofia, ed è tale compito a fare della filosofia una attività di rilievo. Sfortunatamente, non sempre la filosofia è all'altezza del suo ruolo storico. I filosofi sono esseri umani, e sono soggetti a tutti i preconcetti tipici della società cui appartengono. Talvolta riescono a liberarsi dell'ideologia prevalente: spesso ne diventano i più sottili difensori.¹⁴

In questo senso, per l'autore occorre anzitutto lavorare per rimuovere il preconcetto culturale dello specismo. Fu lo psicologo Richard D. Ryder¹⁵ il primo autore a porre l'accento sul fatto che la società occidentale è, a tutti gli effetti, una società fondata sull'«errore morale» dello specismo: un errore in base al quale si operano differenziazioni morali o giuridiche sulla base di attributi di specie irrilevanti sia dal punto di vista morale sia da quello giuridico. Singer fa immediatamente proprie le riflessioni di Ryder, e sostiene sia necessario superare la stessa posizione cosiddetta 'animalista' per assumere una più idonea e larga posizione «antispecista». La constatazione di partenza, infatti, è che la società occidentale adotta un sistema intrinsecamente «specista»: essa fonda la propria economia su un per nulla indispensabile sfruttamento del mondo animale che consolida le ricchezze delle grandi corporazioni a scapito della considerazione morale riconosciuta alla vita umana e non umana.

Una possibile soluzione «antispecista» pacifica è rappresentata dall'adozione di uno stile di vita vegetariano o vegano, che rifiuta l'utilizzo di prodotti alimentari, tessili, medici e cosmetici testati sugli animali non-umani, derivati dal loro sfruttamento o di diretta origine animale: all'atto pratico si tratta semplicemente di uscire da un'*abitudine* che, dal punto di vista dietetico, si riduce essenzialmente a un'as-

¹³ P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali', cit., p. 131.

¹⁴ Ivi, p. 138.

¹⁵ R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975 e Id. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

suefazione al gusto¹⁶. L'onere di motivare dal punto di vista etico la propria condotta nel rapporto con gli animali non-umani non ricade mai, secondo Singer, sul liberazionista, vegetariano o vegano, ma su chi continua a perpetuare con le proprie abitudini la medesima quantità e qualità di sfruttamento e morte del mondo animale. Come rileva Luisella Battaglia, poiché la riduzione delle sofferenze e delle morti inflitte agli animali non-umani è un bene, e poiché la scelta 'veg' contribuisce a realizzare questo obiettivo, allora, per relazione di *contributory causation*, anche la scelta 'veg' risulta essere un bene¹⁷:

Diventare vegetariano non è meramente un gesto simbolico. Non è neanche il tentativo di isolarsi dalla sgradevoli realtà del mondo, di mantenersi puro e senza responsabilità per la crudeltà e la carneficina che ci circondano. Diventare vegetariano è il passo più concreto ed efficace che si può compiere per porre fine tanto all'inflizione di sofferenze agli animali non umani quanto alla loro uccisione.¹⁸

In netta opposizione al trattamento riservato soprattutto dall'industria alimentare e medica nei confronti degli animali senzienti, il sistema di Singer non è però in grado di escludere in modo assoluto la possibilità di uccidere gli animali non-umani per fini umani¹⁹. La sofferenza è senz'altro un male e va sempre evitata, a prescindere dalla specie, ma l'uccisione priva di dolore di forme di vita non cosciente o cosciente (siano esse umane o non umane) potrebbe essere lecitamente compresa in un calcolo utilitaristico che accorda preferenza al benessere di altre forme di vita cosciente o autocosciente. Dal punto di vista medico, ad esempio, a patto di essere disposti a usare indistintamente animali non-umani, neonati, diversamente abili o altri «casi marginali», sarebbe del tutto lecito sopprimere la vita di un essere senziente se la controparte fosse la salvezza di molte altre vite.

Inoltre, anche se l'autore include tutti gli esseri senzienti nella categoria dei «soggetti morali», egli non nega che si debba attribuire un maggiore rilievo alle forme di vita dotate di autocoscienza: gli esseri senzienti sono «ricettacoli» sostituibili e considerabili aggregativamente (sono «portatori di valore», ma non hanno valore), mentre le «persone» non sono per definizione «ricettacoli» e sono perciò uniche, insostituibili e dotate, in sé, di valore²⁰. È certamente possibile

¹⁶ Cfr. P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali', cit., pp. 135-137.

¹⁷ Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997, pp. 82-83.

¹⁸ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 172.

¹⁹ Cfr. P. Singer, 'Killing Humans and Killing Animals' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 145-156.

²⁰ A tale proposito è opportuno ricordare che Singer è tra i membri fondatori di

legittimare anche la morte di una «persona», ma è più difficile perché la sua uccisione determinerebbe l'annullamento e la soppressione degli ulteriori valori che il soggetto stesso ha attribuito alla propria vita, dei progetti da lui realizzati o di quelli pianificati per il futuro (tutti elementi da conteggiare in quanto facenti parte del suo benessere). Dal punto di vista alimentare, uccidere invece certi animali non-umani allevati senza sofferenze inutili, in condizioni dignitose e rispettose, non trova nell'«utilitarismo delle preferenze» obiezioni insuperabili²¹, soprattutto se a fare da contraltare vi sono forti preferenze umane nei confronti di piaceri da tavola come il mangiare carne o probabili sofferenze umane derivate dal collasso della produttività industriale di alimenti di origine animale (es. disoccupazione di massa o mancanza di cibo per animali domestici quali cani o gatti).

Probabilmente un antispecismo così utilitaristicamente inteso, pur contemplando dei doveri diretti nei confronti di certi animali non-umani, non è del tutto accostabile a certe forme di animalismo più ontologico, proprie di altri autori biocentrici, come Paul W. Taylor²². Esso, infatti, oltre a legittimare alcune forme di utilizzo e uccisione degli animali senzienti, si rivolge comunque soltanto a un certo numero di vertebrati mammiferi (quelli sfruttati dagli allevamenti intensi) che, di per sé, rappresenta soltanto il 4% delle specie animali viventi (percentuale che comprende anche un certo numero di esemplari in libertà o allevati in modo non intensivo)²³. Ciononostante Singer è ancora oggi uno dei principali difensori della causa 'veg' (soprattutto quella delle riforme gradualiste), mentre l'*Animal Liberation Movement* è a tutt'oggi considerato uno dei movimenti animalisti più diffusi.

The Great Ape Project (Il Progetto Grande Scimmia). Si tratta di un progetto che, partendo dall'assunto secondo cui il possedere autocoscienza implica l'essere una «persona», propone alle Nazioni Unite di estendere a primati quali scimpanzé, gorilla e oranghi alcuni diritti umani, quali quello alla vita, al non essere torturati o al non essere imprigionati senza processo (diritti che, sulla stessa base, in un futuro dovrebbero essere riconosciuti anche a grandi mammiferi acquatici quali le balene). Per approfondire si consulti P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma-Napoli, Theoria, 1994.

²¹ Cfr. P. Singer, 'Utilitarianism and Vegetarianism' (1980), in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, n° 4 (Summer 1980), pp. 325-337, tradotto in italiano in Id. 'Utilitarismo e vegetarianesimo' (1980), in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 253-268.

²² Per una trattazione più approfondita del pensiero di Paul W. Taylor si rimanda al capitolo 5 del presente volume.

²³ Cfr. H. Rolston III, 'Respect for Life: Counting What Singer Finds of No Account' (1999), in D. Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, London, Blackwell, 1999, pp. 247-268.

Anche in riferimento ai rapporti tra animalismo e ambientalismo il pensiero del filosofo fa emergere qualche difficoltà. Pur ponendosi in contrasto soprattutto con l'ecologismo olistico, Singer si esprime favorevolmente nell'applicare il proprio «utilitarismo delle preferenze» anche a questioni ambientali: nel caso dei cambiamenti climatici, come in quello della preservazione e conservazione di luoghi naturali cui l'umanità attribuisce valore, egli sostiene che se si applicassero i principi del suo utilitarismo fino a comprendere gli interessi di tutte le «persone» presenti e a considerare persino quelli di quelle future risulterebbe doveroso agire sia per ridurre le emissioni dannose per l'atmosfera sia per prevenire il danneggiamento irreparabile dell'ambiente²⁴. L'autore considera però eticamente irrilevanti o poco rilevanti non solo certi animali cosiddetti 'inferiori', quali gli insetti, ma anche gli enti naturali non senzienti, quali i vegetali, e tutte le realtà sovraindividuali, quali le specie o gli ecosistemi: tutti enti e soggetti che sono invece di grande interesse per l'etica ambientale.

Accolta con particolare entusiasmo all'interno sia della corrente animalista liberazionista sia di quella ambientalista radicale è tuttavia la necessità, espressa dal filosofo australiano, di distinguere la legge dall'etica, alternando l'argomentazione filosofica con la denuncia socio-economica, l'attivismo e la disobbedienza legale. Sul fronte filosofico bisogna riconoscere, secondo l'autore, che anche l'*astensione* è una colpa, perché abbiamo sempre il dovere etico di agire per impedire il male di altri «soggetti morali», a meno che questo agire non comporti il sacrificio di qualcosa di analoga rilevanza etica: una rilevanza che non dipende però né dalla distanza, né dalla reale possibilità di impedire il male, e nemmeno dalla facoltà di produrre del bene (il dovere negativo di limitare il male non è inferiore a quello positivo di causare del bene)²⁵. Per essere davvero 'etici' è però per l'autore alle volte necessario agire anche illegalmente, adottando un tipo di azione la cui attuazione dovrebbe dipendere soltanto dalla grandezza del male che si cerca di prevenire o contrastare e dalle conseguenze auspiccate, e non dalle leggi stabilite dal sistema²⁶.

²⁴ Cfr. P. Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven, CT, Yale University Press, 2002.

²⁵ Cfr. P. Singer, 'Carestia, ricchezza e morale' (1972), in Id., *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (2000), Milano, Net, 2004, pp. 127-138.

²⁶ Cfr. P. Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

3.3. L'ANIMAL RIGHTS MOVEMENT E TOM REGAN

L'*Animal Rights Movement* è un movimento animalista i cui principali obiettivi, nelle parole del suo più celebre esponente e teorico, il filosofo statunitense Tom Regan, sono: la totale abolizione dell'uso degli animali negli esperimenti scientifici, la totale soppressione dell'allevamento a fini commerciali e la totale eliminazione di sport o attività connesse con la caccia e la cattura degli animali ²⁷.

La condanna alle forme di utilizzo e uccisione degli animali senzienti è dunque ancora più radicale di quella dell'*Animal Liberation Movement* di Singer: essa non risparmia né l'uso di cavie da laboratorio per ricerche di particolare importanza umana, né le forme di allevamento tradizionale e non intensivo, cosiddette 'bio' ²⁸. Se Singer è su questi aspetti favorevole a riforme graduali che influiscano sulle nostre *abitudini*, Regan propende per un 'tutto e subito' derivato da una profonda modifica delle nostre *credenze* che prenda le mosse da argomentazioni filosofiche fondate su «ragioni giuste»: ragioni coerenti, precise, semplici, conformi alle nostre intuizioni e di portata adeguatamente ampia ²⁹. Pur rimanendo un liberazionista, il filosofo si allontana dunque dall'utilitarismo singeriano e, in una certa misura, anche dal sensiocentrismo: sarebbe probabilmente più corretto, per i motivi che si illustreranno a breve, definire la sua prospettiva come «zoocentrica» o «psicocentrica». Anziché schierarsi direttamente contro la sofferenza animale, egli preferisce dedicarsi a una critica argomentativa del sistema culturale che ci legittima a concepire gli animali non-umani come «risorse» a nostra disposizione. L'autore, come Joel Feinberg, è infatti interessato soprattutto alla questione dei «diritti morali fondamentali» del regno animale ³⁰.

Prendendo in disamina le teorie etiche che riconoscono «doveri indiretti» e «doveri diretti» relativi agli animali non-umani, Regan reputa razionalmente fallace, e quindi insufficiente, ogni sistema incapace di riconoscere, su base giusnaturalista, l'esistenza di diritti morali indipendenti e inderivabili dai diritti giuridici ³¹.

²⁷ Cfr. T. Regan, 'The Case for Animal Rights' (1985), in P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985, pp. 13-26, qui p. 13.

²⁸ Per approfondire il problema dello 'sfruttamento biologico' degli animali si consulti L. Caffo, A. Sottofattori, 'La bioviolenza e i suoi insegnamenti' (2011), in *Liberazioni*, n° 6, Autunno 2011, pp. 40-45.

²⁹ Cfr. T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990, pp. 176-212.

³⁰ Cfr. J. Feinberg, 'The Rights of Animals and Unborn Generations' (1974), in W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, pp. 43-68.

³¹ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 212-317.

Le teorie dei «doveri indiretti», tra cui spiccano il deontologismo di Immanuel Kant e il contrattualismo di John Rawls, sono intrinsecamente inadeguate in quanto ignorano le capacità *sensitive* e *cognitive* degli animali non-umani: gli unici doveri riconosciuti nei loro confronti sono in realtà «doveri diretti» verso i soggetti morali con cui sono posti in relazione. Gli animali rimangono «cose» e sono infatti considerati alla stregua di «oggetti» di *proprietà* o di *affezione*: non è ingiusto uccidere un cane (o graffiare una macchina), è ingiusto uccidere il cane (o graffiare la macchina) *di* una «persona», o uccidere un cane (o graffiare una macchina) la cui morte (o il cui danno) causerebbe la sofferenza *di* una «persona».

Anche se alcune di queste teorie sono accusate di essere «speciste», è necessario per Regan riconoscere che esse, in realtà, privano di considerazione morale tutti i pazienti morali, compresi i «casi marginali»: gli agenti morali sono gli unici membri della comunità morale e lo sono in quanto unici soggetti in grado sia di individuare *ragioni* morali che, e di conseguenza, di partecipare alla formulazione giustpositivista delle *leggi*. A prescindere dallo specismo, dunque, ciò che realmente conta osservare è che seguendo questa strada si nega contro-intuitivamente ai pazienti morali, incapaci di distinguere il bene dal male, anche la possibilità di trovarsi dalla parte di chi subisce le conseguenze di atti ingiusti o sbagliati compiuti da altri agenti morali (nel rapporto tra due pazienti morali resta più difficile parlare di moralità). L'insufficienza di queste teorie deriva allora dal fatto che esse ignorano, anche se implicitamente, un principio etico fondamentale, definibile come «principio del danno». Un principio per il quale noi abbiamo il «dovere diretto», *prima facie*, di non privare o danneggiare nessun soggetto che abbia credenze e desideri (capacità *cognitive*), o che sia anche solo capace di sperimentare benessere e malessere (capacità *sensitive*).

Anche le più diffuse teorie dei «doveri diretti», come quella cosiddetta «della crudeltà e della bontà» o quella utilitarista, sono però inadeguate a regolare i rapporti tra esseri umani e animali non-umani. La contro-intuitività di chi riconosce siffatti doveri riconducendo il bene ad atti di benevolenza capaci di generare piacere, e il male ad atti di crudeltà comportanti sofferenza, è data dal fatto che, così come non tutte le azioni in grado di dare piacere sono giuste, anche quelle che danno sofferenza non sono tutte sbagliate (es. il dolore causato da un dentista al paziente o da un giocatore di calcio a un avversario). Persino se si definisce «crudele», non tanto l'atto compiuto, quanto la persona che prova una certa forma di piacere nel compiere azioni che causano sofferenza emergono dei problemi. Pur ammettendo che

sia possibile avere accesso agli stati mentali di un individuo e comprendere così con certezza se trae godimento dal compiere atti crudeli, è pressoché certo che chi effettua esperimenti su animali non-umani o li macella per scopi alimentari non agisce per trarne un «sodico piacere».

Le più dure critiche sono però da Regan riservate proprio all'«utilitarismo delle preferenze» del collega animalista Peter Singer. Nonostante il suo primo principio, l'«uguale considerazione degli interessi», abbia indubitabili pregi, nella teoria di Singer esso rimane incontrovertibilmente subordinato a un secondo principio, quello di «utilità». Per l'utilitarismo noi abbiamo il dovere di compiere scelte che risultano *migliori* solo alla luce di un ipotetico (e non si sa come calcolabile) bilancio tra il benessere e la sofferenza conseguenti. Il migliore bilancio non è però anche la migliore opzione per ogni soggetto: un buon risultato complessivo, infatti, non è in grado di giustificare gli individuali intenti malefici. L'«utilitarismo delle preferenze» non è dunque una vera teoria individualistica perché è *aggregativa*, e, in quanto tale, non solo non conferisce «diritti» agli animali senzienti (esseri umani compresi), ma nemmeno un «valore» individuale: solo i loro stati emotivi ne hanno.

Secondo Regan questo punto critico è sufficiente a dimostrare l'inadeguatezza intuitiva della teoria di Singer e si dedica perciò a renderlo ancora più evidente mediante un'analogia tra una tazza e gli animali coscienti (quali sono anche i «casi marginali») ³². Una tazza non ha «valore inerente», perché è solo un contenitore: ciò che ha «valore intrinseco» sono i liquidi che vi possono essere contenuti. Per l'«utilitarismo delle preferenze», così come lo è la tazza, anche gli animali senzienti sono contenitori privi di «valore inerente»: quel che conta sono soltanto i sentimenti che essi possono provare.

La critica mossa a queste teorie morali non serve a Regan soltanto a dimostrare la loro insufficienza nel fronteggiare il problema del rapporto tra esseri umani e animali non-umani, ma anche – e forse soprattutto – a evincere una serie di elementi necessari a sviluppare un sistema in tal senso più adeguato ³³. Oltre a fondarsi su «ragioni giuste», una teoria etica interessata a comprendere tutto il regno animale non può, infatti, prescindere anzitutto dal «principio del danno», perché deve dare la stessa considerazione morale sia agli agenti morali sia ai pazienti morali. In secondo luogo, però, essa deve anche essere una teoria dei «doveri diretti» in grado di giustificare, in base a

³² Cfr. *ivi*, pp. 283-284.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 318-359.

un «principio formale di giustizia» coerente, i motivi per cui abbiamo siffatti doveri. Vista l'evidente insufficienza dei «valori intrinseci» agli stati *emotivi* o *cognitivi*, tale principio deve allora poggiarsi su un «valore inerente» (*inherent value*) proprio di certi singoli esseri senzienti³⁴. Con questo concetto Regan intende definire, in modo innovativo, un valore non strumentale che non si guadagna e non si perde, che non aumenta e non diminuisce, che è equamente posseduto nello stesso grado dai vari soggetti morali e che, quindi, è autonomo, distinto, irriducibile, incommensurabile e indipendente rispetto ai «valori intrinseci» delle esperienze soggettive.

È proprio a partire da queste premesse che il filosofo avanza la propria «teoria dei diritti»³⁵. La proposta dell'autore è quella di fondare i nostri «doveri diretti» sui «diritti morali fondamentali», quali il diritto a *non soffrire*, a *vivere* e (almeno sotto certi aspetti) alla *libertà*, che ogni essere dotato di «valore inerente» possiede. Solo postulando l'esistenza di diritti morali propri dei soggetti dotati di «valore inerente» è infatti possibile, secondo Regan, avere un «principio formale di giustizia» coerente: si tratta di reputare *giusta* ogni azione che *rispetta* tali diritti e *ingiusto* ogni atto che li *viola*. Se dunque, da un lato, egli assume una posizione giusnaturalista, reputando i diritti morali antecedenti e fondanti i diritti giudici giuspositivisti, dall'altro, però, il suo obiettivo non è quello di dimostrare che esistono dei «diritti morali assoluti» (*argomento forte*), ma che *se* questo tipo di diritti viene assegnato agli esseri umani, *allora* i principi più ragionevoli per individuarli ci obbligano a riconoscerli anche in molti animali non-umani (*argomento debole*). L'assunto di partenza, quindi, è che se si fa un uso corretto del ragionamento morale solitamente applicato agli umani, allora si deve necessariamente ampliare la comunità morale fino a includere anche certi animali non-umani: in caso contrario, semplicemente, si ragiona in modo improprio.

Resta però da giustificare su quali ragionevoli basi attribuire «valore inerente» a una forma di vita senziente. Lo spesso utilizzato argomento kantiano, per cui sono «fini in sé» solo le «persone» dotate di «razionalità», è inaccettabile perché pur escludendo una buona quantità di animali non-umani, esso estromette anche i «casi margina-

³⁴ I termini «intrinseco» e «inerente», sebbene siano per molti concettualmente sovrapponibili, sono da alcuni autori distinti sul piano linguistico. Regan preferisce utilizzare il primo per indicare i valori che possono essere reputati «intrinseci» a *stati emotivi o di coscienza*, mentre in riferimento ai valori «intrinseci» dei *soggetti* stessi si avvale quasi esclusivamente del secondo: solo questa seconda accezione è per l'autore anche parte «essenziale» dell'*individualità* dei soggetti.

³⁵ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 360-442.

li» cui invece siamo soliti riconoscere «diritti morali fondamentali». Le capacità di «sentire» o di avere «interessi» proposte da Bentham e Singer allargano la considerazione morale a tutti i pazienti morali, ma rimangono per Regan criteri inadatti e insufficienti, in quanto attribuendo un «valore inerente» a tutti i pazienti morali ci si espone a numerose critiche cui è difficile controbattere. È necessario, invece, trattare il problema senza lasciare spazio a critiche: anche se si tratta di un punto controverso del pensiero del filosofo statunitense, egli preferisce compiere una scelta che, a costo di essere restrittiva, si rende molto più difficilmente attaccabile.

In vista di difendere e comprovare i propri argomenti in modo agevole e rigoroso, l'autore propone di distinguere due diversi tipi di pazienti morali³⁶. Gli individui coscienti e senzienti, capaci soltanto di provare piacere e dolore, quali i «casi marginali» così menomati da non avere alcun istante di lucidità o gli animali cosiddetti 'inferiori', hanno certamente una sorta di rilevanza etica, ma non sono veri e propri titolari di diritti. Anche nei loro confronti il «principio del danno» va rispettato, ma soltanto in base al dovere generale di essere benevoli e di non causare sofferenza. Questi pazienti morali sono dunque probabilmente privi di «valore inerente», ma ne sono invece dotati quegli animali senzienti in possesso anche di ulteriori capacità di ordine cognitivo e volitivo. Rientrano in questa categoria, oltre che gli esseri umani in generale, anche molti «casi marginali» in possesso di un certo livello di queste doti (es. neonati, bambini piccoli e certi soggetti menomati) e persino i mammiferi non-umani di età superiore a un anno.

Ciò che accomuna tutti i pazienti morali appartenenti a questa seconda tipologia è, secondo il filosofo, l'essere caratterizzati dal possesso o (forse) dal potenziale possesso (es. embrioni o generazioni future) di un rudimentale apparato cognitivo che li rende «soggetti-di-una-vita» che può essere migliore o peggiore per loro stessi³⁷:

Gli individui sono soggetti-di-una-vita se sono in grado di percepire e ricordare; se hanno credenze, desideri e preferenze; se sono in grado di agire intenzionalmente in vista del soddisfacimento dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi; se sono senzienti e hanno una vita emozionale; se hanno il senso del futuro e, in particolare, del proprio futuro; se hanno un'identità psicofisica nel tempo e se sono in

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 214-220.

³⁷ Cfr. T. Regan, 'An Examination and Defence of One Argument Concerning Animal Rights' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 189-219, tradotto in italiano in *Id.* 'Pro e contro i diritti degli animali' (1979), in S. Castagnone (a cura di), *I diritti degli animali*, cit., pp. 145-174, qui p. 166.

grado di avere esperienze di benessere individuale in un senso indipendente dalla loro utilità per gli altri e dal loro essere oggetto dell'interesse altrui.³⁸

Regan è dunque convinto che al fine di individuare un buon criterio per attribuire diritti morali o giuridici anche agli animali non-umani non sia sufficiente accreditare loro la capacità di «condurre una vita» dotata di sensibilità e perciò caratterizzata soltanto da «interessi-preferenze», che portano a volere o desiderare qualcosa indipendentemente dal beneficio che se ne può trarre. È necessario andare oltre e distinguere questi soggetti da quelli in grado di «avere una vita» contraddistinta anche da «interessi-benessere», che permettono a questo tipo di pazienti morali di vivere una vita qualitativamente migliore tramite il perseguimento e il soddisfacimento non tanto di preferenze personali, quanto di reali bisogni connessi al proprio benessere³⁹. È quindi quest'ultimo, secondo l'autore, il migliore criterio utilizzabile per costruire un'adeguata teoria morale dei «doveri diretti» fondata su principi coerenti e sufficientemente ampi.

La coerenza, infatti, è intrinseca all'argomentazione di Regan. Una volta chiarito ciò che egli intende con l'essere «soggetti-di-una-vita» (l'avere una vita che può essere migliorata o peggiorata in base ai «benefici», alle «deprivazioni» e ai «danni» correlati alle azioni di altri agenti morali, indipendentemente dalla consapevolezza che essi hanno di queste azioni e dalla sofferenza che esse arrecano loro), l'autore dimostra logicamente che se si ha una siffatta vita si è dotati di «valore inerente», ma se si ha «valore inerente» si possiedono dei «diritti morali fondamentali» inviolabili e chi possiede questi diritti obbliga gli altri ad avere dei «doveri diretti» nei propri confronti.

Questo criterio, inoltre, si rivela così ampio da unire l'animalismo all'umanismo. Essere «soggetti-di-una-vita», secondo il filosofo, non significa infatti soltanto essere dotati di percezione, memoria, desideri, credenze, autocoscienza, intenzione, senso del futuro, emozione e sensibilità. Significa anche e soprattutto disporre di «autonomia» nel perseguire il proprio benessere: un benessere dato da *credenze* e *desideri* (connessi ai propri bisogni biologici, psicologici e sociali) ostacolare i quali è sbagliato in quanto causa di *frustrazione*⁴⁰. Visto che non abbiamo motivo di pensare che gli esseri umani (compresi molti «casi marginali») e i mammiferi di età superiore a un anno siano privi di tali peculiarità, siamo per l'autore costretti ad ammettere in-

³⁸ T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 358.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 126-175.

tuitivamente che ciò che accomuna tutti questi soggetti, e quindi assimila gli agenti morali e i pazienti morali, è essenzialmente proprio l'essere «soggetti-di-una-vita» (gli argomenti utilizzabili per confutare questo criterio conducono infatti a negare i diritti morali anche ad alcuni esseri umani). Ecco perché, per Regan, il «movimento per i diritti animali» è parte, non antagonista, ma integrante e complementare del «movimento per i diritti umani»⁴¹: intendere correttamente concetti quali «animale» e «uguaglianza» significa ammettere che «tutti gli animali sono uguali»⁴².

Di particolare interesse animalista è tuttavia ciò che si deriva da questi presupposti⁴³. Seguendo il criterio proposto dalla «teoria dei diritti» del filosofo, infatti, sono moralmente intollerabili tutte le pratiche implicanti l'utilizzo di «soggetti-di-una-vita» come «semplici mezzi» per un fine (e non anche come «fini in sé»): risultano però così da condannare molti dei modi con cui l'essere umano si rapporta agli animali non-umani. Da qui deriva quindi l'abolizionismo totale con cui l'*Animal Rights Movement* si distanzia dall'*Animal Liberation Movement*: niente di ciò che non conduce a una totale soppressione dell'utilizzo degli animali come «risorse» alimentari, scientifiche, industriali o di diletto è eticamente accettabile.

Anche per Regan, così come per Singer, è però necessario unire la filosofia all'attivismo politico⁴⁴. Le idee proposte da tutti i più grandi movimenti filosofici e sociali, ricorda l'autore citando John Stuart Mill, sono passate attraverso tre fasi: prima sono state ridicolizzate, poi sono state oggetto di discussione, e solo infine sono state accettate⁴⁵. Affinché l'*Animal Rights Movement* possa raggiungere questa terza fase, la filosofia che sta alla base della sua «teoria dei diritti animali» non si deve limitare a essere uno sterile esercizio razionale: deve divenire una «passione disciplinata». Anche se Regan è stato spesso accusato di peccare di eccessiva razionalità, egli è in realtà convinto che senza una buona dose di emotività sia impossibile comprendere adeguatamente «cosa» sia bene perseguire e «perché» sia giusto farlo.

Il «come» realizzare questi obiettivi esce però dalla competenza della speculazione filosofica ed entra nel campo dell'attivismo politi-

⁴¹ Regan anticipa così un'idea che sarà poi fondamentale per un antispecismo più prettamente politico. Cfr. D. Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

⁴² Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 327-328.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 443-532.

⁴⁴ Cfr. T. Regan, 'The Case for Animal Rights', cit., p. 26.

⁴⁵ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 16.

co: cambiare le idee dominanti è, infatti, essenzialmente un problema politico. Si tratta, a ogni modo, di un problema affrontabile anche dal basso e mediante scelte pacifiche. È in questo senso, infatti, che il filosofo suggerisce di adottare lo stile di vita vegetariano già raccomandato da Singer:

È il non vegetariano che deve dimostrarci come giustifica il suo mangiare carne sapendo che è stato necessario uccidere un animale perché egli possa farlo; è il non vegetariano che deve fornirci la prova che il suo modo di vita non contribuisce in modo sostanziale a delle pratiche che ignorano sistematicamente il diritto alla vita degli animali. Ed il non-vegetariano deve fare tutto questo nella piena consapevolezza di non poter difendere il suo modo di vita con la semplice elencazione di tutti i beni intrinseci (come il buon sapore della carne) che derivano dal massacro degli animali.⁴⁶

Lo stesso discorso, valido sul piano alimentare, è poi dall'autore allargato anche a tutti gli altri settori utilizzando gli animali non-umani come «semplici mezzi»⁴⁷. È chi effettua esperimenti su questi animali, chi li cattura a fini commerciali o chi li caccia per sport a dovere giustificare le proprie azioni, e la curiosità scientifica, il profitto o il piacere del diletto non sono argomenti sufficienti a difendere queste scelte.

Nonostante la rigorosità della posizione deontologica e normativa di impronta kantiana assunta dal filosofo statunitense, molte delle critiche di non pieno animalismo, di almeno parziale antropocentrismo e di anti-ambientalismo avanzate da diversi autori nei confronti di Singer sono estendibili, seppure con diversi argomenti, anche al pensiero di Regan. Egli, infatti, da un lato non sembra dare piena considerazione a tutto il regno animale e naturale, mentre dall'altro utilizza un concetto umano come quello dei «diritti» per difendere una causa animalista. Ciononostante, come dimostrano suoi lavori sia precedenti che successivi al più famoso *The Case for Animal Rights* del 1983, Regan non esclude a priori che persino enti in grado più semplicemente di «condurre una vita», quali i molluschi, le ostriche, gli alberi o i fiori, possano essere dotati di «valore inerente» e, quindi di «diritti»⁴⁸. Egli dichiara a più riprese di preferire non avvalersi

⁴⁶ T. Regan, 'Do Animals Have a Right to Life?' (1976), in T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, cit., pp. 197-204, tradotto in italiano in T. Regan, 'Il diritto di vivere' (1976), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, cit., pp. 189-196, qui pp. 195-196.

⁴⁷ Cfr. T. Regan, 'Animal Rights, Human Wrongs' (1980), in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n° 2 (Summer 1980), pp. 99-120.

⁴⁸ Cfr. T. Regan, 'Pro e contro i diritti degli animali', cit., p. 166.

dell'*argomento forte* e di non volere trattare questo tema in quanto è «straordinariamente difficile» fornire dimostrazioni valide a riguardo, ma alcune sue riflessioni sembrano potere avvicinare la sua «teoria dei diritti» sia a un vero e proprio animalismo inteso in senso largo, sia a un ambientalismo biocentrico individualistico ⁴⁹.

Regan difende infatti la necessità di sviluppare un'etica ambientale in grado di riconoscere «valore inerente» ai singoli enti e soggetti di natura e sostiene che la realizzazione di una siffatta etica, unica vera promotrice dell'imperativo morale di non distruggere, preservare e non interferire con la natura, sia tutt'altro che insensata ⁵⁰. Il possesso di doti cognitive proprio dei «soggetti-di-una-vita» è senz'altro un criterio più facile da difendere al fine di attribuire «valore inerente» (è questo infatti il vero motivo per cui l'autore lo utilizza), ma è un criterio *sufficiente*, non *necessario*, perché l'unica condizione necessaria per possedere «diritti morali fondamentali» è l'avere «interessi-benessere». È tuttavia lecito, precisa il filosofo, intendere l'espressione che esplicita questa condizione, 'A ha un interesse in X', in due modi ⁵¹: quando 'A è interessato a X' nel senso che A *desidera* e *vuole* X si ha a che fare con un «soggetto-di-una-vita», ma quando 'X è nell'interesse di A' nel senso che X conduce al *bene* di A si può parlare di avere «interessi-benessere» anche nei confronti di quei pazienti morali che si limitano a «condurre una vita», e persino in riferimento agli enti e oggetti inanimati (es. montagne, fiumi, laghi, ma anche una macchina) ⁵². Questo secondo senso è inoltre sia logicamente sia temporalmente antecedente al primo: nel primo caso si può avere infatti a che fare con un 'bene apparente', *desiderato* e *volutato* in quanto *creduto* 'bene vero' dal «soggetto-di-una-vita», mentre nel secondo si ha inequivocabilmente a che fare con il 'bene vero'. Ciononostante, la scelta di Regan di dedicare maggiore sforzo a dimostrare la necessità di riconoscere «valore inerente» agli animali 'superiori' dotati di capacità cognitive sufficienti (anche se non necessarie) a renderli «soggetti-di-una-vita» dotata di un «valore indipendente dal punto di vi-

⁴⁹ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 331-337.

⁵⁰ Cfr. T. Regan, 'The Nature and Possibility of an Environmental Ethic' (1981), in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n° 1 (Spring 1981), pp. 19-34.

⁵¹ Cfr. T. Regan, 'Feinberg on What Sort of Beings Can Have Rights?' (1976), in *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 14, n° 4 (Winter 1976), pp. 485-498.

⁵² Va comunque precisato che, mentre per i pazienti morali in grado di «condurre una vita» l'avere siffatti interessi è un criterio strettamente inscindibile, sul piano ontologico, per la loro stessa esistenza, nel caso degli oggetti inanimati questo legame non è così stretto: anche se è nell'interesse del funzionamento di una macchina l'essere revisionata, essa esisterebbe anche senza alcuna revisione.

sta logico dall'interesse di chiunque altro»⁵³, ha fatto emergere negli anni svariati contrasti di vedute con altri autori ambientalisti.

La netta contrapposizione è particolarmente evidente nei casi, opposti, dell'ambientalismo strumentalistico antropocentrico e, soprattutto, dell'ecologismo olistico. Il primo è accusato dal filosofo di essere un'etica «dell'uso dell'ambiente», e non una vera etica «dell'ambiente»; mentre il secondo è considerato colpevole di attribuire «valore inerente» solo agli insiemi, lasciando invariato il «valore strumentale» degli individui, e di stabilire ingiuste e arbitrarie gerarchie di valore all'interno delle specie viventi, dando a quelle a rischio di estinzione più «valore inerente» rispetto a quelle domestiche⁵⁴. Per rafforzare la critica all'ecologismo olistico, tacciato persino di «fascismo ambientalistico»⁵⁵, Regan afferma polemicamente che se si vuole davvero garantire un'adequata protezione delle specie in via di estinzione allora non c'è niente di contraddittorio nel difendere individualisticamente ogni singolo membro di quella specie⁵⁶.

3.4. BREVI CONSIDERAZIONI SU SINGER E REGAN

Le etiche animaliste proposte da Singer e Regan attribuiscono uno statuto etico a certi animali non-umani in conformità a tre essenziali criteri consequenziali: in base al primo essi sono riconosciuti portatori di *interessi*, per il secondo (difeso solo da Regan) sono titolari di *diritti*, mentre per il terzo sono destinatari di *doveri diretti*. Nonostante Singer assuma una prospettiva utilitarista, teleologica, consequenzialista e aggregativa, mentre Regan preferisca guardare al problema dei diritti degli animali da un punto di vista deontologico, entrambi gli approcci adottati sono stati oggetto di svariate critiche, provenienti non soltanto dai movimenti ambientalisti.

Di Singer è stato criticato soprattutto l'approccio utilitaristico. Il suo «utilitarismo delle preferenze», ricorda lo stesso Regan, oltre a rimanere subordinato a interessi ancora troppo antropocentrici, resta comunque valido più in termini quantitativi che qualitativi. Esso è perciò incapace di garantire in modo efficace la tutela degli animali senzienti: questi, infatti, sono solo degli anonimi «ricettacoli», sempre

⁵³ Cfr. T. Regan, 'Pro e contro i diritti degli animali', cit., p. 165.

⁵⁴ Cfr. T. Regan, 'Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?' (1992), in *The Monist*, Vol. 75, n° 2 (April 1992), pp. 161-182.

⁵⁵ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 484.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 481-486.

rimpiazzabili e intercambiabili⁵⁷. Anche la presunta tutela individualistica dell'etica singeriana è dunque messa in forte discussione dal suo stesso considerare questi individui in modo aggregativo.

Di Regan è stato invece criticato soprattutto l'utilizzo di una nozione antropocentricamente connotata come quella di «diritti» per difendere un pensiero anti-anthropocentrico. Più in generale, le maggiori difficoltà del movimento animalista dei diritti animali derivano dal fatto che, come ben evidenziano John Passmore e Paul W. Taylor, è improprio conferire diritti alle forme di vita non-umane: lì si possono soltanto togliere agli esseri umani⁵⁸. E, infatti, convinzione largamente diffusa in campo normativo che per possedere diritti bisognerebbe essere in grado di esercitarli e di reciprocare questa attribuzione, cosa che gli animali non-umani non sono in grado di fare.

In riferimento a entrambi gli autori, ricorda Giuseppe Barreca, anche l'utilizzo dell'esempio dei «casi marginali» è stato da più parti considerato fallace⁵⁹. La dignità di questi soggetti sarebbe infatti, secondo alcuni, garantita non certamente dalla loro (assente) capacità di riconoscere il proprio «Io», ma dal fatto che gli altri esseri umani possono sempre riconoscerli un «tu» non traslabile anche agli animali non-umani. Da una prospettiva cattolica, inoltre, i «casi marginali» non sarebbero pienamente paragonabili agli animali non-umani in quanto intrinsecamente dotati di «capacità naturali» (non ancora sviluppate o impedita da cause accidentali) che gli altri animali, per natura, non possiedono. Anche se è tutto da dimostrare che l'essere «in potenza» implichi il possedere i diritti riconosciuti nei confronti di ciò che si potrebbe essere, i problemi cruciali della visione sensiocentrica liberazionista sembrano risiedere ancora altrove.

Anticipando brevemente alcuni dei temi che si approfondiranno nei paragrafi successivi, infatti, particolarmente in grado di esporre la riflessione analitica animalista sia al rischio di impraticabilità sia a quello di incoerenza sono soprattutto due aspetti. Il primo è la sua accusa sociale di specismo, che ha fin da subito mostrato evidenti differenze con i fenomeni del razzismo, del nazismo e del sessismo. Mentre queste ultime forme di discriminazione hanno origine culturale, manifestazioni quantomeno elementari di una sorta di rivalità tra specie, precisa Mary Midgley, sono del tutto *naturali* e osservabili in

⁵⁷ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 284-317.

⁵⁸ Cfr. J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (1974), Milano, Feltrinelli, 1986, p. 125 e P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 219-255.

⁵⁹ Cfr. G. Barreca, *Animali non umani: responsabilità e diritti. Un percorso storico-filosofico*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003, pp. 54-60.

svariate altre specie animali⁶⁰. Ciò non nega, come si vedrà a breve, addentrandosi nelle riflessioni di Van De Veer e Zamir, che lo specismo non vada giustamente combattuto, quando utilizzato come *giustificazione morale* per perpetrare lo sfruttamento immotivato degli animali non-umani; ma dimostra quantomeno che, per quanto questo atteggiamento appaia poco razionale, lavorare in direzione di una sua totale estirpazione dall'animo umano significa, probabilmente, seguire un obiettivo non realmente praticabile.

Secondo aspetto problematico, che si riprenderà invece nelle conclusioni, è il tentativo sensiocentrico di tracciare una linea di demarcazione morale prendendo le mosse dal riconoscimento di certe analogie tra gli esseri umani e gli animali non-umani. Questa scelta, come ben evidenzia Barreca⁶¹, pur essendo in grado di allargare la considerazione morale a un numero maggiore di individui, non può fare a meno di escluderne altri e di fare ciò su incoerenti presupposti antropocentrici. Come sottolinea Midgley⁶², infatti, se ci si accosta antropocentricamente alla questione animale annullando le *diversità* presenti tra le svariate forme di vita per esaltare le *analogie* tra esseri umani e animali non-umani, non si fa altro che opporsi alla *reificazione* degli altri animali *umanizzandoli*, non quindi *valorizzandoli* realmente.

3.5. IL NEOCONTRATTUALISMO INTERSPECIFICO DI VAN DE VEER

Una proposta analitica alternativa a quella di Singer e Regan è offerta dall'etica interspecifica neocontrattualistica discussa e difesa a più riprese da Donald Van De Veer⁶³. L'autore, cercando di superare le menzionate critiche mosse nei confronti dell'antispecismo e del suo tentativo di umanizzare la natura, suggerisce essenzialmente di estendere alla relazione interspecifica i principi del contrattualismo intraspecifico già proposti da John Rawls⁶⁴, adottando alcuni importanti

⁶⁰ Cfr. M. Midgley, *Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier*, London, Penguin Publishers, 1983.

⁶¹ Cfr. G. Barreca, *Animali non umani*, cit., pp. 67-70.

⁶² Per una trattazione più approfondita del pensiero di Mary Midgley si rimanda al capitolo 7 del presente volume.

⁶³ Cfr. D. Van De Veer, 'Of Beasts, Person, and the Original Position' (1979), in *The Monist*, n° 62 (1979), pp. 368-377 e Id. 'Interspecific Justice and Animal Slaughter' (1983), in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton N.J., Humana Press, 1983, pp. 147-162.

⁶⁴ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard Univer-

accorgimenti⁶⁵.

Ciò che Rawls propone, in estrema sintesi, è di immaginarci di dovere identificare i principi di giustizia trovandoci nella condizione di non sapere nulla del nostro status e di quale ruolo sia destinato a ognuno di noi nella cooperazione sociale («posizione originaria»). Dobbiamo farci bastare solamente l'assunzione di essere tutti delle «persone morali»: decisori razionali in grado di riconoscere il proprio bene e di ricercare principi su cui basare il vivere civile secondo «giustizia» e «reciprocità» (dove vi sono diritti, vi sono anche doveri). Sfruttando un'eventualità teorica non del tutto esclusa dallo stesso Rawls⁶⁶, Van De Veer crede sia possibile allargare il «velo di ignoranza» della «posizione originaria» dell'autore. La sua proposta teorica comprende: da un lato, il supporre di sapere solo di essere «creature senzienti» dotate di sensibilità, all'oscuro anche circa la propria specie di appartenenza («posizione pre-originaria»); e dall'altro il rinunciare al requisito della «reciprocità», accogliendo al suo posto quello dell'«imparzialità interspecifica». Il fatto che non si possano imporre doveri agli animali non-umani non comporta, infatti, che essi siano esseri immorali, perché, al contrario, implica solamente che siano più semplicemente impossibilitati, sul piano ontologico, a partecipare della morale umana. Solo se si sostituisce la «reciprocità» con

sity Press, 1971-1975-1999, tradotto in italiano in Id., *Una teoria della giustizia* (1971-1975-1999), Milano, Feltrinelli, 2008.

⁶⁵ Cfr. D. Van De Veer, 'Interspecific Justice' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 55-79, tradotto in italiano in Id., 'La giustizia interspecifica' (1979), in S. Castagnone (a cura di), *I diritti degli animali*, cit., pp. 93-119.

⁶⁶ «Anche se non ho sostenuto che la capacità per un senso di giustizia è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia, sembra in effetti che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di questa capacità. Ma questo non vuol dire che non si abbiano obblighi di nessun tipo nei loro confronti né che non ne esistano nel nostro rapporto con l'ordine naturale. È sicuramente un male essere crudeli con gli animali e la distruzione di una intera specie può essere un danno gravissimo. La capacità per i sentimenti di piacere e di sofferenza e le forme di vita di cui sono capaci gli animali chiaramente ci impongono doveri di compassione e di umanità nei loro riguardi. Non tenterò di spiegare queste convinzioni. Esse sono estranee all'ambito della teoria della giustizia, e non sembra possibile estendere la dottrina contrattualista in modo da comprenderle in modo naturale. Una corretta concezione dei nostri rapporti con gli animali e con la natura sembrerebbe dipendere da una teoria dell'ordine naturale e del nostro posto all'interno di quest'ordine. Uno dei compiti della metafisica è di elaborare una visione del mondo che sia adeguata a questo scopo; essa dovrebbe individuare e sistematizzare le verità decisive che riguardano tali questioni. È impossibile dire fino a che punto la giustizia come equità dovrà essere rivista per essere inserita in questa teoria più ampia. Ma mi sembra ragionevole sperare che, se essa è valida come descrizione della giustizia tra le persone, non può essere eccessivamente in errore quando vengono presi in considerazione questi rapporti più generali». Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 481.

l'«imparzialità» possono essere scelti, all'interno di una rinnovata forma di contrattualismo, dei principi che non tengano conto delle differenze non soltanto di condizione sociale, ma anche di specie: l'assenza di «reciprocità» del rapporto, come sottolinea Barbara de Mori, non rappresenta una difficoltà perché, anzi, rivela la profonda eticità di questa impostazione⁶⁷.

In tale situazione i contraenti dovrebbero, secondo Van de Veer, trovare ragionevole accettare almeno due principi: il «*Life Preference Requirement*», secondo cui nessun essere senziente dovrebbe venire trattato in modo da avere una «vita non degna di essere vissuta»; e il «*Creation Requirement*», secondo cui non si dovrebbe dare vita a una creatura senziente quando è certo o molto probabile che condurrebbe un tale tipo di «vita non degna»⁶⁸. L'obiettivo dell'autore è dunque evidente: salvaguardare il diritto di ogni vivente a vivere una «vita degna di essere vissuta», pur mantenendo una prospettiva al confine con l'antropocentrismo. Non si tratta di attribuire agli animali non-umani un cognitivo «interesse a non soffrire o a non morire» simile a quello umano (può essere nell'interesse di chiunque soffrire per ottenere un risultato benefico), ma di riconoscere che, tutto considerato, è «nel loro interesse non soffrire e non morire», così come lo è per gli esseri umani⁶⁹. Van de Veer, quindi, pur riconoscendo le differenze di specie come un dato di fatto, si definisce «sensibile» agli interessi degli esseri senzienti, ai quali, infatti, afferma non si possa mai imporre una qualità di vita che renderebbe preferibile la morte.

La sua posizione sembra quindi avvicinarsi di più alla bioetica animale che all'etica animalista: proprio per questo è stata accusata di discriminare ancora troppo antropocentricamente il mondo animale. Nell'ottica di Singer, infatti, l'impostazione di Van De Veer sarebbe insoddisfacente in quanto non sufficiente ad allontanarsi dallo specismo. L'autore, pur ammettendo di essere stato risvegliato dal proprio «sonno dogmatico» dallo stesso Singer⁷⁰, cerca di mettersi al riparo da queste accuse distinguendo tre diverse forme di «specismo» e due di «egualitarismo», evidenziando i problemi che l'«antispecismo» non è in grado di affrontare in caso di conflitto di interessi tra una vita umana e una non umana.

Van De Veer condanna sia lo «specismo radicale»⁷¹ (di ispira-

⁶⁷ Cfr. B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007, pp. 64-65.

⁶⁸ Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., pp. 127-133.

⁶⁹ Cfr. D. Van de Veer, 'La giustizia interspecifica', cit., p. 96.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 98-100.

zione cartesiana) sia lo «specismo estremo»⁷²: il primo, infatti, è moralmente inaccettabile in quanto senza vincoli etici; mentre il secondo, pur distinguendo tra interessi vitali e non vitali, legittima, in particolari casi di conflitto di interessi, il sacrificare l'interesse vitale di un animale non-umano per promuovere un interesse non vitale dell'essere umano (ciò che Robert Nozick definirebbe un «kantismo per gli umani», che rimane pur sempre un «utilitarismo per gli animali»⁷³). L'atteggiamento probabilmente più ragionevole da adottare sarebbe quello dello «specismo sensibile agli interessi»⁷⁴ degli esseri senzienti: uno specismo che legittima, in casi di conflitto di interessi, il soccombere dell'interesse vitale di un animale non-umano nei confronti di un analogo interesse dell'essere umano, ma non giustifica mai e in nessun modo il sacrificio di un interesse vitale animale per promuovere un interesse non vitale umano. Anche questa posizione, seppure più articolata dal punto di vista applicativo rispetto alle due precedenti, si rivela però insufficiente ad affrontare casi in cui sia necessario decidere tra un interesse vitale umano e quelli analoghi di due animali non-umani di due specie differenti (es. un'ostrica e uno scimpanzé).

D'altro canto, tuttavia, per l'autore un «egualitarismo delle specie» come quello sostenuto dall'antispecismo più radicale, si rivela parimenti insostenibile⁷⁵. Esso, infatti, rimanendo ancorato a un solo e unico fattore determinante, quale il livello di interessi, e mettendo sullo stesso piano gli interessi di un'ostrica, di un moscerino da frutta e di un essere umano, cade nell'errore opposto rispetto a quello compiuto sia dallo «specismo radicale» sia dallo «specismo estremo» (che danno un valore eccessivo agli interessi umani rispetto a quelli non-umani), dando troppo poco peso agli interessi umani. Ogni posizione antispecista risulta così essere di per sé assurda se incapace di considerare, oltre al fattore del livello di interessi, anche un secondo fattore in grado di identificare una differenza moralmente rilevante tra forme di vita: questa seconda differenza, seppure non fondata ontologicamente sull'appartenenza a specie differenti, deve essere in grado di giustificare forme di trattamento differenziato la cui applicazione, in alcuni casi, si rende indispensabile⁷⁶.

Per Van De Veer, in sostanza, non sarà mai possibile eliminare

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

⁷³ Cfr. R. Nozick, *Anarchia, Stato, Utopia* (1974), Milano, Il Saggiatore, 2000, pp. 60-61.

⁷⁴ Cfr. D. Van de Veer, 'La giustizia interspecifica', *cit.*, pp. 101-102.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 105-106.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 106-108.

del tutto una preferenza etica per gli individui della propria specie, soprattutto in presenza di antitetiche considerazioni morali: si tratta, piuttosto, di individuare una forma moralmente ammissibile di questo *favoritismo*. È proprio in questo senso che l'autore adotta una prospettiva a tutti gli effetti «psicocentrica». Si tratta di un antropocentrismo che si allontana dalla centralità dell'essere umano, ma che mantiene al centro un metro di giudizio ancora marcatamente umano: le doti psico-cognitive. Van De Veer suggerisce infatti di adottare, quale secondo fattore, le attitudini psicologiche delle parti in conflitto: la *quantità* di piacere e dolore, egli sostiene, è la stessa per ogni essere vivente, ma la *qualità* è differente a seconda delle doti psichiche in suo possesso (es. un manzo non soffre del ricordo di un'esperienza di un dolore allo stesso modo in cui una donna soffre del ricordo di uno stupro⁷⁷). La sua proposta di un «egualitarismo dei due fattori»⁷⁸, dunque, si schiera contro la prevaricazione morale di *qualsiasi* interesse di *qualsiasi* umano su di un *qualsiasi* interesse di un *qualsiasi* animale non-umano, ma sostanzialmente ritiene che gli «interessi vitali» di esseri viventi con attitudini psicologiche (e quindi mentali) meno articolate siano meno carichi di valore etico rispetto agli «interessi seri» delle forme di vita con attitudini psicologiche più articolate:

Un criterio approssimativo per distinguere gli interessi seri dovrebbe essere quello secondo il quale qualcosa rientra nell'interesse di una creatura se e solo se, benché questa possa sopravvivere in mancanza di esso, è difficile e costoso (per il benessere della creatura) farne a meno.⁷⁹

Questa prospettiva, seppure degna di attenzione, non è però esente da difficoltà (es. non è legittimo salvare la vita di un bambino ritardato eseguendo un trapianto di organi sottratti da uno scimpanzé adulto e sano) e punti aperti (es. è preferibile eseguire esperimenti su un bambino ritardato o su uno scimpanzé adulto?): resta, infatti, troppo vaga e incapace di spiegare come si possano determinare i diversi livelli di articolazione psicologica, e non va perciò applicata rigidamente e in ogni circostanza⁸⁰. Negli stessi intenti di Van De Veer essa deve semplicemente costituire un generico «principio di valutazione» che regola, entro un certo «punto-soglia» di ammissibilità, il no-

⁷⁷ Cfr. *ivi*, cit., p. 112.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 103-105 e 108-115.

⁷⁹ *Ivi*, p. 103.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, pp. 115-116.

stro comportamento etico nelle sole situazioni di conflitto tra un interesse vitale umano e uno di altre forme di vita animali ⁸¹:

Il fondamento per sacrificare gli interessi animali non sta semplicemente nel fatto che gli interessi umani sono, dopotutto, interessi umani, e necessariamente meritano che si attribuisca loro maggior peso che non agli interessi, uguali o commensurabili, di animali. Il fondamento sta piuttosto nel fatto che gli interessi di creature con più articolate attitudini psicologiche meritano un valore maggiore rispetto a quello attribuibile agli interessi di creature con attitudini meno articolate: almeno sino a un certo punto. Chiamiamo questo criterio 'principio di valutazione'. ⁸²

Il problema, di cui l'autore si rende perfettamente conto, è che il possesso di certe attitudini psicologiche può essere utilizzato come «principio di valutazione» di una differenza moralmente rilevante solo al di sotto di un certo «punto-soglia», superato il quale il criterio si rivela non più adeguato:

Si supponga che noi adottiamo uno scimpanzé intelligente e un bambino mongoloide del tutto ritardato. Sarebbe ammissibile torturare l'uno o l'altro? Intuitivamente no. Sarebbe ammissibile accordare un trattamento differenziato ad essi in considerazione delle diverse possibilità educative previste? Intuitivamente, si dovrebbe pensare di sì. ⁸³

3.6. LO SPECISMO LIBERAZIONISTA DI ZAMIR

Un'ultima riflessione su cui vale la pena soffermarsi, prima di concludere questo capitolo, è quella del filosofo Tzachi Zamir. L'autore, sulla stessa linea di Van De Veer, sostiene che lo specismo, non solo non si contrappone alla liberazione animale, ma ne è la condizione fondante. Nel suo *Ethics and Beast* ⁸⁴, egli argomenta questa sua posizione sia sostenendo l'erroneità di tutte le (a lui) pregresse definizioni di specismo (comprese quelle di Singer e Regan), sia isolando una definizione di «specismo», non solo più soddisfacente, ma anche neces-

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 116-119.

⁸² *Ivi*, p. 111.

⁸³ *Ivi*, p. 117.

⁸⁴ Cfr. T. Zamir, *Ethics and Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Per approfondire i temi trattati in questo paragrafo si consulti la traduzione italiana del primo capitolo del volume: T. Zamir, 'Lo specismo è un ostacolo al liberazionismo?' (2007), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 36-51.

saria al fine di comprendere l'inutilità (e l'impossibilità) che l'antispecismo ricopre all'interno della causa per la liberazione animale.

Sin da quando Ryder e Singer hanno introdotto il termine «specismo», sostiene il filosofo di Gerusalemme, questo apparente preconcetto è stato visto come il nemico per antonomasia di coloro che si battono per modificare il paradigma etico che soggiace ai rapporti tra esseri umani e animali non-umani. La tesi, del tutto inedita, sostenuta da Zamir è che basare sulla contrapposizione specisti/antispecisti l'appello a ripensare lo status morale degli animali non-umani è fuorviante, non necessario, e persino dannoso per lo stesso intento ⁸⁵.

La strategia volta a delineare un nuovo significato di «specismo», si suddivide in due fasi. Nella prima Zamir sostiene esista almeno un senso in cui lo specismo costituisce un ostacolo alle istanze in favore degli animali non-umani, mentre nella seconda e più complessa fase egli afferma che, ciononostante, condividere i significati più intuitivi dello specismo non dovrebbe creare alcun problema ai liberazionisti. Da ciò consegue l'assoluta non necessità, per i difensori della liberazione animale, di accantonare le intuizioni speciste: lo specismo, in sostanza, diventa un bersaglio per i riformatori solo nel caso in cui lo si interpreti in modo eccessivamente radicale e non intuitivo.

Zamir, per meglio sostenere il suo ragionamento, inizia chiarendo una cosa che, arrivati a questo punto del capitolo dovrebbe essere evidente: i significati dei termini «specismo» e «liberazionismo» non sono uniformi all'interno della letteratura di riferimento.

L'autore, per mostrare la pluralità dei significati del concetto di «specismo», prende in esame cinque differenti posizioni ⁸⁶. Ryder, agli albori della riflessione liberazionista, lo caratterizza, per analogia al razzismo, come una forma di «pregiudizio» basata su apparenze. Singer, appellandosi a un simile concetto, ne parla come di un atteggiamento in favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie. Anche David DeGrazia, in anni più recenti, intende questo termine facendo riferimento a una «discriminazione ingiustificata nei confronti degli animali» ⁸⁷. Regan, invece, lo usa non tanto per descrivere un pregiudizio, quanto piuttosto per identificare un modo di dissociare gli animali non-umani dalla considerazione morale: «una posizione specista, o almeno la forma tipica di tale posizione, si esprimerebbe dicendo che nessun animale è membro della comunità morale perché nessun animale ap-

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 15.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 3-4.

⁸⁷ D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 28.

partiene alla specie 'giusta', ossia a quella dell'*homo sapiens*»⁸⁸. Per Mark Bernstein, infine, lo specismo si riduce all'associare l'appartenenza alla specie al possesso di qualità morali rilevanti, legittimando, di volta in volta, il disconoscimento degli interessi dei non membri: «gli specisti credono che l'appartenenza a una particolare specie sia moralmente rilevante. Qualità moralmente rilevanti danno diritto ai loro possessori di considerare i propri interessi in modo preferenziale rispetto agli individui che non possiedono queste qualità»⁸⁹.

Quanto al «liberazionismo», Zamir accetta più facilmente l'uso che Singer fa di questo termine in *Liberazione Animale*⁹⁰. Egli propone di usare «liberazionisti» e «liberazionismo» come concetti di massima in grado di comprendere molte visioni che, seppure distinte, sono accomunate da almeno tre aspetti fondamentali: la convinzione che gli animali non-umani siano esclusi dalla considerazione morale; l'opinione che molte delle pratiche che riguardano gli animali non-umani dovrebbero sostanzialmente essere riformate o abolite; e un impegno volto a trasformare la condotta personale in relazione alle pratiche che coinvolgono gli animali non-umani (es. veganismo, vegetarianismo, ecc.).

Nonostante i liberazionisti sembrino dunque doversi necessariamente opporre a una concezione dello specismo per cui l'umanità è la *sola* specie la cui appartenenza costituisca una qualità moralmente rilevante, secondo Zamir questa presunta necessità è falsa, in quanto derivata da una cattiva interpretazione filosofica del concetto di «specismo». Per il filosofo israeliano il liberazionismo dovrebbe infatti continuare a sostenere che la considerazione morale vada estesa a qualunque essere possieda la capacità di avere un'«esperienza negativa», pur accettando l'idea che l'umanità sia una sorta di categoria morale speciale, distinta dalle altre specie⁹¹. Nell'argomentare questa sua tesi, Zamir isola e ricostruisce sei differenti accezioni filosofiche del termine «specismo», evidenziando come solo una di queste generi reali problemi di accettazione da parte dei liberazionisti⁹². Le prime quattro definizioni potrebbero infatti venire tranquillamente assimilate dalla filosofia animalista:

⁸⁸ T. Regan, *I diritti Animali*, cit., p. 218.

⁸⁹ M. Bernstein, 'Neo-Speciesism' (2004), in *Journal of Social Philosophy*, Vol. 35, n° 3 (2004), pp. 380-390, qui p. 380.

⁹⁰ Cfr. T. Zamir, *Ethics and Beast*, cit., pp. 4-5.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 5-15.

- Specismo (1): Gli esseri umani sono più importanti degli animali non-umani perché sono umani.
- Specismo (2): Gli esseri umani sono più importanti degli animali non-umani perché sono umani, e quindi, a parità di condizioni, i loro interessi vanno favoriti.
- Specismo (3): È giustificato ostacolare attivamente gli interessi degli animali non-umani quando entrano in conflitto con gli interessi degli umani ed è giustificato farlo perché questi sono interessi umani.
- Specismo (4): È giustificato ostacolare attivamente gli interessi di sopravvivenza di un animale non-umano quando essi sono in conflitto con gli interessi di sopravvivenza di un umano, e si è giustificati a farlo perché questi sono interessi umani.

Particolarmente problematica, per i liberazionisti, risulta invece essere solo la quinta definizione di «specismo»:

- Specismo (5): Gli interessi umani non legati alla sopravvivenza, tanto quelli importanti, quanto quelli marginali, scavalcano legittimamente i maggiori interessi degli animali non-umani (nel senso che è giustificato svantaggiare questi attivamente, anche quando ciò significa che questo privilegio si ripercuote su un gran numero di essi). Questo privilegio è giustificato perché questi interessi predominanti appartengono agli umani.

Zamir propone infine una personale sesta accezione di «specismo», a suo avviso perfettamente accettabile dalla filosofia animalista in quanto in totale accordo con il liberazionismo:

- Specismo (6): Gli interessi umani sono più importanti di quelli degli animali non-umani, nel senso che promuovere anche gli interessi umani più insignificanti dovrebbe avere la precedenza sull'avanzamento degli interessi degli altri animali. Solo interessi di sopravvivenza, però, giustificano l'ostacolare attivamente gli interessi di sopravvivenza degli animali non-umani.

Secondo l'autore, dunque, solo la definizione di «Specismo (5)» è realmente problematica per la riflessione animalista, ed è infatti la sola che i liberazionisti hanno bisogno di contrastare, in quanto unica accezione in grado di legittimare ognuna delle attuali pratiche di sfruttamento animale che essi vorrebbero abolire. Lo specismo, in ognuno degli altri significati mostrati, non dovrebbe invece creare loro problemi: il vero problema delle prime quattro definizioni non è, infatti, la loro incompatibilità con la liberazione animale, ma la loro inesattezza e insufficienza. Esse falliscono non solo nel tentativo di

giustificare lo specismo come atteggiamento filosofico, ma anche in quello di legittimarlo come tendenza, caratteristica di ogni animale (compreso l'essere umano), a preferire sempre il simile (individui della stessa specie) al dissimile (individui di altre specie).

A prescindere dalla problematica compatibilità tra specismo e liberazionismo sostenuta da Zamir, l'aspetto in cui la riflessione del filosofo appare realmente meno solida è il poco consistente tentativo di argomentare i motivi che rendono lo specismo giustificato di per sé. Egli afferma esplicitamente che questo aspetto della discussione è a suo avviso meno importante perché più importante di giustificare la validità dello specismo in quanto tale è correggere alcune distorsioni nell'attuale dibattito sugli animali non-umani: «se lo specismo è falso, il liberazionismo segna punti o diventa addirittura imperativo»⁹³.

Secondo il filosofo, considerato che il problema del giustificare rigorosamente lo specismo emerge solo in relazione al tentativo liberazionista di smantellare l'idea secondo cui gli umani sono più importanti degli animali non-umani, si tratta di un *falso problema*, che presuppone l'adozione di una prospettiva antispecista sulla questione di per sé inconciliabile con la sua possibile soluzione⁹⁴. Se si abbandona questa implicita cornice di riferimento, sono per Zamir evidenti almeno due argomenti a favore dell'accettazione dello specismo quale atteggiamento intrinseco quantomeno alla specie *Homo sapiens*: da un lato, essendo ignoranti riguardo gli stati mentali degli animali non-umani, non siamo in grado di stimare ciò cui loro danno valore, per l'ovvia ragione che essi non sembrano dare giudizi di valore; mentre dall'altro abbiamo un'intuizione specista che ci porta ad accordare sempre e comunque una preferenza a un umano rispetto a un altro animale, in funzione di una probabile solidarietà naturale tra membri della stessa specie.

Per quanto il discorso dell'autore sulla semantica del termine «specismo» abbia un suo rigore argomentativo, non sembra possibile affermare lo stesso riguardo alle riflessioni da lui portate a sostegno della legittima adozione di un atteggiamento specista. L'argomento del mancato accesso agli stati mentali degli animali non-umani non è infatti così forte, nel tentativo di difendere la maggiore rilevanza morale degli esseri umani, quanto, ad esempio, l'attribuire «importanza» all'umano – come fa Alfred North Whitehead⁹⁵ – in funzione della maggiore complessità delle sue relazioni *con* e *nel* mondo. Anche

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 13.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁵ Cfr. L. Caffo, E. Brocca, 'I modi del pensiero e il problema del corpo: Whitehead e l'espressione animale' (2010), in *Liberazioni*, n° 2, Autunno 2010, pp. 81-88.

l'argomento dell'intuizione specista pare molto fragile. Persino ammettendo che l'empatia intraspecifica sia più salda di quella interspecifica, interessarsi filosoficamente alla liceità dello specismo non significa interrogarsi sulla 'naturalità' di questo atteggiamento, ma porsi il problema del giustificare questa presunta 'naturalità' attraverso argomenti morali coerenti. Se, per assurdo, si scoprisse che esiste una 'naturale intuizione razzista' in ogni essere umano, saremmo davvero disposti ad ammettere che un individuo dalla pelle bianca sarebbe sempre e in ogni caso *moralmente giustificato* a sacrificare gli interessi di un individuo dalla pelle scura per favorire i propri?

3.7. CONCLUSIONI

In questo capitolo si è cercato di chiarire le posizioni e le argomentazioni di alcune delle più interessanti e autorevoli etiche animaliste di stampo analitico, emerse nel corso degli ultimi cinquant'anni. Singer e Regan sono due autori da cui non si è potuto prescindere per addentrarsi nel vivo della questione. La loro riflessione, per quanto solida e illuminante, alla luce delle critiche ricevute pare però autolimitarsi nel fare perno esclusivamente su argomenti razionali volti a scardinare le premesse di uno specismo inteso come atteggiamento, pregiudizio o ideologia alla base dell'odierna condizione di sfruttamento e morte degli animali non-umani. Ciò che si è tentato di evidenziare, grazie al contributo dato al dibattito da filosofi quali Van De Veer e Zamir, è che pur apparendo attaccabile, da un punto di vista logico, lo specismo è un fenomeno ben più complesso e radicato all'interno della cultura e (forse) della specie umana. Per questi ultimi due autori, infatti, il problema dello specismo acquista una nuova forma: che si tratti di un'inclinazione naturale o di un preconceito, l'obiettivo non può essere eliminarlo, ma elaborare un'etica animalista capace, sempre razionalmente, di rendere conto delle *preferenze* intraspecifiche che sembrano derivare dalla sua esistenza. Come si è avuto modo di illustrare, però, rimangono molti (se non anche 'molti di più') i casi in cui anche queste posizioni si rivelano contraddittorie e insufficienti nell'affrontare i problemi che emergono dalle svariate modalità con cui gli umani si relazionano agli altri animali.

Allontanandosi dalla speculazione analitica, esistono numerosi altri approcci all'interno della letteratura di settore; tanti da permetterci, oggi, di parlare non più di «specismo» o «antispecismo», ma di «specismi» e «antispecismi»⁹⁶. Alcuni autori, nel corso degli anni,

⁹⁶ Per una trattazione più approfondita della questione si rimanda al capitolo 4 del

hanno cercato di affrontare il problema della discriminazione degli animali non-umani facendo ricorso a paradigmi teorici più vicini alla teoria politica e alla sociologia, che alla filosofia. Essi propongono di guardare a tale fenomeno come a un tassello di un più vasto terreno di discriminazioni rese possibili dall'apparato di sfruttamento capitalista, a suo volta reso 'funzionante' primariamente proprio dal mas-sacro e dal respingimento dell'animalità come entità teorica. Altri autori ancora, invece, hanno proposto possibili soluzioni al problema della questione animale tentando di riprendere riflessioni più vicine alla filosofia continentale, rielaborando il pensiero di filosofi quali Heidegger, Derrida, Deleuze o Agamben. È così possibile incontrare anche etiche più attente al problema del disconoscimento e allontanamento dall'essenza animale dell'umano, il cui obiettivo non è tanto rinegoziare il confine tra umani e animali non-umani, mostrando le falle teoriche dello specismo, ma argomentare in favore di un congedo definitivo dalla distinzione umano/animale. Nel suo complesso, però, il discorso antispecista, soprattutto a causa del proprio individualismo antropomorfizzante, ha suscitato e suscita tutt'oggi ancora molte critiche che sembrano davvero difficili da superare, se si resta all'interno di una riflessione esclusivamente animalista. Il condiviso tentativo di riconduzione e assimilazione analogica dell'animale non-umano all'umano, a detta di svariati autori ambientalisti ed ecologisti, sarebbe infatti incapace di attribuire importanza alle diversità esistenti in natura e, di conseguenza, di valorizzare realmente un'*alterità* che è parte di un'*altra* specie e dipendente da una relazione armonica instaurata nei confronti di un determinato *altro* ambiente naturale. Anche se, secondo Serenella Iovino, una possibile soluzione al problema del conferire rilevanza morale al rapporto tra vivente e ambiente potrebbe forse essere quella di distinguere i *soggetti morali* (es. esseri viventi dotati di capacità di sentire e/o cognitive) dagli enti *dotati di valore intrinseco* (es. specie, ecosistemi, montagne, fiumi, alberi, ecc.)⁹⁷, l'affrontare eticamente – e al di fuori di preconcetti specisti – gli *interessi* di individui appartenenti ad altre specie non può trascurare l'interrogarsi sull'eticità di *ogni* forma di subordinazione degli altri animali (quali, ad esempio, gli animali da compagnia) all'essere umano⁹⁸.

presente volume.

⁹⁷ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, pp. 55-56.

⁹⁸ Per approfondire questo tema si consulti S. Spencer, E. Decuyper, S. Aerts, J. De Tavernier, 'History And Ethics Of Keeping Pets: Comparison With Farm Animals' (2006), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 17 –

Ciò di cui la filosofa Karen J. Warren⁹⁹ accusa soprattutto la tradizionale speculazione analitica interna alle *environmental ethics* è di essere troppo concentrata su un'astratta e statica singolarità; incapace di estendere la considerazione morale a ciò che non viene razionalmente riconosciuto come simile o identico all'essere umano; moralmente interessata solo al *cosa* si deve fare e al *perché* lo si debba fare; e totalmente decontestualizzata¹⁰⁰. All'agire in coerenza con principi razionali ben argomentati andrebbe preferito, secondo l'autrice, un agire etico caratterizzato da un interesse rivolto soprattutto al *come* si agisce, fondato sulla percezione emotiva del senso di intima relazione che connette tutti gli enti e soggetti di natura nella loro *diversità*. Non si dovrebbero quindi annullare, ma presupporre e mantenere le differenze, in modo tale che la percezione dell'altro nella sua *alterità* sia un'espressione di sensibilità simpatetica in grado di tramutarsi fattualmente in un atteggiamento di cura e amore per enti e soggetti riconosciuti come differenti e indipendenti.

Alla luce di queste ultime critiche sembrerebbe, dunque, che l'antispecismo adottato in sostanza niente di più che un antropocentrismo debole, moralmente antispecista e ontologicamente antropocentrico: esso, in ogni sua forma, tende infatti a *umanizzare* la natura, più che a raggiungere una reale *emancipazione* dalla centralità culturale dell'umano. Questa posizione, di per sé tutt'altro che insensata (e forse mai realmente superabile), si rivela però particolarmente contraddittoria se affiancata agli obiettivi liberazionisti dell'etica animalista. La questione animale, in filosofia e non solo, rimane, in definitiva, uno dei più complessi – e ancora da esplorare – terreni di ricerca in cui la riflessione teorica e le pratiche di vita si intrecciano in un unico e inevitabile sentiero, tutt'altro che privo di difficoltà.

BIBLIOGRAFIA

G. Barreca, *Animali non umani: responsabilità e diritti. Un percorso storico-filosofico*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003.

25.

⁹⁹ Per una trattazione più approfondita del pensiero di Karen J. Warren si rimanda al capitolo 7 del presente volume.

¹⁰⁰ Cfr. K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism' (1990), in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (Summer 1990), pp. 125-146, tradotto in italiano in Id., 'Le promesse dell'ecofemminismo' (1990), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286.

- L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997.
- L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli, Liguori, 1998.
- J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), Torino, Utet, 1998.
- M. Bernstein, 'Neo-Speciesism' (2004), in *Journal of Social Philosophy*, Vol. 35, n° 3 (2004), pp. 380-390.
- W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974.
- L. Caffo, E. Brocca, 'I modi del pensiero e il problema del corpo: Whitehead e l'espressione animale' (2010), in *Liberazioni*, n° 2, Autunno 2010, pp. 81-88.
- L. Caffo, A. Sottofattori, 'La bioviolenza e i suoi insegnamenti' (2011), in *Liberazioni*, n° 6, Autunno 2011, pp. 40-45.
- S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma-Napoli, Theoria, 1994.
- B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007.
- D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- J. Feinberg, 'The Rights of Animals and Unborn Generations' (1974), in W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, pp. 43-68.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- D. Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, London, Blackwell, 1999.
- H.B. Miller, W.H. Williams (eds.) *Ethics and Animals*, Clifton N. J., Humana Press, 1983.
- M. Midgley, *Animals and Why They Matter: A Journey Around the Species Barrier*, London, Penguin Publishers, 1983.
- D. Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- R. Nozick, *Anarchia, Stato, Utopia* (1974), Milano, Il Saggiatore, 2000.
- J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (1974), Milano, Feltrinelli, 1986.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971-1975-1999.

- J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971-1975-1999), Milano, Feltrinelli, 2008.
- T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976.
- T. Regan, 'Do Animals Have a Right to Life?' (1976), in T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, pp. 197-204.
- T. Regan, 'Il diritto di vivere' (1976), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 189-196.
- T. Regan, 'Feinberg on What Sort of Beings Can Have Rights?' (1976), in *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 14, n° 4 (Winter 1976), pp. 485-498.
- T. Regan, 'An Examination and Defence of One Argument Concerning Animal Rights' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 189-219.
- T. Regan, 'Pro e contro i diritti degli animali' (1979), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 145-174.
- T. Regan, 'Animal Rights, Human Wrongs' (1980), in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n° 2 (Summer 1980), pp. 99-120.
- T. Regan, 'The Nature and Possibility of an Environmental Ethic' (1981), in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n° 1 (Spring 1981), pp. 19-34.
- T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990.
- T. Regan, 'The Case for Animal Rights' (1985), in P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985, pp. 13-26.
- T. Regan, 'Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?' (1992), in *The Monist*, Vol. 75, n° 2 (April 1992), pp. 161-182.
- H. Rolston III, 'Respect for Life: Counting What Singer Finds of No Account' (1999), in D. Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, London, Blackwell, 1999, pp. 247-268.
- R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975.
- R.D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- H.S. Salt, *A Plea for Vegetarianism and Other Essays*, Manchester, Vegetarian Society, 1886.

- H.S. Salt, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, New York, Macmillan, 1892.
- H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874.
- P. Singer, 'Carestia, ricchezza e morale' (1972), in Id., *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (2000), Milano, Net, 2004, pp. 127-138.
- P. Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Mondadori, 1991.
- P. Singer, 'All Animals are Equal' (1976), in T. Regan, P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1976, pp. 148-162.
- P. Singer, 'Tutti gli animali sono uguali' (1976), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 129-144.
- P. Singer, 'Killing Humans and Killing Animals' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 145-156.
- P. Singer, *Etica pratica* (1979), Napoli, Liguori Editore, 1989.
- P. Singer, 'Utilitarianism and Vegetarianism' (1980), in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, n° 4 (Summer 1980), pp. 325-337.
- P. Singer, 'Utilitarismo e vegetarianesimo' (1980), in L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 253-268.
- P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985.
- P. Singer, *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (2000), Milano, Net, 2004.
- P. Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven, CT, Yale University Press, 2002.
- S. Spencer, E. Decuypere, S. Aerts, J. De Tavernier, 'History And Ethics Of Keeping Pets: Comparison With Farm Animals' (2006), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 17-25.
- P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- D. Van De Veer, 'Of Beasts, Person, and the Original Position' (1979), in *The Monist*, n° 62 (1979), pp. 368-377.
- D. Van De Veer, 'Interspecific Justice' (1979), in *Inquiry. An Interdisciplin-*

- ary *Journal of Philosophy*, Vol. 22, n° 1-4 (Summer 1979), pp. 55-79,
- D. Van De Veer, 'La giustizia interspecifica' (1979), in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 93-119.
- D. Van De Veer, 'Interspecific Justice and Animal Slaughter' (1983), in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.) *Ethics and Animals*, Clifton N. J., Humana Press, 1983, pp. 147-162.
- K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism' (1990), in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (Summer 1990), pp. 125-146.
- K.J. Warren, 'Le promesse dell'ecofemminismo' (1990), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286.
- T. Zamir, *Ethics and Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- T. Zamir, 'Lo specismo è un ostacolo al liberazionismo?' (2007), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 36-51.

4. ANTISPECISMI

Massimo Filippi

4.1. INTRODUZIONE

A causa di un errore di prospettiva del primo pensiero antispecista, errore che continua a passare inosservato, siamo abituati a considerare lo specismo come un fenomeno monolitico rimasto immutato nel corso del tempo, una sorta di *a priori* trascendentale che, inalterato dalle forze storiche ed economiche, risiede nel mondo delle idee. Come conseguenza di ciò, ci si è convinti che esista un solo antispecismo, definito in maniera speculare rispetto all'idea che si intende criticare e, quindi, altrettanto immutabile e impermeabile alle forze materiali. In questo saggio, vorrei mostrare, seguendo tre assi di tensione, che non esistono un solo specismo e un solo antispecismo, ma declinazioni molteplici e tra loro intrecciate dei concetti che a questi termini si richiamano e che, forse, queste stesse nozioni dovrebbero essere superate.

4.2. ASSE DEL TEMPO: ANTISPECISMO MORALE E ANTISPECISMO POLITICO

Nonostante una riflessione benigna nei confronti dell'animalità abbia sempre percorso sottotraccia il pensiero e le pratiche umane ¹ è a partire da *Animal liberation* di Peter Singer ² che essa ha raggiunto consistenza e visibilità. Singer definisce lo specismo come «un pregiudi-

¹ Cfr., ad es., Plutarco, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Milano, Adelphi, 2001; Teofrasto, *Della pietà*, Este, Isonomia, 2005; e Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Milano, Bompiani, 2005. Per una revisione ampia ed esaustiva della riflessione degli antichi sull'argomento, cfr. R. Sorabji, *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

² P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Net, 2003.

zio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie»³ e prosegue affermando che un pregiudizio analogo è all'opera anche nel caso di discriminazioni intra-umane quali il razzismo e il sessismo.

Per Singer, quindi, e per la gran parte dei teorici del movimento animalista, indipendentemente dal fatto che inseriscano la loro riflessione all'interno di una cornice utilitarista – che parla di interessi degli animali non-umani (come lo stesso Singer) – o di una cornice giu-snaturalista – che avanza la richiesta di accordare agli animali non-umani i diritti 'umani' fondamentali (come Tom Regan e Gary Francione⁴) –, lo specismo rientra nella *categoria più generale dei pregiudizi*, da cui non si discosta per struttura e funzionamento, costituendo una sorta di condizione cognitiva storica da cui sorgono e prendono forma le pratiche di sfruttamento animale. Per questi autori, il pregiudizio specista ha enfatizzato le differenze e misconosciuto le somiglianze tra animali umani e non-umani, costituendo in tal modo una barriera apparentemente impermeabile tra la nostra e le altre specie, una barriera ontologica che, a sua volta, ha comportato l'instaurarsi da un lato di una morale specista e dall'altro di pratiche materiali di sfruttamento degli altri animali. Di conseguenza, tale pregiudizio è smontabile ricorrendo a una serie di argomentazioni astratte che fanno ricorso al principio di uguaglianza di trattamento combinato con l'evidenza empirica di un continuismo biologico di stampo darwinista secondo cui esistono differenze di grado e non di genere tra gli umani e il resto del vivente. L'antispecismo che si costituisce secondo queste direttrici è, per le ragioni indicate, fortemente logocentrico e non può che prediligere l'espressione filosofica e gli argomenti razionali a discapito del ruolo che, ad esempio, l'arte, la poesia, le emozioni e i sentimenti potrebbero giocare nella genesi di un pensiero e di una prassi a favore degli animali non-umani.

Più recentemente, a questa definizione di specismo se ne è affiancata un'altra che sottolinea con forza la differenza che corre tra ideologia specista e pratiche materiali di sfruttamento animale. Una delle più note è quella di David Nibert che, in *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*⁵, definisce lo speci-

³ Ivi, p. 22.

⁴ Cfr., ad es., T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990 e G.L. Francione, *Introduction to animal rights: your child or the dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.

⁵ D. Nibert, *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2002.

smo come «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»⁶. In questo caso, lo specismo non è più un pregiudizio, ma un'*ideologia giustificazionista* chiamata a render conto di pratiche di oppressione dell'animalità già in corso e storicamente modificabili. Da questa prospettiva, il compito dell'antispecismo non sarà allora quello di porsi nel *vacuum* del pensiero astratto e argomentativo al fine di mostrare l'incoerenza del pregiudizio specista, ma quello di individuarne le origini e le vicende storiche per combatterlo sul piano della prassi politica smarcandosi, tra l'altro, da un discorso ancora profondamente logocentrico. Alla discussione scolastica sui casi marginali e sulle scialuppe di salvataggio si sostituisce l'analisi storica, agli argomenti (diretti o indiretti)⁷, al proselitismo individuale e alle campagne contro singole strutture di sfruttamento, una battaglia politica emancipazionista volta a modificare non solo e non tanto l'ideologia specista, quanto piuttosto la struttura sociale che rende possibili e legittima le attuali condizioni di vita degli animali non-umani. Inoltre, poiché riconosce nell'addomesticamento animale uno dei fattori che hanno fornito il surplus di energia e di ricchezze su cui si fondano le società gerarchiche e classiste, questo approccio tende a non porre più lo specismo sullo stesso piano di altre ideologie discriminatorie, ma a considerarlo uno dei paradigmi più interessanti per indagare e mettere sotto scacco i meccanismi che sono sottesi alle più svariate forme di oppressione⁸.

4.3. ASSE DELLA DIFFERENZA: ANTISPECISMO IDENTITARIO E ANTISPECISMO DELL'IMPROPRIO

Ciò a cui si oppone l'antispecismo morale è il pregiudizio specista e non l'antropocentrismo⁹, che anzi, paradossalmente, rafforza. La

⁶ Ivi, p. 243.

⁷ Per approfondire il dibattito intorno alla distinzione tra 'argomenti diretti' e 'argomenti indiretti', cfr. K. Perlo, 'Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali' (2007), in *Liberazioni*, n° 1, Estate 2010, pp. 58-78; D. Szybel, 'Risposta all'articolo di Katherine Perlo «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali»' (2008), in *Liberazioni*, n° 2, Autunno 2010, pp. 52-59; A. Sottofattori, 'Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti' (2010), in *Liberazioni*, n° 3, Inverno 2010, pp. 52-65; e M. Maurizi, 'La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema' (2011), in *Liberazioni*, n° 4, Primavera 2011, pp. 35-57.

⁸ Per una discussione più dettagliata al riguardo, cfr. F. Trasatti, M. Filippi (illustrazioni di L. Graziosi), 'I meccanismi del dominio' (2012), in *A - Rivista Anarchica*, n° 370, Aprile 2012, pp. 69-72.

⁹ Questo aspetto è discusso ampiamente in R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2006), Casale Monferrato, Sonda, 2008 e in

mossa centrale di questo approccio è, infatti, così riassumibile: l'umano resta al centro dell'universo e la critica allo specismo si struttura in due fasi: a) la definizione del 'proprio' dell'umano (poco importa se questo è individuato nella capacità di provare piacere o dolore o nell'essere soggetti-di-una-vita) e b) la ricerca della presenza di tale 'proprio' in altre specie al fine di espandere, fin dove si è a priori stabilito che sia giusto, il cerchio della considerazione morale. Alcuni (e solo alcuni) animali non-umani possono cambiare il loro status esclusivamente in quanto assimilabili all'umano e a seguito di un vero e proprio colonialismo antropomorfizzante¹⁰. Questi animali vengono in tal modo trasformati in una sottospecie di umani non paradigmatici e, in quanto tali ed esclusivamente per questo motivo, ritenuti degni di considerazione morale. In questo senso, l'antispecismo morale è fortemente identitario e funziona di fatto per mezzo di una riduzione, fino all'annullamento, delle differenze tra le varie specie e i vari individui.

Il cripto-antropocentrismo che percorre tale approccio all'antispecismo porta con sé una serie di conseguenze pratiche tutt'altro che secondarie, tra cui vale la pena ricordare¹¹: a) *l'assunzione dell'onere della prova* da parte degli animalisti: tocca a chi difende gli animali non-umani farsi carico dell'ingrato compito di tracciare la linea di confine della considerazione morale, non riconoscendo che storicamente ogni operazione di questo tipo ha portato a risultati politici catastrofici; b) *la «disastrosa contraddizione»* indicata da Jacques Derrida¹², ossia l'idea che sia possibile dialogare con l'ideologia e le

M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* (2008), Milano, Mimesis, 2012.

¹⁰ Un esempio di questa strategia è rappresentato da *Il Progetto Grande Scimmia* (cfr. capitolo 3 del presente volume), che intende allargare il cerchio della considerazione morale e della protezione giuridica alle scimmie antropomorfe. Cfr. P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma-Napoli, Theoria, 1994. Pur concordando con i curatori del volume che il successo di questo progetto avrebbe portata epocale – per la prima volta nella storia la protezione legale oltrepasserebbe i confini della nostra specie –, non si può non riconoscere in esso un forte sapore antropocentrico.

¹¹ Tutti questi aspetti sono discussi in dettaglio nel saggio di M. Maurizi, M. Filippi, 'Animali da compassione' (2008), presentazione al volume di R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., pp. 9-25.

¹² Per Derrida, la «disastrosa contraddizione» sta proprio nel «cercare di riprodurre o di estendere agli animali un concetto di diritto che è quello proprio dei diritti dell'uomo» in quanto «alla base di questa nozione troviamo un certo concetto del soggetto umano, della soggettività umana post-cartesiana». Cfr. J. Derrida, É. Roudinesco, *Quale domani?* (2001), Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 96-97. La complessità dei rapporti tra forza e diritto e tra sovranità e animalità, nonché l'indissolubile legame tra istituzione del soggetto e svalutazione degli altri animali è anche al centro della riflessione derridiana nei seguenti

istituzioni speciste dominanti facendo proprio il loro linguaggio (da cui l'enfasi posta sulle nozioni di diritto e di cittadinanza)¹³ nella speranza di poter modificare la condizione animale senza essere modificati a propria volta dall'accettazione della grammatica e della sintassi speciste; c) *l'isolamento dal resto dei movimenti progressisti*, che spesso sfocia in posizioni politiche reazionarie, il che denuncia ancora una volta la natura squisitamente apolitica dell'antispecismo identitario che si autoassegna come compito esclusivo quello di emancipare gli animali non-umani e non l'intera società; d) *il ricorso ad argomentazioni antropocentriche*, quali la salubrità della dieta vegana o la presunta inutilità per l'uomo della sperimentazione animale, al fine di diffondere la propria visione del mondo¹⁴; e) *l'idea della purezza* secondo cui l'attivista animalista è il punto di arrivo di un'ascesi morale, raggiunta attraverso una serie progressiva di scelte di vita e non, piuttosto, il testimone di un'opposizione allo stato di cose esistente, testimone che resta comunque esposto alle contraddizioni che necessariamente l'attuale organizzazione sociale comporta¹⁵.

All'idea secondo cui agli animali non-umani vada accordato rispetto in quanto a noi simili, si è pertanto affiancato quello che potremmo chiamare un *antispecismo dell'improprio*. Se il meccanismo di riduzione dell'altro funziona attraverso una duplice operazione – a) riconoscimento di differenze sulla base di un 'proprio' dell'umano e b) disposizione delle stesse lungo una scala gerarchica che permette ad alcuni di sfruttare altri – e se l'antispecismo identitario si oppone a tale meccanismo suggerendo un cambiamento delle modalità di misurazione senza che il metro di misura venga modificato, un'altra versione dell'antispecismo, che nella maggior parte dei casi si richiama al decostruzionismo derridiano¹⁶, prevede invece di delegittimare la

volumi: J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto* (1992), Milano, Mimesis, 2011; Id., *L'animale che dunque sono* (2006), Milano, Jaca Book, 2006; Id., *La Bestia e il Sovrano, Volume I* (2001-2002) (2008), Milano, Jaca Book, 2009; e Id., *La Bestia e il Sovrano, Volume II* (2002-2003) (2010), Milano, Jaca Book, 2010.

¹³ Circa la necessità di decostruire le nozioni di diritto e di cittadinanza da una prospettiva antispecista, mi permetto di rinviare a M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Apria, Edizioni Ortica, 2011.

¹⁴ Sui limiti e l'insostenibilità antropocentrici a favore del veganismo e dell'antivivisezionismo scientifico, cfr. rispettivamente, K. Perlo, 'Argomenti estrinseci ed intrinseci', cit. e M. Filippi, 'L'insostenibile leggerezza dell'antivivisezionismo scientifico' (2008), in *La voce dei senza voce*, n° 77, Inverno 2008, pp. 13-20.

¹⁵ Per una più estesa trattazione di questo aspetto, cfr. M. Filippi, F. Trasatti, 'La favola del soggetto, la tragedia degli animali' (2012), in *Liberazioni*, n° 8, Primavera 2012, pp. 70-82.

¹⁶ Cfr. J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., Id., *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»* (1996), Milano, Bompiani, 1999, Id., *L'animale che*

nozione di 'proprio' moltiplicando le differenze e opponendosi alla trasformazione di queste in gerarchia. Secondo tale prospettiva, non esiste una linea di demarcazione che pone 'l'Umano' da una parte e 'l'Animale' dall'altra, ma una molteplicità di linee che attraversano questi due campi intrinsecamente eterogenei. L'attenzione si sposta così dall'universale ai singoli individui che popolano i due campi. Ciò vale soprattutto per 'l'Animale'¹⁷, termine già di per sé oppressivo in quanto riduce la lussureggiante varietà delle specie e degli individui non-umani, dai lombrichi agli scimpanzé, in un singolare collettivo che funge da contraltare alla celebrazione autoreferenziale de 'L'Umano'. Quanto detto è riassunto efficacemente da Derrida quando avanza la proposta di sostituire il termine 'L'Animale' con il termine «*animot*»¹⁸. In francese, *animot* suona come *animaux* (animali, al plurale) e contiene il termine *mot* (parola) a indicare il ruolo che il logocentrismo ha giocato nella svalutazione degli altri animali e dell'animalità umana.

Al cerchio della considerazione morale che si espande automaticamente verso l'inclusione di chi all'umano può essere ricondotto si sostituiscono così molteplici linee di frattura in continuo rimodellamento sotto la pressione di campi di forza storici; di conseguenza, il problema non è più il *dove* si intenda tracciare la linea della considerazione morale ma il *fatto* stesso che si pensi che sia necessario tracciarla¹⁹. Dal presunto inclusivismo progressivo si passa a una lotta quotidiana contro le forze reazionarie, sempre pronte a far recedere dalle posizioni acquisite, e all'idea che non si possa escludere in anticipo la potenzialità di qualsiasi 'ente', simile o radicalmente dissimile a noi, di interrompere la nostra persistenza nell'essere²⁰. Questo, chiaramente, non corrisponde a trascurare o minimizzare l'urgenza politica della necessità di un cambiamento radicale dell'attuale condizione degli animali non-umani, del cui orrore sono testimonianza le dimensioni e l'efferatezza dell'olocausto a cui quotidianamente sono sottoposti. Riconosciuto il *modus operandi* della macchina antropolo-

dunque sono, cit., Id., *La Bestia e il Sovrano*, cit. e M. Calarco, *Zoografie*, cit.

¹⁷ Cfr. J. Derrida *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 62 e ss. Per una discussione del ruolo del linguaggio nel consolidamento dello sfruttamento animale tramite lo sviluppo di singolari collettivi, cfr. anche C.J. Adams, 'La guerra sulla compassione' (2006), in M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2010, pp. 23-38.

¹⁸ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit. pp. 82 e ss.

¹⁹ Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato 'Di fronte al volto animale (Lévinas)', pp. 61-84.

²⁰ *Ibidem*.

gica²¹, ossia di quel dispositivo che, pur nelle differenti versioni storiche in cui si è dato, «funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione)»²², la richiesta dell'*abolizione* di certe pratiche di sfruttamento si trasforma nella *liberazione* delle potenzialità dirompenti e misconosciute di un pensiero e di una prassi che si disponga all'accoglienza di una 'comunità a venire' nella quale la ricchezza degli individui, delle specie, delle relazioni e degli incontri non è in alcun modo pregiudizialmente limitata.

4.4. ASSE DELLA POTENZA: ANTISPECISMO DEL SENTIRE E ANTISPECISMO DELL'IM-POTENZA

Gran parte dell'antispecismo si rifà alla famosa domanda di Jeremy Bentham – «La domanda da porre non è 'Possono *ragionare*?', né 'Possono *parlare*?' ma 'Possono *soffrire*?'»²³. Seguendo Derrida, a seconda che l'enfasi sia posta sul «possono» o sul «soffrire», l'antispecismo si declina in due modalità differenti²⁴. L'antispecismo morale-identitario si è concentrato sul termine «soffrire» e, di conseguenza, si è impegnato a documentare, sulla base di dati empirici, che gli animali non-umani soffrono, che la loro sofferenza è simile alla nostra e che, pertanto, essa conta da un punto di vista morale e dovrebbe contare da un punto di vista giuridico-legislativo. L'antispecismo storico-improprio si è invece concentrato sul termine «possono», sottolineando due aspetti: a) la natura aporetica del potere di soffrire, ossia *l'im-potenza* di questo potere, la mancanza cui questo allude e b) il fatto che *la domanda «Possono soffrire?» può essere posta solo dopo l'incontro con l'Altro*, incontro che ha interrotto la nostra persistenza nell'essere e che resta tale anche quando alla domanda si deci-

²¹ Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, soprattutto pp. 38-43.

²² «In quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, [...] [la macchina antropologica] funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori». Ivi, p. 43.

²³ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), Torino, Utet, 1998, p. 422.

²⁴ Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e ss. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 122-127.

da di rispondere in modo negativo²⁵. Rifiutare la possibilità di continuare a intrattenere una relazione con chi ci sta di fronte non significa che l'incontro non sia avvenuto.

Una seria presa in carico di questi due aspetti comporterebbe delle conseguenze di portata incalcolabile e potenzialmente in grado di riorientare completamente il pensiero e la prassi antispecisti. Partendo dal secondo punto, se ciò che viene prima sono gli incontri e le relazioni da cui solo in un momento successivo sorgono le identità e gli individui, allora ci troviamo dislocati in uno *spazio di indiscernibilità*, in uno spazio dove non è più possibile dire «Io»²⁶: «Io» può essere detto solo dopo che, riemerso da questa condizione di follia, si è rientrati nel Sé e in sé. Seguendo Èmile Benveniste²⁷, si potrebbe dire che l'identità non ha consistenza materiale in quanto essa acquisisce realtà esclusivamente nell'atto discorsivo in cui viene espressa, che non esistono a priori 'L'Umano' e 'Il Non-Umano', ma relazioni inumane (preumane, postumane, oltreumane) da cui questi possono emergere. Esiste, cioè, uno spazio proto-etico dove non è possibile neppure parlare dell'Altro e dove gli umani e chi, in qualche modo, è a questi assimilabile possono interrompere il corso dell'Io al pari di ciò che a 'L'Umano' non è mai riconducibile (ad esempio, gli ecosistemi) o di chi non intende esservi ricondotto (ad esempio, gli altri animali e i *queer*). L'improprio è installato al centro dell'umano non solo perché non esiste un 'proprio dell'umano' e perché siamo stati 'creati dagli animali', ma perché non esiste un 'proprio' in quanto tale e da nessun punto di vista, anche animale. *L'umano altro non è che un altro improprio inumano*²⁸.

A partire dal primo aspetto indicato in precedenza, appare inoltre evidente che ciò che percorre lo spazio di indiscernibilità è la comune (ma differente) vulnerabilità corporea di 'chi' si incontra, l'impotenza del poter soffrire e del poter morire, la mancanza di potere che costituisce il potere della vita²⁹. In questo spostamento di enfasi

²⁵ Cfr. M. Calarco, *Zoografie*, cit., in particolar modo il capitolo intitolato 'La passione dell'animale (Derrida)', pp. 109-157.

²⁶ Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 66 e ss. e M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 127-134.

²⁷ Cfr. È. Benveniste, *Problemi di linguistica generale* (1966), Milano, Il Saggiatore, 1971.

²⁸ Ho discusso più in dettaglio questo aspetto in M. Filippi, '(R)esistenze animali' (2011), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 78-85.

²⁹ Ho elaborato tutti questi temi con maggiore ampiezza in M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, Verona, ombre corte, 2010 e in Id. 'Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura' (2011), in *Liberazioni*, n° 4, Primavera 2011, pp. 7-20, a cui rimando.

dal «soffrire» al «potere» accade una vera e propria rivoluzione: da un pensiero della presenza e della presenza a sé a un pensiero dell'evento, da una prassi volta a dimostrare l'*indubitabile* – tutti gli animali soffrono – a una che ci fa rammemorare l'*innegabile* – l'incontro con l'altro da noi, con l'altro mancante che anche noi siamo, precede ontologicamente il 'Noi' ³⁰.

Riprendendo le analisi di Gilles Deleuze sulla «carne macellata» di Francis Bacon ³¹, la conseguenza principale di quanto detto è che l'esistente che condivide il potere aporetico di soffrire e morire è *carne macellabile*: anche noi siamo in potenza carne per altri ³². Il che dovrebbe comportare uno spostamento della prassi antispecista da ragionamenti morali di proselitismo volti a colpevolizzare l'altro specista a *politiche dell'amicizia* intese a far risuonare la comune condizione di vittime in cui sono presi sia gli umani che i non-umani, condizione resa sì possibile dalla loro im-potenza costitutiva ma che è stata istituzionalizzata e resa iperbolica da un sistema di potere fondato sulla negazione dell'im-potenza dell'umano, da uno *stato di eccezione* che incessantemente separa 'L'Umano' dal resto del vivente e l'umano dall'inumano all'interno dell'uomo. Queste politiche animaliste di amicizia resistente molto probabilmente potrebbero permettere una più facile connessione tra le lotte a favore degli animali non-umani e quelle di chi a 'L'Umano' non ha mai voluto assimilarsi (ad esempio, femministe ed ecologisti radicali, *queer*, ecc.) ³³, individuando, come questi attivisti hanno già compreso, il bersaglio critico non solo e non tanto nello *specismo*, ma anche e soprattutto nell'*antropocentrismo*. L'enfasi passa così dalla preservazione della *sacralità della vita*, con tutto quello che ne consegue, alla *rammemorazione della mortalità condivisa*, con tutto quello che ci precede.

³⁰ Cfr. al proposito, M. Filippi, F. Trasatti, 'Dall'indubitabile all'innegabile' (2012), postfazione al volume di M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 161-172.

³¹ Cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), Macerata, Quodlibet, 2008, soprattutto il capitolo 4 intitolato 'Il corpo, la carne macellata e lo spirito, il divenire animale', pp. 51-67.

³² M. Calarco, 'Identità, differenza, indistinzione' (2011), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 5-20.

³³ Al proposito, cfr. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2004 e C. Del Frate, 'Queer' (2011), in A.A.VV., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Gessate, Oltre la specie, 2011, p. 174-187.

4.5. CONCLUSIONI

Se svolti ulteriormente, gli assi di tensione che innervano ciò che acriticamente continuiamo a definire antispecismo ci permettono di trarre una serie di conclusioni che potrebbero aprire una stagione assolutamente inedita di riflessione e di battaglie a favore dei non-umani.

In primo luogo, se il bersaglio di un pensiero critico che consideri seriamente il non-umano è l'antropocentrismo e non lo specismo, possiamo affermare che *non siamo mai stati specisti*. La riconsiderazione delle basi ontologiche e materiali su cui lo sfruttamento (umano e non-umano) si fonda ci mostra infatti che il lavoro della macchina antropologica non si è esercitato solo nella separazione dell'umano dall'animale, ma anche nella separazione di ciò che all'umano e all'animale viene assegnato all'interno dell'uomo. Come conseguenza di ciò, la riduzione a 'l'Animale' è stata storicamente effettuata sia nei confronti dei non-umani sia nei confronti di un'innumerabile schiera di individui e gruppi umani (il che mette in evidenza, qualora ce ne fosse bisogno, che la responsabilità dell'attuale condizione degli animali non-umani non è attribuibile in maniera uniforme all'intera umanità): l'operazione discriminatoria e oppressiva che fa leva sulla nozione de «L'Animale» non si è mai arrestata di fronte al confine di specie tanto caro all'antispecismo morale-identitario. Se così stanno le cose, sarebbe allora necessario spostare la critica, sia in termini riflessivi che materiali, dalla nozione e dalle pratiche speciste a quanto è riconducibile all'antropocentrismo o, meglio ancora, a quello che Derrida definisce «carnofallogocentrismo»³⁴, sottolineando la necessità di decentrarsi, con la stessa mossa, dalle pratiche di riduzione dell'Altro in quanto tale (carno), degli altri generi (fallo) e degli altri modi di concepire il linguaggio e la razionalità (logo).

In secondo luogo, se gli individui e le individualità non sono che epifenomeni transitori (e perennemente rinnovati) del *tra* degli incontri e delle relazioni che li precedono, li attraversano, li seguono e li eccedono, allora il compito a cui veniamo messi di fronte non è la ricerca del confine più giusto dove tracciare la linea della considerazione morale e giuridica, ma quello di arrestare la macchina antropologica e la Legge che produce, ossia di pensare e mettere in pratica ciò che Calarco definisce «un'etica senza un contenuto a priori», una sorta di

³⁴ Cfr. J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 39 e ss. e Id., *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 153 e ss.

agnosticismo etico che non si impegni a riconoscere chi è in possesso di quanto si è stabilito essere dotato di valore morale, di un volto, ma che si esponga, senza difese e preclusioni, all'imprevedibilità degli incontri e che sia in grado di produrre modalità alternative di *essere-con* ³⁵.

In terzo luogo, in quanto insostenibile, diventa necessario abbandonare l'idea di una distinzione umano/animale e, con essa, di tutte le certezze che a questa si sono associate e si associano, i meccanismi automatici e fossilizzati su cui si fondano pensiero e linguaggio, avviandosi su un sentiero il cui percorso e destinazione oggi non possiamo prevedere e tantomeno conoscere.

Infine, pur non essendo mai stati specisti, potremmo cominciare a riconoscere la forza propulsiva ed emancipatrice che comunque si annida in ogni forma di antispecismo, proponendone una nuova definizione che, echeggiando Marx e Engels per superarli, potrebbe suonare così: «L'antispecismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. *Antispecismo è il movimento reale che, liberando e liberandoci, abolisce lo stato di cose presente*» ³⁶.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Gessate, Oltre la specie, 2011.
- R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2006), Casale Monferrato, Sonda, 2008.
- R.R. Acampora, 'Verso un ethos postumano della simpatia somatica' (2005), in M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2010, pp. 263-275.
- C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2004.

³⁵ M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 76-84 e R.R. Acampora, 'Verso un ethos postumano della simpatia somatica' (2005), in M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 263-275.

³⁶ La frase originale, che qui si parafrasa, recita così: «Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente». Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1932), Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 25.

- C.J. Adams, 'La guerra sulla compassione' (2006), in M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2010, pp. 23-38.
- G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1791), Torino, Utet, 1998.
- É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale* (1966), Milano, Il Saggiatore, 1971.
- M. Calarco, 'Identità, differenza, indistinzione' (2011), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 5-20.
- M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* (2008), Milano, Mimesis, 2012.
- P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma-Napoli, Theoria, 1994.
- C. Del Frate, 'Queer' (2011), in AA.VV., *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Gessate, Oltre la specie, 2011, p. 174-187.
- G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), Macerata, Quodlibet, 2008.
- J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto (1992), Milano, Mimesis, 2011.
- J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai «limiti della verità»* (1996), Milano, Bompiani, 1999.
- J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), Milano, Jaca Book, 2006.
- J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002)* (2008), Milano, Jaca Book, 2009.
- J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano, Volume II (2002-2003)* (2010), Milano, Jaca Book, 2010.
- J. Derrida, É. Roudinesco, *Quale domani?* (2001), Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Aprilia, Edizioni Ortica, 2011.
- M. Filippi, 'L'insostenibile leggerezza dell'antivivisezionismo scientifico' (2008), in *La voce dei senza voce*, n° 77, Inverno 2008, pp. 13-20.
- M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, Verona, ombre corte, 2010.
- M. Filippi, 'Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura' (2011), in *Liberazioni*, n° 4, Primavera 2011, pp. 7-20.

- M. Filippi, '(R)esistenza animali' (2011), in *Liberazioni*, n° 7, Inverno 2011, pp. 78-85.
- M. Filippi, F. Trasatti, 'La favola del soggetto, la tragedia degli animali' (2012), in *Liberazioni*, n° 8, Primavera 2012, pp. 70-82.
- M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2010.
- M. Filippi, F. Trasatti, 'Dall'indubitabile all'innegabile' (2012), postfazione al volume di M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* (2008), Milano, Mimesis, 2012, pp. 161-172.
- G.L. Francione, *Introduction to animal rights: your child or the dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.
- K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1932), Roma, Editori Riuniti, 1972.
- M. Maurizi, M. Filippi, 'Animali da compassione' (2008), in R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2006), Casale Monferrato, Sonda, 2008, pp. 9-25.
- M. Maurizi, 'La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema' (2011), in *Liberazioni*, n° 4, Primavera 2011, pp. 35-57.
- D. Nibert, *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2002.
- K. Perlo, 'Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali' (2007), in *Liberazioni*, n° 1, Estate 2010, pp. 58-78.
- Plutarco, *Del mangiare carne. Trattati sugli animali*, Milano, Adelphi, 2001.
- Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Milano, Bompiani, 2005.
- T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990.
- P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Net, 2003.
- R. Sorabji, *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- A. Sottofattori, 'Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti' (2010), in *Liberazioni*, n° 3, Inverno 2010, pp. 52-65.
- D. Szybel, 'Risposta all'articolo di Katherine Perlo «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali» (2008), in *Liberazioni*, n° 2, Autunno 2010, pp. 52-59.
- Teofrasto, *Della pietà*, Este, Isonomia, 2005.
- F. Trasatti, M. Filippi (illustrazioni di L. Graziosi), 'I meccanismi del dominio' (2012), in *A - Rivista Anarchica*, n° 370, Aprile 2012, pp. 69-72.

5.

L'INDIVIDUO AL CENTRO

Adriano Fragano

5.1. IL GRATTACIELO, LA MACCHINA ANTROPOLOGICA E L'ERA DELL'ANTROPOCENE

Nel nostro tempo sembra essere più che mai urgente la necessità di elaborare una diversa concezione degli animali non-umani, non più come forme di vita sottostanti alle nostre esigenze o volontà, ma come esseri viventi, con un proprio *valore* e una propria *dignità*. Come afferma lo scrittore e naturalista statunitense Henry Beston, la nostra specie sbaglia, e sbaglia enormemente, trattando gli altri animali con superiorità:

Abbiamo bisogno di una diversa concezione, più saggia e forse più mistica, degli animali. Lontano dalla natura universale e vivendo secondo complicati artifici, l'uomo civilizzato osserva le creature attraverso la lente della propria conoscenza, e quindi vede una piuma ingrandita e l'intera immagine ne è distorta. Noi li trattiamo con superiorità per la loro incompletezza. Per il loro tragico destino di aver assunto forme così lontane dalle nostre. E in questo sbagliamo, e sbagliamo enormemente. Perché un animale non deve essere misurato secondo il metro umano. In un mondo più antico e più completo del nostro, essi si muovono finiti e completi, dotati di quell'estensione dei sensi che noi abbiamo perso o mai avuto, vivendo circondati da voci che noi non udiremo mai. Non sono fratelli. Non sono esseri sottostanti. Sono altre entità, intrappolate insieme a noi nella rete della vita e del tempo, prigionieri come noi dello splendore e delle sofferenze della Terra.¹

Le splendide parole dell'autore ci introducono all'enorme e spinoso problema del nostro rapporto con gli altri animali, suggerendone una nuova chiave di lettura: gli animali non-umani sono «altre entità» che

¹ H. Beston, *The Outermost House: A Year of Life on the Great Beach of Cape Cod* (1928), New York, Henry Holt and Company, 1988, p. 25.

vivono insieme a noi sulla Terra, 'compagni di viaggio' che, in quanto tali, vanno compresi e rispettati. Anche se idealmente non si può che essere d'accordo con Beston, si è parimenti costretti a constatare che, a oggi, mancano strumenti teorici moralmente rilevanti ed efficaci per porre in essere il cambiamento paradigmatico soggiacente a una tale visione degli altri esseri viventi.

Uno dei maggiori problemi che sorge, in ambito filosofico ed etico, quando si considera criticamente la storia del rapporto tra esseri umani e animali non-umani è senza dubbio l'assenza di un reale concetto di «giustizia interspecifica» che possa regolarlo. Il paradigma antropocentrico dominante nella società contemporanea subordina il non-umano all'umano, concependolo come risorsa, merce, cibo, divertimento o, più semplicemente, come una 'cosa'. «Animalità» e «naturalità» sono in ogni caso considerate pericolose e distanti dall'«umanità» e, proprio perciò, da controllare, soggiogare e sfruttare: siamo in perenne *guerra* con la natura che tentiamo di sottomettere. Per provare a delineare la situazione attuale (in modo del tutto indicativo e non esaustivo) mi servirò di alcuni concetti che ritengo particolarmente pertinenti: il «grattacielo», la «macchina antropologica» e l'«Antropocene».

Sin dai suoi albori la società umana si è sviluppata dotandosi di strutture, sovrastrutture e schematismi sociali caratterizzati da una ferrea *logica verticale* che Max Horkheimer ben descrive nel suo *Il grattacielo*:

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra di loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi – suddivise in singoli strati – le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e *tutti quanti*, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati. Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i

coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. [...] Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato.²

L'edificio che l'autore immagina è per antonomasia il simbolo dello *sviluppo verticale*: un enorme grattacielo che schematizza sistematicamente la società umana e la suddivide in piani di separazione stabiliti in base al reddito, al ceto, alla presunzione dell'esistenza delle razze, al genere, all'orientamento sessuale, all'etnia e via scorrendo. I piani del grattacielo paiono essere illimitati, e forse sono l'unico elemento plastico che Horkheimer è disposto a concedere: un numero sempre maggiore di piani può essere teoricamente aggiunto con l'avanzare della 'civiltà' umana, come a dire che «il peggio pare non avere mai fine» – soprattutto se si vive nei piani bassi della costruzione. La base di tale mastodontico edificio sociale, nel quale ogni singolo abitante è introdotto sin dalla nascita, l'immensa cantina-mattatoio, è occupata – o meglio è costituita nel senso più materiale del termine – dagli animali non-umani. Questi, pur non facendo parte in alcun modo della società umana che tale edificio incarna, ne garantiscono infatti la solidità sorreggendolo sulle loro spalle, con il loro sangue, con il loro sudore e con la loro indicibile sofferenza. La 'filosofia verticale' sottesa nella metafora dell'autore, infatti, può forse permettere alcuni spostamenti da parte dei suoi abitanti umani (delle ascensioni o delle discese, dovute al perenne aspirare umano ai 'piani alti'), ma per potersi sostenere ha bisogno che altri rimangano sempre ai piani inferiori, per sopportare il peso dell'intera architettura: questo è il motivo per cui gli altri animali non possono essere liberati dal loro indispensabile ruolo di *fondamenta*.

Il *grattacielo* potrebbe essere il canovaccio di un racconto di fantascienza, se i riferimenti in esso contenuti non fossero tragicamente confermati quotidianamente dalla struttura sociale in cui siamo immersi. Ciò che del passo mi preme evidenziare è che l'unico rapporto che gli animali non-umani possono avere con noi è di *sudditanza*, o peggio di *schiavitù*: altro la società umana, così come la conosciamo, non può e non vuole concedere – pena la sua dissoluzione. Per poter mantenere la verticalità eletta a sistema, ogni singolo cittadino-abitante del grattacielo ha a sua disposizione, secondo Giorgio A-

² M. Horkheimer, 'Il grattacielo' (1934), in *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931* (1934), Torino, Einaudi, 1977, pp. 68-70, qui pp. 68-70.

gamben, un utile strumento teorico: la «macchina antropologica»³, un elemento persistente della nostra quotidianità, un fondamento della cultura dominante di cui gli esseri umani si avvalgono consapevolmente o inconsapevolmente. Per poter utilizzare al meglio una «macchina» è certamente indispensabile studiarne le istruzioni (non è necessario sapere perché funziona, basta sapere come farla lavorare), e queste vengono fornite attraverso un vasto processo di educazione che principia sin dalla nostra nascita: è sufficiente analizzare il sistema educativo a cui veniamo sottoposti per capire cosa la società, lo Stato, le istituzioni, la famiglia, la religione e tutte le altre strutture sociali del grattacielo si aspettano da noi.

La funzione della suddetta «macchina» è, in estrema sintesi, quella di separare «umano» e «animale» impedendo a queste due entità di comunicare, o meglio di allontanare l'animalità dall'umano creando un vuoto tra un incorporeo concetto di «umano» e la sua corporea origine «animale». L'incomunicabilità tra sfera umana e sfera non-umana è dunque la chiave di lettura del lavoro della «macchina», che tende a creare recinti, zone circoscritte, steccati dove l'umanità può trovare la sua identità e ragione di esistere proprio perché lontana, separata e impossibilitata a comunicare con gli altri animali e, in definitiva, anche con la propria animalità. Secondo Agamben la «macchina» serve a creare di continuo spazi vuoti – o svuotati – tra 'noi' e 'loro', tra 'dentro' e 'fuori', ma soprattutto tra 'sopra' e 'sotto', in modo da dare origine a una serie di discontinuità con il non-umano che si ripercuotono in ogni attività umana⁴. L'«umanità», paradossalmente, può essere solo ciò che reputiamo «specificità umana»: ciò che ci contraddistingue dagli altri animali. Ciò che serve, dunque, sia per interrompere questo gioco di auto-segregazione, sia per contenere il 'fossato' enorme da esso creato, è una concezione nuova di *alterità*, un abbattimento del confine di specie: per poter trovare la vera umanità serve, in poche parole, un'*aspecificità*.

La «macchina antropologica» ha tuttavia degli ingranaggi molto efficienti e rodati, e non ci permette nulla di tutto ciò. Essa perpetua la visione verticale del grattacielo (l'edificio sociale che a sua volta permette la sua stessa esistenza) e ci spinge ad accettare, anzi a pre-

³ Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

⁴ È chiaro che tale recinzione ideologica può funzionare anche all'interno della stessa umanità. I campi di concentramento nazisti sono stati degli esperimenti di separazione di vita umana – divenuta inumana – dal resto dell'umanità: vita degli ebrei, degli omosessuali, dei nomadi che erano indegni di appartenere al genere umano e, perciò, di vivere un'esistenza umana.

tendere, il *solco* divisorio tra noi e gli altri animali: tale solco (come i piani del grattacielo) può essere ristretto, allargato o spostato a piacimento, a seconda delle proprie specifiche esigenze, ma mai *colmato*. La realtà della «macchina antropologica» è, infatti, così vasta che non è probabilmente scorretto inserirla in una «megamacchina» formata da più «macchine antropologiche» concepite dall'umano per gestire la società e la coscienza collettiva.

L'idea della «megamacchina», discussa soprattutto in ambito anarchico-libertario e affrontata di recente da Serge Latouche⁵, ha in realtà radici lontane⁶ ed è stata indagata con differenti modalità⁷. Una «megamacchina» sussiste, a prescindere dal singolo individuo e dalle sue esigenze, ogni volta che la società e le sue dinamiche funzionano: ne è un esempio il capitalismo o, meglio ancora, il capitalismo finanziario. La storia della nostra specie, dall'organizzazione sociale babilonese, egiziana, romana e medioevale fino a quella dei giorni nostri, con i differenti regimi autoritari, monarchici, oligarchici o demoplutocratici, è costellata di «megamacchine» che, nel corso del tempo, sono divenute sempre più efficienti e raffinate, producendo risultati mostruosi come i cicli di sterminio programmato del nazismo, le purghe staliniste o i genocidi africani e asiatici. L'essere umano contemporaneo, in quanto «produttore-compratore-consumatore» del sistema, diviene egli stesso (consapevolmente o inconsapevolmente) ingranaggio funzionale alla «megamacchina», avallando e perpetuando il sistema come nella «società dello spettacolo» descritta da Guy Debord⁸. Una «megamacchina» che, oggi, non solo *costruisce*, ma *smembra*, sia concettualmente che fisicamente, come accade quotidianamente nei macelli dove certi animali non-umani vengono destinati a divenire cibo per umani «consumatori-carnivori». È interessante a tal proposito notare che lo stesso concetto fordista di «catena di montaggio» prende origine dall'allucinante «catena di smontaggio» dei macelli di Chicago visitati da un interessato Henry Ford, che applicherà poi il principio di «smontaggio» di un essere vivente (es. da mucca a carne confezionata) alla produzione di automobili in se-

⁵ Cfr. S. Latouche, *La megamacchina: ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul* (1995), Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

⁶ Ben prima di Latouche si è parlato di «megamacchina» in L. Mumford, *Il mito della macchina* (1967), Milano, Il Saggiatore, 1969.

⁷ Memorabile è il modo in cui Charlie Chaplin, nel suo capolavoro cinematografico *Tempi Moderni* (proiettato per la prima volta nel 1936), rappresentata l'intera società tecnologica con una mostruosa macchina che fisicamente fagocita nei suoi ingranaggi lo Charlot-operaio.

⁸ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), Bari, De Donato, 1968.

rie, invertendo il ciclo e inventando così il cosiddetto «ciclo produttivo» (dai singoli pezzi meccanici all'auto assemblata) ⁹.

La «megamacchina» ci conduce fino all'estremo risultato: l'era che Paul J. Crutzen definisce «Antropocene» ¹⁰. Dal punto di vista geologico la specie umana sta attualmente vivendo in un'era geologica postglaciale chiamata Olocene e cominciata circa 11.000 anni fa. Considerando però i cambiamenti climatici, morfologici e fisico-chimici che il pianeta Terra sta subendo a causa dell'attività umana e dell'antropizzazione delle terre emerse, è possibile, per l'autore, definire quest'era anche Antropocene: un'era di profondi cambiamenti indotti dalla presenza della specie umana sul pianeta. L'attività invasiva della specie umana ha infatti causato così profonde modifiche all'atmosfera, all'idrosfera e alla litosfera terrestri, che, considerando la geosfera nella sua interezza, si può giungere a parlare persino di antroposfera: la nostra presenza è consolidata in ogni dove sul pianeta. A ben guardare la nostra espansione come specie vivente si spinge ai limiti estremi della biosfera (la zona dove è presente la vita terrestre): basti pensare alla presenza di umani nello spazio, nelle profondità abissali o in zone polari, prive di vita animale e vegetale a causa di condizioni climatiche proibitive. L'antroposfera, quindi, è la diretta emanazione dell'intenso lavoro umano, e l'Antropocene la frazione temporale di vita del nostro pianeta pesantemente influenzata dalle attività umane.

Il concetto di «Antropocene» è una sorta di presa di coscienza sulle attività antropiche sul nostro pianeta: l'essere umano è capace di cambiare il clima, di far invertire o modificare enormi correnti marine, di scavare crateri, modellare coste, deviare corsi di fiumi e creare – o distruggere – laghi. Nessun essere vivente prima di noi ha mai dimostrato una tale capacità, al contempo costruttiva e distruttiva. Nell'antroposfera – ma c'è chi la chiama anche «tecnosfera» – non c'è spazio per le esigenze non-umane, non è logicamente possibile arrestare l'avanzata umana per rispettare la presenza o le necessità di altre popolazioni di viventi che, anzi, se non sono considerate utili, sono percepite come dannose, pericolose o semplicemente irrilevanti. L'universo è solo umano, è antropocentrico e non esiste altra visione ammessa. L'Antropocene potrebbe però essere anche la fine dell'umanità sulla Terra, e questo ci spinge, ancora una volta egoisticamente, a considerare altri modelli, a formulare alternative percorribili

⁹ Cfr. C. Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto* (2002), Roma, Editori riuniti, 2003, pp. 77-79.

¹⁰ Cfr. P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era* (2005), Milano, Mondadori, 2005.

li, sempre e solo antropocentriche, e sempre e solo spinti da esigenze o da problematiche da risolvere; è in questo scenario che si pone il problema del rapporto tra esseri umani e animali non-umani, ed è con questi presupposti, tutt'altro che incoraggianti, che ci si deve confrontare.

Inventare un nuovo rapporto con gli altri animali, basato su un concetto egualitario, significa non solo opporsi alla dicotomia ontologica «umano-animale» fortemente radicata nella nostra cultura, ma farlo tramite strumenti teorici efficaci tanto quanto quelli che hanno contribuito alla formazione di una simile separazione.

È d'importanza primaria, quindi, tentare di stabilire un nuovo approccio, il più possibile paritario ed egualitario, tra le specie viventi, utilizzando nuovi paradigmi non antropocentrici che possano aiutarci nell'indispensabile opera di smantellamento dello sfruttamento umano degli altri animali. La filosofia ci viene incontro, fornendo una serie di teorie molto varie tra di loro, alcune delle quali di sicura utilità, altre solo compensative. Le strade percorribili sono molte, ma ciò che si cercherà di fare, in questo capitolo, sarà soffermarsi sulle possibili connessioni esistenti tra la teoria biocentrica individualistica del filosofo Paul W. Taylor e la filosofia antispecista. Cercherò pertanto, nei successivi paragrafi, di analizzare i punti salienti del pensiero dell'autore americano di *Respect for nature*¹¹; di definire (per quanto mi sarà possibile, visto il continuo divenire e il prestarsi a molteplici interpretazioni personali dell'oggetto preso in esame) l'approccio antispecista; e di avanzare, evidenziando i punti di contatto tra i primi due temi trattati, una proposta di sintesi.

5.2. UNA TEORIA DEL RISPETTO PER LA NATURA

Taylor ha dedicato ampio spazio nella sua opera di ricerca teorica alla comprensione e all'elaborazione di un nuovo concetto di «giustizia interspecifica» che possa rendere il nostro rapporto con gli altri animali il più possibile paritario e orizzontale. L'approccio del filosofo al problema assume i connotati di una «filosofia della vita organica», che prende forma dal concetto base di «interesse del singolo».

Il modello da lui proposto¹² si basa sulla considerazione della fondamentale appartenenza di tutti gli esseri viventi alla vasta comu-

¹¹ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 59-255.

nità terrestre, una comunità i cui membri condividono in larga parte le stesse esigenze e hanno, perciò, la medesima «rilevanza inerente». Proprio perché appartenenti a tale comunità, noi umani dovremmo essere per l'autore non solo in grado comprendere in linea teorica le esigenze specifiche degli altri appartenenti alla comunità, ma anche di trovare soluzioni positive ai problemi di convivenza con le altre specie. Il principio, pertanto, è la ricerca di una base di appartenenza e non quella di una specificità utile a una separazione: la teoria proposta è sostanzialmente inclusiva e opposta alla visione antropocentrica, che prevede la separazione dell'umanità dal resto dei viventi in virtù di una presunta *eccezionalità* umana, che diventa superiorità e supremazia. Punto di partenza per l'elaborazione del concetto tayloriano di «bene comune», un bene condiviso, all'interno del quale si riscontrano le differenti istanze (interessi) dei viventi che partecipano, vivono, e si perpetuano nello spazio comune del pianeta, è la stessa interdipendenza delle forme di vita. Il tema della condivisione scaturisce – e si rafforza – dunque dalla constatazione che per la specie umana, in quanto parte integrante di un enorme e complesso sistema biotico e abiotico terrestre, l'integrità e la salvaguardia della biosfera è necessaria per garantire la continuazione della vita sulla Terra. Ogni esigenza particolare assume perciò un carattere di interesse generale: esiste una forte interconnessione tra le specie viventi, e ogni singola specie ha interessi ed esigenze comuni, come pure comuni sono i problemi da risolvere.

Il concetto di «interesse» esaminato da Taylor viene esaurientemente illustrato da Luisella Battaglia:

Una parte di grande interesse del volume di Paul Taylor è costituita dalla trattazione dei dilemmi morali che sorgono in caso di conflitto tra diritti e valori umani e interessi dei non umani. Come comportarsi dinanzi ad azioni che risultano nocive per il benessere di altre specie e della comunità di vita nell'ecosistema? Come risolvere equamente situazioni in cui si fronteggiano pretese morali in competizione, sorte dal conflitto tra etica umana ed etica ambientale? Cruciale, per intendere il modello di giustizia interspecifica elaborato da Paul Taylor, è la distinzione tra interessi fondamentali e non fondamentali. Preliminare a tale distinzione è, tuttavia, la definizione di *interessi*: con tale termine vengono designati 'tutti quegli oggetti o eventi che servono a preservare o a proteggere in qualche misura il bene di un organismo vivente'. Come interessi fondamentali, in riferimento agli umani, si indicano quelli che persone razionali e competenti valuterebbero come una parte essenziale della loro esistenza in quanto persone. Sono ciò di cui la gente ha bisogno per realizzare quei fini e quei progetti che rendono la vita degna di essere vissuta e che contribuiscono al pieno sviluppo della

personalità. Essi coincidono, dunque, con valori universali o beni primari. Interessi non fondamentali sono, invece, quei fini particolari che consideriamo degni di essere perseguiti e i mezzi che riteniamo idonei alla realizzazione del nostro personale sistema di valori. Tali interessi variano pertanto da persona a persona, laddove gli interessi fondamentali sono sostanzialmente comuni a tutti. In riferimento agli interessi umani non fondamentali, Taylor introduce un'ulteriore distinzione tra quelli che sono intrinsecamente incompatibili con un atteggiamento di rispetto per la natura (ad es. l'uccisione di animali per sport, divertimento, ecc.) e quelli che sono, invece, intrinsecamente compatibili con tale atteggiamento pur se estrinsecamente nocivi agli ecosistemi naturali (ad esempio opere umane quali la costruzione di aeroporti, di autostrade, ecc.. i cui costi possono essere rilevanti per il *Wildlife*). Per i non umani, fondamentali sono quegli interessi la cui realizzazione è richiesta da un organismo per mantenersi in vita. Secondo Paul Taylor, è possibile per noi formulare giudizi circa l'importanza comparativa degli interessi dei non umani poiché, data una sufficiente informazione fattuale circa il loro benessere, siamo in grado di assumere il loro punto di vista e quindi procedere a una stima ragionevole del tipo di danno o di privazione che subirebbero 'ove determinate condizioni fossero assenti dalle loro vite'.¹³

Ciò che evidenzia Battaglia è che, seguendo il discorso di Taylor, non solo sia bene distinguere tra «interessi fondamentali» (es. il rimanere in vita) e «non fondamentali» (che non pregiudicano il soddisfacimento di esigenze primarie), ma anche che è possibile, in base a tale distinzione, elaborare criteri adeguati per decidere di agire volontariamente procurando il minor impatto possibile sugli interessi di altri soggetti che vengono coinvolti nell'azione stessa, o ne subiscono le conseguenze. In aggiunta a questa classificazione, infatti, Taylor distingue anche tra «interessi intrinsecamente incompatibili» e «intrinsecamente compatibili» con gli interessi di altri soggetti¹⁴.

Nonostante Taylor parli a tal proposito di una «sufficiente informazione fattuale circa il benessere», la realtà, a mio avviso, è ben più complessa: per potere classificare un'azione come «intrinsecamente compatibile» o «incompatibile», è infatti probabilmente necessario essere in possesso di una serie di informazioni e conoscenze pressoché complete degli interessi altrui. L'esigenza di una tale completezza scaturisce dal fatto che se realmente siamo parte di una complessa rete di interconnessioni tra viventi e non viventi, è indispensabile valutare tutte le singole connessioni, onde evitare che una valutazione del 'danno' troppo superficiale possa causare conseguen-

¹³ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997, pp. 134-135.

¹⁴ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 269-280.

ze negative e impreviste (quotidianamente ciò avviene ogni volta che si è intenzionati a valutare, ad esempio, l'impatto ambientale di un intervento umano sul territorio). La valutazione dell'impatto su una rete complessa di interconnessioni presuppone la totale conoscenza di tale rete, conoscenza che, in tutta evidenza, non abbiamo. Se, dunque, per volontà di rispettare le altrui esigenze, le attività «intrinsecamente incompatibili» devono essere evitate, allo stesso modo le attività «intrinsecamente compatibili» dovrebbero essere limitate al massimo. È, probabilmente, proprio per tali motivi che Taylor prefigura l'impegno a uno studio approfondito delle specificità ed esigenze degli altri viventi: una ricerca necessaria per conoscere e, quindi, non per danneggiare e sfruttare gli altri (come avviene quotidianamente in ambito scientifico e tecnologico).

Diversamente da quanto sostiene Tom Regan¹⁵, Taylor ritiene che ogni specie vivente, meglio ancora ogni individuo, abbia propri interessi a prescindere dalle modalità con cui li persegue, e pone anche delle precise specifiche (considerabili a tutti gli effetti dei 'paletti concettuali') per considerare quali entità possano «avere interessi», e quali invece non ne abbiano. A questo proposito è utile citare quanto scrive Sergio Bartolommei:

Perché un'entità X possa 'avere interessi' e, quindi, un 'bene di per sé', occorre almeno che l'essere in questione abbia per Taylor delle 'finalità' da raggiungere (anche se non necessariamente intenzionali-consciousi) e disponga di certi mezzi per raggiungerle. Gli enti inanimati, non avendo fini da perseguire, non possono avere interessi neppure nel senso più ampio della parola ed è impossibile parlare al loro riguardo di un 'bene di per sé'. Non avendo interessi, rocce, sabbia e acque non possono essere danneggiati dall'avere i loro interessi frustrati. Gli unici esseri per i quali abbia senso parlare di un bene di per sé diventano quindi per Taylor soltanto gli *organismi viventi*, cioè soltanto quegli esseri che

a) presentano caratteristiche specifiche (nel senso che appartengono a una specie): struttura cellulare, funzionamento biologico interno, relazioni esterne con altri organismi e con gli aspetti fisico-chimici dell'ambiente;

b) hanno ritmi di crescita e di sviluppo loro propri, per cui è lecito considerare ciascuno di essi come un 'centro teleologico di vita perseguitante il suo proprio bene nel suo proprio, unico modo', ovvero si configurano ciascuno come un 'sistema unificato e coerente di attività organizzate la cui tendenza costante è di preservare la propria esistenza proteggendo e promuovendo il proprio benessere'.

¹⁵ Per una trattazione più approfondita del pensiero di Tom Regan si rimanda al capitolo 3 del presente volume.

Taylor definisce 'visione biocentrica' questa immagine della natura che fa da supporto a un'etica ambientale in base alla quale soltanto gli organismi viventi (oltre l'uomo, gli animali e le piante) hanno interessi moralmente rilevanti. Piante e animali hanno un 'bene di per sé' nel senso che

a) le loro vite possono essere rese migliori o peggiori dal modo col quale sono trattate dagli agenti morali;

b) gli uomini, in quanto condividono con piante e animali la 'comunità di vita sulla terra', possono assumere il 'punto di vista' degli altri esseri viventi e giudicare ciò che accade a questi in termini di benessere delle cose stesse, cioè di ciò che è buono o cattivo, favorevole o sfavorevole per la cosa in questione, e non per qualche altra.

Senza alcun bisogno di ricorrere a visioni animistiche o antropomorfe della natura, una persona biologicamente informata sarà a conoscenza del 'ciclo della vita' delle piante e saprà quali sono le condizioni ambientali di cui la pianta ha bisogno (nel senso che sono *nell'*interesse della pianta) perché essa sopravviva in condizioni ottimali.¹⁶

A suffragare quanto detto, Bartolommei cita due passi tratti da *Respect for nature*. Il primo ben evidenzia la differenza esistente tra gli interessi di enti animati e inanimati:

Se affermiamo che è bene conservare una macchina ben oliata, per giustificare la nostra tesi dobbiamo riferirci al proposito per cui la macchina è nata o è stata costruita [...]. Questo proposito non è attribuibile alla macchina stessa, ma a coloro per i quali è stata costruita o che la usano. Non è il bene della macchina che viene promosso conservando la macchina ben oliata, ma il bene di certi uomini per i cui fini la macchina è un mezzo.¹⁷

Il secondo passo chiarisce invece cosa intenda Taylor, in sostanza, quando sostiene la necessità di adottare un «punto di vista biocentrico»:

Via via che osserviamo una cosa vivente, diventiamo più familiari con essa e acquistiamo coscienza del particolare modo con cui l'organismo sta vivendo la sua vita. Possiamo essere affascinati dalla sua vita e coinvolgerci nel suo bene e nel suo destino. L'organismo viene a significare qualcosa come un unico, insostituibile individuo. Infine acquistiamo una comprensione genuina del punto di vista dell'organismo in questione e possiamo idealmente porre noi stessi nella situazione dell'organismo guardando il mondo dalla sua propria posizione.¹⁸

¹⁶ S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 124-125.

¹⁷ P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., p. 61.

¹⁸ Ivi, p. 120.

Da tutto ciò Bartolommei deduce che:

Verso le entità che presentano le caratteristiche di cui sopra, l'agente morale è chiamato, secondo Taylor, ad assumere un atteggiamento di 'rispetto' inteso come

- a) essere consapevoli che ogni organismo vivente è non soltanto *un* centro teleologico di vita, ma *il* particolare centro di vita che è, nella sua peculiare 'individualità, unicità e insostituibilità'
- b) dare eguale considerazione a tutte le cose viventi nella loro irripetibile unicità e valutare il bene di ciascuna come qualcosa che merita di essere preservato e protetto come un fine in sé e nell'interesse dell'essere di cui è bene, cioè nello stesso modo in cui un'etica kantiana concepisce e valuta il bene delle persone umane.¹⁹

Per poter elaborare un concetto di «giustizia interspecifica» (generata dall'immedesimazione dell'umano con le altre entità viventi) è necessario, pertanto, circoscrivere il campo di azione solo ed esclusivamente agli esseri viventi: non solo gli animali non-umani, ma anche le piante e gli esseri unicellulari che, pur non avendo una complessità anatomica e fisiologica paragonabile agli organismi pluricellulari, perseguono (consapevolmente o inconsapevolmente) pur sempre un loro proprio fine.

Particolarmente rilevante, all'interno del discorso di Taylor, è dunque il concetto di «centro teleologico di vita perseguito il suo proprio bene nel suo proprio, unico modo»²⁰: un concetto che è sintomo della forte volontà di rispettare anche entità che, seppur prive di una precisa volontà e consapevolezza, perseguono propri fini, potendo essere definiti «centri teleologici». Con questa definizione l'autore si pone fuori dal pensiero che vuole l'umano come essere moralmente superiore perché capace di autocoscienza e di discernimento: secondo Taylor, infatti, anche un lichene ha un suo fine e opera per ottenerlo, quantunque senza consapevolezza. L'approccio teleologico è in netto contrasto con la visione meccanicista-deterministica della scienza moderna, che non ammette elementi teleologici nel proprio campo di intervento. Il filosofo statunitense propone dunque una particolare sintesi tra la questione morale relativa alla «giustizia interspecifica» e la conoscenza scientifica in campo soprattutto biologico: solo con una grande conoscenza scientifica delle caratteristiche fisiologiche, anatomiche, biologiche, e delle esigenze specie-specifiche dei viventi è possibile comprendere cosa può arrecare loro danno, e solo questo tipo di conoscenza consente di ot-

¹⁹ S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, cit., pp. 125-126.

²⁰ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., p. 100.

timizzare le azioni umane per il conseguimento del proprio interesse in modo che l'azione stessa non danneggi gli altri animali. Solo una «persona biologicamente informata» può tentare di immedesimarsi nel centro teleologico di vita preso in esame e assumerne il punto di vista per comprenderne le finalità ²¹.

Questo approccio, definito «biocentrico» dallo stesso Taylor, è nella realtà a mio avviso un evidente tentativo (testimoniato dalla palese volontà di studiare i complessi rapporti degli individui con gli aspetti fisico-chimici dell'ambiente in cui vivono) di espandere il biocentrismo facendolo interagire con l'ecocentrismo. La teoria tayloriana, delineando le entità che possono avere un proprio interesse parla di «struttura cellulare», «funzionamento biologico interno», «relazioni esterne con altri organismi e con gli aspetti fisico-chimici dell'ambiente», ma anche di «comunità di vita sulla terra»: essa, pertanto, presuppone una visione ecologica e sistemica della vita. Una teoria prettamente biocentrica si concentrerebbe sulla considerabilità morale di una vita a prescindere dal contesto in cui essa si sviluppa e sussiste, o considererebbe, al massimo, gli elementi ambientali meramente necessari per permetterle di continuare a esistere. I presupposti che introduce Taylor sono invece, a mio avviso, orientati verso la visione di un individuo immerso totalmente in una rete di rapporti di interscambio con l'ambiente: la rete di interazioni tra i singoli è quel patrimonio comune che ogni vivente tende a preservare per poter esistere, e rappresenta la base comune della comprensione delle istanze non-umane. Credo, pertanto, che l'originale individualismo biocentrico di Taylor sia ben collocabile sul confine che separa il pensiero animalista da quello ecologista: il suo, infatti, è sia un animalismo lontano dalla riflessione sensio/psicocentrica di Regan, che un ecologismo svincolato dall'olismo che caratterizza le teorie di Leopold, Callicott, Naess, Rolston III e altri autori ²².

Pur partendo da presupposti biocentrici, l'autore giunge, infatti, a una teoria in cui la comunità di vita esiste grazie a complessi e continui scambi di energia con l'ambiente e, quindi, con la porzione non vivente della Terra. Se consideriamo inoltre quanto afferma Taylor, e cioè che non sarebbe possibile rispettare gli «interessi fondamentali» di un individuo senza studiarlo e comprenderlo a fondo e senza comprenderne, quindi, le complesse e dinamiche relazioni con gli altri individui e l'ambiente, è proprio lo stesso ambiente (con i suoi elementi

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 160-161.

²² Per una trattazione più approfondita delle proposte di questi autori si rimanda ai capitoli 8, 9 e 10 del presente volume.

biotici e abiotici) che, permettendo la vita degli organismi, ci permette di comprenderli: i due elementi – individuo e ambiente – divengono, in definitiva, *inscindibili*.

5.3. I CINQUE PRINCIPI DI TAYLOR

Stabilite le premesse di base della «visione biocentrica», Taylor elabora una serie di cinque principi da utilizzare per regolare i rapporti interspecifici tra esseri umani e forme di vita non-umane²³. Presupposto di partenza è che la «rilevanza inerente» (*inherent worth*)²⁴ di un essere vivente è, dal «punto di vista biocentrico», tanto importante quanto quella di qualsiasi altro soggetto vivente, essere umano compreso²⁵. I principi proposti dall'autore, pur presentandosi come una sorta di prontuario da consultare per comprendere quali comportamenti tenere, a seconda dei casi, per meglio gestire i rapporti con altre specie viventi, non hanno di certo la capacità di risolvere ogni problema che eventualmente potrebbe sorgere nei rapporti interspecifici. Ciò non nega, tuttavia, che possano essere un ottimo punto di partenza per ulteriori evoluzioni teoriche, utili all'individuazione di una soluzione funzionale dei differenti conflitti di interessi interspecifici.

Il primo principio è definito «di autodifesa»²⁶ e afferma che è legittimo, per tutti gli agenti morali, reagire, se attaccati, per proteggere la propria incolumità qualora venisse messa a rischio, anche a costo di uccidere la fonte della minaccia. Sebbene Taylor limiti questo principio ai soli agenti morali, considerato anche che egli stesso non esclude la possibilità che svariati esseri senzienti possano essere riconosciuti come tali²⁷, penso che casi concreti di validità di questo principio possano essere in realtà considerati tanto l'umano attaccato da un coccodrillo, quanto il toro minacciato da un torero: in entram-

²³ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 256-313.

²⁴ Taylor non esclude la possibilità che i singoli esseri viventi possano avere dei *diritti* o un *valore intrinseco*, ma preferisce parlare di «rispettabilità» (*attitude of respect*) e di «rilevanza inerente» (*inherent worth*). Cfr. *ivi*, pp. 219-255.

²⁵ Alcuni potrebbero avere da obiettare che non tutte le specie sono dotate di uguale «rilevanza inerente», che alcune di esse, biologicamente più complesse, potrebbero a ragione aspirare a ruoli di primo piano rispetto a molte altre. Per l'autore, tuttavia, la considerazione morale di un soggetto prescinde dalla valutazione della sua complessità: di fronte all'interesse umano secondario («non fondamentale») di infilzare un lombrico per usarlo come esca per catturare e uccidere altri esseri senzienti, l'interesse vitale primario («fondamentale») del lombrico è del tutto prevalente.

²⁶ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 264-269.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 14-25.

be le circostanze, ciò che importa è che il soggetto vivente è minacciato e, quindi, legittimato a difendersi, anche a costo dell'incolumità del minacciante. Anche se il principio è mutuato per intero dal criterio di autodifesa che l'etica umana già prevede possa essere posto in atto, qualora un nostro simile attenti alla nostra incolumità, è senz'altro da notare, tuttavia, che è difficile immaginare di potere considerare lecita l'applicazione di un tale principio da parte di un animale non-umano: il «valore intrinseco» che la società antropocentrica attribuisce alla vita umana impedirebbe, infatti, di considerare *moralmente accettabile* che un toro uccida un torero.

Il secondo principio è quello «della proporzionalità»²⁸ e prevede una considerazione proporzionale degli interessi in gioco in ogni rapporto interspecifico in cui gli «interessi fondamentali» delle forme di vita non-umane confliggono con gli «interessi non fondamentali» umani che sono anche «intrinsecamente incompatibili» con i primi. Gli «interessi fondamentali» prevalgono sempre su quelli «non fondamentali», indipendentemente dalla specie di appartenenza dei soggetti coinvolti. Anche questo principio è mutuato dall'esperienza intraspecifica umana: il concetto di «proporzionalità» è, infatti, diffusamente presente in ambito giuridico. Riprendendo l'esempio già proposto del toro e del torero, il problema della proporzionalità degli interessi in gioco nel conflitto è evidente: l'interesse a vivere del toro è «fondamentale», perché è indubitabile che voglia vivere e non perire per mano del torero; l'interesse del torero, invece, è «non fondamentale» per il semplice motivo che qualora tale interesse fosse leso non pregiudicherebbe la sua sopravvivenza. L'interesse «non fondamentale» del torero può essere definito come «intrinsecamente incompatibile» con l'«interesse fondamentale» del toro: non essendoci «proporzionalità», il principio sancisce che il torero non può mai essere moralmente legittimato a uccidere il toro.

Il terzo principio è quello «del minimo danno»²⁹. Si tratta senza dubbio del principio più controverso del sistema proposto da Taylor, in quanto si propone di prendere in considerazione una serie di casi di rapporti interspecifici in cui gli «interessi fondamentali» delle forme di vita non-umane confliggono con gli «interessi non fondamentali» umani che, pur essendo «intrinsecamente compatibili» con i primi comportano qualche danno inevitabile per gli altri esseri viventi. In base a questo principio, se gli interessi umani «non fondamentali», dopo un'attenta messa in discussione e valutazione delle alternative

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 269-280.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 280-291.

possibili, sono valutati così importanti da non essere abbandonabili neanche da un soggetto pienamente rispettoso della natura, allora è per l'agente morale permissibile perseguirli, purché ciò implichi meno danni di ogni altro modo possibile di perseguire gli stessi interessi, e purché sia sempre accompagnato da una forma di compensazione del danno arrecato. Ciò che suggerisce l'autore è, da un lato, di chiedersi se gli interessi umani considerati siano realmente così importanti da impattare pesantemente su quelli di altre specie, e, dall'altro, di cercare sempre di individuare possibili alternative che siano meno dannose.

Da notare è che questo principio, essendo la specie umana – come già evidenziato in precedenza – altamente invasiva nei confronti dell'ambiente e delle altre specie viventi, riguarda la quasi totalità dei rapporti tra gli esseri umani e la natura. Il principio «del minimo danno» è dunque a mio avviso riducibile a quanto proposto dall'ecologismo più classico, altrimenti detto «ecologismo superficiale»³⁰ (es. riduzione dei danni all'ecosistema terrestre, diminuzione dello sfruttamento delle risorse, ecc.), con tutti gli ipotetici ulteriori problemi che potrebbero derivare da una sua possibile messa in pratica incapace di allontanarsi dalla logica antropocentrica. L'assoluta discrezionalità di tale principio è infatti, sempre a mio parere, palese: a seconda dei rapporti di forza tra specie, il più forte potrebbe sentirsi in diritto di decidere arbitrariamente l'intensità del danno da arrecare per soddisfare le proprie esigenze, cercando di giustificare moralmente la propria azione. Esattamente come è sempre accaduto.

Il quarto principio, definito «della giustizia distributiva»³¹, dovrebbe essere preso in considerazione solo qualora i primi tre non fossero, per validi motivi, applicabili: e cioè nei casi in cui gli «interessi fondamentali» di un agente morale (es. il nutrirsi) confliggono con gli «interessi fondamentali» di forme di vita non umane (es. il sopravvivere). È per l'agente morale lecito perseguire i propri interessi solo se ciò causa meno danni di ogni altra possibile soluzione e se questa azione è sempre accompagnata da una forma di compensazione del danno arrecato. Presupponendo l'assoluta comparabilità degli «interessi fondamentali» delle differenti forme di vita, questo principio impone che non vi sia un canale preferenziale per le istanze della specie umana, ma che si debba valutare il singolo caso in un'ottica molto più ampia, secondo possibili benefici o danni per la globalità

³⁰ Per una trattazione più approfondita della distinzione tra «ecologia superficiale» ed «ecologia profonda» si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

³¹ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 291-304.

degli esseri viventi del pianeta Terra. Si dovrebbe, quindi, secondo un criterio di «imparzialità», valutare se le esigenze dell'una o dell'altra specie in gioco coincidano con il «bene comune» (*summmum bonum*) e, in base a tale considerazione, prendere una decisione. Nonostante lo scopo ultimo di questo principio sia di avvantaggiare sempre la comunità dei viventi terrestri, premiando, in sintesi, la collettività, una potenziale difficoltà potrebbe emergere dal fatto che l'essere umano potrebbe non riuscire mai a essere completamente imparziale: il rischio, dunque, è che non vengano considerati i benefici comuni, ma quelli particolari.

Se applicato correttamente però, seguendo un'ottica non antropocentrica, esso potrebbe divenire un potente strumento di analisi delle problematiche interspecifiche. Un esempio su tutti è, a mio avviso, rappresentato dalla decisione di diventare vegan³²: una scelta volta non soltanto a eliminare ogni forma di sfruttamento e uccisione degli animali non-umani, ma anche a promuovere abitudini alimentari facenti perno su cibi che potrebbero essere ottenuti con modalità di coltivazione adatte a non danneggiare (o a danneggiare il meno possibile) le altre specie animali (es. gli insetti che vivono sulle piante o nel terreno) e l'ambiente. Taylor propone alcune forme di applicazione del quarto principio, cercando di soppesare i pro e i contro di un'azione che potenzialmente può danneggiare gli «interessi fondamentali» delle altre forme di vita: consigli che, se seguiti, potrebbero con ogni probabilità indurre davvero a cambiamenti sociali e culturali utili a minimizzare i danni provocati agli altri animali per colpa di scelte di vita e comportamenti consolidati nella società antropocentrica.

Quinto e ultimo principio è quello «della giustizia restitutiva»³³,

³² La parola «vegan» è una contrazione di «veg(etari)ano». Fu coniata da Donald Watson che, insieme a un gruppo di vegan inglesi, fondò la *Vegan Society* a Londra nel novembre del 1944. Il termine sta a indicare coloro che cercano di escludere tutte le forme di sfruttamento e crudeltà sugli animali non-umani. Il veganismo, quando perseguito per ragioni etiche, non è quindi da considerarsi meramente uno stile alimentare, ma una vera e propria *filosofia di vita*. I vegan non solo non consumano alcun cibo di derivazione animale diretta o indiretta (proveniente dall'uccisione degli animali non-umani, dal loro utilizzo o da pratiche o cicli produttivi che ne causano lo sfruttamento), ma si astengono da ogni tipo di attività, di uso, costume, tradizione o azione che possa danneggiare, sfruttare o uccidere gli altri animali non-umani. Quindi, ad esempio, non indossano capi in lana, seta, pelle, cuoio o pelliccia; non indossano calzature in pelle; non comprano animali 'domestici'; boicottano sia tutte le attività che prevedono lo sfruttamento o l'uccisione di animali non-umani (es. palii, corride, circhi, acquari, zoo, ecc.) sia tutti i prodotti, i beni e i servizi che arrecano loro danno (es. prodotti testati – interamente o in alcuni singoli ingredienti – su cavie animali o contenenti ingredienti di origine animale).

³³ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 304-307.

secondo cui, qualora sia assolutamente inevitabile avvalersi del terzo e del quarto principio, arrecando un danno a organismi di un'altra specie per soddisfare un'esigenza primaria umana, tale specie ha diritto a un «risarcimento» direttamente proporzionale al danno provocato³⁴. La «giustizia restituitiva» funge, dunque, da «riparazione» nei confronti della natura o di una specie offesa: un «risarcimento» a posteriori, probabilmente insufficiente, ma quantomeno ipoteticamente utile, in prospettiva, per la ri-costruzione di una società umana liberata e orizzontale.

Adottare tutti questi principi nella loro interezza porrebbe numerosi e pesanti limiti all'azione umana; limiti segnati non più solo dall'empatia, ma da principi di solidarietà e giustizia che, per quanto di difficile attuazione, si rendono eticamente sempre più urgenti. L'azione quotidiana del singolo (o quantomeno del singolo che non sente l'esigenza morale di un rapporto quanto più possibile egualitario con le altre specie viventi, e con gli altri animali in particolare), così come le scelte collettive, se sottoposte alla 'lente' della filosofia tayloriana, sarebbero completamente stravolte: solo prefigurando un nuovo *modello di vita* si potrebbe ottemperare ai principi della filosofia biocentrica individualistica proposta dall'autore³⁵.

5.4. L'ETICA DELLA BIOCULTURA E I LIMITI DEL BIOCENTRISMO TAYLORIANO

Passando dalla trattazione teorica alla pratica, confrontando il pensiero di Taylor con le prassi dominanti nella società contemporanea, l'enormità del lavoro da compiere è evidente. Pare soprattutto legittimo chiedersi come potrebbe una società antropocentrica impegnata in una lotta senza quartiere contro la natura e votata al dominio, al controllo e alla violenza, adottare principi come quelli proposti dal filosofo statunitense. Dinanzi alla crudeltà quotidiana della nostra specie è facile giungere a pensare che nulla mai potrà cambiare, se non a causa di un immenso stravolgimento a livello planetario, come una serie di sconvolgimenti tellurici, una pandemia mortale o una guerra atomica. Sono in molti ad asserire che la condotta della specie

³⁴ L'attenzione è sempre e comunque rivolta al bene della rete dei viventi e del sistema naturale (es. gli ecosistemi, le popolazioni, le loro relazioni, le sinergie, ecc.). In questo Taylor supera ancora una volta la visione prettamente biocentrica, focalizzata sull'individuo vivente, e propone soluzioni ecocentriche, che considerano l'insieme degli individui e il loro «bene comune».

³⁵ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 310-314.

umana potrà cambiare solo in caso di estrema necessità: solo di fronte all'evidenza di una catastrofe finale l'umano potrà trovare la forza e la volontà necessarie per avviare un reale cambiamento, chiaramente operato nel tentativo di salvare se stesso dall'estinzione³⁶. La storia umana ci insegna che una simile reazione di autoconservazione è reale ed efficace, ma mi piace pensare che sia possibile anche un'altra strada, che il cambiamento possa nascere da una volontà nata dalla sola necessità di ottemperare a un obbligo morale, e non da necessità contingenti o egoistiche: che si *voglia* cambiare, e non che si *debba* cambiare.

È interessante notare, a tal proposito, che nella sua elaborazione teorica del «rispetto per la natura», Taylor si occupa non solo di concetti astratti, ma anche della declinazione delle proprie idee nella società contemporanea, individuando un particolare settore dell'agire umano, la «biocultura», e la sua relativa etica: l'«etica della biocultura»³⁷. Come precisa Luisella Battaglia:

Per *biocultura* s'intende quell'insieme di istituzioni, pratiche sociali e attività organizzate (allevamenti, laboratori, ecc.) in cui gli umani, per realizzare le loro finalità, sfruttano sistematicamente gli animali. L'etica della biocultura si occupa, pertanto, dei problemi morali relativi alla gestione, da parte dell'uomo, di altri esseri non umani. Essa riguarda la manipolazione non solo delle condizioni ambientali ma altresì degli stessi organismi: mediante l'ibridazione e altri metodi di controllo genetico, gli uomini producono infatti il genere di animali che meglio servirà ai loro scopi. Quando guardiamo alle pratiche della biocultura da un punto di vista etico, due caratteristiche correlate balzano immediatamente agli occhi:

- 1) dipendono tutte da un completo dominio sugli animali e il loro habitat;
- 2) comportano tutte il trattamento dei non umani come *mezzi* per i fini umani.³⁸

La biocultura è chiaramente un elemento fondamentale della nostra società antropocentrica, e l'etica a essa relativa si occupa esclusivamente di analizzare e gestire le modalità di dominio della specie umana sulle altre specie e sul loro habitat naturale. Il secondo punto posto in evidenza da Battaglia sottolinea, infatti, che i soggetti viventi, i «centri teleologici di vita» descritti da Taylor, non sono assolutamente considerati se non nel loro ruolo di semplici *mezzi* per l'ot-

³⁶ Per un esempio concreto di questa posizione si rimanda al pensiero di Hans Jonas, approfondito all'interno del capitolo 2 del presente volume.

³⁷ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 53-58.

³⁸ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., pp. 138-139.

tenimento di determinate finalità umane. La biocultura, dunque, considerando da un punto di vista meramente antropocentrico i soli interessi della specie umana, pur limitando il dominio umano su altri esseri viventi non infrange alcuna impostazione etica vigente, ed è perciò maggiormente accettabile, da un punto di vista morale, rispetto ai più radicali stravolgimenti etici del biocentrismo tayloriano.

Anche la biocultura, quindi, può essere considerata come una delle numerose funzioni della «megamacchina» di cui si è parlato in precedenza. Il vero problema etico, infatti, emerge in tutta la sua evidenza solo quando non si considera più un animale non-umano semplicemente come uno strumento o un mezzo per ottenere un beneficio umano, ma quando gli si riconoscono una «rilevanza inerente» e degli interessi specifici, come l'essere libero, il non soffrire, il non essere sfruttato o ucciso, o il soddisfare le proprie esigenze specie-specifiche. È questo l'unico presupposto necessario a riconoscere il conflitto esistente tra gli interessi umani e quelli delle altre specie, un conflitto che rappresenta lo scontro tra paradigma antropocentrico e biocentrico (o ecocentrico).

Secondo Taylor non ci si può esimere dall'affrontare il problema morale derivante dal fatto che la biocultura esiste solo per tutelare i nostri interessi di specie, a chiaro discapito delle altre specie. L'etica della biocultura può dunque essere letta, in quest'ottica, come un'etica fondata sulla *responsabilità* dei dominanti rispetto ai dominati; un'etica che nasce dall'amara constatazione che in quanto *padroni* abbiamo perlomeno l'obbligo di trovare un equilibrio tra il nostro tornaconto di specie e le esigenze dei non-umani. Si tratterebbe, allora, di individuare il limite delle azioni umane, azioni invasive perpetrate a danno degli altri animali. Come uscire però realmente dalla trappola antropologica e dalle sue dinamiche? Si dovrebbe, in sintesi, non solo riparare con proporzionalità ai danni arrecati all'intero sistema natura dalle nostre attività (come prevede il principio della «giustizia restituitiva»), ma anche limitare al massimo l'impatto della società umana sui viventi e l'ambiente: bisognerebbe, in sostanza, porre fine all'Antropocene.

La teoria di Taylor ha almeno due grandi meriti: da un lato il suo sistema morale non antropocentrico ricolloca la nostra specie in una condizione di rinnovato equilibrio con la natura e il resto del vivente; dall'altro i suoi cinque principi rappresentano valide direttive, sia teoriche che pratiche, per regolare i rapporti interspecifici. Essa sembra tuttavia essere mancante su un fronte di grande importanza: il chiarire come la società, dal suo interno, possa modificare la propria prospettiva filosofica per ottemperare al sistema morale proposto.

Occuparsi della biocultura, proponendo una nuova etica della biocultura, non equivale a studiare l'intero meccanismo della «me-gamacchina» per poterlo smontare e rimodellare secondo un'ottica estranea a quella che l'ha creata. All'appello paiono mancare le istanze teoriche utili alla necessaria destrutturazione di una società umana verticale, fondata sul concetto di «diritto del più forte». In Taylor pare essere proprio questo ciò che risulta insufficiente: egli, infatti, non considera le dinamiche sociali umane che perpetuano e rinnovano il nostro rapporto di dominio nei confronti degli animali non-umani e della natura, limitandosi a proporre soluzioni utili a tentare di riparare al danno provocato (evitando di provocarne altri), mediante un nuovo approccio che non affronta però la vera causa-effetto del problema: la visione gerarchica intraspecifica dominante. Se fino a oggi la società del «grattacielo» ci ha spinti a sottomettere le altre specie viventi, un riequilibrio riparatorio del nostro rapporto con la natura deve obbligatoriamente partire da una radicale revisione di tradizioni, cultura, usi, costumi e consuetudini, da rileggere, rivoluzionare, rifondare o, quando necessario, abbandonare.

Per quanto radicale possa essere il ripensamento del rapporto tra esseri umani e animali non-umani, esso è chiaramente destinato a sortire risultati purtroppo solo parziali, per il semplice motivo che, chiamando alla risoluzione del problema una delle specie (quella umana, la dominante) in esso coinvolte, è irragionevole sperare in una visione totalmente obiettiva della questione. Ciò non ci solleva però dall'obbligo morale di cercare di porre rimedio alla nostra condotta scellerata e distruttiva, e tentare di comprendere e di far nostre le istanze dei dominati, per evitare che rimangano tali. In definitiva, essendo noi esseri umani al contempo parte in causa, giudici e avvocati, è chiara perlomeno la necessità di considerare alla nostra stessa stregua anche il resto del vivente, colmando definitivamente il *solco* che separa la specie umana dalle altre. Solo così è possibile creare un nuovo rapporto tra umani e natura; un rapporto che, per essere davvero fondato su concetti quali «egualitarismo interspecifico» e «giustizia interspecifica», dovrà prescindere dall'appartenenza di specie delle parti in causa.

Sottoporre al vaglio etico la biocultura, decontestualizzandola dal resto delle dinamiche sociali umane, non è quindi sufficiente: si rende necessaria un'analisi completa del funzionamento della società umana in modo da individuarne i meccanismi che permettono la perpetuazione di logiche e usi di dominio e sopraffazione sia interspecifiche che intraspecifiche. Temo dunque che l'impianto teorico di Taylor rischi di rimanere solo una proposta parzialmente efficace, se

non inserita e integrata in altre visioni fortemente anti-anthropocentriche, in grado di fornire una più complessa e completa lettura critica della società umana. Mia convinzione è che la teoria di Taylor potrebbe bene integrarsi con il sostrato teorico antispecista, trovando in esso un ambito ideale e l'opportunità di dare luogo a un'etica maggiormente efficace nella pratica. Il nuovo paradigma suggerito dall'antispecismo, infatti, si fonda sulla necessità di costruire una società umana orizzontale, dove empatia, giustizia e solidarietà assumono il loro significato più pieno e condiviso, esprimendosi anzitutto nella liberazione di coloro che attualmente non fanno parte della sfera morale della società umana, ma subiscono e sopportano un'enorme parte del peso della nostra struttura sociale: gli animali non-umani.

5.5. L'APPROCCIO ANTISPECISTA

Per cercare di inquadrare l'idea antispecista e individuare punti di contatto con il biocentrismo tayloriano, mi servirò della dodicesima revisione di un testo in continuo mutamento che propongo da tempo su un sito Internet a esso dedicato: il *Manifesto Antispecista*³⁹. La proposta, fondata su un lavoro cooperativo e collettivo, aperto a chiunque abbia un reale interesse a fornire un aiuto, è pensata proprio per porre le basi di un futuro movimento antispecista⁴⁰ e, in tal senso, fornisce una serie di definizioni e di concetti volti a favorire l'apertura di una fase 'costituente' antispecista. È possibile inquadrare l'antispecismo come un movimento filosofico, politico e culturale che si contrappone allo specismo⁴¹, all'antropocentrismo e all'ideologia del dominio veicolata dalla società umana. Come l'antirazzismo rifiuta la discriminazione arbitraria basata sulla presunzione dell'esistenza di razze umane, e l'antisessismo respinge la discriminazione basata sul sesso, così l'antispecismo respinge la discriminazione basata sull'appartenenza a una determinata specie, e sostiene che l'appartenenza biologica alla specie umana non giustifica moralmente o eticamente il diritto di disporre della vita, della libertà e del lavoro di un essere senziente di un'altra specie. L'antispecismo ritiene che

³⁹ *Manifesto Antispecista. Teoria, strategia, etica ed utopia per una nuova società libera*, consultabile dal sito Internet <http://www.manifestoantispecista.org>.

⁴⁰ Ulteriori basi utili alla fondazione di un simile movimento sono poste dalla *Veganzetta. Notizie dal mondo vegan e antispecista*, consultabile sia in formato cartaceo (su abbonamento) sia in formato elettronico, dal sito Internet <http://www.veganzetta.org>.

⁴¹ Per una trattazione più approfondita del problema dello specismo si rimanda ai capitoli 3 e 4 del presente volume.

gli interessi primari degli animali non-umani dovrebbero essere considerati fondamentali tanto quanto quelli degli esseri umani, cercando di destrutturare e ricostruire la società umana in base a criteri che non causino sofferenze e danni evitabili, alle specie viventi e al pianeta.

L'approccio antispecista, considerando tutte le dovute differenze e peculiarità, è a mio avviso ben schematizzabile in tre assunzioni di base. In base alla prima, le capacità di sentire (es. di provare paura, piacere e dolore), di interagire con l'esterno, di manifestare una volontà o di intrattenere rapporti sociali si ritiene non siano prerogative esclusive della specie umana. In secondo luogo, l'esistenza di tali capacità negli animali non-umani si ritiene comporti un cambiamento essenziale del loro status etico, facendoli divenire «persone non-umane», o conferendo loro uno status equivalente a quest'ultimo, qualora il concetto di «persona» non risultasse pienamente utilizzabile. Infine, si è convinti che da ciò debba conseguire una trasformazione profonda dei rapporti tra «persone umane» e «persone non-umane», che prefiguri un radicale ripensamento e un conseguente cambiamento della società umana.

Queste assunzioni indicano alcuni punti-chiave da tenere adeguatamente in considerazione. Il primo punto è che l'antispecismo è un movimento filosofico, politico e culturale, pertanto chi abbraccia la visione antispecista si adopera per la sua diffusione nella società. L'antispecismo si propone di assumere atteggiamenti e comportamenti tali da potere influenzare la società (questa è la visione politica dell'antispecismo) e si propone di attivarsi tramite iniziative culturali, sociali e personali per il raggiungimento di uno scopo ultimo: la creazione di una società più giusta, solidale, orizzontale, libera, empatica e compassionevole che potremmo definire *a-specista* (senza distinzioni e discriminazioni di specie), o meglio ancora «società umana libera». Poiché l'azione politica è uno degli esercizi fondamentali utili al cambiamento della società, l'antispecismo non può quindi considerarsi un pensiero apolitico, anzi rivendica un suo ruolo politico nella società.

Il secondo punto è che l'antispecismo si oppone allo specismo inteso come pensiero unico dominante nell'attuale società verticistica: una società basata sulla legge del «diritto del più forte» e sulla repressione del più debole, orientata alla difesa dell'interesse personale e del patrimonio, a discapito dei diritti, dell'uguaglianza e della solidarietà nei confronti dei più deboli, sia tra gli umani che tra gli animali non-umani. L'antispecismo, pertanto, non intende riformare la società umana; intende cambiarla radicalmente eliminandone le spinte di-

scriminatorie, liberticide, violente, antidemocratiche, autoritarie e antropocentriche, abbattendo l'ideologia del dominio che la contraddistingue.

Il terzo punto è che le radici culturali, morali, filosofiche e politiche dell'antispecismo, pur presentando peculiarità molto importanti, che si distinguono da qualsiasi altra lotta sociale, politica e culturale, sono una naturale evoluzione delle lotte sociali per l'affrancamento dei più deboli tra gli umani, e il riconoscimento dei loro diritti fondamentali. L'antispecista, dunque, non solo si batte per l'eliminazione delle discriminazioni dovute alle fittizie e strumentali barriere di specie innalzate dall'essere umano per sottrarsi ai suoi doveri nei confronti della natura e delle altre specie, ma assume come elementi base il riconoscimento dei pieni diritti umani a prescindere da sesso, orientamento sessuale, condizioni fisiche e mentali, ceto, etnia, nazionalità, ecc. L'antispecismo può quindi essere considerato sia una naturale evoluzione – e non una derivazione – del pensiero e della cultura antirazzista, antisessista e antimilitarista, sia in assoluta antitesi con xenofobia, discriminazioni sessuali, sociali, etniche, culturali e, in generale, con il fascismo, l'autoritarismo e i totalitarismi di qualunque orientamento politico o natura – in quanto fautori dell'ideologia del dominio, dell'oppressione e della repressione.

L'ottica antispecista, pur quindi essendo mutuata da quella della lotta per i diritti civili umani, ha peculiarità e caratteristiche diverse e sostanziali: essa non dovrebbe prevedere concessioni ad altri (un allargamento della sfera dei diritti, della sfera morale umana o della *polis*), ma il controllo delle proprie attività e delle attività della propria specie in relazione a principi di equità, giustizia e solidarietà nei riguardi delle altre specie (ripensamento delle attività della specie umana in base ai doveri nei confronti delle altre specie viventi, non più considerate inferiori, ma semplicemente diverse). L'azione antispecista mira dunque *in primis* alla tutela degli interessi degli animali non-umani (in quanto privati di diritti fondamentali) e, nel contempo, al pieno riconoscimento dei diritti dei più deboli e svantaggiati tra gli umani. Le attenzioni verso gli umani, verso l'ambiente e la Terra sono da considerarsi parte integrante della lotta per la liberazione degli altri animali, e viceversa. L'antispecismo pone molta attenzione anche alla pratica personale e alla coerenza. Conseguenza diretta di questa impostazione è l'applicazione dei principi antispecisti alla vita quotidiana del singolo individuo attraverso, ad esempio, le pratiche del veganismo etico ⁴², del consumo critico (inteso come metodo utile all'al-

⁴² È importante sottolineare che la pratica vegana etica, pur essendo una delle più

lontanamento definitivo dal consumismo), del boicottaggio, del riciclo, del riuso e del riutilizzo di merci beni e servizi, e di tutte le altre pratiche utili al raggiungimento del minor impatto possibile sulle altre specie animali, sulla propria e sull'ambiente.

Nonostante siano piuttosto evidenti consistenti differenze tra la teoria del «rispetto per la natura» di Taylor e il pensiero antispecista, sono a mio avviso evidenti altrettanti importanti punti di contatto. Con l'intento di proporre una più ampia e completa riflessione – soprattutto dal punto di vista delle ricadute etiche e pratiche – sulla questione animale, ritengo, pertanto, che possa risultare utile tentare una sintesi delle due posizioni filosofiche.

5.6. UNA POSSIBILE SINTESI

Se l'antispecismo sensiocentrico ha come limite invalicabile la considerazione morale dei soli viventi senzienti, e cioè quegli esseri viventi capaci, come noi, di provare sensazioni, l'idea di Taylor pare agire mediante un criterio chiaramente più ampio, giungendo a comprendere nell'analisi degli individui portatori di interessi anche le forme di vita non senzienti, come le piante – esclusa pare essere la parte non vivente del pianeta, perché un non vivente, in quanto tale, non è portatore di interessi, e non è riconoscibile come «centro teleologico di vita». L'estromissione dalla trattazione morale del mondo non vivente non è però così radicale, né per l'antispecismo né per la teoria del «rispetto per la natura» di Taylor: entrambe, infatti, considerano, seppur indirettamente e con i limiti sopra esposti, la natura nella sua interezza, in quanto «casa comune dei viventi» (antispecismo) o «bene comune» e condiviso (Taylor).

Da notare, inoltre, è che Taylor focalizza le proprie proposte relativamente alle dinamiche discriminatorie interspecifiche, tralasciando di agganciarle a una più ampia analisi delle società umana. Se, quindi, i pregi della proposta di Taylor sono di offrire sia un concetto di «individualità» più ampio di quello antispecista, sia una concreta opportunità di immedesimazione dell'umano in altri soggetti animali, il pregio dell'antispecismo è di offrire una visione critica e destrutturante della società umana moderna (la condanna delle sue dinamiche improntate al dominio, alla discriminazione e allo sfruttamento,

fondamentali pratiche antispeciste, non viene considerata come un obiettivo, ma unicamente come uno dei principali metodi disponibili per il raggiungimento del fine ultimo dell'antispecismo: la *liberazione animale* (intesa come liberazione di tutti gli animali, umani e non-umani).

ma anche la ferma opposizione alla violenza, alle logiche dell'autoritarismo, in tutte le sue forme, e della schiavitù intraumana, viste come dirette emanazioni del criterio con cui l'umano percepisce gli altri animali e, pertanto, anche se stesso)⁴³.

Dal punto di vista prettamente pratico, invece, i cinque principi di Taylor sono norme comportamentali estremamente interessanti, e potrebbero divenire delle consuetudini nella regolazione del rapporto tra individui molto efficaci, se letti in chiave antispecista. Ciò che sarebbe da regolare infatti, in quest'ottica, potrebbe essere semplicemente un rapporto tra individui, o tra popolazioni di individui: siano esse «persone umane» o «persone non-umane», le modalità espresse potrebbero essere del tutto – e indifferentemente – valide nella regolazione della relazione tra l'essere umano e qualsiasi vivente, suoi simili compresi. Anche il ruolo che l'autore affida alla conoscenza scientifica in generale (e biologica in particolare) del resto del vivente, potrebbe essere considerato positivamente dall'antispecismo: essa dovrebbe infatti divenire un veicolo per meglio comprendere le necessità degli altri viventi per imparare a rispettarle, e non per trarne vantaggio sfruttandole. L'esplorazione conoscitiva della natura potrebbe stimolare il processo empatico di immedesimazione fino a farlo divenire una pratica consueta e spontanea: una nuova idea di conoscenza volta al rispetto degli altri, e contro la diffidenza e la discriminazione derivanti dall'incomprensione e dall'ignoranza.

Ad affiancare e integrare ulteriormente il pensiero antispecista potrebbe essere preso in considerazione un altro fondamentale aspetto della visione biocentrica tayloriana: quell'immedesimazione nel punto di vista dell'altro animale che presuppone un lavoro di profonda compassione e, di conseguenza, una visione totalmente altruistica del problema della relazione tra esseri umani e animali non-umani. Se il fine è giungere a una forma più ampia possibile di rispetto dell'individualità, allora solo immedesimandosi e scoprendo le altrui esigenze, si può giungere a concepire un punto di vista diverso e distante dal nostro, comprendendo gli *interessi* di individui⁴⁴ anche biologicamente ed evolutivamente distanti da noi. Il processo di immedesimazione in un essere vivente che persegue (consapevolmente o inconsapevolmente) un proprio scopo potrebbe coadiuvare la visione

⁴³ Per approfondire questo aspetto cfr. J. Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità* (2005), Casale Monferrato, Sonda, 2007.

⁴⁴ Individui non necessariamente senzienti, ma in possesso di propri fini e indissolubilmente membri della complessa e vasta rete di relazioni di viventi che è la biosfera terrestre, che accomuna le sorti di tutti i suoi membri.

socio-politica antispecista. La compenetrazione delle due teorie renderebbe inoltre disponibili solidi 'attrezzi' etici e pratici, come i cinque principi enunciati da Taylor per un equo rapporto interspecifico, ma anche la pratica vegana etica o la visione destrutturante della società umana contemporanea, tipiche invece del pensiero antispecista.

La componente empatica, unita al rispetto per l'individuo e al rifiuto del concetto di «specie», potrebbe forse addirittura favorire il superamento di un ostacolo ritenuto ancora oggi insormontabile: il linguaggio. Il confine tra la specie umana – con la sua costruita eccezionalità – e le altre specie animali, è infatti segnato anche e soprattutto dall'assenza di comunicazione e di un linguaggio comune: non per nulla sembra essere la stessa possibilità di comunicare a stimolare l'atteggiamento empatico (es. i pesci difficilmente destano sentimenti empatici, probabilmente in quanto incapaci di comunicare con noi umani, perché privi di organi fonatori come i nostri, e di espressioni facciali). Se si considera però la questione sotto l'aspetto del rispetto delle diversità biologiche, la questione empatica, e di riflesso l'atteggiamento umano, potrebbero cambiare totalmente: non è più necessaria una comunicazione diretta o un linguaggio comune (peraltro oggettivamente impossibile da ottenere) perché la comunione di «interessi fondamentali» (es. a vivere, a non essere torturati o sfruttati, a poter liberamente espletare le proprie esigenze specie-specifiche) sarebbe già di per sé un elemento comunicativo sufficiente a permettere all'umano di poter valutare le esigenze altrui. La complessa vita relazionale degli animali non-umani, la comune storia evolutiva e la condivisione dello stesso ambiente ci aiutano a comprendere che, in realtà, anche noi umani siamo immersi in un groviglio di relazioni, connessioni e interscambi continui e indipendenti dalla nostra volontà. Dinamiche che ci riportano irrimediabilmente alla dimensione naturale che ci ha generati (e dalla quale purtroppo tentiamo disperatamente di allontanarci), che prevede complessi e al contempo fragili legami con le altre specie in una sorta di rete planetaria dei viventi.

Questo diverso modello interpretativo conduce a un'inevitabile rivisitazione del concetto di «umano», soprattutto se posto in relazione agli animali non-umani: nonostante le nostre grandi esigenze relazionali, espletate in comunità appositamente costituite, abbiamo infatti continue e fondamentali relazioni con altre individualità, collettività e con l'ambiente in cui viviamo; relazioni di dipendenza, che non possono essere recise o completamente controllate. Sulla scorta di queste considerazioni risulta facile comprendere anche che esperimenti di ibridazione di teorie come quella qui proposta non sono solo utili, ma indispensabili per superare alcuni dannosi schematismi co-

me quelli veicolati dai più classici *centrismi*, e dovrebbero anzi incoraggiare numerosi altri esperimenti simili. Soltanto liberandosi da preconcetti come quello di «specie umana parassita, sfruttatrice e distruttrice» dell'integrità monolitica e perfetta della natura (veicolata da alcuni autori ecocentrici), o come quello del «valore intrinseco della vita» in quanto tale, a prescindere dal contesto in cui essa si sviluppa (tipico di alcuni autori biocentrici), si potrebbe infatti giungere a una nuova idea di «umiltà umana» e di «contaminazione» con le altre specie viventi del pianeta: non esisterebbe più né un'umanità dominatrice, sfruttatrice e distruttrice, né una che si lascia assorbire da un presunto ordine naturale che non può comprendere; ma solo un'umanità disposta alla «contaminazione» e all'esplorazione consapevole del suo essere parte di una enorme rete di viventi cui è irrimediabilmente connessa e da cui dipende. Una rete che in natura non è né completa, né immutabile, ma aperta e dinamica, mutevole e multiforme, capace di trovare infiniti momenti e piani di stabilità che cambiano nel tempo, e che possono durare attimi o ere geologiche. La natura umana potrebbe ritrovarsi, dunque, nella constatazione che siamo tali perché abbiamo – e abbiamo avuto – continui scambi e rapporti con altri viventi (all'esterno all'interno del nostro corpo, visto e considerato la complessità del nostro patrimonio genetico derivante dalla storia evolutiva di altre specie viventi, e della presenza sul e nel nostro corpo stesso di altre specie viventi microscopiche e stanziali), e che tale condizione ha estremo bisogno di un profondo senso di *responsabilità* e di *rispetto* per permetterci di condurre i necessari interscambi con la rete dei viventi senza danneggiarla ⁴⁵.

In questa prospettiva il concetto di «specie» perde di senso, lasciando il posto a quello di «individuo», o forse persino di «persona» ⁴⁶, capace di relazionarsi con proprie modalità con l'esterno, di compiere indagini conoscitive nell'ambiente circostante apprendendo informazioni, di operare delle interazioni compiendo delle scelte, di rappresentare se stesso nello spazio e nel tempo e, infine, di provare –

⁴⁵ Di forte ispirazione, per meglio comprendere la fitta rete di interconnessioni tra specie e ambiente terrestre, potrebbe essere la descrizione del pianeta Terra come un enorme organismo vivente capace di autoregolarsi offerta dallo scienziato James Lovelock. Cfr. J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979, tradotto in italiano in Id., *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

⁴⁶ Il concetto di «persona» è sicuramente vasto e complesso e si presta a molte interpretazioni. Non pretendo di affrontare l'argomento in questa sede, ma ritengo utile solo chiarire che, in questo frangente (dal punto di vista biologico), credo possano essere considerate caratteristiche fondamentali di una «persona», non l'autocoscienza o la razionalità, ma la capacità di provare e vivere esperienze sensoriali.

con propri modi e specificità – esperienze sensoriali come, ad esempio, il dolore e la paura. Facendo riferimento a un contesto molto ampio e articolato, il concetto relazionale di «individuo» giunge a comprendere anche esseri non senzienti – come le piante, i funghi o, in generale, gli organismi unicellulari – accomunati non soltanto da basi biologiche, esigenze e finalità, ma anche dalla comune appartenenza a un sistema interconnesso rappresentante un unico *sistema comune*: il sistema naturale. Di fronte all'«individuo» e alla rete di connessioni che è il sistema naturale, l'essere umano, al fine di partecipare e nel contempo tutelare il bene collettivo (o soggetto collettivo) che chiamiamo natura, dovrebbe muoversi con estrema *cautela*, *umiltà* e, come suggerisce Michel Serres, *ritegno* ⁴⁷, abbandonando gli steccati ideologici e ontologici che hanno forgiato la società umana contemporanea (ivi compreso il concetto stesso di «umanità») e ponendo finalmente *l'individuo al centro*.

BIBLIOGRAFIA

- G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano, Guerini e Associati, 1989.
- L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997.
- H. Beston, *The Outermost House: A Year of Life on the Great Beach of Cape Cod* (1928), New York, Henry Holt and Company, 1988.
- P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era* (2005), Milano, Mondadori, 2005.
- G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), Bari, De Donato, 1968.
- M. Horkheimer, 'Il grattacielo' (1934), in *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931* (1934), Torino, Einaudi, 1977, pp. 68-70.
- S. Latouche, *La megamacchina: ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul* (1995), Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.

⁴⁷ Cfr. M. Serres, *Il contratto naturale* (1987), Milano, Feltrinelli, 1991.

- J.E. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981
- J. Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità* (2005), Casale Monferrato, Sonda, 2007.
- L. Mumford, *Il mito della macchina* (1967), Milano, Il Saggiatore, 1969.
- C. Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto* (2002), Roma, Editori riuniti, 2003.
- M. Serres, *Il contratto naturale* (1987), Milano, Feltrinelli, 1991.
- P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 14 dicembre 2012 alle ore 23:59.

<http://www.manifestoantispecista.org>

<http://www.veganzetta.org>

SOCIETÀ E NATURA

6. LA SOCIETÀ ECOLOGICA

Selva Varengo

6.1. INTRODUZIONE

Murray Bookchin – nato a New York il 14 gennaio 1921 e morto a Burlington, nel Vermont, il 30 luglio 2006 – è stato non solo un importante pensatore libertario ma anche uno dei pionieri del movimento ecologista. In particolare egli è stato tra i primi a prefigurare la comparsa all'orizzonte di una grave crisi ecologica: scrivendo un saggio sulla questione ambientale con lo pseudonimo di Lewis Herber già nel 1952¹ Bookchin si è occupato, infatti, delle tematiche ecologiste quando queste non erano ancora riconosciute come un problema sentito a livello collettivo.

Sebbene le opere di Bookchin siano state tradotte in moltissime lingue (come il tedesco, l'olandese, il polacco, lo svedese, il norvegese, il greco, lo spagnolo, l'italiano, il francese, il portoghese, il giapponese, il cinese e il turco) e sebbene le sue idee siano state riprese – spesso senza citarne la fonte – da numerosi pensatori e da moltissimi movimenti ecologisti, egli rimane ancora poco conosciuto. I suoi numerosi articoli sono apparsi soprattutto sulla stampa anarchica e libertaria, sia negli Stati Uniti che altrove, e i suoi scritti sono stati per lo più pubblicati da piccole case editrici di movimento. In Italia, ad esempio, le traduzioni delle sue opere, stampate quasi solo presso piccoli editori, oltre ad avere avuto una diffusione limitata, non riguardano alcuni testi centrali per la comprensione del suo pensiero. Eppure Bookchin si è a lungo confrontato anche con i lettori italiani: lo ha fatto in occasione delle traduzioni dei suoi testi (soprattutto presso la casa editrice Elèuthera, ma anche presso Feltrinelli, La Sa-

¹ Cfr. L. Herber (pseud. di M. Bookchin), 'The Problem of Chemicals in Food' (1952), in *Contemporary Issues*, Vol. 3, n° 12 (June-August 1952), pp. 206-241.

lamandra e Agalev) e dei suoi articoli (pubblicati per lo più da *A - Rivista Anarchica* e da *Volontà*); durante numerosi incontri in varie città italiane, tra cui è opportuno ricordare la partecipazione al Convegno sull'Autogestione tenutosi a Venezia nel 1984 e la sua presenza a importanti dibattiti a Milano, Trieste, Palermo e Carrara; attraverso interviste rilasciate per varie testate tra cui *Panorama*, *L'Ora di Sicilia* e *A - Rivista Anarchica*; e persino tramite alcuni testi scritti in origine proprio per i lettori italiani, come *Per una società ecologica*².

A partire dalla ricostruzione della biografia umana, intellettuale e politica di Bookchin emerge con chiarezza il suo costante affiancare all'attività intellettuale una prassi militante, partecipando attivamente alle lotte sindacali, ecologiste e sociali del suo tempo, convinto che: «il pensiero senza l'azione e la teoria senza la prassi, significherebbero l'abdicazione ad ogni responsabilità sociale»³. Proprio per questo motivo, risulta particolarmente difficile trovare una definizione univoca della figura di Bookchin: operaio metalmeccanico, autodidatta, sindacalista, personaggio di spicco della controcultura americana, insegnante universitario, attivista militante passato dall'impegno giovanile nelle organizzazioni comuniste verso posizioni anarchiche, filosofo politico, municipalista libertario e, non in ultimo, ecologista sociale. Il principale scopo di questo breve saggio è illustrare le ragioni per cui, secondo l'autore, la crisi ecologica contemporanea derivi da una profonda crisi sociale e come, dunque, le due problematiche vadano necessariamente affrontate insieme.

6.2. ALLE RADICI DELL'ECOLOGIA SOCIALE

Il primo libro di Bookchin, *Our Synthetic Environment*⁴, viene pubblicato nel 1962 a New York sotto pseudonimo, e solo nel 1974 con il nome reale dell'autore. Il volume parte dalla constatazione del radicale mutamento avvenuto nello stile di vita degli statunitensi negli ultimi cento anni, in seguito al quale l'essere umano contemporaneo gode, grazie a un controllo quasi completo sulle forze naturali, di maggior benessere, maggior salute, maggior longevità e di un'alimentazione più varia e abbondante rispetto ai suoi antenati del secolo prece-

² Cfr. M. Bookchin, *Remaking Society*, Montreal, Black Rose Books, 1989, tradotto in italiano in Id., *Per una società ecologica* (1989), Milano, Elèuthera, 1989.

³ M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), Milano, Elèuthera, 1995-2010, p. 509.

⁴ Cfr. L. Herber (pseud. di M. Bookchin), *Our Synthetic Environment*, New York, Alfred A. Knopf, 1962.

dente. Bookchin denuncia però come questi recenti cambiamenti, portatori a un primo sguardo di tanto benessere, siano in realtà causa di numerosi problemi, come l'inquinamento, lo stress della vita urbana, o l'utilizzo di pesticidi e conservanti, che hanno prodotto drammatici cambiamenti nell'incidenza di alcune malattie. Negli Stati Uniti, in particolare, negli ultimi cinquant'anni si è assistito, da un lato, al raddoppio della percentuale di morti per problemi cardiaci o tumori maligni, e, dall'altro, a una notevole crescita del numero di individui afflitti da malattie croniche. A partire dai numerosi dati ufficiali che testimoniano il notevole aumento di problemi legati alla salute negli ultimi decenni, Bookchin afferma con forza l'esistenza di uno stretto legame tra i recenti cambiamenti ambientali e il peggioramento della salute umana. Già in questo suo primo libro quindi, egli propone una visione globale della crisi ecologica, affrontando non solo la questione delle connessioni tra l'utilizzo di additivi chimici nei cibi e lo sviluppo del cancro, ma anche quella dell'impatto dei raggi X, delle piogge radioattive e dello stress causato dalla vita urbana sulla salute umana.

L'interesse di Bookchin per le tematiche ecologiche si sviluppa a partire dalla percezione del rischio di una catastrofe ecologica giudicata imminente e in grado di mettere potenzialmente in pericolo non solo la vita degli esseri umani ma anche l'esistenza del pianeta stesso⁵. La preoccupazione per tale probabile catastrofe rimane presente, in modo più o meno esplicito, in tutti i suoi scritti, costituendo una costante base di partenza per la sua riflessione ecologica e politica, e fungendo al contempo da stimolo per la continua elaborazione di un'ecologia che egli definisce *sociale*. È importante sottolineare sin da ora come le previsioni di Bookchin su un possibile disastro ecologico non lo portino, al contrario di quel che avviene in molta letteratura ecologista contemporanea, né a prospettare un'immagine pessimista del futuro, e neppure a elaborare una visione negativa dell'essere umano in cui egli continua, nonostante tutto, a riporre la propria fiducia⁶.

Già negli anni '60, però, egli non si limita a un'analisi della situazione attuale ma, a partire dalla constatazione della connessione esistente tra problemi ecologici e cause sociali, tenta di formularne una possibile soluzione tramite una *trasformazione* della società.

⁵ Scrive infatti Bookchin: «i problemi dei quali l'ecologia si occupa sono imperituri, nel senso che non possono essere ignorati senza porre in forse la sopravvivenza dell'uomo e del pianeta stesso». M. Bookchin, 'Ecologia e pensiero rivoluzionario' (1964), in Id., *Post-Scarcity Anarchism* (1971), Milano, La Salamandra, 1980, pp. 38-56, qui p. 39.

⁶ Cfr. M. Bookchin, *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, London, Cassell, 1995.

L'originalità del suo pensiero, come vedremo, può essere individuata proprio nell'aver ricondotto la crisi ecologica alle sue radici sociali, affermando di conseguenza la necessità di una radicale trasformazione sociale che sostituisca all'attuale società capitalistica una *società ecologica*. Pur denunciando l'importante ruolo svolto dai fattori socioeconomici negli attuali cambiamenti ambientali, per esempio nella quasi completa subordinazione dell'agricoltura alla produzione di massa o nel diffuso utilizzo dell'energia nucleare, Bookchin non si limita a una spiegazione di tipo economico, ma sottolinea anche l'aspetto ideologico ricordando come in seguito alla rivoluzione industriale il concetto di *potere sulla natura* abbia subito un radicale cambiamento, reso evidente dal diffuso utilizzo del termine *risorse naturali*. Secondo Bookchin, dunque, l'ambiente umano è carico di implicazioni sociali, economiche e politiche che non permettono una seria indagine scientifica sulle conseguenze dei mutamenti ambientali e che fanno sì che il singolo individuo dipenda dalle decisioni di altri non solo per il suo stile di vita, ma anche per l'accesso ai beni primari come l'acqua e l'aria. Di conseguenza è impossibile pensare di progredire nell'ambito della salute e del benessere pubblico senza fare dei cambiamenti radicali nell'organizzazione della società.

La crisi ecologica per Bookchin deriva sì dall'economia capitalista, come emergeva già nei suoi primi testi incentrati su problemi ecologici, ma, più in generale, le vere radici dello sfruttamento ambientale risiedono nelle *gerarchie sociali*. La riflessione bookchiniana si basa infatti sulla convinzione che il problema ecologico è in realtà un problema sociale e in quanto tale deve essere affrontato. In particolare la causa della crisi ecologica viene individuata nella rottura dell'equilibrio tra esseri umani e natura provocata, a suo parere, dall'emergere di ciò che lui chiama: *logica del dominio*⁷. Lo sfruttamento ambientale e il dominio sulla natura, secondo l'autore, non sono sempre esistiti, ma sono il frutto storico di determinati rapporti sociali e hanno origine nelle gerarchie sociali, emerse per la prima volta con lo sviluppo della famiglia patriarcale e giunte al massimo grado nella società capitalista moderna. Il legame tra sfruttamento umano e sfruttamento naturale costituisce un *leit-motiv* ricorrente in tutta l'elaborazione di Bookchin il quale, di volta in volta, pone l'accento sulle conseguenze nefaste della nascita della logica di dominio, o dell'emergere della gerarchia, o infine dello sviluppo del capitalismo.

⁷ Scrive a riguardo l'autore: «sin dai primi anni '60, il mio punto di vista poteva essere schematicamente così formulato: il concetto di dominio dell'uomo sulla natura deriva dal concetto di dominio dell'uomo sull'uomo». Cfr. M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 22.

L'aspetto fondamentale del suo pensiero risiede proprio nell'evidenziare l'origine sociale della crisi ecologica e nell'affermare come il dominio sulla natura da parte degli esseri umani derivi dal dominio di un essere umano sull'altro: se alcuni individui sono considerati intrinsecamente superiori ad altri allora diventa 'naturale' assumere che gli esseri non-umani siano inferiori agli esseri umani e, quindi, passibili di dominio e sfruttamento. È importante precisare che il dominio va inteso in senso ampio così come lo stesso Bookchin scrive, ad esempio, in *Cara ecologia*, nel 1980:

Ho sempre pensato che ecologia fosse sinonimo di ecologia sociale e perciò ho sempre nutrito la convinzione che la stessa idea di dominare la natura derivi dalla dominazione dell'uomo sull'uomo, o dell'uomo sulla donna, del vecchio sul giovane, di un gruppo etnico su un altro, dello Stato sulla società, della burocrazia sull'individuo, così come di una classe economica su un'altra e dei colonizzatori sui colonizzati.⁸

Bookchin sostiene che i popoli di tutte le epoche hanno proiettato le proprie strutture sociali sul mondo naturale e, di conseguenza, anche all'attuale società, caratterizzata dal dominio dell'essere umano sul suo simile, corrisponde una precisa visione della natura. Essa, in quanto concepita come contrapposta alla società, deve essere *domata* e *conquistata*, se si vuole raggiungere il progresso dell'umanità:

Bisogna rendersi conto che le forze che conducono la società verso la distruzione planetaria hanno le loro radici in un'economia mercantile da 'cresci o muori' [...] Agli enormi problemi sistemici creati da questo ordine sociale si debbono aggiungere gli enormi problemi sistemici creati da una mentalità che cominciò a svilupparsi assai prima della nascita del capitalismo e che in esso è stata completamente assorbita. Mi riferisco alla mentalità strutturata intorno alla gerarchia e al dominio, in cui il dominio dell'uomo sull'uomo ha dato origine al concetto che dominare la natura fosse 'destino', anzi necessità dell'umanità.⁹

L'autore, di conseguenza, nega l'immagine di una natura avara e competitiva, che è necessario controllare per sopravvivere alla contrapposizione antagonista tra scarsità delle risorse naturali e continua espansione dei bisogni umani; al contrario egli evidenzia invece la generosità e la sovrabbondanza naturali, dimostrate a suo parere dall'esistenza di molte comunità del passato, vissute in prosperità con un lavoro minimo. La contrapposizione tra società e natura, ritenuta dai

⁸ M. Bookchin, 'Cara ecologia. Lettera aperta al movimento ecologista' (1980), in *A - Rivista Anarchica*, n° 85 (Agosto-Settembre 1980), pp. 36-40, qui p. 36.

⁹ M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., pp. 8-9.

più necessaria per lo sviluppo umano, ha portato secondo Bookchin gli esseri umani a dimenticarsi di far parte dell'evoluzione naturale e di poter giocare in essa un ruolo fertile e importante; tutto ciò ha dato origine al tradizionale *dualismo* della cultura occidentale aprendo un profondo, spesso invalicabile, vuoto tra mondo sociale e mondo naturale – e, similmente, tra mente e corpo, soggetto e oggetto – e ha fornito inoltre una fondamentale giustificazione al dominio.

Ovviamente nell'elaborazione dell'autore non vi è un diretto rapporto causale tra il modello del dominio umano sulla natura e il modello che porta alla costituzione delle gerarchie interumane, ma entrambi questi modelli rientrano, piuttosto, in un'identica *struttura mentale*. Si potrebbe non trovare giustificata, in base a tale considerazione, la conclusione secondo cui, eliminando il dominio tra gli esseri umani, si pone fine conseguentemente e necessariamente al dominio umano sulla natura. Sebbene Bookchin non parli esplicitamente dell'esistenza di uno stretto legame causale necessario tra le due forme di dominio, egli individua però sicuramente un nesso *storico* tra il dominio sociale *effettivo* e il *concetto* di dominio sulla natura, tale per cui vi può essere tra i due modelli un rapporto di reciproco rafforzamento. Ciò significa che un abbattimento delle strutture gerarchiche, da dovunque provenga, non può che avere delle positive ripercussioni generali ¹⁰.

In conseguenza del forte legame esistente tra i problemi ecologici e i problemi sociali, a prescindere dal fatto che esso sia causale o storico, risulta evidente la necessità, per Bookchin, di cambiare radicalmente i rapporti sociali per risolvere, da un lato, la crisi ecologica incombente e, dall'altro, l'attuale crisi sociale, essendo consapevole che:

Nessuna liberazione sarà mai completa, nessun tentativo di creare un'armonia tra gli esseri umani e tra l'umanità e la natura potrà mai avere successo finché non saranno state sradicate tutte le gerarchie e non solo le classi, tutte le forme di dominio e non solo lo sfruttamento economico. ¹¹

Il ripristino dell'equilibrio tra gli esseri umani e la natura, necessario per la sopravvivenza del genere umano, deve quindi per forza passare attraverso un cambiamento delle relazioni sociali che porti all'eliminazione della gerarchia e del dominio. Per l'ecologia sociale, in-

¹⁰ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, p. 112.

¹¹ M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 9.

fatti, «i problemi fondamentali che pongono la società contro la natura nascono *all'interno* dello sviluppo sociale stesso, e non *tra* la società e la natura»¹². Ponendo l'attenzione sugli aspetti sociali dell'attuale crisi ecologica, l'ecologia sociale si distingue in questo modo sia dall'ecologia 'umana' che da quella 'profonda': in particolare il termine *sociale* vuole sottolineare il fatto che non possiamo più separare la società dalla natura così come non possiamo separare la mente dal corpo.

6.3. OLTRE L'AMBIENTALISMO

Per comprendere appieno il significato dell'ecologia sociale risulta utile ricordare la distinzione semantica, proposta da Bookchin, tra *ambientalismo* ed *ecologia*, due termini spesso ritenuti intercambiabili, ma in realtà portatori di due opposte visioni della natura. Il primo termine, «ambientalismo», designa una grezza forma di ingegneria ambientale, una concezione meccanicistica e strumentale tesa a ridurre la natura a un deposito di 'riserve naturali', a un habitat passivo al servizio degli esseri umani; una concezione che porta l'ambientalismo all'adozione di una politica riformista di semplice riduzione del danno, senza mettere in discussione la premessa basilare della società presente e cioè che l'essere umano deve dominare la natura e quindi le altre specie. L'«ecologia», invece, si occupa dell'equilibrio dinamico della natura, dell'interdipendenza degli esseri viventi e, dal momento che la natura include anche gli esseri umani, si interroga necessariamente anche sul ruolo svolto dall'umanità nel mondo naturale, divenendo così oltre che ecologia naturale anche ecologia sociale.

Particolarmente accesa è la critica che Bookchin rivolge alla *deep ecology*¹³. Egli, infatti, sostiene sia di grande importanza rimarcare le differenze tra l'ecologia sociale e l'ecologia profonda¹⁴. L'errore principale dei sostenitori di quest'ultima forma di ecologismo consiste, per l'autore, nel non comprendere le origini sociali dei problemi ecologici, soffermandosi semplicemente sui sintomi della crisi e considerando di conseguenza l'umanità intera come colpevole del disastro ecologico, senza operare alcuna distinzione:

¹² M. Bookchin, *Per una società ecologia*, cit., p. 29.

¹³ Per una trattazione più approfondita della corrente filosofica dell'ecologia profonda si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

¹⁴ Cfr. M. Bookchin, 'The Crisis in the Ecology Movement' (1988), in *Green Perspectives*, n° 6 (Maggio 1988), pp. 1-6.

A dispetto di tutta la retorica sociale, l' 'ecologia profonda' non ha capito, in realtà, che i nostri problemi ecologici affondano le radici nella società e nelle problematiche sociali. Predicando, farnetica di una sorta di 'peccato originale', dannazione di una specie indefinita detta 'umanità' – come se si potesse fare d'ogni erba un fascio: gente di colore e bianchi, donne e uomini, Terzo Mondo e paesi sviluppati, poveri e ricchi, sfruttati e sfruttatori. Questa 'umanità' indifferenziata e indefinita è vista fondamentalmente come un'orribile cosa 'antropocentrica' – presumibilmente, un prodotto maligno dell'evoluzione naturale – che sta 'sovrappopolando' il pianeta, 'divorando' le sue risorse, distruggendo la natura e la biosfera – come se la 'natura' fosse qualcosa di vago e indefinito, in contrapposizione con una moltitudine di cose non naturali dette 'esseri umani', con la loro 'tecnologia', le loro 'menti', la loro 'società', e così via.¹⁵

Sostenendo la colpevolezza di tutti gli esseri umani nel saccheggio della natura, l'ecologia profonda finisce per adottare, secondo Bookchin, una visione antiumanista giudicata dall'autore misantropica e, dunque, molto lontana dal suo umanesimo e dalla sua continua attenzione ai problemi sociali. Nei confronti della *deep ecology* Bookchin, inoltre, sottolinea la diversa visione delle relazioni tra esseri umani e mondo naturale: mentre l'ecologia profonda adotta una prospettiva biocentrica in base alla quale tutti gli organismi viventi hanno uguale valore e importanza, Bookchin rifiuta nettamente il biocentrismo da lui accusato di negare la specificità del ruolo degli esseri umani all'interno dell'evoluzione naturale. Ciò non implica in alcun modo l'adozione di una prospettiva antropocentrica da parte dell'ecologia sociale, ma anzi il rifiuto di ogni tipo di centrismo, in quanto giudicato gerarchico e autoritario. Nell'importante articolo *Sociale, non profonda*¹⁶, del giugno 1987, Bookchin sottolinea l'esistenza all'interno del movimento ecologico di grandi differenze pari a quelle da lui in precedenza evidenziate tra ambientalismo ed ecologismo; egli, in particolare, ritiene che le diversità maggiori si evidenzino nel confronto tra la *deep ecology* e la *social ecology*. Queste due ecologie, oltre ad avere secondo Bookchin origini e fonti di ispirazione completamente diverse, si caratterizzano per due differenti visioni della crisi ecologica che sono alla base dell'elaborazione di una filosofia, un'etica, una sensibilità e una teoria completamente diverse. L'acceso dibattito tra questi due filoni ecologisti, molto aspro e duro per tutti gli anni '80, troverà un momento di sereno confronto nel 1989 quan-

¹⁵ M. Bookchin, 'Sociale, non profonda' (1987), in *A - Rivista Anarchica*, n° 153 (Marzo 1988), pp. 32-39, qui p. 37.

¹⁶ Cfr. M. Bookchin, 'Sociale, non profonda', cit.

do Murray Bookchin e Dave Foreman si incontreranno in un dibattito pubblico e, pur ribadendo l'esistenza tra loro di importanti differenze in filosofia della natura, etica, teoria sociale e strategia per il cambiamento, riconosceranno di avere un comune obiettivo e di combattere lo stesso nemico ¹⁷.

6.4. IL NATURALISMO DIALETTICO

Secondo Bookchin, se si vuole trovare un rimedio allo scontro ecologico è necessario esplorare le origini della gerarchia e del dominio così da poterli distruggere. Per far ciò egli ripercorre la storia delle società umane partendo da un'analisi delle società preletterate, da lui definite *società organiche* ¹⁸ e a suo avviso caratterizzate dall'assenza di rapporti gerarchici e da un legame armonioso tra mondo umano e mondo naturale, per giungere fino all'emergere delle *società gerarchiche*. L'idea, infatti, che il destino dell'essere umano sia quello di dominare la natura non è sempre esistita: il sorgere di una mentalità sfruttatrice della natura è legato alla generale trasformazione sociale seguita al progressivo dominio di un essere umano su un altro.

Non possiamo certo ripercorrere qui tutta l'analisi storica e concettuale dei termini di «gerarchia» e di «dominio» compiuta da Bookchin soprattutto in quella che è considerata la sua opera principale, *L'ecologia della libertà*; è però necessario almeno notare come la gerarchia si instauri, per l'autore, non solo *oggettivamente* nel mondo reale, quotidiano, ma anche *soggettivamente*, infiltrandosi praticamente in tutti i campi dell'esperienza umana. È per questo che la costruzione di una società ecologica deve necessariamente eliminare non solo le strutture oppressive presenti nell'attuale sistema politico e sociale, ma – come si vedrà – anche la dominazione *in interiore homine*.

Risulta evidente come l'emergere della società umana non sia visto da Bookchin come un momento di frattura ma, al contrario, come un qualcosa che si inserisce appieno all'interno del processo evolutivo

¹⁷ Del dibattito, avvenuto nel novembre 1989, esiste una trascrizione cui sono state aggiunte nuove riflessioni di Bookchin e Foreman. Cfr. M. Bookchin, D. Foreman, *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Boston, South End Press, 1991.

¹⁸ Con il termine «organico» Bookchin non si riferisce in alcun modo a una concezione organicista, per la quale la società umana è un organismo analogo a un essere vivente. Egli intende piuttosto sottolineare la *spontaneità*, la *non coercizione* e l'*egualitarismo* propri, a suo parere, delle società preletterate. Cfr. M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 27.

naturale: egli, infatti, interpreta la natura come un «sinonimo di evoluzione naturale», inquadrando così sia lo sviluppo umano che quello non-umano nel contesto della scienza dell'evoluzione, in un ininterrotto *continuum* evolutivo:

L'ecologia sociale dice chiaramente che la società non è un'«eruzione» improvvisa nel mondo. La vita sociale non si contrappone necessariamente alla natura come un avversario, in una guerra senza quartiere: l'emergere della società è un fatto naturale che trae la sua origine dalla biologia della socializzazione umana.¹⁹

Di conseguenza, per la risoluzione della crisi ecologica è importante ricomporre il dualismo umanità-natura senza incorrere nell'errore di annullare l'una nell'altra. Per fare ciò Bookchin ricorre all'elaborazione di un *naturalismo dialettico*, ritenuto la base filosofica dell'ecologia sociale, il quale inserisce lo sviluppo umano all'interno del processo evolutivo naturale attraverso i concetti di «prima» e «seconda natura». La società umana viene dunque definita come una «seconda natura» emersa dalla «prima natura», a sottolineare la continuità esistente tra natura e società e a ristabilire la dimensione naturale della vita sociale.²⁰

In questo modo Bookchin da un lato considera gli esseri umani come un prodotto dell'evoluzione al pari degli altri esseri viventi, dall'altro ritiene che la specie umana si distingua nettamente dalle altre specie per alcune caratteristiche peculiari tra cui spiccano il pensiero e il linguaggio concettuale, grazie ai quali gli umani risultano essere gli unici potenzialmente in grado di imprimere una svolta creativa allo sviluppo evolutivo. Affermare che l'umanità è l'unica forma di vita in grado di trasformare consapevolmente l'intero ambito della «prima natura» non significa però, per l'autore, né adottare una visione antropocentrica che conferisca agli esseri umani il diritto di sfruttare la natura, né sostenere una posizione biocentrica che, a suo parere, nega o degrada l'unicità degli esseri umani.

Bookchin, ritenendo che solamente un pensiero dialettico sia in grado di comprendere l'evoluzione naturale e quindi, di conseguenza, anche l'evoluzione sociale, afferma la necessità di *rendere ecologica la dialettica*. Egli, criticando duramente sia il dualismo che contrappone inevitabilmente natura e società in maniera antagonistica, sia il riduzionismo che le dissolve l'una nell'altra, sostiene l'importanza di

¹⁹ M. Bookchin, *Per una società ecologica*, cit., pp. 21-22.

²⁰ Cfr. M. Bookchin, 'Non sottovalutiamo la specie umana' (1987), in *Volontà*, n° 2-3 (1987), pp. 125-175.

comprendere come avvenga lo sviluppo della «seconda natura» a partire dalla «prima». Tale comprensione è possibile, a suo avviso, solo attraverso un pensiero dialettico che, in quanto visione dinamica, risulta essere intrinsecamente ecologico, rendendo possibile la comprensione della natura in termini non gerarchici. La dialettica diviene così anche una *risorsa di senso*, non solo etico ma anche razionale, per l'evoluzione naturale, permettendo la creazione di una società ecologica in cui si sviluppi una *natura libera*, sintesi della natura «prima» e «seconda». Il naturalismo dialettico che ne consegue adotta, da un punto di vista ontologico, una concezione organica del tutto basata sul principio fondamentale che «la totalità ecologica non è omogeneità immutabile ma semmai proprio il suo contrario: una dinamica *unità nella diversità*»²¹. A partire da un'analisi dell'applicazione di tale principio della diversificazione in biologia, e in particolare in agricoltura, esso viene poi esteso da Bookchin fino a evidenziare l'importanza di concepire le differenze senza istituire gerarchie e senza riduzionismi «che portino, per usare le parole di Hegel, alla 'notte in cui tutte le vacche sono nere'»²². Il principio ecologico dell'unità nella diversità, poggiando «su di una globalità che viene esaltata dalla varietà dei costituenti»²³, è in grado di portare, attraverso lo sviluppo di una società ecologica, all'armonia sia nella natura che nella società.

6.5. PER UN'EKOLOGIA DELLA LIBERTÀ

Bookchin, sostenendo che le cause della crisi ecologica sono di tipo sociale, afferma con forza la necessità di una trasformazione radicale della società attraverso la costruzione di quella che egli chiama una *società ecologica*. Tale trasformazione sociale non passa in nessun modo attraverso una politica riformista di stampo parlamentare, capace solo di «interventi cosmetici», né può basarsi sulla errata convinzione che la società in generale, e l'umanità in quanto tale, siano colpevoli del disastro ecologico²⁴. È necessario piuttosto prendere

²¹ M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 53.

²² M. Bookchin, *The Modern Crisis. La crisi della modernità* (1986), Bologna, Agalev Edizioni, 1988.

²³ M. Bookchin, *Per una società ecologica*, cit., p. 187.

²⁴ «Gli ambientalisti progressisti e misantropi ci ammanniscono una dieta costante di rimbrotti circa il modo in cui 'noi', in quanto specie, siamo responsabili del degrado ambientale», scrive Bookchin, «Non dimenticherò tanto facilmente la mostra 'ambientalista' organizzata negli anni '70 dal Museo di Storia Naturale di quella città [New York], con una lunga serie di scenografie che mostravano al pubblico esempi di inquinamento e distruzione ecologica. L'ultima di esse, quella che concludeva la mostra, portava l'incredibile titolo

coscienza del fatto che il sistema capitalistico è incompatibile con il ristabilimento di un rapporto armonioso tra esseri umani e ambiente e deve dunque essere completamente smantellato e sostituito da rapporti sociali totalmente differenti. Non è quindi sufficiente limitarsi a riformare l'attuale società; è necessario agire per una profonda e radicale trasformazione sociale che renda possibile lo sviluppo di una società ecologica, l'unica in grado di riportare l'evoluzione sociale in seno all'evoluzione naturale:

Non si può pensare di trasformare la società presente un po' alla volta, con piccoli cambiamenti. Per lo più, questi piccoli cambiamenti non sono altro che colpi di freno che possono solo sperare di ridurre la folle velocità con cui la biosfera viene distrutta. Certo, possiamo guadagnare quanto più tempo possiamo, in questa corsa contro il biocidio. E dobbiamo fare tutto il possibile per non farci superare. Ma ciononostante il biocidio proseguirà, a meno che non si convinca la gente che è necessario un mutamento radicale e non ci si organizzi a tale scopo. Si deve accettare il fatto che l'attuale società capitalista deve essere sostituita da quella che io chiamo 'società ecologica', cioè da una società che implichi i radicali mutamenti sociali indispensabili per eliminare gli abusi ecologici.²⁵

Poiché il dominio degli esseri umani sulla natura deriva, come si è detto, dal dominio dell'umano sull'umano è evidente che la nuova società auspicata da Bookchin dovrà essere priva di ogni forma di dominio, quindi non gerarchica e senza classi. L'eliminazione del dominio, in tutte le forme in cui esso si presenta, farà sì che la nuova società ecologica si orienti in senso libertario:

Una società ecologica deve essere una società libertaria, in cui la gente vive in confederazione ed in comunità con gli altri, il cui scopo non è il progresso nella competizione, progresso nell'egoismo, progresso nella dominazione della natura, progresso nella dominazione dell'uomo [...]. Deve essere progresso verso la cooperazione, attraverso il mutualismo, il reciproco aiuto nell'armonia.²⁶

'L'animale più pericoloso della Terra', e consisteva unicamente in un grande specchio che rifletteva l'immagine del visitatore che si fosse trovato a sostare di fronte ad esso. Ho ancora in mente l'immagine di un bambino nero che guardava lo specchio, mentre il suo maestro bianco cercava di spiegargli il messaggio che l'arrogante scenografia tentava di comunicare. Non c'erano scenografie rappresentanti gli staff dirigenziali delle industrie che decidono di disboscare montagne intere o funzionari governativi che agiscono in collusione con essi. Il messaggio della rappresentazione era uno solo, fondamentalmente antiumano: sono gli individui come tali, non la società rapace e coloro che ne beneficiano, ad essere responsabili degli squilibri ecologici». Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

²⁵ M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 10.

²⁶ M. Bookchin, 'La crisi ecologica. Le sue radici nella società. Problemi e soluzioni'

Affinché si realizzi questa radicale trasformazione sociale è importante lo sviluppo di un *interesse umano generale*, reso possibile dall'emergere in epoca contemporanea di tematiche transclassiste, dettate dall'apparire all'orizzonte di una grave crisi ecologica che rischia di mettere in pericolo la vita di qualunque soggetto.

Secondo Bookchin, poiché «la rivoluzione non è solamente una rottura con l'ordine sociale costituito, ma con le strutture psichiche e la mentalità che queste comportano»²⁷, sono indispensabili per la creazione della società ecologica, oltre a una profonda trasformazione sociale, anche trasformazioni *culturali* e *personali* che portino allo sviluppo di nuove *sensibilità* e nuovi modi di *pensiero*, in grado di interpretare le differenze non in una logica di dominio e di oppressione, ma apprezzandole e considerandole come ricchezza fondamentale per l'evoluzione sia naturale che sociale. Questa nuova sensibilità non gerarchica può essere raggiunta solo attraverso un lungo processo educativo, sia in senso intellettuale che etico, in grado di rendere ciascun essere umano responsabile delle proprie azioni e in grado di esercitare un'autentica cittadinanza, così da poter agire consapevolmente in prima persona, autogestendosi.

La sensibilità, la visione del mondo e lo stile di vita svolgono dunque per Bookchin un ruolo molto importante nell'ambito del processo rivoluzionario finalizzato alla sostituzione dell'attuale società gerarchica con la nuova società ecologica, tanto che, a suo parere, il rivoluzionario mentre cerca di cambiare il *mondo* deve necessariamente anche cambiare *se stesso*: infatti, senza questa trasformazione *in interiore homine* che porti ogni essere umano alla consapevolezza della necessità di un mutamento sociale, è impossibile ipotizzare la nascita, e soprattutto lo sviluppo, di una società ecologica. Per la creazione della futura società, accanto all'emergere di una sensibilità non gerarchica attraverso un ampio processo educativo, è fondamentale anche lo sviluppo di una nuova razionalità che vada oltre l'attuale razionalità strumentale e che recuperi il valore attribuito alla ragione umana dalla tradizione illuminista:

Il passaggio da qui a là non sarà certo un'improvvisazione, senza alcun preludio di preparazione intellettuale ed etica. Il mondo deve essere educato il più approfonditamente possibile se la gente deve cambiare la propria esistenza, in prima persona, non per l'effetto dell'opera di élite auto nominate che tendono a trasformarsi in oligarchie che aspi-

(1984), in *Umanità Nova*, n° 37 (18 novembre 1984), pp. 4-5, qui p. 5.

²⁷ M. Bookchin, *Spontaneità e organizzazione* (1972), Torino, Edizioni del Centro di Documentazione Anarchica, 1977, p. 20.

rano al potere. La sensibilità, l'etica, il modo di vedere la realtà, il senso di sé devono cambiare, per mezzo di strumenti educativi, di ragione, di sperimentazione, mettendo nel conto la possibilità di imparare dai nostri stessi errori.²⁸

Un momento molto importante dell'ecologia sociale è quello della costruzione di una nuova etica ecologica, fondata sui valori della partecipazione, della valorizzazione della diversità e della complementarità, inserendosi in una prospettiva definita come *umanesimo ecologico*. In questo processo di trasformazione assume un ruolo centrale anche la definizione di una nuova tecnologia, in una concezione profondamente diversa dalle tendenze neoprimitiviste che auspicano un ritorno a una vita pre-tecnologica. Pur consapevole del fatto che la tecnica ha svolto un ruolo importante nella distruzione ambientale, Bookchin ritiene che non si possa in alcun modo attribuire a essa tutta la colpa degli attuali problemi ecologici²⁹. Bisogna piuttosto inserire il progresso tecnico all'interno di una più vasta concezione etica, capace di ridefinirne i fini in senso ecologico e di sviluppare nuove tecnologie a misura umana, in grado di ristabilire l'armonia tra il genere umano e la natura. A questo proposito è significativo il ruolo attribuito dall'autore, già a partire dal 1962, alle forme di energia alternativa in grado, a suo parere, di riportare il mondo naturale all'interno della vita quotidiana³⁰.

6.6. LA POLITICA DECENTRALIZZATA

Accanto a tutto ciò viene auspicata la nascita di una politica di base in cui sia presente una chiara distinzione tra il potere decisionale e la sua esecuzione amministrativa: mentre il primo deve essere di competenza esclusiva di assemblee popolari, il secondo può essere affidato a un corpo amministrativo delegato, eletto con mandato revocabile in ogni momento. La società ecologica deve dunque essere caratterizzata dalla pratica della *democrazia diretta*, basata su assemblee popolari con pieno potere decisionale.

²⁸ M. Bookchin, *Per una società ecologica*, cit., p. 205.

²⁹ Per l'autore, «attribuire tutta la colpa dei nostri problemi ecologici alla tecnologia o alla 'mentalità tecnologica' [...] è come prendersela, per un'ammaccatura, con la porta che abbiamo colpito o con il cemento su cui siamo caduti. La tecnologia [...] *amplifica* problemi esistenti; di per sé non li produce». M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 8.

³⁰ Cfr. M. Bookchin, 'Verso una tecnologia liberatoria' (1965), in Id., *Post-Scarcity Anarchism*, cit., pp. 57-95.

È evidente come per Bookchin non sia in discussione l'esistenza stessa di istituzioni nella futura società ecologica, ma come il problema sia piuttosto quello di definire le loro caratteristiche affinché esse possano divenire *istituzioni libertarie*, basate sulla libera partecipazione popolare. Questo, ovviamente, implica il convincimento dell'esistenza di una competenza comunitaria e individuale tale per cui ciascun individuo è in grado sia di prendere decisioni riguardanti la comunità di cui fa parte, sia di essere un cittadino che si autogoverna. Tale riconoscimento della competenza individuale e comunitaria, di chiara derivazione anarchica, conduce alla creazione di una società antigerarchica, dove grande importanza ricopre il principio dell'*azione diretta*: l'intervento non mediato delle persone in questioni che vengono usualmente risolte con dibattiti parlamentari e interventi legislativi ³¹. L'azione diretta ha sia implicazioni politiche evidenti, in quanto strumento per eliminare il sistema gerarchico e lo Stato, sia effetti ancora più importanti sulla psicologia individuale, infondendo fiducia al singolo sulle proprie capacità di autogestirsi.

L'applicazione politica dell'ecologia sociale è costituita dal *municipalismo libertario*, o comunitarismo, le cui origini vengono chiaramente individuate da Bookchin all'epoca delle rivoluzioni americana e francese e nella significativa esperienza della Comune di Parigi del 1871. Esso auspica lo sviluppo di libere municipalità di dimensioni contenute, decentrate, caratterizzate dalla democrazia diretta, ciascuna delle quali formata da una comune di comuni più piccoli, perfettamente sintonizzati con l'ecosistema in cui si trovano. La nuova società deve infatti basarsi sullo sviluppo di libere municipalità che portino alla costituzione di un ambito nuovo in cui possa realizzarsi una politica autenticamente radicale. È importante precisare come il municipalismo libertario non rappresenti per l'ecologia sociale semplicemente uno stratagemma propagandistico o una tattica politica, ma costituisca realmente, allo stesso tempo, la forma che la nuova società deve effettivamente assumere per essere ecologica e razionale, e la prassi per ottenere tale trasformazione ³². L'idea municipalista coincide, secondo Bookchin, in larga parte con la realizzazione dell'ideale anarchico di una società organizzata attraverso la confederazione di comunità autogestite, prive dell'istituzione statale.

Bookchin è inoltre convinto della necessità di *decentralizzare* la società per permettere il nascere di ecocomunità ben inserite nel-

³¹ Cfr. M. Bookchin, *Democrazia diretta. Idee per un municipalismo libertario*, Milano, Elèuthera, 1993.

³² Cfr., ad es., M. Bookchin, 'Tesi sul municipalismo libertario' (1985), in *Volontà*, n° 4 (1985), pp. 14-30.

l'ecosistema di cui fanno parte. Egli è consapevole di come questa prospettiva decentralista possa suscitare sconcerto nell'essere umano contemporaneo, abituato a vivere nelle metropoli, evocando un'immagine di isolamento culturale e di stagnazione sociale, di un viaggio all'indietro nella storia fino alle società medioevali, ma è convinto che il cittadino sia in realtà molto più isolato e solo nelle grandi città di oggi di quanto non lo fossero i suoi antenati in campagna. La decentralizzazione risulta ai suoi occhi importante sia per riportare l'agricoltura a un'attività di tipo familiare, sia per l'applicazione dei principi ecologici allo sfruttamento delle risorse energetiche, sia più in generale «per ciò che concerne praticamente tutti i problemi 'logistici' del nostro tempo»³³, sia infine per ristabilire l'armonia tra esseri umani e natura, per valorizzare e promuovere la varietà, per creare autentiche comunità umane che possano costituire la base di un progetto municipalista e libertario: per costruire, dunque, *ecocomunità*.

La decentralizzazione proposta non deve necessariamente essere territoriale, ma almeno istituzionale, così da permettere che il potere decisionale sia realmente in mano agli individui anche là dove non è possibile una decentralizzazione dal punto di vista fisico³⁴. Le grandi metropoli devono infatti sì decentrarsi a livello istituzionale attraverso assemblee di quartiere, ma non disgregarsi territorialmente, sostenendo così la maggior importanza del decentramento istituzionale su quello fisico. La decentralizzazione costituisce, secondo Bookchin, uno dei contributi più importanti dell'ecologia sociale per la risoluzione dell'attuale crisi, inoltre arricchisce in modo fondamentale il percorso verso la realizzazione di un municipalismo libertario, e infine pone in evidenza come il ridimensionamento delle comunità umane costituisca la condizione *sine qua non* perché il genere umano continui a esistere.

È però importante sottolineare come la decentralizzazione costituisca una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la creazione di una società ecologica, in quanto essa può convivere, come è avvenuto in passato, anche con istituzioni gerarchiche. Per questo motivo è importante che alla decentralizzazione si affianchi la realizzazione di una società realmente ecologica, basata sulla pratica dell'azione diretta, del mutuo appoggio, dell'autogestione, della democrazia diretta e del municipalismo libertario:

Chiedere la 'decentralizzazione' senza l'autogestione, cioè senza libertà

³³ M. Bookchin, 'Ecologia e pensiero rivoluzionario', cit., qui p. 50.

³⁴ Cfr. M. Bookchin, *I limiti della città* (1974), Milano, Feltrinelli, 1975.

di partecipazione ai processi decisionali a tutti i livelli e senza proprietà, produzione e ripartizione comune dei mezzi materiali a seconda delle necessità individuali, sarebbe puro oscurantismo.³⁵

La necessità della democrazia diretta, del decentramento e del municipalismo libertario è strettamente connessa e indissolubilmente legata al *confederalismo*, e cioè alla realizzazione di una «Comune non-autoritaria delle comuni». Esso implica l'interdipendenza delle comunità sia dal punto di vista culturale (evitando particolarismo e localismo), sia dal punto di vista economico, e in tal modo costituisce un'importante sfida al centralismo statale, entrando con esso fortemente in contrasto.

Per Bookchin la nuova società non può prescindere neppure da un radicale cambiamento economico: l'attuale sistema economico capitalistico deve infatti essere radicalmente trasformato in quanto non compatibile con l'etica comunitaria. La questione non è scegliere se nazionalizzare o privatizzare l'economia, ma attuare una *municipalizzazione* dell'economia che implichi il controllo dei mezzi di produzione e dei servizi da parte della comunità intera: un'economia municipalizzata e morale, caratterizzata dai principi della reciprocità, dell'interdipendenza, della cura e dell'impegno reciproco. Applicare la morale all'economia significa, per Bookchin, «trasformare l'economia in cultura» sostituendo alla concorrenza e alla falsa indipendenza dell'economia di mercato, la reciprocità e l'interdipendenza che dà vita a un'autentica economia comunitaria, basata sul principio «da ciascuno secondo le sue capacità e a ciascuno secondo i suoi bisogni»³⁶.

Nonostante i principi appena esposti non è ovviamente possibile, per l'autore, immaginare quale forma assumerà nello specifico la futura società ecologica, in quanto la mentalità degli esseri umani che verranno sarà probabilmente profondamente diversa dalla nostra. È dunque impossibile fornire informazioni pratiche e precise sulla struttura della nuova auspicata società, anche perché facendo ciò si violerebbe uno dei principi cardine dell'ecologia sociale: il «rispetto della diversità», e cioè la possibilità per ogni società di trovare la forma a essa più congeniale.

Il passaggio dalla vecchia alla nuova società non avverrà né attraverso una rottura improvvisa dell'ordine costituito, né attraverso azioni esemplari: esso, al contrario, sarà un processo lungo e difficile.

³⁵ M. Bookchin, 'Il futuro del movimento anti-nucleare' (1979), in *Volontà*, n° 3 (Luglio-Settembre 1980), pp. 65-73, qui p. 72.

³⁶ Cfr. M. Bookchin, *The Modern Crisis*, cit., p. 85.

Non si tratta quindi per Bookchin di avviare un processo rivoluzionario di tipo insurrezionale ma di costruire contro-istituzioni in grado di contrapporsi in maniera crescente al potere dello Stato. È dunque evidente come si debba iniziare partendo dall'esperienza dei movimenti municipalisti locali capaci di portare sempre più alla disgregazione del potere centrale. L'importante, in ogni caso, è riaffermare quello che è un elemento fondante del pensiero anarchico: la necessità della coerenza tra i *mezzi* e i *fini* – non è un caso, del resto, che l'ecologia sociale sia stata definita anche eco-anarchismo o ecologismo anarchico.

BIBLIOGRAFIA

- M. Bookchin, 'Ecologia e pensiero rivoluzionario' (1964), in Id., *Post-Scarcity Anarchism* (1971), Milano, La Salamandra, 1980, pp. 38-56.
- M. Bookchin, 'Verso una tecnologia liberatoria' (1965), in Id., *Post-Scarcity Anarchism* (1971), Milano, La Salamandra, 1980, pp. 57-95.
- M. Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism* (1971), Milano, La Salamandra, 1980.
- M. Bookchin, *Spontaneità e organizzazione* (1972), Torino, Edizioni del Centro di Documentazione Anarchica, 1977.
- M. Bookchin, *I limiti della città* (1974), Milano, Feltrinelli, 1975.
- M. Bookchin, 'Il futuro del movimento anti-nucleare' (1979), in *Volontà*, n° 3 (Luglio-Settembre 1980), pp. 65-73.
- M. Bookchin, 'Cara ecologia. Lettera aperta al movimento ecologista' (1980), in *A - Rivista Anarchica*, n° 85 (Agosto-Settembre 1980), pp. 36-40.
- M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia* (1982), Milano, Elèuthera, 1995-2010.
- M. Bookchin, 'La crisi ecologica. Le sue radici nella società. Problemi e soluzioni' (1984), in *Umanità Nova*, n° 37 (18 novembre 1984), pp. 4-5.
- M. Bookchin, 'Tesi sul municipalismo libertario' (1985), in *Volontà*, n° 4 (1985), pp. 14-30.
- M. Bookchin, *The Modern Crisis. La crisi della modernità* (1986), Bologna, Agalev Edizioni, 1988.
- M. Bookchin, 'Non sottovalutiamo la specie umana' (1987), in *Volontà*, n° 2-3 (1987), pp. 125-175.
- M. Bookchin, 'Sociale, non profonda' (1987), in *A - Rivista Anarchica*, n° 153 (Marzo 1988), pp. 32-39.

- M. Bookchin, 'The Crisis in the Ecology Movement' (1988), in *Green Perspectives*, n° 6 (Maggio 1988), pp. 1-6.
- M. Bookchin, *Remaking Society*, Montreal, Black Rose Books, 1989.
- M. Bookchin, *Per una società ecologica* (1989), Milano, Elèuthera, 1989.
- M. Bookchin, D. Foreman, *Defending the Earth: A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Boston, South End Press, 1991.
- M. Bookchin, *Democrazia diretta. Idee per un municipalismo libertario*, Milano, Elèuthera, 1993.
- M. Bookchin, *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, London, Cassell, 1995.
- L. Herber (pseud. di M. Bookchin), 'The Problem of Chemicals in Food' (1952), in *Contemporary Issues*, Vol. 3, n° 12 (June-August 1952), pp. 206-241.
- L. Herber (pseud. di M. Bookchin), *Our Synthetic Environment*, New York, Alfred A. Knopf, 1962.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- S. Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, Milano, Zero in Condotta, 2007.

7.

ECOLOGIA E FEMMINISMO

Matteo Andreozzi e Adele Tiengo

7.1. TRA ECOFEMMINISMO ED ECOFEMMINISMI

La posizione del cosiddetto «ecofemminismo», per quanto frastagliata, offre preziosi stimoli al dibattito interno alle diverse etiche ecologiste e animaliste. In modo simile all'ecologia sociale di Murray Bookchin¹, l'ecofemminismo prende le mosse da riferimenti indiretti al mondo naturale – mediati questa volta da concetti riferiti, anche se non strettamente riducibili, alla condizione femminile. Come Bookchin, però, anche le autrici (per la maggioranza donne) che è possibile riconoscere – in alcuni casi forzatamente – come aderenti a questa corrente vanno ben oltre questi pretesti iniziali, intersecando le proprie riflessioni con intuizioni sensiocentriche, psicocentriche, biocentriche ed ecocentriche in cui l'antropocentrismo, quanto meno nelle intenzioni, viene radicalmente superato.

Nonostante il termine «ecofemminismo» (dal francese *écoféminisme*) sia stato coniato solo nel 1974 da Françoise d'Eaubonne², il movimento si propone sin dagli anni '60 di indagare le connessioni esistenti tra il sessismo e altre due forti espressioni del dominio umano: la discriminazione degli animali non-umani e l'abuso delle risorse naturali. I tre fenomeni sono per certi versi visti come così interconnessi, sia concettualmente sia storicamente, da non poter essere adeguatamente affrontati e compresi se non in un unico blocco. Come fa notare Luisella Battaglia, ciò che viene sottolineato, dunque, è che, in un mondo caratterizzato dalla supremazia maschile, donne, animali non-umani e ambiente appartengono a categorie profondamente affini, considerate infatti per secoli come «proprietà animate» o «beni

¹ Per una trattazione più approfondita dell'ecologia sociale e del pensiero di Murray Bookchin si rimanda al capitolo 6 del presente volume.

² Cfr. F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974.

mobili» del tutto analoghi ³:

Da qui l'invito a uscire fuori dalla trappola patriarcale e a ripensare all'immagine di sé e dei rapporti col mondo naturale secondo modelli alternativi a quelli dominanti. Con un privilegiamento, innanzitutto, degli elementi tradizionalmente svalutati come femminili [...] e ora rivendicati come fondamentalmente umani: il sentimento contro la fredda ragione, l'esperienza vissuta contro l'analisi oggettiva e distaccata, il coinvolgimento simpatetico contro l'astratta imparzialità. ⁴

La posizione ecofemminista, come si è già anticipato, è dunque tra le correnti più difficili da classificare: oltre a svariate sfumature, presenta forti analogie non soltanto con l'ecologia sociale ⁵, ma anche con alcune tendenze mistico-spiritualistiche e radicali vicine a certe interpretazioni dell'ecologia profonda ⁶. Anche se sarebbe forse più corretto parlare di «ecofemminismi», si è scelto qui di fornirne un'interpretazione in senso largo di un unico «ecofemminismo», includendo anche autrici che, pur non essendo unanimemente riconosciute come «ecofemministe», sono senza dubbio accostabili, per tipologia di argomenti trattati, alle pensatrici che si dichiarano esplicitamente appartenenti a questo filone di pensiero. Scopo di questo capitolo è indagare le implicazioni della connessione individuata da queste autrici fra l'oppressione sessista e il dominio esercitato dagli esseri umani sulla natura non-umana: esaminando in maniera il più possibile esaustiva le singole posizioni assunte, si cercherà di metterne in luce sia i concetti-chiave sia le idee più originali offerte ai diversi dibattiti di pertinenza.

7.2. LA QUESTIONE AMBIENTALE

Tra le più importanti esponenti dirette dell'ecofemminismo vi sono pensatrici quali Rosemary Radford Ruether, Carolyn Merchant, Val Plumwood e Karen J. Warren. Ad accomunare i contributi da loro dati al dibattito ecofemminista vi è un condiviso interesse per la cosiddetta 'questione ambientale': pur partendo da pretesti e prospetti-

³ Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997, p. 25.

⁴ Ivi, p. 24.

⁵ Come l'ecologia sociale, anche l'ecofemminismo rintraccia l'origine di ogni forma di oppressione nella «gerarchia», individuando le radici di questo concetto nei dualismi concettuali della cultura occidentale.

⁶ Per una trattazione più approfondita della corrente filosofica dell'ecologia profonda si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

ve spesso anche molto differenti, tutte queste autrici sono infatti dedite non solo a cercare confronti e parallelismi tra lo sfruttamento della natura e la svalutazione della femminilità, ma anche a offrire possibili soluzioni valide per affrontare entrambi i problemi, considerati in modo unitario.

Opinione di Ruether, teologa statunitense e tra le autrici più vicine allo spiritualismo ecocentrico di alcuni degli interpreti dell'ecologia profonda è che il movimento femminista e quello ambientalista debbano unire le proprie forze per essere davvero efficaci. Secondo l'autrice, infatti, le speranze di liberazione femminile e le soluzioni alla crisi ecologica sono riposte nella possibilità che i due movimenti agiscano congiuntamente per provvedere a una revisione radicale dei rapporti socio-economici di base e dei valori che fanno da sfondo alla moderna società industriale ⁷. In tal senso, l'autrice è convinta che sia necessario dirigersi verso una cultura della «sostenibilità», in cui i sistemi produttivi di comunità organizzate su scala locale o regionale siano integrati all'interno dei cicli ecologici e vitali.

La sua proposta ⁸, in vista del raggiungimento di questi obiettivi, è di riconsiderare profondamente sia la «struttura gerarchica» sia i «dualismi concettuali» della cultura occidentale. Da un lato il bisogno è di attuare un ribaltamento totale delle interpretazioni gerarchiche, promuovendo relazioni di «mutua interdipendenza» che favoriscano sia un rinnovato senso di comunione con la «Madre Terra» sia una profonda «solidarietà compassionevole» tra gli esseri umani: non sono la natura e i livelli inferiori della società ad avere bisogno, rispettivamente, dell'essere umano e delle sfere superiori, ma il *contrario*. Dall'altro, invece, l'autrice insiste sulla necessità di superare i «dualismi» (es. tra Dio e mondo, spirito e corpo, energia e materia, natura e cultura, ecc.), e suggerisce di aggiungere – o forse persino sostituire – alla figura tradizionale del «Dio Padre» maschile e trascendente quella di una «Dea Madre» femminile e immanente. Secondo Ruether, infatti, la mente e la cultura umane rappresentano i momenti in cui Dio si rivela immanente al «sistema Gaia» ⁹ (metafora della Dea Madre), consentendo a questa di divenire cosciente nella sua forma di vita *più evoluta*, l'essere umano.

La filosofa e storica della scienza Carolyn Merchant cerca invece

⁷ Cfr. R. Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975, p. 204.

⁸ Cfr. R. Radford Ruether, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra* (1994), Brescia, Queriniana, 1995.

⁹ Per una trattazione più approfondita dell'Ipotesi Gaia e delle sue successive reinterpretazioni e storpiature si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

di smascherare le premesse su cui si regge implicitamente la cultura occidentale ricostruendo storicamente le connessioni esistenti tra lo «sfruttamento dell'ambiente» e le varie forme di «dominio sociale», quali classismo, razzismo e, soprattutto, sessismo¹⁰. L'autrice individua nella transizione dalla visione «organicistica» a quella «meccanicistica» del mondo, avvenuta durante il periodo della rivoluzione scientifica, il punto di partenza di un depauperamento sistematico delle risorse della Terra cui si è accompagnata, in parallelo, una serie di abusi compiuti da parte del potere patriarcale ai danni delle componenti più deboli del genere umano.

Da «madre benevola di tutte le creature» dedita, come da volere divino, a provvedere ai bisogni degli esseri umani, nel corso del XVII secolo la natura è divenuta materia inerte e disordinata su cui imporre l'ordine di una nuova fonte di benessere: il *progresso tecnologico*. Questa «morte della natura», schiacciata dagli interessi economici, ha fatto sì che la «collaborazione» lasciasse spazio al «dominio», non soltanto nel rapporto con l'ambiente: oltre ad avere comportato un eccessivo sfruttamento e una seria compromissione delle risorse naturali, il meccanicismo ha infatti avuto inevitabili ripercussioni sociali, che hanno interessato in modo particolare il genere femminile, storicamente associato per analogia con la «Madre Terra». Per certi versi, sottolinea Merchant, la visione meccanicistica è sorta proprio come «antidoto» alle incertezze intellettuali del periodo storico e come base razionale di una nuova stabilità sociale, fondata sulla «sottomissione» e sulla «subordinazione». Il grande problema della società contemporanea, allora, è che nonostante la visione meccanicistica del mondo offerta da autori quali Galileo Galilei, René Descartes, Isaac Newton e Francis Bacon sia ormai stata scientificamente superata, essa continua a condizionare, sia pur indirettamente, la coscienza comune. È dunque necessario, secondo l'autrice, insistere nel rendere evidenti non tanto le ormai esplicite forme di oppressione della società occidentale, quanto gli impliciti anacronismi culturali su cui esse poggiano.

Val Plumwood (nota anche con il nome da sposata, Val Routley) e Karen J. Warren sono tra le maggiori e più prolifiche esponenti dell'ecofemminismo. Le due autrici affrontano i problemi che accomunano femminismo e ambientalismo allargando il discorso, in senso multiculturale e multisociale, a tutti i rapporti di subordinazione che la società patriarcale sorregge e giustifica tramite la propria «logica

¹⁰ Cfr. C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina* (1980), Milano, Garzanti, 1988.

del dominio» e della «colonizzazione»: non solo quelli gemellari nei confronti delle donne e della natura, ma anche fenomeni quali il razzismo, il classismo, l'etnocentrismo, l'imperialismo e il colonialismo. Seppure con diverse sfumature, entrambe sostengono la necessità di modificare radicalmente il «paradigma di pensiero» della cultura occidentale e, in tale senso, le loro riflessioni ruotano attorno a tre essenziali proposte: l'andare oltre i «dualismi gerarchici» della società androcentrica; l'accogliere una «concezione relazionale della realtà» (degli enti, dei soggetti, delle persone e del sé) che valorizzi le differenze senza annullarle; e lo sviluppare, congiuntamente al punto precedente, un'«etica simpatetica» il più possibile svincolata dai razionalismi.

Plumwood concentra le proprie critiche soprattutto sulle polarizzazioni dualistiche caratterizzanti le architetture concettuali che la società occidentale ha elaborato a partire da Platone, fino ad arrivare a Descartes e al meccanicismo ¹¹. L'autrice distingue tra «dicotomie» e «dualismi» e sostiene che se le prime sono lecite forme di distinzione basate sulla differenza o sulla non-identità, ogni dualismo è invece una visione distorta della realtà che, in quanto tale, va rifiutata. Questa particolare forma di dicotomia non si limita, infatti, a definire «separazioni», ma a stabilire «iperseparazioni» (*hyperseparations*): essa nega i legami di interdipendenza stabilendo «gerarchie naturalizzate» e rappresenta perciò la più rilevante espressione culturale e la principale giustificazione della «logica della colonizzazione» posta a sfondo di ogni forma di dominio e oppressione. La filosofa australiana propone una «lista di dualismi» – tra cui «cultura-natura», «mente-corpo», «maschile-femminile», «padrone-schiavo», «razionalità-animalità», «ragione-emozione», «libertà-necessità», «civilizzato-primitivo», «soggetto-oggetto» e «sé-altro da sé» – evidenziando come queste contrapposizioni contengano implicitamente un polo «forte» e uno «debole»: quello «debole» è spesso valutato solo in quanto «utile» in qualche modo a quello «forte», che risulta perciò preminente. La questione non è dunque soltanto concettuale, perché alla supremazia dei primi termini dei rapporti antitetici sui secondi è sempre associata anche una forma di «predominio» che si concretizza socialmente in sessismi, razzismi e classismi ma che, in un senso più radicale, riguarda soprattutto il primato ontologico e morale che l'essere umano (in quanto dotato di «mente») vanta nei confronti del resto della natura (in quanto mera «corporeità» e «materialità»).

¹¹ Cfr. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993, pp. 41-68.

Plumwood prende in considerazione diverse possibili soluzioni volte a superare questa «iperseparazione», suggerendo di scartare le più rigide forme di riduzionismo e olismo a favore di un «panpsichismo debole», fondato sul concetto fenomenologico di «intenzionalità»¹². Il riduzionismo riconduce semplicemente un polo all'altro rovesciando le antitesi e conducendo a un'insoddisfacente visione del mondo materialistica e atomistica: il mentale è infatti ridotto a una 'materialità' fatta di enti isolati. L'olismo, difeso da alcuni degli autori più vicini all'ecologia profonda, inserisce invece entrambi gli elementi in totalità relazionali sempre più vaste dando precedenza a un tutto indifferenziato dotato di «mente», spesso associato a una visione pan-teistica della natura: ai singoli enti e soggetti viene riconosciuto un valore, ma solo in quanto manifestazioni di un'unica mente-sostanza (eventualmente divina). Per l'autrice, però, dire che «la mente è nella materia» e che «tutto è interconnesso» è diverso dal sostenere che «la mente è materia» e che «tutto è uno». La sua proposta, dunque, è di accogliere una visione panpsichista e relazionale della realtà in cui la mente è riconosciuta come una forma di «intenzionalità» teleologica presente in gradi e forme diverse in tutta la materia animata, mentre l'essere umano è posto in un rapporto di forte continuità e interdipendenza con il resto della natura.

Da un lato, i bisogni sono di allontanarsi dal panpsichismo forte, che attribuisce piene doti mentali a tutta la materia (anche subatomica), e di scindere l'«intenzionalità» dagli psicologismi, riconoscendola quale termine-ombrello, scelto in quanto sufficientemente vasto da accogliere altri criteri più specifici del mentale (quali la coscienza, la consapevolezza o la scelta razionale). Dall'altro, però, la necessità è anche di intendere la continuità del rapporto tra essere umano, mente-natura e materia senza assimilare le differenze e le individualità e senza elaborare una visione gerarchica delle diverse forme di «intenzionalità» che attribuisca all'umano un primato esperienziale sugli altri enti e soggetti di natura. In questo senso l'autrice propone di abbandonare la dominante visione egoistica del sé a favore di una concezione relazionale dell'individualità, definita «sé reciproco» (*mutual self*)¹³. Il concetto egemonico di «sé», di tradizione occidentale e cartesiana, porta a concepire ciò che è «altro da sé» (gli altri esseri umani, gli animali non-umani e l'ambiente) come qualcosa di radicalmente separato e inferiore: uno *sfondo* o un semplice *strumento* la cui esistenza è secondaria, derivata e periferica rispetto al sé.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 120-140.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 141-164.

A essa va dunque sostituita l'idea di un «sé reciproco» caratterizzato da un processo continuo di «trasformazione» e «riconoscimento»: *trasformazione* interattiva con ciò che, in quanto «altro da sé», pone dei limiti al sé e alla sua volontà, e *riconoscimento* della sua alterità come qualcosa di al contempo simile e diverso dal sé.

La filosofa australiana parla di due tipi di «sé reciproco»: il «sé sociale» e il «sé ecologico». Il primo si rivolge al «socialmente altro» come a un centro di soggettività appartenente alla medesima realtà sociale, mentre il secondo si rivolge al «naturalmente altro» come a un centro di intenzionalità appartenente alla medesima realtà naturale, ma entrambi incorporano questo 'saluto' all'interno del concetto del «sé». Accogliere una simile visione sociale ed ecologica del sé implica, per Plumwood, il rifiutare l'«iperseparazione» tra sessi, classi e razze diverse di esseri umani, così come quella tra tutta l'umanità e la natura, preservando la continuità e le differenze tra le persone e tra queste e l'ambiente. Questo passo rappresenta però anche la vera chiave di volta per accedere a una nuova «comunità sociale ed ecologica» e, di conseguenza, per giungere a una nuova etica fondata sull'empatia, l'amicizia, la cura e la custodia verso ciò che è «altro da sé»: aspetti inscindibili dal concetto di «sé reciproco». La proposta dell'autrice è dunque di favorire il superamento dei «dualismi gerarchici» della cultura occidentale mediante la costruzione di una nuova «identità relazionale» la cui principale espressione sia un'«etica simpatetica della cura» che, diversamente dalla tradizione offerta dall'«etica razionale della giustizia» e in modo simile al rapporto che lega una madre al suo bambino, sia volta a perseguire fini che includano intrinsecamente anche la prosperità degli «altri», siano essi persone, animali non-umani o altri enti naturali.

Non distante da questa posizione è il pensiero di Karen J. Warren. Secondo l'autrice, infatti, è necessario sviluppare un'etica che, avvalendosi di un stile argomentativo al confine tra l'analitico e il narrativo, ponga l'accento sulle relazioni, sulle differenze, sugli atteggiamenti simpatetici e sul contesto, perseguendo l'obiettivo ultimo di modificare profondamente la «schema concettuale» (*conceptual framework*) della cultura occidentale¹⁴. Warren sostiene che il dominio patriarcale e il suo stesso superamento dipendono dagli «schemi concettuali» attraverso i quali percepiamo noi stessi e gli altri, e cioè «[da quel]l'insieme di credenze fondamentali, valori, modi di pensare, as-

¹⁴ Cfr. K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism' (1990), in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (Summer 1990), pp. 125-146, tradotto in italiano in Id., 'Le promesse dell'ecofemminismo' (1990), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286.

sunti che danno forma al modo di vedere se stessi e il proprio mondo e lo riflettono»¹⁵. Il grande problema del *conceptual framework* della società occidentale contemporanea è che esso è «oppressivo» poiché spiega, giustifica e conserva relazioni di dominio, e «patriarcale» poiché subordina il femminile al maschile. Questo problema è tuttavia a sua volta causato da un intreccio di tre fattori culturali. Il primo è il modo in cui la società patriarcale attribuisce valori «gerarchicamente», usando le metafore spaziali del «sopra» e del «sotto» e ritenendo di maggior valore ciò che sta più in alto. Il secondo è il modo in cui essa definisce dualisticamente gli enti per «contrapposizione», «disgiunzione» ed «esclusione», stabilendo *chi* o *cosa*, «per propria natura», abbia il diritto di «dominare» o il dovere di «subire». Il terzo è la «logica del dominio» che completa e sorregge i primi due aspetti tramite una struttura argomentativa che spiega, giustifica e mantiene le forme di subordinazione all'interno della «schema concettuale» occidentale.

Per Warren il fulcro del problema non è però rappresentato dalle – di per sé non negative e alle volte forse inevitabili – interpretazioni o impostazioni gerarchie e classificatorie, ma dalla formula della stessa «logica del dominio», secondo cui se un soggetto è moralmente superiore a un altro ente o soggetto, allora è giustificato a subordinarlo a sé. La filosofa americana fa notare che, considerando attentamente l'argomentazione, è facile notare che essa è ben lungi dall'essere logica perché, infatti, necessita di implicite premesse valutative, sempre arbitrarie e spesso tutt'altro che fondate, da cui non è deduttivamente lecito affermare la legittimità morale del dominio che si intende giustificare. Se, per esempio, si identifica nel possesso di particolari doti psichiche il criterio in base al quale alcuni enti o soggetti devono essere considerati «superiori» rispetto ad altri, non resta aperto soltanto il problema di giustificare la scelta e di verificarla fattualmente: anche se, seguendo questa strada, l'essere umano appare «superiore» rispetto a una roccia o a una pianta ciò non significa che egli sia anche «moralmente superiore» a esse o giustificato a subordinarle a sé. Femminismo e ambientalismo, in quanto forme di «lotta all'oppressione», dovrebbero dunque concentrarsi essenzialmente a criticare questa struttura argomentativa, perché ogni difesa di valori definiti come «femminili» o «naturali» non farebbe altro che rappresentare, seppure in forma rovesciata, la stessa formula autoritaria della «logica del dominio».

Nel proprio opporsi a ogni forma di dominio, l'ecofemminismo,

¹⁵ K.J. Warren, 'Le promesse dell'ecofemminismo', cit., p. 247.

secondo Warren, dovrebbe essere contraddistinto non solo da un approccio capace di mettere in parallelo il sessismo e il tema della dominazione e dell'oppressione della natura non-umana, da lei definito «naturismo», ma anche da un rigetto dell'individualismo astratto (le relazioni con il mondo non-umano giocano, infatti, un ruolo essenziale nel costituire l'identità umana) e da un'etica rivoluzionaria¹⁶. L'etica femminista dovrebbe dunque essere un'etica «contestualistica» (capace di emergere dalle esperienze vissute in circostanze storico-spaziali differenti), «pluralistica» (capace di rispettare la diversità delle singole voci, e in particolar modo le voci femminili), «*in fieri*» (capace di attribuire grande importanza alla narrazione, in modo che i suoi contenuti possano cambiare col progredire della storia), «inclusivista» (capace di prestare ascolto a tutte le voci che si oppongono alla logica del dominio), «non-oggettiva» (capace di riferirsi a problemi radicati in diverse situazioni storiche e socio-economiche molto concrete) e «relazionale» (capace di porre al centro del proprio discorso concetti quali la «cura», l'«amore», l'«amicizia» e la «reciprocità»).

In quest'ottica, l'autrice propone di favorire il cambiamento di «schema concettuale» adottando strategie narrative che, attraverso l'utilizzo della prima persona, portino all'interno delle trattazioni filosofiche ecofemministe una «sensibilità intimamente vissuta», spesso assente dalle argomentazioni di tradizione più analitica, il cui rigore impedisce infatti strutturalmente di sviluppare aspetti essenziali ad affrontare il problema dell'oppressione. Alla «percezione arrogante» promossa dalla filosofia tradizionale bisogna dunque preferire una nuova forma di «percezione amorosa», in grado sia di interpretare ogni rapporto etico inserendolo all'interno del proprio contesto spazio-temporale di relazioni dinamiche, sia di rifiutare l'atomismo e il prescrittivismi tipici della cultura occidentale, in favore di una rinnovata esperienza corporea fondata sull'«essere in relazione». Warren ripropone «l'uso della narrazione in prima persona come un modo per sollevare in etica temi filosoficamente pertinenti, spesso persi o lasciati solo sullo sfondo nell'etica filosofica corrente»¹⁷. La filosofa individua almeno quattro ragioni per privilegiare il racconto, rispetto alle dissertazioni etiche di stampo analitico¹⁸: esprime una concezione degli esseri umani come individui definiti dallo «stare in relazione», anche con altri non-umani; dà voce a comportamenti etici mar-

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 273-276.

¹⁷ *Ivi*, p. 261.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 261-264.

ginalizzati e sottovalutati; permette di concepire l'etica come elemento emergente da uno specifico contesto in cui agisce il singolo e di dare espressione alle più diverse voci nei più diversi contesti; e ha una valenza argomentativa, «in quanto suggerisce che cosa vale come una soluzione appropriata in una determinata situazione etica».

7.3. LA QUESTIONE ANIMALE

Lontano dai contributi ecologisti delle autrici appena menzionate e più vicino all'etica animalista è il pensiero di esponenti altrettanto note dell'ecofemminismo, quali Greta Gaard e Carol J. Adams. Qui accostato alle riflessioni di queste pensatrici, dedite soprattutto a valutare la possibilità di allargare la solidarietà umana verso gli animali non-umani, è tuttavia il contributo dato al dibattito animalista anche da Mary Midgley. Per quanto non dichiaratamente ecofemminista, anche il pensiero di Mary Midgley si dimostra infatti, al pari di quello di Gaard e Adams, non soltanto particolarmente attento alla cosiddetta 'questione animale', ma anche capace di connettere il problema dell'eticità del nostro relazionarci con l'alterità non-umana con problemi culturali più vasti, individuati e affrontati in particolar modo proprio dall'ecofemminismo.

Il lavoro di Gaard coniuga la riflessione accademica con l'attivismo ed estende l'interesse dell'ecofemminismo verso tematiche quali l'ecocritica letteraria e artistica, le politiche ecologiche, i movimenti animalisti liberazionisti, la cultura «veg», quella «queer» e gli studi di genere. L'autrice californiana sostiene che per porre fine a ogni forma di «oppressione», sia essa basata su criteri sessuali, eterosessuali, razziali, di classe o di specie, è necessario smascherare le connessioni che legano queste forme di sottomissione con il dominio umano sulla natura. La sua proposta, in tal senso, è quella di allontanarsi dallo stile astratto e accademico favorendo un discorso contestuale e narrativo che, anche grazie a racconti, poesie e materiali video, aiuti a sviluppare in modo più efficace sia un «senso del sé» che tenga conto delle interconnessioni con tutto il vivente, sia un'«etica simpatetica» della cura e della responsabilità che faccia da complemento all'«etica razionale» della giustizia e dei diritti. Una simile interpretazione e analisi di testi e immagini dalla prospettiva del rapporto fra umani e natura non-umana, definita ecocritica¹⁹, lascerebbe infatti emergere alcune importanti e inedite domande: come

¹⁹ Per un approfondimento degli studi ecocritici cfr. S. Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Milano, Edizioni Ambiente, 2006.

viene affrontato il problema del 'parlare a nome di' altre specie? Se le differenze tra specie vengono usate come metafore, quali sono le implicazioni per le reali condizioni di vita delle specie animali non-umane? Se lo specismo è un fattore implicito di ogni testo, come può una prospettiva testuale dare definizioni di umanità, natura e di relazioni tra umano e natura non-umana? Il pensiero di Gaard risulta particolarmente rivoluzionario, all'interno dell'ecofemminismo, perché oltre a rifiutare il dualismo maschile-femminile e quello cultura-natura, pone l'accento su due forti innovazioni: il reinserire congiuntamente tanto l'umano quanto l'animale non-umano in natura, promuovendo la cultura «veg»²⁰, e il considerare l'ambientalismo, il femminismo e l'animalismo come parti essenziali di un unico più vasto movimento politico democratico di giustizia sociale e ambientale²¹.

Adams insiste invece sulla forte connessione esistente tra lo sfruttamento e la violenza perpetrati nei confronti degli animali non-umani e le varie forme di oppressione che, nei secoli, gli uomini hanno esercitato sulle donne. Nel libro *The Sexual Politics of Meat*, pubblicato nel 1990, l'autrice integra le proprie ricerche accademiche con la sua personale esperienza come attivista femminista evidenziando come il concetto di «corpo consumabile» accomuni fortemente, all'interno della comune percezione, gli animali non-umani e le donne²². Concentrandosi soprattutto sulle implicazioni che una simile percezione ha su attività quali la macellazione e lo stupro, Adams rileva come questa analogia ricorra frequentemente in immagini, pubblicità, menù e articoli nei quali il corpo femminile viene usato per attrarre i consumatori di carne. Ciò che permette la riduzione dei corpi femminili e di quelli degli animali non-umani a meri «fornitori di piacere» è il concetto di «referente assente» – che l'autrice trae dal volume di critica letteraria femminista *Bearing the World*, di Margaret Homans²³. Attraverso il linguaggio, il «referente» non-umano viene trasformato – linguisticamente, metaforicamente ed eticamente – da *individuo* a *cibo*, e dissociato così dall'atto di violenza che è all'origine di tale trasformazione.

²⁰ Cfr. G. Gaard, 'Living Interconnections with Animals and Nature' (1993), in Id. (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 1-12.

²¹ Cfr. G. Gaard, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*, Philadelphia, Temple University Press, 1998.

²² Cfr. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2004.

²³ M. Homans, *Bearing the World: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Adams individua tre modi nei quali gli animali non-umani diventano «referenti assenti»²⁴. Innanzitutto, sono resi letteralmente assenti dalla morte e dal dismembramento dei loro corpi. La seconda assenza ha a che fare con la loro denominazione, perché dopo morti, continua l'autrice, essi vengono chiamati secondo i tagli di carne o le ricette in cui vengono trasformati. In terzo luogo, gli animali non-umani diventano «referenti assenti» attraverso l'uso delle metafore: quando vengono trasformati in simboli, infatti, le loro esperienze individuali vengono assorbite dalle esperienze umane e hanno valore solo per la loro trasformazione in qualcosa di più vicino all'umano e, quindi, di più 'elevato'. Adams, ricordando come le donne stuprate affermino nei propri racconti di essersi sentite alla stregua di «pezzi di carne»²⁵, evidenzia come gli animali non-umani divengano «referenti assenti»: mentre diventano metafore per la sofferenza umana, è la loro individuale sofferenza di vittime a non essere più presa in considerazione. L'autrice spiega il concetto di «referente assente» attraverso un processo²⁶ – di cui sia gli animali non-umani sia le donne sono vittime – scandito da tre momenti che si realizzano sia fattualmente che metaforicamente: l'«oggettificazione», la «frammentazione» e il «consumo». Attraverso l'«oggettificazione», l'oppressore può vedere la propria vittima, non più come individuo, ma come oggetto – e quindi trattarla come tale. La «frammentazione» opera non solo come smembramento letterale di un corpo, ma anche come mutazione ontologica, perché nella «catena di smontaggio» gli animali non-umani vengono concettualizzati con termini differenti, come «fornitori di proteine». Infine, le parti frammentate dell'animale possono essere «consumate», sia come cibo che come metafore.

Secondo l'autrice, ad accomunare le due espressioni di dominio (quella sugli animali non-umani e quella sulle donne) vi è la medesima tendenza patriarcale a porre enfasi sull'*astratta razionalità* a sfavore delle *esperienze corporee*. La società occidentale è una società maschilista in cui l'identità maschile si è progressivamente costruita intorno all'astratta figura di un 'uomo bianco', contraddistinta dalla peculiare capacità di avere controllo su altri corpi (capacità spesso associata alla caccia e all'alimentazione carnea) e dalla negazione della femminilità, dell'animalità e del colore della pelle. È perciò necessario che femminismo e animalismo uniscano le proprie forze dando vita a rinnovate riflessioni che pongano particolare attenzione sulla «corpo-

²⁴ Cfr. C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., pp. 96-97.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 72.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 73-74.

reità», sui «legami interpersonali», sui «rapporti affettivi» e sulla «responsabilità». Non si tratta, però, di sussumere l'animalismo nel femminismo (o viceversa), ma di attuare una forte revisione delle argomentazioni di entrambi i movimenti che li accomuni definitivamente: da un lato il femminismo deve allargare i propri discorsi a una più generale rivalutazione del «corpo» quale fonte di conoscenza; mentre dall'altro l'animalismo deve svincolarsi dal liberazionismo e dalla difesa dei «diritti animali» per accogliere le intuizioni fondamentali del femminismo sul funzionamento del patriarcato. Per Adams, se il movimento femminista non supera l'«antimaschilismo», aiutando quello animalista a superare l'«antiumanesimo», verso un medesimo atteggiamento «antipatriarcato», esso rischierebbe di riproporre lo stesso modello di sfruttamento contro cui combatte.

La filosofa e psicologa inglese Mary Midgley manifesta interesse per numerose tematiche, tra cui l'evoluzionismo, il rapporto tra scienza e filosofia, l'animalismo, l'ambientalismo e la condizione femminile. Anche se all'interno delle sue opere sono rinvenibili evidenti riferimenti al parallelismo tra il dominio umano sulla natura e quello sulle donne, alla svalutazione dell'«animalità emotiva» a favore della «mascolinità razionale» e alla rilevanza etica del ruolo della simpatia e dell'immaginazione, mancano tuttavia espliciti rimandi alla corrente ecofemminista. Il suo pensiero, come fa notare Battaglia²⁷, è infatti per certi versi molto più vicino all'animalismo riformista e all'etica della responsabilità²⁸ che all'ecofemminismo radicale. Ciononostante, si è scelto di inserire l'autrice in questa sezione perché le sue considerazioni sui problemi ambientali e, soprattutto, sulla questione animale sembrano accostarsi a pieno diritto alle riflessioni compiute dall'ecofemminismo su questi stessi temi.

Midgley si schiera apertamente sia contro il primato di un sapere scientifico distante dalla riflessione morale, sia contro l'interpretazione analitica, atomista, utilitaristica, meccanicista e riduzionista del mondo diffusa nella società occidentale contemporanea, pronunciandosi a favore di una «visione olistica e adualistica» della realtà in grado di porsi a fondamento di una «profonda riforma morale»²⁹. Finché si continuerà a interpretare il mondo come qualcosa di «statico» e «polarizzato», dando maggiore importanza, in campo evolutivo,

²⁷ Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., pp. 46-51.

²⁸ Per una trattazione più approfondita dell'etica della responsabilità e dell'animalismo riformista si rimanda, rispettivamente, ai capitoli 2 e 3 del presente volume.

²⁹ Per approfondire il pensiero dell'autrice cfr. M. Midgley, D. Midgley, J. Lovelock (eds.), *The Essential Mary Midgley*, London-New York, Routledge, 2005.

al ruolo dell'«egoismo» rispetto a quello dell'«altruismo», sarà impossibile proseguire lungo la strada del superamento etico dell'atomismo. La proposta dell'autrice è allora quella di intendere la realtà come un «unico processo» in cui fatti e valori, ragione ed emozioni, così come esseri umani e animali non-umani, appaiono quali diversi volti di una medesima unità: la scienza non può prescindere dall'etica, le *motivazioni emotive* non possono essere scisse dalle *giustificazioni razionali* e l'essere umano non può essere posto al vertice di una presunta scala evolutiva. Nel favorire questa rivisitazione olistica della visione del mondo occidentale la stessa ragione si rivela inoltre insufficiente, ed è perciò necessario rivalutare il ruolo dell'«immaginazione» quale unica abilità in grado di fornire sia una visione complessiva di un insieme di fenomeni in apparenza distinti, sia una cornice interpretativa delle relazioni che intercorrono tra essi e i principi che reggono diverse dimensioni del reale.

In riferimento alla questione animale, Midgley sostiene che sia importante guardare al comportamento umano non soltanto dal punto di vista psicologico e sociologico, ma anche (e soprattutto) da quello etologico³⁰: risulta a suo avviso evidente, in quest'ottica, che la preferenza che tutti gli esseri viventi dimostrano di avere nei confronti dei membri della propria specie ha un forte fondamento biologico naturale e non è del tutto accostabile alle varie forme di discriminazione umana di origine culturale (quali razzismo o sessismo). Tale predilezione, tuttavia, non solo non legittima la mancanza assoluta di considerazione morale degli organismi appartenenti ad altre specie (in molti aspetti persino più sofisticate di quella umana), ma trova nella troppo spesso svalutata «proiezione simpatetica» verso orizzonti non circoscritti al proprio gruppo (capacità di cui sono dotate molte più specie viventi di quanto non si pensi comunemente) una concreta e ineludibile possibilità di essere moralmente – e quindi umanamente – superata.

A dimostrazione del fatto che al cambiamento degli standard morali corrispondono spesso una rottura e un superamento dei confini – anche giuridici – tra esseri umani e animali non-umani, Midgley porta numerosi esempi. Tra questi, quello probabilmente più lampante è il caso proposto nel saggio *Is a Dolphin a Person?* (di cui una prima versione fu pubblicata, nel 1985, sotto il titolo *Persons and non-Persons*³¹). In esso l'autrice si interroga sulla correttezza di utiliz-

³⁰ Cfr. M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.

³¹ Cfr. M. Midgley, 'Persons and non-Persons' (1985), in P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985, pp. 52-62, tradotto in italiano in M. Midgley,

zare il termine «persona» per i delfini, facendo riferimento a un processo che, negli Stati Uniti d'America del 1977, vide due imputati sotto accusa per aver liberato dei delfini utilizzati per scopi scientifici dall'Istituto di Biologia Marina dell'Università delle Hawaii. Nello svolgimento del processo, fu sollevato il problema giuridico della legittimità di utilizzare il termine «persona» in riferimento a questi mammiferi, mettendo così in luce da un lato la debolezza della legge in casi che coinvolgono animali non-umani, e dall'altro l'aleatorietà di un termine spesso usato nel linguaggio comune senza però poterne dare una definizione chiara e univoca. Nel processo, la difesa seguì la strategia della cosiddetta 'scelta fra mali', mirata a mostrare come l'atto degli imputati La Vasseur e Spidman, sebbene non conforme alla legge, fosse necessario per evitare un male maggiore e imminente a un «altro»³². Ma 'chi' o 'cosa' può essere definito «altro», secondo la legge? Il giudice si trovò nella scomoda posizione di dover dare una risposta a questa complessa domanda e stabilì che un «altro» dovesse essere necessariamente un'altra «persona». Egli ritenne di aver così risolto la questione per quanto era di sua competenza, dal momento che secondo il codice penale un animale di una qualsiasi specie (eccetto una, ovviamente – quella umana) non può essere considerato «persona». Il giudice diede una risposta che sembrava inappellabile: indipendentemente dal grado di intelligenza, per «persona» si intende un *essere umano*, perché nulla nel codice penale lascia intendere il contrario.

Midgley pone l'attenzione sul fatto che una motivazione analoga fu fornita dalla Corte Suprema degli Stati Uniti negli anni '90 dell'Ottocento, chiamata a determinare se la parola «persona» – per come era utilizzata nello Statuto – fosse limitata ai maschi e se, di conseguenza, le donne fossero ammesse o meno alla pratica della giurisprudenza³³. Esistono inoltre almeno due casi in cui l'appropriatezza del termine «persona» viene riconosciuta anche per esseri non-umani. Il primo viene dalla religione cristiana, che parla delle tre «persone» della Trinità, mentre l'altro è ben più coerente con il contesto giuridico, perché è proprio la legge a creare le «persone legali», come città e università: essa può dunque, come ha già ampiamente fatto in passato, riconoscere questo status a esseri non-umani – e addirittura non viventi. L'autrice illustra il problema avvalendosi anche del paral-

'Cos'è una persona' (1985), in P. Singer (ed.), *In difesa degli animali* (1985), Roma, Lucarini, 1987, pp. 72-84.

³² Cfr. M. Midgley, 'Is a Dolphin a Person?' (1985), in M. Midgley, D. Midgley, J. Lovelock (eds.), *The Essential Mary Midgley*, cit., pp. 132-142, qui p. 132.

³³ Cfr. *ivi*, p. 134.

lelismo esistente tra questo concetto e la sua la matrice teatrale. «[I]l termine persona significa 'maschera' e il suo significato generale deriva dalla rappresentazione teatrale; le maschere, in un lavoro teatrale, sono infatti i personaggi che vi compaiono»³⁴: anche se donne e schiavi hanno sempre ricoperto un *ruolo* essenziale nella vita privata, per lungo tempo non sono stati ammessi a *recitare* nel *teatro* della vita pubblica e legale.

Importante, però, è sottolineare che nonostante gli animali non-umani non siano considerati «persone» la relazione che si istaura con loro non è riducibile alla non-relazione che si riserva alle «cose». Questo è valido anche nel caso in cui si assuma nei loro confronti un atteggiamento non di affezione e cura, ma di crudeltà, infatti:

Sembra che il richiamo esercitato dalla caccia, e anche da sport come il combattimento dei tori dipenda dalla sensazione di poter mettere in trappola e sconfiggere un avversario consapevole, un 'altro' che sia capace di essere il nostro antagonista nella partita o nel dramma. Il copione richiede chiaramente che esistano anche dei personaggi non-umani, che possono interpretare il loro ruolo bene o male. Moby Dick non è un personaggio secondario, e la degradazione connessa con una deliberata crudeltà comporta sicuramente la presenza di un altro. Questo 'altro' non è sempre un altro essere umano.³⁵

Tornando al caso di La Vasseur e Spidman, sebbene la strategia della difesa permise di riconoscere che il gesto degli imputati era mirato a porre fine a un atto di crudeltà, secondo la legge la crudeltà sugli animali non-umani è solo un'«infrazione» – mentre il furto, cioè la sottrazione dei delfini all'Istituto di Biologia Marina, è un «delitto». Nel frangente spazio-temporale preso in considerazione da Midgley, quindi, la vera distinzione è tra il concetto di «persona» e quello di «proprietà». La filosofa inglese bene illustra la problematicità dell'utilizzare criteri giuridici nello stabilire la giusta considerazione morale degli animali non-umani e propone di considerare questi sulla base, non delle loro capacità intellettuali, ma della loro sensibilità e complessità (sociale ed emotiva). Al di là di quale potrebbe essere una diversa definizione di «persona» secondo la legge, Midgley auspica dunque un cambiamento radicale di opinioni, riflessioni e parole inerenti la considerazione morale – prima che giuridica – degli animali non-umani.

In quest'ottica, aspetti quali la «simpatia» e l'«altruismo» sono certamente da riabilitare nel discorso morale, ma è anche opportuno

³⁴ Cfr. M. Midgley, 'Cos'è una persona', cit., p. 74.

³⁵ Ivi, p. 79.

tenere a mente che una simile riabilitazione non permette di superare tutti i problemi che emergono nel tentativo di estendere l'etica ai rapporti interspecifici. Se si allarga il discorso a tutta la natura questi stessi aspetti risultano infatti del tutto insufficienti a promuovere atteggiamenti di «rispetto» e «cura» nei confronti dell'ambiente. L'idea di Midgley è allora quella di favorire un superamento delle difficoltà tanto dell'etica animalista quanto di quella ambientalista promuovendo il reinserimento dell'umano-animale all'interno di una natura intesa come sistema vivente – Gaia. All'unità della natura umana e di quella animale, espressa dal concetto di «comunità mista» (*mixed community*), si aggiunge così anche l'unità di questa natura con la Natura che ha permesso a tutta la vita, nel suo complesso, di sorgere e sopravvivere. La responsabilità umana e la reverenza nei confronti di tutto il mondo naturale devono scaturire dalla consapevolezza di essere parte di un complesso vivente più vasto, unita alla constatazione che la competizione interspecifica ha raggiunto oggi un punto in cui la specie umana, grazie ai progressi tecnici e scientifici, si è imposta come assoluta dominatrice delle risorse e del territorio. L'obiettivo principale dell'animalismo e dell'ambientalismo, secondo l'autrice, dovrebbe dunque essere quello di proporre riforme basate su principi di convivenza in grado di regolare, secondo un'«etica simpatetica», le modalità in cui gli esseri umani si rapportano alle altre forme di vita e agli ecosistemi, riconoscendo questi come appartenenti al più vasto sistema Gaia.

7.4. LE DIVERSE POSIZIONI SUL VEG(ETARI)ANESIMO

Particolarmente vivace e sfaccettato, all'interno della corrente ecofemminista, è il dibattito inerente l'eticità del vegetarianesimo e del veganesimo. Sia Val Plumwood che Karen J. Warren si esprimono infatti a favore di pratiche veg(etari)ane, ma considerano queste alla stregua di «azioni supererogatorie»: azioni che 'sarebbe bene fare', ma che 'non è poi così male non fare'. Le scelte di vita connesse alla cultura cosiddetta «veg» acquistano invece il carattere di «atti doverosi» solo in autrici ecofemministe più attente alla questione animale, quali Greta Gaard e Carol J. Adams. Interessante e opportuno, dunque, è cercare di proporre un confronto tra queste diverse prese di posizione sull'argomento.

Secondo Gaard il veg(etari)anesimo si pone come conseguenza logica dell'etica femminista ed ecofemminista. L'autrice ritiene che la scelta di privarsi di cibo animale, le cui origini sono di gran lunga an-

tecedenti alla formulazione di qualsiasi teoria sui diritti animali, derivi in prima istanza da un sentimento di empatia che si estende oltre la specie umana. Le teorie di autori quali Peter Singer e Tom Regan³⁶ si sono infatti aggiunte a questo sentimento solo a partire dagli anni '70. Nonostante l'importante contributo 'razionale' da esse apportato all'avanzamento della riflessione sul mondo non-umano, la più concreta possibilità di giungere a una guida etica completa, capace di integrare razionalità ed emotività, superando la dicotomia ragione-sentimento, è per l'autrice fornita dalla riflessione femminista e, in particolar modo, da quella ecofemminista. Insieme a Lori Gruen, Gaard propone quindi di adottare una prospettiva sulla produzione animale industriale che sia in grado di integrare diverse teorie di liberazione – liberale, socialista, ambientalista e terzomondista – seguendo l'intuizione femminista secondo la quale una valida teoria di liberazione dovrebbe essere in grado di includere il numero più vasto possibile di forme di oppressione³⁷.

Carol Adams si interroga sul modo in cui l'ecofemminismo si collega al problema del cibo di origine animale soprattutto nel saggio *Ecofeminism and the Eating of Animals*³⁸. Se il dualismo umani-animali va superato, così come tutti gli altri dualismi che caratterizzano la società occidentale, allora in un'ottica ecofemminista il dominio sugli animali non-umani dovrebbe essere combattuto proprio come quello sull'ambiente e le donne. In questo senso, il veg(etari)anesimo come forma di resistenza contro la subordinazione acquisirebbe un carattere essenziale per l'ecofemminismo. Tuttavia, essendo l'ecofemminismo una «filosofia della contingenza», molte ecofeministe rifiutano ogni tipo di pensiero assoluto – quale potrebbe essere inteso il veg(etari)anesimo – come espressione di un modello autoritario. La molteplicità di voci dell'ecofemminismo implica, infatti, una varietà di approcci alla questione animale, sia nella teoria che nella pratica, che Adams suddivide in sei possibili posizioni – anche molto differenti tra loro.

Secondo il primo approccio, adottato da ecofeministe quali Greta Gaard, il veg(etari)anesimo dovrebbe trovarsi fra gli aspetti più prominenti della pratica ecofemminista in Occidente, perché la sof-

³⁶ Per una trattazione più approfondita del pensiero dei due autori si rimanda al capitolo 3 del presente volume.

³⁷ Cfr. G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health' (1993), in *Society and Nature*, Vol. 2, n° 1 (1993), pp. 1-35, qui p. 29.

³⁸ C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals' (1991), in K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996, pp. 116-136.

ferenza animale è intesa come parte del più ampio sfruttamento a cui è soggetto l'intero mondo naturale. In base alla seconda posizione, invece, l'accento dovrebbe essere posto soprattutto sulle conseguenze ambientali del consumo di carne – intesa come pratica legata alla produzione di beni di consumo ereditata dai dualismi patriarcali. Infatti, come sottolinea Plumwood, la cultura occidentale è caratterizzata anche dal dualismo produzione-riproduzione: mentre la riproduzione è circolare e basata sul mantenimento, la produzione segue una curva esponenziale che ha le sue radici nel consumo continuo e crescente. Molte ecofemministe, tuttavia, seguono un terzo approccio: esse non concepiscono la subordinazione degli animali non-umani come tale perché non considerano più questi come parti della natura. Nella società industrializzata, infatti, i consumatori fanno poco o nulla di ciò che trovano ogni giorno sulle loro tavole come pezzi di carne e che percepiscono come parti di macchinari produttori di latte, uova e bistecche. Tutto questo è però conseguenza, sottolinea Adams, di una tenace rimozione degli animali d'allevamento dal regno degli esseri viventi e senzienti. Una quarta posizione fa proprio uno degli argomenti più deboli contro il veg(etari)anesimo, derivante dalla supposizione che gli umani sono predatori per natura – anche se non carnivori obbligati. Adams precisa, però, che se anche questa supposizione risultasse corretta, far derivare un valore – la scelta se mangiare o meno carne – da un fatto – l'anatomia umana, significherebbe cadere nella «fallacia naturalistica». La nozione culturalmente costruita del corpo animale, visto come pezzi commestibili di carne, permette inoltre la condannabile rimozione di ogni responsabilità umana nell'atto dell'acquisto e del consumo. Un altro possibile approccio ecofemminista è quello del rifiuto della caccia aggressiva, ma non di una cosiddetta 'caccia relazionale'. Questa prospettiva, sostiene Adams, ontologizza comunque gli animali non-umani come corpi consumabili e strumenti per gli umani. Da un lato, la responsabilità dell'uccisione viene eliminata perché essa è l'obiettivo *naturale* dell'attività della caccia, ma non del cacciatore in sé. Dall'altro, si tenta di mostrare che è la preda stessa a voler donare la propria vita, seguendo il modello che Adams definisce «dello stupratore», per analogia con la concezione sessista secondo cui la donna, in fondo, desidera essere stuprata. Un'ultima posizione è quella adottata dalle ecofemministe veg(etari)ane che recuperano l'appartenenza di tutti gli animali a una rete relazionale di solidarietà e cura. L'ecofemminismo, conclude Adams dopo avere preso in esame i sopra menzionati punti di vista sull'argomento, criticando quelli contrari al veg(etari)anesimo, deve sottolineare che la subordinazione degli animali non-

umani è una conseguenza di quell'ideologia dualistica e gerarchica che l'ecofemminismo stesso annuncia di voler eliminare. Se l'ecofemminismo è una «filosofia contestuale», in cui le relazioni sono la vera misura fondamentale, a venire in primo luogo recuperate dovrebbero infatti essere le interconnessioni fra cibo, ambiente, politica e vite personali.

Un ulteriore approccio alla questione alimentare è offerto da Karen J. Warren nel libro *Ecofeminist Philosophy. A Western perspective on What It Is and Why It Matters*³⁹. Nel capitolo intitolato 'Must Everyone be Vegetarian? Ecofeminist Philosophy and Animal Welfarism', la filosofa americana rifiuta il cosiddetto 'veg(etari)anesimo morale' – secondo cui la dieta veg(etari)ana dovrebbe essere adottata universalmente perché 'moralmente corretta', indipendentemente da questioni di salute, economiche o ambientali – e propone invece una sorta di 'veg(etari)anesimo morale contestuale', che rifiuta cioè soluzioni universali, slegate dal contesto a cui dovrebbero applicarsi. Le obiezioni al veg(etari)anesimo morale sono volte a mostrare che la connessione fra la difesa degli animali non-umani e l'azione morale ecofemminista sono di natura pratica e strategica, ma non concettuale. Warren struttura la sua contro-argomentazione in cinque obiezioni ad altrettanti comuni approcci – ecofemministi e non – alla posizione etica veg(etari)ana⁴⁰.

Nell'«obiezione dell'estensione morale», Warren rifiuta la posizione – adottata, tra gli altri, anche da Peter Singer⁴¹ – di chi propone di espandere il cerchio di considerazione morale. Un simile approccio, infatti, conduce a elevare lo status degli animali non-umani sulla base della loro somiglianza con gli esseri umani, ma mantiene la struttura gerarchica e dualistica della cultura patriarcale ed esclude perciò dalla considerazione morale molte altre entità ecologiche, come le popolazioni, le comunità, le specie e gli ecosistemi. L'«obiezione del soggetto relazionale» è molto vicina a quella dell'«estensione morale» e contesta la concezione del soggetto morale inteso come individuo atomistico, slegato dal contesto storico, sociale, materiale e relazionale in cui vive. Warren rivolge questa obiezione alla concezione di soggetto proposta da John Rawls, Peter Singer e Tom Regan. Da un lato, Rawls considera il soggetto come un essere relazionale che esiste in maniera indipendente dal contesto storico e geografico,

³⁹ Cfr. K.J. Warren, *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 2000.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 127-133.

⁴¹ Cfr. P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociology*, New York, Farrar-Stratus-Giroux, 1982.

dal genere, dalla razza, dalla classe sociale, dall'età, dall'orientamento affettivo, dalle capacità, dai talenti o dalla religione. Dall'altro, Singer e Regan sostengono che è il possesso di alcune proprietà necessarie e sufficienti – rispettivamente la capacità di provare piacere e dolore e l'essere «soggetti-di-una-vita» – a stabilire se un soggetto può essere degno di considerabilità morale. In tutti questi casi, rileva Warren, si pone a difesa degli animali non-umani una concezione distorta dell'individuo, in cui al contesto sociale e alle connessioni con gli altri individui non viene riconosciuta la debita importanza. Nell'«obiezione universalizzante», Warren contesta l'idea che esista una prescrizione morale universale e assoluta contro il consumo di carne animale. Per la filosofa questa idea è da rifiutare per tre motivi. Per prima cosa, tale prescrizione non osserva il principio secondo cui «il 'dovere' implica il 'potere'», per cui la responsabilità morale per un atto può essere attribuita solo laddove è possibile agire diversamente: l'autrice rimanda a popolazioni come, ad esempio, gli inuit, gli ihalmiut, i tibetani o i piccoli allevatori locali, la cui sussistenza è basata anche sul consumo di prodotti di origine animale. In secondo luogo, il veg(etari)anesimo morale universale assume una posizione di arrogante colonialismo etico, perché estende acriticamente una prospettiva nata in seno alla cultura occidentale, senza badare ai contesti culturali minori. Infine, tale approccio preserva una struttura dualistica e gerarchica, perché definisce e analizza la questione ponendo in cima alla gerarchia morale i difensori degli animali non-umani. La quarta obiezione è quella «della norma fisiologica maschile», basata sull'assunzione che, fatte salve le eccezioni, chiunque può essere veg(etari)ano senza rischi significativi per la propria salute. Warren sostiene che questa posizione sia particolarmente problematica perché fondata sulle ridotte necessità nutrizionali dei maschi adulti e scarsamente attenta a quelle di, ad esempio, infanti, bambini, adolescenti, gestanti e donne in allattamento. Infine, l'«obiezione della predazione» presuppone un'analogia fra la caccia umana e la predazione selvaggia. Warren sostiene, in risposta e contrapposizione a Tom Regan, che se ci si vuole opporre alla caccia perché gli animali non-umani sono detentori di «diritti», allora dovremmo difendere il diritto alla vita di tutti, comprese le vittime dei predatori carnivori non-umani.

Dopo aver mosso queste obiezioni al veg(etari)anesimo morale universale, Warren avanza la sua proposta di un veg(etari)anesimo morale contestuale, basando questa su quattro assunzioni: (1) le ragioni del veg(etari)anesimo morale sono sempre influenzate dai contesti di relazioni personali, genere, etnia, classe sociale, locazione geografica e cultura; (2) il veg(etari)anesimo morale non è una pratica

universalmente obbligatoria in tutti i contesti; (3) una pratica alimentare moralmente accettabile non può replicare un sistema gerarchico di dominazione; (4) è preferibile adottare un approccio di cura ⁴². Il *contesto*, dunque, è fondamentale in ogni aspetto della prospettiva ecofemminista di Warren, e soltanto un'etica della cura potrebbe fare in modo che esso abbia una valenza morale. Un atteggiamento etico capace di mettere la *cura* al centro di ragionamento, scelta e azione morale, secondo l'autrice, non solo incoraggerebbe le persone a non causare ai singoli animali non-umani sofferenza non necessaria o dolore evitabile, ma dedicherebbe anche attenzione alle diverse vulnerabilità, visioni del mondo e abitudini alimentari dei diversi gruppi umani appartenenti a differenti contesti sociali e materiali.

Accostabile al veg(etari)anesimo morale universale di cui parla Warren è il «veganismo ontologico» criticato da Val Plumwood nel saggio *Animals and Ecology: Toward a Better Integration* ⁴³. La proposta dell'autrice è di superare questa «astensione universale da qualsiasi utilizzo delle vite animali non-umane per combatterne lo sfruttamento e il dominio» adottando la prospettiva di ciò che lei stessa preferisce denominare «animalismo ecologico». Per meglio comprendere le premesse poste alla base delle sue considerazioni filosofiche sul cibo di origine animale è tuttavia necessario illustrare l'esperienza, da lei stessa narrata nel saggio *Being Prey*, che le ha permesso di riflettere profondamente sul concetto di «essere preda» ⁴⁴. Nel febbraio del 1985, la filosofa sopravvisse a un grave incidente: durante un'escursione solitaria in canoa lungo un fiume australiano, un coccodrillo la attaccò ripetutamente per poi abbandonarla agonizzante, ma ancora in vita, su una riva a circa tre chilometri dal più vicino punto di soccorso. L'accaduto permise all'autrice di dare una forma concreta all'idea che anche gli umani, proprio come qualsiasi altro «corpo» sulla terra, sono «cibo per altri corpi».

Plumwood, dunque, rifiuta la critica di Adams contro l'ontologizzazione dei corpi animali – umani e non-umani – come «consumabili», perché di fatto tutti i corpi sono sempre anche «cibo». La filosofa critica però anche il disgusto – tipico soprattutto della cultura occidentale (come dimostrerebbero le pratiche di sepoltura con soli-

⁴² Cfr. K.J. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, cit., p. 133.

⁴³ Cfr. V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration' (2003), in F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, MA, Prometheus, 2004, pp. 344-358.

⁴⁴ V. Plumwood, 'Being Prey' (1996), in J. O'Reilly, S. O'Reilly, R. Sterling (eds.), *The Ultimate Journey: Inspiring Stories of Living and Dying*, San Francisco, Travelers' Tales, 2000, pp. 128-146.

de bare irraggiungibili dalle attività vitali nel suolo) – nei confronti del destino di tutti gli esseri umani di diventare, dopo la morte, «cibo per il terreno e per la fauna che in esso vive». Nella sua analisi delle possibili scelte etiche in relazione al cibo, Plumwood pone un'enfasi particolare sul processo industriale della produzione alimentare e auspica una riduzione sostanziale del consumo di carne nelle società occidentali. La sua proposta di un «animalismo ecologico», dunque, promuove una posizione semi-vegetariana attenta al *contesto* e incoraggia un'etica dialogica di condivisione, senza operare generalizzazioni sulle necessità culturali e nutrizionali in differenti contesti ecologici⁴⁵.

L'opposizione di Plumwood al «veganismo ontologico» è basata comunque soprattutto sull'etnocentricità di una posizione che universalizza pratiche urbane occidentali e considera gli altri contesti come «eccezioni minori», o addirittura devianti, rispetto alla norma rappresentata dall'Occidente. Secondo la prospettiva dell'autrice, questa posizione mantiene inoltre il dualismo umano-natura, elevando certi animali – umani e non – allo status di esseri superiori alla natura e alla catena alimentare. Di conseguenza, il «veganismo ontologico» fallisce nel ricollocare la vita umana in termini ecologici e si limita invece a elevare alcuni animali non-umani, che Plumwood chiama addirittura «semi-umani», a detentori di un «posto nel regno dell'etica». L'«animalismo ecologico» da lei proposto, al contrario, riafferma la reciprocità umano-animale nella rete alimentare, sfidando definitivamente il dualismo fra ciò che sta all'interno del mondo naturale – e che, proprio per questo motivo, è considerato edibile – e ciò che sta al di sopra di esso e, quindi, fuori dalla rete alimentare.

7.5. CONCLUSIONI

Come si è avuto modo di illustrare, e come bene evidenzia Serenella Iovino, nonostante sia stato alle volte ingiustamente accusato di volere semplicemente ribaltare il «centrismo» dall'uomo alla donna («gionocentrismo»), l'ecofemminismo, nel suo complesso, si rivela dunque un'interessante impostazione per analizzare sia questioni di giustizia socio-ambientale e interspecifica sia lo sfruttamento dei Paesi in via di sviluppo⁴⁶. È proprio in questa prospettiva, infatti, che la famosa

⁴⁵ Cfr. V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration', cit., p. 345.

⁴⁶ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, pp. 117-118.

autrice indiana Vandana Shiva si è proposta di inquadrare il modo in cui le architetture concettuali della cultura androcentrica hanno storicamente consentito alle civiltà occidentali di guardare alla *Terra Mater* come '*Terra Nullius*', alle invasioni come «scoperte», ai furti come «commercio» e allo schiavismo come «civilizzazione»⁴⁷. Come rileva Maria Alberta Sarti, però, oltre alla critica rivolta ai paradigmi dello sviluppo industriale e tecnologico, del progresso e della razionalità, il movimento ha maturato, soprattutto a partire dagli anni '80, anche la proposta oggi attuale e largamente condivisa di promuovere l'instaurazione di «una società, ispirata a valori di solidarietà tra tutte le creature umane e non-umane, di giustizia etica e sociale, di rispetto dell'ambiente e di coesistenza pacifica»⁴⁸.

I principali obiettivi polemici della maggior parte delle esponenti della corrente sono infatti, ricorda Battaglia, caratteristiche della cultura antropocentrica quali l'androcentrismo, la gerarchia, i dualismi, l'atomismo e l'astrazione⁴⁹. Fondandosi su esperienze e metafore di impronta maschilista; su una struttura sociale patriarcale; su un'interpretazione dicotomica del reale (che scinde Dio dal mondo, il soggetto dall'oggetto, lo spirito dalla materia, la cultura dalla natura, ecc.) in grado di definire un concetto X solo in opposizione a Y o alla negazione-assenza non-X del concetto stesso; su una preferenza per gli enti isolati rispetto alle relazioni; e su una generalizzazione decontestualizzata di bisogni e necessità, la società occidentale giustifica la *subordinazione* della donna all'uomo e, congiuntamente e di riflesso, anche della natura e del vivente all'uso umano, promuovendo così anche una «logica del dominio» che rappresenta il prototipo di ogni disuguaglianza e sfruttamento.

In un senso più largo, dunque, il movimento si fa portavoce di una posizione che va oltre sia la rivendicazione femminile di uno statuto di razionalità e di diritti politici ed economici al pari della condizione maschile (la cosiddetta «prima onda» del femminismo), sia l'affermazione della specificità femminile e dell'alternativa femminista alla cultura maschilista (la «seconda onda»). Alcune autrici preferiscono parlare di una «terza onda» femminista, evidenziando come l'ecofemminismo si dedichi ad affrontare e superare i modelli discri-

⁴⁷ Cfr. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, New Delhi, Kali for Women, 1988 e Id., *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, South End Press, 1997.

⁴⁸ Cfr. M.A. Sarti, 'Ecofemminismo e natura' (2006), in C. Quarta, *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006, pp. 195-214, qui pp. 195-196.

⁴⁹ Cfr. L. Battaglia, 'Considerazioni sull'ecofemminismo' (1992), in L. Marchetti e P. Zeller (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Bari, Laterza, 1992, pp. 241-273.

minatori attraverso una rivalutazione, celebrazione e difesa di tutto quello che la società patriarcale ha svalutato interpretando il reale secondo metafore dicotomiche in cui il *femminile* è sottostimato in quanto associato a ciò che riguarda la corporeità, le emozioni, la sapienza intuitiva, la cooperazione, l'istinto alla cura, la capacità simpatetica e quella empatica; mentre il *maschile* è celebrato poiché accostato a concetti opposti, quali teoricità, razionalità, intelletto, competizione, dominio e apatia⁵⁰. Questa rigida scansione del movimento femminista in 'onde' è però anche criticata da autrici quali Plumwood e Warren. Il «femminismo critico ecologico» (*critical ecological feminism*) di cui parla soprattutto Plumwood si pone l'obiettivo di superare le divisioni esistenti tra i diversi approcci femministi, integrandoli. Non è «uno *tsunami*, un'onda anomala apparsa dal nulla che spazza via tutto ciò che è venuto prima», ma cerca una continuità con le altre correnti femministe che trae forza dagli impulsi di piena integrazione delle donne nella cultura umana e di questa nella natura⁵¹.

Lo scopo dell'ecofemminismo, in ogni caso, è quello di superare i dualismi culturali discriminatori preservando le diversità, senza cadere nell'errore di esaltare il femminile, in quanto presuntuosamente concepito come più vicino alla natura, o demonizzare il maschile, in quanto fondamento della cultura: uomini e donne sono parimenti parte di un mondo in cui natura e cultura sono poste in un rapporto di continuità, e non di alienazione reciproca. Utilizzando le parole di Plumwood, si potrebbe dire che, in sostanza, l'obiettivo della corrente è di «riposizionare la vita umana in termini ecologici e quella non-umana in termini etici»⁵². Le istanze ecofemministe, dunque, pur restando rivolte alla specie umana (affrontando ad esempio tematiche legate alle giustizia ambientale per la difesa di popolazioni indigene e dei Paesi postcoloniali), sono anche sempre in dialogo con quella che è la peculiarità fondativa della corrente: una riflessione che si snoda in direzione dell'ambiente e degli animali non-umani cercando un costante confronto con la natura umana.

⁵⁰ Cfr. V. Plumwood, 'Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men, and Nature' (1992), in *The Ecologist*, Vol. 22, n° 1 (January/February 1992), pp. 8-13.

⁵¹ Cfr. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, cit., p. 39.

⁵² Cfr. V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration', cit., p. 347.

BIBLIOGRAFIA

- C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2004.
- C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals' (1991), in K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996, pp. 116-136.
- L. Battaglia, 'Considerazioni sull'ecofemminismo' (1992), in L. Marchetti, P. Zeller (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Bari, Laterza, 1992, pp. 241-273.
- L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997.
- F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974.
- G. Gaard, 'Living Interconnections with Animals and Nature' (1993), in Id. (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 1-12.
- G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health' (1993), in *Society and Nature*, Vol. 2, n° 1 (1993), pp. 1-35.
- G. Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- G. Gaard, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*, Philadelphia, Temple University Press, 1998.
- M. Homans, *Bearing the World: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- S. Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Milano, Edizioni Ambiente, 2006.
- L. Marchetti, P. Zeller (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Bari, Laterza, 1992.
- C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina* (1980), Milano, Garzanti, 1988.
- M. Midgley, 'Persons and non-Persons' (1985), in P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985, pp. 52-62.
- M. Midgley, 'Cos'è una persona' (1985), in P. Singer (a cura di), *In difesa degli animali*, Roma, Lucarini, 1987, pp. 72-84.

- M. Midgley, 'Is a Dolphin a Person?' (1985), in M. Midgley, D. Midgley, J. Lovelock (eds.), *The Essential Mary Midgley*, London-New York, Routledge, 2005, pp. 132-142.
- M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.
- M. Midgley, D. Midgley, J. Lovelock (eds.), *The Essential Mary Midgley*, London-New York, Routledge, 2005.
- J. O'Reilly, S. O'Reilly, R. Sterling (eds.), *The Ultimate Journey: Inspiring Stories of Living and Dying*, San Francisco, Travelers' Tales, 2000.
- R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.
- C. Quarta, *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006.
- R. Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975.
- R. Radford Ruether, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra* (1994), Brescia, Queriniana, 1995.
- F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, MA, Prometheus, 2004.
- M.A. Sarti, 'Ecofemminismo e natura' (2006), in C. Quarta, *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006, pp. 195-214.
- V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, New Delhi, Kali for Women, 1988.
- V. Shiva, *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, South End Press, 1997.
- P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociology*, New York, Farrar-Starus-Giroux, 1982.
- P. Singer (ed.), *In Defense of Animals*, New York, Basil Blackwell, 1985.
- P. Singer (a cura di), *In difesa degli animali* (1985), Roma, Lucarini, 1987.
- V. Plumwood, 'Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men, and Nature' (1992), in *The Ecologist*, Vol. 22, n° 1 (January/February 1992), pp. 8-13.
- V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993.
- V. Plumwood, 'Being Prey' (1996), in J. O'Reilly, S. O'Reilly, R. Sterling (eds.), *The Ultimate Journey: Inspiring Stories of Living and Dying*, San Francisco, Travelers' Tales, 2000, pp. 128-146.

- V. Plumwood, 'Animals and Ecology: Towards a Better Integration' (2003), in F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Amherst, MA, Prometheus, 2004, pp. 344-358.
- K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism' (1990), in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n° 2 (Summer 1990), pp. 125-146.
- K.J. Warren, 'Le promesse dell'ecofemminismo' (1990), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286.
- K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- K.J. Warren, *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 2000.

ECOLOGIA E WILDERNESS

8.

ECOLOGIA PROFONDA

LINEAMENTI, INTENTI E FRAINTENDIMENTI

Matteo Andreozzi e Guido Dalla Casa

8.1. ECOLOGIA, ECO-FILOSOFIA, ECO-SOFIA

Il termine «ecologia» fu coniato nel 1869 dal biologo tedesco Ernst Haeckel. Egli, ponendosi per la prima volta in una prospettiva in grado di accomunare tutte le forme di vita nella necessità di sopravvivere rapportandosi allo stesso mondo e usando le stesse risorse naturali, lo utilizzò per definire lo studio dell'economia della natura e delle relazioni degli animali (essere umano compreso) con l'ambiente organico e inorganico. La disciplina, inizialmente nata come branca della biologia, si è poi sviluppata negli anni in modo autonomo e multidisciplinare, fino a raccogliere l'esigenza – soprattutto contemporanea – di porre in connessione tra loro le diverse conoscenze acquisite dagli svariati campi del sapere, al fine di tutelare il rapporto vitale tra il vivente e l'ambiente.

Nell'intero corso del XX secolo l'ecologia ha avuto notevoli ripercussioni non solo culturali, ma anche filosofiche. Una prima forma di ecocentrismo etico ha iniziato a diffondersi negli anni '50 grazie al contributo dell'ecologista e ambientalista Aldo Leopold¹. Egli fu tra i primi a riconoscere scientificamente che, dal punto di vista del processo evolutivo, tutte le specie viventi, inclusi gli esseri umani, appaiono interconnesse non solo tra loro, ma anche con gli ecosistemi². I primi risultati teorico-filosofici di questa impostazione ecocentrica sono rinvenibili a partire dalla seconda metà del '900, ma è solo verso la fine del secolo che, con la maggiore presa di coscienza della disa-

¹ Cfr. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949, tradotto in italiano in Id., *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.

² Per una trattazione più approfondita del pensiero di Aldo Leopold e dei suoi sviluppi si rimanda al capitolo 9 del presente volume.

strosa situazione ambientale, inizia a essere sempre più forte l'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero, lontano dal primato etico e, ancora prima ontologico, caratterizzante l'antropocentrismo occidentale. Una delle più importanti espressioni di questa necessità, nonché sostrato fondamentale di svariate forme di eco-filosofia, è il movimento filosofico e culturale dell'ecologia profonda.

L'ecologia profonda si differenzia dunque da una semplice forma di speculazione filosofica o di atteggiamento individuale. Nel suo complesso, infatti, essa è una vera e propria corrente culturale che, in quanto tale, si concretizza anche in un movimento sociale rappresentante la base di partenza dell'affermarsi dell'ecocentrismo. La sua proposta è essenzialmente quella di abbandonare ogni *punto di vista* culturale sul mondo in favore di un singolo *punto di vita*, luogo di ingresso verso la possibilità umana di esistere in un modo più ampio. L'obiettivo prioritario del movimento è di portare le persone a riconoscere che le svariate crisi del mondo contemporaneo, lungi dall'essere la dimostrazione di un'ipotetica 'cattiveria' connaturata all'essere umano, dipendono soltanto da un'errata interpretazione antropocentrica del rapporto che intercorre tra l'umano e gli elementi della *rete della vita*.

Non è dunque a tutti gli effetti sbagliato reputare l'ecologia profonda come una forma di filosofia ontologica ed esistenziale, ma è forse riduttivo parlarne in questo senso. Essa, infatti, non propone soltanto delle nuove premesse teoriche a partire dalle quali agire diversamente da quanto fatto finora, e non si riassume in un'unica posizione filosofica. Come precisa il filosofo ambientalista Edward Goldsmith, l'ecologia profonda non dispensa una conoscenza, ma è la «via» verso una consapevolezza ineffabile, intuitiva e inconscia, diversa dalla conoscenza positiva: essa propone un'esperienza emozionale e soggettiva irriducibile a una «semplice» teorizzazione filosofica³. Fare proprie le riflessioni di questo movimento culturale non significa dunque *informarsi* per cambiare se stessi o il proprio comportamento, ma *trasformarsi* per cambiare il mondo che ogni essere umano costruisce in comunità con i propri simili, ogni singolo giorno.

Secondo lo stesso fondatore del movimento, il filosofo norvegese Arne Næss, la parola «filosofia» può essere, infatti, intesa sia come «area di studi, approccio alla conoscenza», sia come «codice individuale di valori e visione del mondo che orienta le decisioni di una persona»⁴. In campo ecologico, nel primo caso si ha a che fare con

³ Cfr. E. Goldsmith, *Il Tao dell'ecologia* (1996), Padova, Muzzio, 1997, pp. 43-48.

⁴ Cfr. A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1989), Como, Red Edizioni,

l'«eco-filosofia», uno studio descrittivo, non prescrittivo, adatto a una ricerca di tipo accademico dei problemi comuni sia all'ecologia sia alla filosofia⁵. Nel secondo bisognerebbe invece parlare più propriamente di «ecosofia», e cioè di una visione (o sistema) globale di tipo filosofico che trae ispirazione dalle condizioni di vita dell'ecosfera e che mira a costituire la base filosofica che permette a un individuo di uniformare la propria azione ai principi o alla piattaforma dell'ecologia profonda⁶. L'insieme di queste due accezioni rappresenta, nel suo complesso, la filosofia ecocentrica della *deep ecology*.

Per Næss è certamente utile studiare l'eco-filosofia, ma «un mutamento consapevole di atteggiamento nei confronti delle condizioni di vita dell'ecosfera presuppone da parte nostra una presa di posizione di tipo filosofico tutte le volte in cui si presenta il problema essenziale di compiere una scelta»⁷. In pratica, «per affrontare le situazioni concrete in cui ci troviamo coinvolti dobbiamo elaborare una nostra ecosofia personale»⁸. È proprio per tali motivi che questa corrente non si limita a proporre una sola *Weltanschauung ecocentrica*, ma raccoglie piuttosto al suo interno una serie di visioni filosofiche di insieme, dette per l'appunto ecosofie, tutte fermamente convinte della necessità di un profondo rinnovamento della società antropocentrica contemporanea. Le ecosofie possono dunque essere soggettivamente formulate ed essere perciò anche molto diverse tra loro: ciò che conta è che condividano sempre, come comune punto di partenza, l'assunzione di una prospettiva ecocentrica sul reale.

Tra i teorici di spicco del movimento è possibile citare svariati autori e autrici, come Bill Devall, Alan Drengson, Harold Glasser, Warwick Fox, Dolores LaChapelle, Joanna Macy, Freya Mathews, Andrew McLaughlin, John Seed, George Sessions, Gary Snyder e Michael Zimmerman. Tutti questi fondano le proprie differenti riflessioni su tre essenziali intuizioni proposte in origine dallo stesso Næss⁹: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa

1994, p. 41.

⁵ Næss precisa anche che essa «non opera una scelta tra differenti priorità fondamentali di valore, ma cerca semplicemente di esaminare dei problemi che si trovano al confine tra i domini ben circoscritti delle due discipline». Cfr. *ibidem*.

⁶ Il neologismo si avvale del termine di origine greca *sophia* proprio per suggerire «l'idea di conoscenza intima e di capacità di discernimento, anziché quella di un sapere impersonale e astratto». Cfr. *ivi*, p. 42.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 41.

⁹ Il fatto che la maggior parte di questi autori abbia in realtà proposto una *Weltanschauung ecocentrica* largamente ispirata a quella di Næss, non ha in realtà mancato di causare numerosi problemi per la diffusione dell'ecocentrismo, ma di quest'aspetto si parlerà meglio in seguito.

dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere a una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il mondo naturale. Se è possibile 'riconoscere' l'ecologia profonda in ogni ecosofia, è però sbagliato sostenere che questo movimento 'si riconosce' in ognuna di esse. La corrente propone, infatti, di adottare una prospettiva diversa a partire dalla quale *eco-sofare* o *eco-filosofiare*, ma non si riassume né in formulazioni teoriche e nemmeno in precetti morali. Secondo Næss, essa è inscindibile da una *trasformazione* cognitiva individuale a cui fa direttamente seguito un differente *atteggiamento* pratico, ma non si riduce né a una cognizione e nemmeno a un'azione. Ogni conoscenza nozionistica, così come ogni etica normativa, diviene semplicemente superflua dal *punto di vita* dell'ecologia profonda, perché questa prospettiva richiede un vero e proprio diverso modo di percepire, sia il mondo sia il posto dell'essere umano nel mondo ¹⁰.

Il movimento sociale dell'ecologia profonda si distingue dunque sia dall'ecologia come branca delle scienze biologiche, che dalla filosofia o dall'etica ambientale, poiché si allontana da qualsiasi tipo di antropocentrismo, nozionismo o prescrittismo. Essa si definisce «profonda» poiché è interessata alle domande ontologiche ed esistenziali, ma il suo unico obiettivo è di portare i singoli, e quindi le società, ad agire in conseguenza del riconoscimento del valore intrinseco di tutte le forme di vita, dei sistemi e dei processi naturali, quali parti dell'ecosfera. Le sue ecosofie, così come le sue altre concretizzazioni teoriche e pratiche, sono dunque solo conseguenze personali di una diversa impostazione culturale di cui la corrente si fa ambasciatrice ¹¹.

8.2. OLTRE IL SUPERFICIALE: IL PROFONDO

La parola «ecologia profonda» comparve per la prima volta nel 1973, all'interno dell'articolo *The Shallow and the Deep, Long-Range Eco-*

¹⁰ Come sottolinea Sergio Bartolommei, se si assumesse la prospettiva filosofica proposta dall'ecologia profonda anche «l'etica, come istituzione, si renderebbe superflua, poiché la difesa dell'io (empirico-individuale) coinciderebbe con la tutela del 'Sé' (cosmico), e la protezione della Natura sarebbe *avvertita* come protezione del 'noi'; non vi sarebbe cioè alcun bisogno di esortare qualcuno a 'prendersi cura di', perché ciascuno *sentirebbe* questo compito come suo proprio, senza dover subire pressioni o raccomandazioni (moralì) di sorta». S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 79.

¹¹ È lo stesso Næss a sostenere che l'ecologia profonda è una *prospettiva* che, in quanto tale, fa solo da punto di partenza per la formulazione *personale* (anche se non per forza *originale*) di una propria ecosofia. Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41.

*logy Movements: A Summary*¹². Scritto dallo stesso Næss per la rivista *Inquiry* (da lui fondata nel 1958) e basato su un intervento che l'autore fece l'anno precedente durante la *Conferenza sulla Ricerca del Futuro del Terzo Mondo* (*Third World Future Research Conference*) di Bucarest, l'articolo distingue per la prima volta in modo categorico l'ecologia in superficiale (*shallow ecology*) e profonda (*deep ecology*).

La prima recepisce le idee correnti in materia ecologica come la necessità di salvare, seppur in forme isolate, gli ecosistemi e le specie animali e vegetali, in quanto utili all'essere umano. Questa ecologia, non ponendo minimamente in discussione la necessità di mantenere netta la distinzione fra l'umano e il naturale, non riesce ad andare oltre la percezione della Terra quale *res communitatis*. Nonostante abbia come scopo la diminuzione degli inquinamenti e la salvezza degli ambienti (attraverso, ad esempio, la costruzione di parchi naturali), essa rimane dunque incapace di intaccare la visione antropocentrica del mondo della cultura occidentale. Il suo obiettivo primario infatti, come sottolinea lo stesso Næss, è la salute e la ricchezza delle popolazioni dei Paesi sviluppati¹³.

Il pensiero ecologista classico della *shallow ecology* è sostanzialmente coincidente con l'impostazione antropocentrica debole delle etiche dell'ambiente sorte agli inizi degli anni '70. Gli ecosistemi, gli animali non-umani e le piante non sono soggetti morali né di diritto, ma hanno valore solo in funzione umana. L'ecologia superficiale, nonostante alcuni aspetti riformisti, rimane dunque pur sempre strumentalistica e antropocentrica, e si dimostra perciò inadeguata a promuovere quella profonda modifica del paradigma di pensiero occidentale che, secondo la *deep ecology*, è invece oggi necessaria. La *shallow ecology* è oggi già abbastanza presente all'interno dell'opinione pubblica e la sua massima diffusione è certamente utile, ma poiché le diverse crisi delle società odierne sono frutto di un'errata prospettiva culturale, per ottenere un vero miglioramento globale, secondo i sostenitori dell'ecologia profonda, è necessario fare di più.

La *deep ecology*, conferendo importanza intrinseca (sia metafisica che ontologica) alla natura, punta non solo a superarne la concezione restrittiva e fuorviante di «ambiente dell'essere umano», ma anche a intaccare le idee-guida della civiltà occidentale, promuovendo

¹² A. Næss, 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: a Summary' (1973), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 1-4 (1973), pp. 95-100, tradotto in italiano in Id., 'Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi' (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.

¹³ Cfr. A. Næss, 'Il movimento ecologico', cit. p. 143.

al contempo l'adozione di una prospettiva culturale ecocentrica. Essa rifiuta dunque l'immagine antropocentrica di un'umanità inserita in un ambiente da cui è distinta, a favore di una commistione tra una concezione teoretica totale e relazionale della vita – in cui gli organismi sono considerati come nodi di una rete di relazioni intrinseche – e un'impostazione etica fondata sull'egualitarismo biosferico. Dall'adozione della prospettiva ecocentrica e di queste due impostazioni complementari a essa connesse dipende, infatti, l'unica vera possibilità di superamento delle svariate crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche del mondo contemporaneo – possibilità che si può quindi concretizzare solo mediante l'acquisizione individuale di una «diversa capacità di comprendere i fenomeni»¹⁴. Come scrive Næss:

Il ricercatore ecologico sul campo acquisisce un rispetto profondamente radicato, che può diventare addirittura venerazione, per i modi e le forme di vita. Egli raggiunge una conoscenza dall'interno, un tipo di comprensione che altri riservano ad alcuni esseri umani e a una sezione ristretta di modi e forme di vita. Per il ricercatore ecologico, *l'eguale diritto a vivere e a realizzarsi pienamente* è un assioma valoriale intuitivamente evidente e ovvio. Limitare la sua validità ai soli esseri umani è una forma di antropocentrismo che ha effetti negativi sulla qualità di vita degli esseri umani. Tale qualità dipende in parte dal piacere e dalla soddisfazione profonda che l'intima partnership con altre forme di vita dà agli esseri umani. Il tentativo di ignorare la nostra dipendenza e di istituire una relazione del tipo padrone-schiavo ha contribuito all'alienazione dell'uomo da se stesso.¹⁵

Secondo Giovanni Salio questo movimento vuole aiutare l'essere umano a concepirsi per ciò che realmente è: una semplice parte del sistema natura che – in quanto tale – dovrebbe puntare a vivere in *armonia* con le altre. Il suo fine è però quello di promuovere «un cambiamento su più fronti, da quello culturale ed etico, a quello politico, normativo, relazionale, sociale e tecnologico»¹⁶. Egli precisa però anche che si tratta di una *svolta* difficile da pensare «senza una filosofia di base ispirata sì a una vita che renda gli esseri umani più felici, ma non attraverso un semplice edonismo materiale, che porta quasi inevitabilmente a una rincorsa senza fine di bisogni indotti, quanto piuttosto a uno stile di vita ispirato a una scelta di 'semplicità volontaria',

¹⁴ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30.

¹⁵ A. Næss, 'Il movimento ecologico', cit., pp. 143-144.

¹⁶ Cfr. G. Salio, 'Introduzione' (1989) a B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989, pp. 7-14, qui p. 12.

che renda più ricchi interiormente, anche se più poveri esteriormente»¹⁷.

L'ecologia profonda richiede quindi innanzitutto un *semplice*, anche se non *facile*, lavoro individuale perché ha come premessa proprio una maggiore onestà con se stessi, maturata grazie al tentativo di pensare e agire a partire da una diversa prospettiva sul reale. Come sottolinea l'ecopsicologa Marcella Danon, si tratta dunque di un invito antico che, a partire dal «conosci te stesso» di Socrate, «accompagna l'essere umano nel suo percorso evolutivo invitandolo a riformulare ogni volta il senso del proprio esistere in termini nuovi; aderenti al sentire, all'essere e al divenire di ogni tempo»¹⁸.

8.3. L'IMPOSTAZIONE TEORICA DELLA DEEP ECOLOGY

L'articolo di Næss del 1973 non aveva come obiettivo quello di esporre una vera e propria prospettiva filosofica sul contesto di crisi globale del mondo occidentalizzato. Esso era fondamentalmente volto a manifestare la necessità di elaborare una base teorica su cui potessero incontrarsi e concordare tutte le correnti di pensiero interessate a promuovere una radicale svolta della civiltà antropocentrica¹⁹. L'ecologia profonda mirava a essere un quadro di riferimento unitario per i sistemi ecosofici²⁰ che ognuno avrebbe potuto elaborare in autonomia, una volta adottata la prospettiva ecocentrica e acquisita così consapevolezza del proprio essere-nella-relazione con tutto il mondo naturale. Fu solo nel 1984 che Næss e il filosofo George Sessions diedero una sistemazione concettuale ai principi dell'ecologia profonda. Lo fecero in modo preciso e il più possibile neutro, con la speranza di rendere questi stessi principi comprensibili, accettabili e utilizzabili da persone di diverse posizioni religiose, filosofiche e politiche, per l'elaborazione di una propria versione di ecosofia²¹. Riguardo alla scelta di metodo, lo stesso Næss, scrive:

Sussistono fondati motivi che consigliano di conservare una certa imprecisione o ambiguità nel delineare un sistema di norme. [...] Al-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. M. Danon, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Urra, 2006, pp. 3-4.

¹⁹ Come afferma lo stesso Næss, «alla fine degli anni Settanta era difficile formulare concezioni piuttosto generali, accettabili da tutti coloro che a mio avviso erano potenziali sostenitori del movimento dell'ecologia profonda». A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 30.

²⁰ Cfr. A. Næss, 'Il movimento ecologico', cit., p. 148.

²¹ Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.

l'espressione inizialmente vaga e ambigua di una ipotesi o norma si può tentare di dare significati più precisi che sfociano in nuove formulazioni chiamate precisazioni. Il concetto di precisazione è fondamentale all'interno di una teoria empirica dei sistemi di comunicazione. [...] La scelta di formulare le argomentazioni più elementari in modo ambiguo ed indefinito le rende più concise e facilmente interpretabili e lascia spazio a una gamma di possibilità diverse di derivazione e interpretazione. Invece di insistere, in modo più o meno arbitrario, sul fatto che esiste un'unica interpretazione possibile per un certo enunciato, è opportuno, come avviene nelle scienze naturali, lasciare spazio a diverse opzioni, finché ciò presenta un vantaggio euristico. [...] In conclusione, la comunicazione non va vista come un processo che intercorre fra due o più individui che condividono totalmente lo stesso linguaggio, ma fra individui ognuno dei quali elabora una propria personale interpretazione per arrivare alla propria precisazione. Quindi ogni sistema concepito per creare una sorta di piattaforma comune deve essere articolato a bassi livelli di precisione.²²

In pratica, il modo in cui il movimento dell'ecologia profonda si propone di sradicare l'antropocentrismo dalla cultura occidentale è quello di favorire una pluralità il quanto più possibile vasta di interpretazioni dei propri principi ecocentrici, le quali, seppure diverse tra loro, possano tutte agevolare l'affermarsi dell'ecocentrismo all'interno del pensiero occidentale²³.

Considerata l'impossibilità di esprimere chiaramente alcune intuizioni fondamentali sull'universo²⁴ e la contemporanea necessità di avere un forte impatto sociale, Næss e Sessions stesero otto punti fondamentali e avanzarono una serie di considerazioni ulteriori su di essi esprimendosi nel modo più generale e astratto possibile, utilizzando un linguaggio retorico-propagandistico e avvalendosi di parole di senso comune. Furono così stesi i principi che costituiscono la cosiddetta «proposta di una piattaforma dell'ecologia profonda», pubblicata da allora in svariati testi e ancora oggi irrinunciabile base di partenza di ogni ecosofia. Di seguito gli otto principi basilari nella trascrizione offerta nel 1985 dal sociologo Bill Devall e dallo stesso Sessions all'interno della prima pubblicazione in lingua inglese che recasse nel titolo il termine «*deep ecology*» (*Deep Ecology. Living As If*

²² A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 47-48.

²³ Næss scrive che qualsiasi formulazione ecosofica «risente inevitabilmente delle varie idiosincrasie personali o di gruppo, pertanto è necessario che ne vengano elaborate molte». Cfr. *ivi*, p. 30.

²⁴ A questa difficoltà si deve aggiungere anche la necessità di non formulare simili intuizioni all'interno dei principi del movimento, i quali, come si specificherà più avanti, devono infatti ricoprire soltanto la funzione di 'molla' per l'acquisizione personale di una simile consapevolezza intuitiva, non fornire conoscenze su di essa.

Nature Mattered)²⁵:

1. Il benessere e la prosperità della vita umana e non umana sulla Terra hanno valore per se stesse (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità che il mondo non umano può avere per l'uomo.
2. La ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.
3. Gli uomini non hanno alcun diritto di impoverire questa ricchezza e diversità a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali.
4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana: la prosperità della vita non umana esige tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza dell'uomo nel mondo non umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.
6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.
7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.
8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari.²⁶

Per rendere maggiormente chiari questi principi, Næss e Sessions elaborarono ulteriori spiegazioni²⁷ di seguito riassunte.

Il primo punto non si riferisce solo alla biosfera, ma all'ecosfera nel suo insieme, la quale comprende individui, specie, popolazioni, comunità, culture umane ed ecosistemi. Considerata l'interdipendenza di tutti questi elementi è di fondamentale importanza conferire a ognuno di essi un profondo rispetto. È necessario, infatti, garantire la naturalità dei processi ecologici nel pianeta, perché essi hanno un valore intrinseco indipendente da ogni interesse o apprezzamento da parte di un essere cosciente. Il termine «vita» non deve essere quindi inteso in senso scientifico, perché in riferimento all'ecosfera esso ri-

²⁵ L'opera uscì nello stesso anno in cui comparve un'antologia curata da Michael Tobias, dal titolo *Deep ecology*, la quale aveva però scarsa pertinenza con il movimento dell'ecologia profonda. Cfr. M. Tobias (ed.), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985.

²⁶ B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 78.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 78-81.

guarda anche gli elementi del paesaggio come i fiumi, le montagne o il mare.

Il secondo principio si riferisce direttamente al concetto di «biodiversità» e sostiene che, da una prospettiva ecocentrica, la diversità, la complessità e la simbiosi sono elementi fondamentali per lo sviluppo della vita nel suo complesso e la stabilità di tutto il sistema natura. Tutte le specie, sia vegetali sia animali, dalle più semplici alle più complesse, contribuiscono alla crescita della biodiversità e allo sviluppo delle altre forme di vita in un sistema di relazioni: anche per questo motivo bisogna riconoscere a ognuna di queste specie viventi un valore intrinseco.

Nel terzo principio l'espressione «esigenze vitali» è volutamente vaga, non solo al fine di lasciare spazio a varie interpretazioni, ma anche per sottolineare come per determinare queste necessità sia fondamentale analizzare vari aspetti (come il clima, l'ambiente, la cultura e il sistema sociale) che variano in funzione dei luoghi e dei contesti storici. Gli autori precisano però anche che l'impatto attuale dell'umanità sull'ambiente è eccessivo e dipende, soprattutto nei Paesi sviluppati, da bisogni che non possono essere considerati vitali. È necessario prendere subito misure concrete, anche se provvisorie, per diminuire progressivamente tale incidenza.

Il quarto principio evidenzia come lo sviluppo demografico comporti una crescita dell'ambiente antropico che va a diretto discapito di quello naturale, comportando così anche il necessario peggioramento della qualità della vita, anche umana. La diminuzione della popolazione mondiale non è semplicemente utile per favorire il formarsi di una società sostenibile e dalle buone condizioni sociali, ma è un obiettivo che va perseguito per garantire lo sviluppo, l'integrità e la stabilità degli ecosistemi naturali.

Nel quinto principio, la proposta di una «non interferenza» umana nel mondo non-umano, non significa che l'essere umano non debba modificare gli ecosistemi così come fanno altri organismi. Ciò su cui è però importante riflettere sono la natura e l'entità di tale interferenza, la quale dovrebbe sempre tutelare le funzioni ecologiche generali dell'ecosfera, ma spesso, oggi, le danneggia.

Il sesto principio evidenzia come il modello di società occidentale, basato sullo sviluppo economico e il progresso tecno-scientifico, non è solo incompatibile con gli altri principi, ma anche insostenibile per l'ecosfera. Anche il concetto di «sviluppo sostenibile» è ancora legato alla vita dell'essere umano e non tiene conto della sostenibilità per tutte le altre forme di vita in essa presenti. Per tali motivi è necessaria una più profonda trasformazione globale, organica, collettiva e a

più livelli delle società occidentali e occidentalizzate.

Nel settimo principio l'espressione «qualità della vita» è deliberatamente vaga al fine di sottolineare come essa non sia mai quantificabile se non a partire da una prospettiva culturale predeterminata. Ciò che è grande qualitativamente non solo non ha bisogno di ciò che per l'essere umano è considerabile grande quantitativamente (come la crescita economica o il riconoscimento sociale), ma non ha nemmeno bisogno di essere quantificato. Infine, l'ottavo principio sostiene l'importanza di agire concretamente per la realizzazione di questi obiettivi comuni, lasciando volutamente aperta una pluralità di azioni, progetti e iniziative possibili che ogni persona, in funzione della propria comprensione, dei propri interessi e delle priorità scelte, può mettere in atto.

Da questi principi si evince in modo abbastanza chiaro che l'ecologia profonda è sia una prospettiva ontologica sulla realtà adottabile individualmente sia un movimento di carattere sociale che mira a rendere tale sguardo ermeneutico una prospettiva culturale sempre più diffusa. Strumenti per raggiungere tali obiettivi sono poi sia la – primaria – trasformazione teoretica ed etica di chi aderisce alla sua piattaforma, sia la diffusione delle svariate ecosofie così ottenute, alimentate dal dibattito eco-filosofico internazionale e costantemente revisionate anche in base a questo. Scrive a riguardo lo stesso Næss:

Come si può cogliere dalla formulazione della piattaforma, il movimento dell'ecologia profonda affronta tutti i principali problemi contemporanei, quelli della sfera personale e dell'economia, della politica e della filosofia. [...] Il punto essenziale è che bisogna trascendere l'ecologia come scienza, e ricercare la saggezza attraverso la disciplina nota come ecofilosofia, con l'obiettivo di elaborare una *ecosofia*, ovvero una visione globale ispirata in parte alla scienza dell'ecologia e dalle attività del movimento dell'ecologia profonda. [...] Il limite del movimento ecologico superficiale non è dovuto a una filosofia debole o non etica, ma all'assenza di un riferimento esplicito a scopi, obiettivi e norme fondamentali. Perciò il compito dei sostenitori del movimento dell'ecologia profonda più consapevoli dal punto di vista filosofico consiste in gran parte nel mettere in questione le scelte di carattere utilitaristico ponendo la domanda: in che modo sono in rapporto con i fini ultimi? ²⁸

L'ecologia profonda propone un cambiamento radicale dei singoli individui che muove da una diversa prospettiva interpretativa – cen-

²⁸ A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 35-36.

trata sulla stessa relazione di interdipendenza dei fenomeni naturali – e che riguarda i loro valori, la loro spiritualità, i loro stili di vita, i loro comportamenti e gli scopi fondamentali che guidano le loro vite. Le tematiche poste in rilievo dall'eco-filosofia servono poi proprio alle persone «più consapevoli» tra queste per favorire la personale formulazione di una propria forma di ecosofia.

Il carattere soggettivo delle interpretazioni ecosofiche elaborate in aderenza a questa corrente presenta enormi pregi filosofici e di diffusione sociale. Esso, però, ha lasciato anche spazio a un alto numero di incomprensioni e fraintendimenti, persino tra i suoi stessi esponenti, che hanno notevolmente contribuito allo scarso credito attribuito ancora oggi al movimento e alla ancora scarsa diffusione dei suoi principi.

Dal punto di vista filosofico, questa corrente ha, infatti, lo straordinario pregio di non proporre una rigida struttura di pensiero nozionista e normativa. L'ecologia profonda chiede essenzialmente all'osservatore di modificare la propria prospettiva interpretativa sul mondo, *con-fondendosi* con l'osservato. Essa richiede una commistione tra scienza ed esperienza a partire dalla quale sia possibile per ogni singolo individuo costituirsi una propria *Weltanschauung ecocentrica*. Le scoperte della scienza contemporanea sono dunque solo un punto di partenza e, al contempo, un pretesto utile affinché ogni singolo essere umano possa iniziare un processo di esperienza fenomenologica personale che lo conduca a una trasformazione teoretica ed etica. Un tale tipo di esperienza è poi formulabile anche concettualmente in una soggettiva forma di ecosofia, ma con il principale scopo di arricchire la corrente con nuove basi filosofiche potenzialmente in grado di soppiantare quelle della cultura occidentale antropocentrica. Come scrive Næss:

Un movimento sociale non è scientifico, pertanto il suo agire comunicativo deve essere permeato di affermazioni di valore e priorità di valore [...] forse che il regno dell'esperienza, carico di valori, spontaneo ed emozionale non è una fonte di conoscenza della realtà altrettanto autentica quanto la fisica matematica? [...] Il movimento dell'ecologia profonda potrebbe trarre profitto da una maggiore considerazione dell'esperienza spontanea, da quella che in gergo filosofico è chiamata la prospettiva 'fenomenologica'.²⁹

Affinché all'interno della civiltà occidentale si possa diffondere una prospettiva culturale ecocentrica sembra essere dunque necessario

²⁹ Ivi, p. 36.

che i singoli facciano anzitutto una diversa esperienza spontanea della realtà. È proprio in tal senso che l'ecologia profonda propone un nuovo senso metafisico dell'essere e una nuova ontologia³⁰.

La vaghezza e l'ambiguità delle affermazioni di Naess e Sessions, unite a questa scelta filosofica, sortirono poi almeno in parte gli effetti sociali desiderati. Soprattutto in seguito alla pubblicazione di Devall e Sessions del 1985³¹ sempre più persone negli Stati Uniti e in Australia cominciarono a interessarsi e ad appoggiare la causa dell'ecologia profonda. Anche in considerazione della vastità degli argomenti trattati, questa corrente è oggi molto ampia e articolata. Come si è detto, infatti, il movimento non presenta un pensiero unitario e una forte identità, ma, al contrario, si concretizza in numerose correnti guidate da persone di culture differenti, posizioni filosofiche e religiose diverse, che portano avanti una vasta pluralità di azioni. Tutto ciò ha comportato enormi vantaggi per quanto riguarda aspetti come la diffusione sociale dell'ecologia profonda, la formulazione di nuove basi filosofiche culturali (le ecosofie) e la partecipazione attiva dei singoli, ma anche numerosi svantaggi che, soprattutto per quanto riguarda gli ultimi frangenti, si sono concretizzati in clamorosi travisamenti, contrapposizioni interne e forme di azione frammentarie e prive di coordinamento, che hanno contribuito a diminuire negli anni la credibilità e la forza del movimento.

8.4. PREGI, DIFETTI, INCOMPRENSIONI E CHIARIMENTI

L'ecologia profonda, oltre a essere in grado di toccare e coinvolgere i singoli individui dall'interno, presenta anche il pregio di riuscire a diffondere la propria prospettiva ecocentrica in gruppi di estrazione culturale, filosofica e religiosa molto differenti tra loro. È così oggi possibile rinvenire segnali (o antiche tracce) di questo pensiero: in correnti di impostazione laica scientifica, che basano i propri contributi sui progressi della scienza ecologica (e dai quali è sorta la tanto celebre quanto travisata Ipotesi Gaia³²); nel cristianesimo riformista,

³⁰ Anche per quanto riguarda la filosofia e l'etica ambientale, Naess sostiene l'importanza di «*spostarsi dall'etica all'ontologia per poi ritornare all'etica*». Cfr. *ivi*, p. 80.

³¹ A quest'opera seguirono in realtà numerosi articoli scritti dagli stessi autori e pubblicati su svariate riviste di settore.

³² Proposta dallo scienziato James Lovelock e divenuta di recente una vera e propria teoria scientifica, l'*Ipotesi Gaia* interpreta il pianeta Terra e tutte le forme di vita in esso presenti come un gigantesco unico organismo vivente (ormai malato) che si muove nello spazio. Proprio in quanto viva, secondo l'autore, Gaia reagirà anche al surriscaldamento globale, raffreddandosi e provocando una nuova era glaciale. Questa teoria, seppure simile

secondo cui il rapporto con la natura è conseguenza e mezzo del rapporto con Dio; nelle religioni orientali (soprattutto Taoismo e Buddhismo), che spingono gli esseri umani a sentirsi parte di un tutto organico e a identificarsi con ogni forma di vita; e nelle culture tradizionali, come quella indio-americana, caratterizzate da visioni animiste della natura³³. Sono però tutte tradizioni minoritarie del pensiero, ancora incapaci di affermarsi contro la cultura antropocentrica oggi diffusa persino nella sfera religiosa. In occasione della celebrazione della XLIII giornata mondiale della pace del giorno 1 gennaio 2010, Papa Benedetto XVI ha dato, infatti, in proposito un messaggio inequivocabile circa l'assoluta inconciliabilità tra fede ed ecocentrismo:

Se il Magistero della Chiesa esprime perplessità dinanzi a una concezione dell'ambiente ispirata all'ecocentrismo e al biocentrismo, lo fa perché tale concezione elimina la differenza ontologica e assiologica tra la persona umana e gli altri esseri viventi. In tal modo, si viene di fatto a eliminare l'identità e il ruolo superiore dell'uomo, favorendo una visione egualitaristica della 'dignità' di tutti gli esseri viventi.³⁴

Gli stessi Devall e Sessions precisano però che le tradizioni religiose e le correnti scientifiche e filosofiche da loro indicate, seppur ancora minoritarie, rappresentano la più grande speranza per il diffondersi della prospettiva ecocentrica:

Il tipo di comunità maggiormente in grado, secondo noi, di cominciare il 'vero lavoro' di formare una consapevolezza ecologica si trova nella tradizione minoritaria. Esiste una tradizione, minoritaria ma ostinata, nella politica occidentale e nella filosofia sociale. È presente anche in molte altre culture ed epoche storiche, incluse quelle degli indiani d'America, e le tradizioni orientali, come il taoismo e alcune comunità buddhiste. In Occidente si riscontra anche nelle rivolte dei gruppi in lotta locale contro l'autorità statale centralizzata.³⁵

In quest'ottica, tutte le tradizioni e correnti minoritarie di stampo ecocentrico si pongono dunque sia un obiettivo globale sia uno locale. Il primo è legato alla volontà di aiutare gli esseri umani e le società a sentirsi parte di un unico sistema complesso (l'ecosfera) e di un'unica

a una visione metafisica spinoziana della natura, mira a divenire sempre più scientifica ed è proprio perciò continuamente sottoposta a verifiche e validazioni. Cfr. J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979, tradotto in italiano in Id., *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

³³ Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 90-103.

³⁴ Frase estratta dal discorso del pontefice Benedetto XVI, riportato sul sito Internet ufficiale del Vaticano http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html.

³⁵ B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., p. 33.

umanità, agendo così di conseguenza, nel campo etico della quotidianità, come in quello politico, economico e tecnologico. Il secondo è invece connesso alla volontà di aiutare l'essere umano a riscoprire la relazione che lo lega all'ambiente che lo circonda mediante la promozione di forme di politica locale volte a favorire la riscoperta del paesaggio, delle tradizioni e delle risorse su scala regionale, valorizzandone così le differenze ³⁶ (un convincente esempio a riguardo è il fenomeno del bioregionalismo ³⁷, il cui concetto di «bioregione» si distanzia notevolmente dai parchi naturali difesi dalla *shallow ecology*).

Per il raggiungimento di questi scopi il movimento dell'ecologia profonda può vantare un enorme beneficio derivato dal poter diffondere il proprio pensiero in modo trasversale all'interno delle popolazioni. Questo stesso aspetto, però, unito al fraintendimento di alcuni suoi principi, si trova probabilmente anche alla base sia delle spesso troppo accentuate differenze di pensiero presenti tra le varie correnti che vi aderiscono sia delle ancora scoordinate azioni da queste portate avanti. L'alto numero di posizioni teoriche e di forme di azione esistenti all'interno dell'ecologia profonda rappresenta sicuramente un pregio sia per il dibattito eco-filosofico internazionale che per il cambiamento globale delle società, ma è anche il principale motivo per il quale il suo ecocentrismo non solo non si è affermato con facilità, ma sta tendendo anche pericolosamente la mano al cosiddetto antropocentrismo debole.

F'in dal primo diffondersi dell'ecologia profonda, come si è detto, numerosi fraintendimenti di fondo colpirono i suoi stessi principali esponenti, a cominciare proprio da Devall e Sessions. Il loro testo del 1985, per anni considerato come una sorta di 'Bibbia' all'interno della corrente, conteneva, infatti, numerose e clamorose imprecisioni – dovute a incomprensioni tra gli autori e lo stesso Naess – che contribuirono in breve tempo, con il loro diffondersi in modo trasversale, a indebolire notevolmente le potenzialità del movimento. In un processo a cascata di 'cattive interpretazioni', in parte causato dalla stessa scelta di metodo compiuta dagli estensori della piattaforma, gli svariati contributi teorici e i diversi interventi portati avanti dagli attivisti si allontanarono sempre più dagli intenti iniziali del fondatore della *deep ecology*, avvicinandosi solo a storpiature e riadattamenti

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 36-53.

³⁷ Il concetto di «bioregione» è, di fatto, un invito a reputare il territorio geografico in cui si vive come la 'propria casa'. Lo scopo è di conoscere le potenzialità e le risorse naturali e sociali dell'ambiente in cui si vive, ricercando una forma locale di vita sostenibile, in armonia con le leggi della natura e con tutti gli esseri viventi. Cfr. *ivi*, pp. 36-39.

della sua ecosofia. Questi difetti teorici hanno poi avuto dirette ripercussioni sulla divulgazione delle idee del movimento e sul coordinamento, assente, dei gruppi a esso aderenti: tutto ciò si è rivelato molto controproducente non solo per l'affermarsi dell'ecologia profonda, ma anche per l'accoglimento sociale della prospettiva culturale ecocentrica.

Il volume del 1985, come si è detto, contribuì a fare conoscere l'ecologia profonda a un vasto pubblico, ma gli errori sia stilistici, sia di contenuto in esso presenti furono riconosciuti dallo stesso Sessions (che definì il testo «superato»³⁸) solo dieci anni più tardi, quando la speculazione a questo ispirata si era ormai diffusa in svariati ambienti. Il principale problema era dovuto al semplice ma fondamentale fatto che i due autori confusero l'ecologia profonda con la particolare forma di ecosofia proposta da Næss. Da allora la *deep ecology* iniziò a essere considerata come un'unica *Weltanschauung* ecocentrica continuamente soggetta a revisioni, interpretazioni e arricchimenti. Smarrì così gradualmente il suo originario stimolo: quello di modificare soggettivamente la propria prospettiva sul mondo e, quindi, anche il proprio *modus operandi* e *vivendi*, prima che sia «troppo tardi». Eppure lo stesso Næss, nel libro intitolato *Ecosofia*, si era espresso chiaramente:

In questo libro presenterò una sola ecosofia, arbitrariamente indicata come Ecosofia T. Non mi aspetto che voi ne accettiate tutti i valori e il modo in cui sono derivati, ma solo che impariate un metodo per elaborare i vostri sistemi personali o codici di condotta, ovvero le Ecosofia X, Y o Z. Per 'personali' non intendo che debbano essere una creazione assolutamente originale. È sufficiente che si tratti di una visione generale delle cose in cui voi vi trovate a vostro agio, 'a cui sentite di appartenere filosoficamente'. Chiaramente, essa sarà in continua evoluzione con la vostra vita.³⁹

Lo scopo dell'Ecosofia T⁴⁰ proposta (solo nell'ultimo dei sette capitoli che compongono il testo) dal fondatore dell'ecologia profonda è dunque quello di fornire solo un esempio di metodo che incoraggi ul-

³⁸ Cfr. G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995, pp. XIII-XIV.

³⁹ A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 41.

⁴⁰ La lettera T è stata scelta da Næss poiché rappresenta l'iniziale del nome di un monte particolarmente caro alla sua memoria, il monte Tvergastein sul quale egli visse per qualche tempo da giovane, sperimentando una preziosa iniziazione alla vita 'selvaggia' e vivendo in una capanna sperduta fra le rocce, in compagnia di un montanaro. Si tratta dunque di una scelta dettata dalla semplice volontà di rendere omaggio a un'esperienza di profonda identificazione con la natura e di volontaria semplicità di vita.

teriormente i lettori a raccogliere l'invito in cui si riassume la piattaforma del movimento stesso: quello di assumere la prospettiva eco-centrica adottando e traducendo direttamente in pratica una visione generale del mondo in continua evoluzione con la propria vita, definibile, appunto, ecosofia⁴¹. Nel «diagramma a grembiule» (*apron diagram*) esposto da Næss nel 1995 in un'antologia a cura di Alan Drengson e Yuichi Inoue tutto ciò viene chiarito mediante uno schema disposto su quattro livelli ed elaborato proprio per rappresentare la stessa ecologia profonda nella sua totalità (Figura 1).

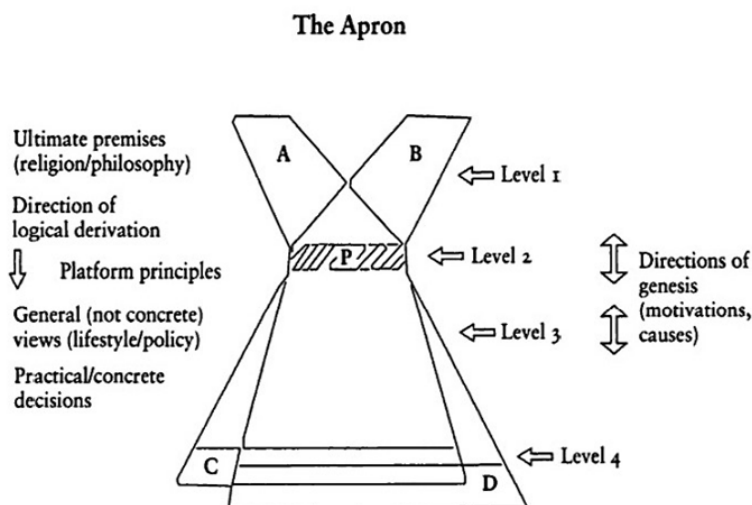


Figura 1 – L'*apron diagram* di Arne Næss⁴²

⁴¹ La scelta del termine «ecosofia» è stata fatta da Næss per sottolineare come questa *Weltanschauung* non sia riducibile a uno sguardo teoretico sul mondo, ma abbia anche sempre dirette implicazioni etiche: «*sofia* indica la saggezza, la capacità di andare a fondo nelle cose [...] la *sofia* non ha necessariamente pretese scientifiche, a differenza delle parole composte da – *logos* (biologia, antropologia, geologia, eccetera), ma tutte le forme di saggezza dovrebbero avere rilevanza diretta per le nostre *azioni*». Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., pp. 41-42.

⁴² A. Næss, 'The Apron Diagram' (1995), in A.R. Drengson, Y. Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp.10-12, qui p. 10.

Il I livello riguarda i presupposti supremi (*ultimate premises*) di carattere *metafisico* (sia religioso sia filosofico); il II livello è costituito dalla stessa piattaforma dei principi del movimento (*platform of the deep ecology movement*); il III livello contiene le svariate conseguenze legate a visioni (*views*) di carattere generale (non concrete), traducibili sia in politiche (*policy*) sia in stili di vita (*lifestyle*) e derivate dal passaggio dalle premesse alla piattaforma (*general consequences derived from the platform*); mentre il IV livello è rappresentato dalle decisioni pratiche compiute rimanendo all'interno degli stessi quattro livelli del diagramma e applicate a situazioni concrete che richiedono azioni pratiche (*concrete situations and practical decisions made in them*)⁴³.

Come si può facilmente notare dall'*apron diagram*, l'unico livello in cui converge e da cui origina il movimento dell'ecologia profonda è il II. Qui sono contenuti solo i principi della sua piattaforma, i quali rappresentano semplicemente un invito personale ad assumere una prospettiva ecocentrica e a porsi domande profonde proprio a partire da questa. Prima di procedere ai livelli successivi è però fondamentale risalire al I, in cui è necessario aderire a dei presupposti metafisici di origine religiosa o filosofica, o, meglio ancora, elaborarne di propri formulando una personale forma di ecosofia⁴⁴. È solo mediante il passaggio dal II al I livello che è poi possibile riscendere nel diagramma e adottare una condotta di vita personale o visioni politiche collettive (III livello) che rendano concreti i valori abbracciati mediante decisioni in grado di condurre alla loro applicazione in situazioni pratiche storicamente e socialmente contestualizzate (IV livello).

Il I livello, in cui è compresa l'ecosofia, esattamente come il III e il IV, prevede numerose possibili scelte che vanno dalle principali religioni e filosofie, alle ecosofie già proposte, fino alla possibilità di elaborarne una propria. Ciò che si vuole quindi sottolineare è che l'ecosofia, in sé, non è indispensabile né per l'ecologia profonda, né tantomeno per l'ecocentrismo: essa è piuttosto da considerarsi come l'auspicabile *frutto* di entrambi.

Ogni ecosofia ha poi anche un duplice aspetto perché «un conto è avere una visione del mondo, un altro è tentare di esprimerla siste-

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 10-12.

⁴⁴ È lo stesso Sessions a parlare dell'ecologia profonda, facendo inconsapevole riferimento all'ecosofia di Næss, come di una «metafisica occidentale del divenire». Sebbene il divenire non sia per forza connotato a ogni *Weltanschauung* (anche se ragionevolmente proprio di ogni *Weltanschauung ecocentrica*), ogni ecosofia costituisce, in effetti, anche una premessa metafisica del vivere, e questa ha sempre un'implicita valenza fondamentale per l'approccio umano al mondo. Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 215-222.

maticamente»⁴⁵. Essa è, infatti, sia un incoraggiamento teorico sia un atteggiamento teoretico-etico: nel primo caso non può che essere imprecisa e frammentaria, perché ogni visione totale è di per sé inaccessibile o inesprimibile, ma nel secondo si rivela fondamentale, in quanto premessa metafisica dell'agire quotidiano. La componente teorica sembra dunque mirare solo a 'chiarirsi le idee', contribuire al dibattito eco-filosofico interno al movimento stesso e diffondere l'esigenza di un nuovo paradigma di pensiero occidentale: se la piattaforma è un *invito* ad assumere la prospettiva ecocentrica, i sistemi ecosofici rappresentano un ulteriore *incoraggiamento*. È piuttosto l'aspetto teoretico-etico a rivelarsi essenziale per la diffusione dell'ecocentrismo. Affinché questo si affermi sembra essere dunque necessario anzitutto uno sforzo individuale, ma le premesse metafisiche di partenza guardano all'ecosofia solo come a una possibile, seppur auspicabile, scelta. Come scrive Næss:

Il concetto essenziale è che, in quanto uomini, nelle nostre azioni siamo responsabili delle motivazioni e premesse concernenti qualsiasi questione che ci viene posta. Ovviamente, nessun individuo o gruppo può pretendere di articolare in modo completo una visione totale. La Chiesa medievale e il materialismo dialettico miravano a questo tipo di completezza, ma non hanno raggiunto nessun risultato durevole. Tuttavia, tutto quello che facciamo sottintende in qualche modo l'esistenza di un sistema di questo tipo, per quanto esso sfugga a qualsiasi descrizione completa. Questo libro incoraggia il lettore a cercare di articolare le parti essenziali, o almeno qualche frammento, della propria visione implicita del mondo, nella speranza che questo lo porti a comprendere la difficoltà di affrontare e reagire alla sfida della vita nella nostra ecosfera.⁴⁶

Il teocentrismo religioso e l'antropocentrismo materialista hanno fallito proprio nella loro pretesa di offrire una visione completa dell'esistente. L'ecocentrismo della *deep ecology* si differenzia però da questi poiché permette di acquisire solo una visione intuitiva dell'essere, da cui però quest'ultimo appare pienamente nel suo essere-nella-relazione. Assumere la prospettiva ecocentrica promossa dall'ecologia profonda significa allora sia sentirsi *nel* mondo come parti dell'ecosfera sia guardare al senso dell'essere come a una nullità di elementi contraddistinta da interminabili connessioni di interdipendenza.

L'ecologia profonda non è dunque solo un'ecosofia o un insieme di ecosofie, ma è soprattutto un invito ad assumere una prospet-

⁴⁵ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 42.

⁴⁶ Ivi, p. 43.

va sul mondo inesprimibile con il linguaggio (o, come sostiene Gregory Bateson, resa di difficile comprensione proprio a causa della comparsa del *logos* umano⁴⁷), le cui conseguenze coinvolgano non soltanto il modo di pensare, ma anche i tre grandi campi della tecnologia, dell'economia e della politica⁴⁸. Le svariate ecosofie, nell'originale idea di Næss, avrebbero dovuto proprio rappresentare sia delle diverse preferibili risposte di atteggiamento individuali fornite a tale invito, sia dei tentativi teorici utili a diffondere socialmente l'esigenza di un cambiamento di paradigma e ad arricchire il dibattito eco-filosofico. Ciononostante Devall e Sessions confusero irrimediabilmente l'ecologia profonda con il modello fornito dal suo fondatore, scambiando l'«invito-domanda» della piattaforma e la «risposta-incoraggiamento» dell'Ecosofia T per un'unica «risposta-invito».

Dalla pubblicazione del testo del 1985, non è solo frequente, ancora oggi, trovare testi in cui i termini «ecologia profonda» ed «ecosofia» vengono presentati come sinonimi, ma si è anche sempre più diffusa (in particolar modo fuori dagli Stati Uniti, dove mancano traduzioni dei numerosi libri scritti da allora sul tema) un'errata interpretazione della corrente filosofica in base alla quale i principi della piattaforma e l'Ecosofia T vengono implicitamente considerati inscindibili. Il fatto che la gran parte delle ecosofie elaborate dagli svariati autori che hanno aderito al movimento si sia fondata sull'ecosofia formulata da Næss, ha reso infatti sempre più oggettivi elementi originariamente soggettivi quali le sue fonti di ispirazione (la non violenza gandhiana, il Buddismo originale e il panteismo di Spinoza), ma soprattutto i principi in essa proposti. Questi ultimi, appartenendo al I livello dell'*apron diagram*, non sono però stati inseriti volutamente anche negli otto punti della piattaforma, situati invece al II livello.

Una prima, anche se formalmente più ambigua, versione dell'*apron diagram* fu in realtà già proposta dall'autore in un'intervista rilasciata a *The Ten Directions* (Zen Center of Los Angeles) nel 1981, e poi pubblicata in un'appendice proprio del libro di Devall e Sessions

⁴⁷ Secondo Bateson lo sviluppo del linguaggio umano non ha avuto come principale vantaggio lo sviluppo della capacità di astrazione e generalizzazione. Queste sarebbero, infatti, solo effetti secondari della sua vera peculiarità: la facoltà di essere precisi su qualcosa che non fosse *relazione*. Tutta la realtà è un essere-nella-relazione, ma la dote umana di distinguere enti garantita dal *logos* ha allontanato l'essere umano dalla percezione della vera essenza dell'essere che per Bateson è invece rimasta sempre presente agli animali non-umani. Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), Milano, Adelphi, 1997, pp. 404-405.

⁴⁸ Cfr. A. Næss, *Ecosofia*, cit., p. 37.

(*Appendice A - Ecosofia T*)⁴⁹. In questa occasione risultano però fuorvianti non solo la scelta di Næss di porre l'accento sulla derivazione dei principi della piattaforma dell'ecologia profonda (livello II) dalle premesse metafisiche del livello I (e non sull'invito della piattaforma a risalire ai presupposti supremi, per poi riscendere nel percorso)⁵⁰, ma soprattutto quella degli stessi autori del volume di intitolare l'appendice Ecosofia T e di utilizzare a più riprese come sinonimi i termini «ecologia profonda», «ecosofia» e persino «Ecosofia T».

Come si è anticipato, l'Ecosofia T si basa su tre essenziali intuizioni di prospettiva: la concezione radicalmente relazionale della realtà, la difesa dell'uguaglianza biocentrica e la convinzione che per l'essere umano sia possibile giungere a una piena autorealizzazione solo attraverso un processo di ampia identificazione con tutto il mondo naturale. Questi aspetti, nel libro di Devall e Sessions, vengono però non solo presentati poco prima degli otto principi fondamentali dell'ecologia profonda⁵¹, ma anche poi fatti implicitamente confluire con leggerezza, nel successivo sviluppo di tutto il discorso, all'interno dello stesso movimento. Questa errata interpretazione degli intenti della corrente, unita alla fortuna di cui godette il volume e all'assenza di una traduzione in lingua inglese dell'opera originale di Næss (diffusasi solo dal 1989, grazie al lavoro di David Rothenberg), ha dato l'avvio a una serie di fraintendimenti e incomprensioni a cascata che ha avuto grosse ripercussioni non solo sull'attendibilità dell'ecologia profonda, ma anche sullo stesso affermarsi della sua prospettiva filosofica.

Importanti, seppur indirette, precisazioni su queste intuizioni possono essere, infatti, rinvenute solo nel già citato articolo *The Apron Diagram* del 1995, quando la versione ufficiale dell'ecologia profonda veniva ormai considerata essere proprio l'ecosofia proposta nel testo di Devall e Sessions. Nel contributo è lo stesso Næss che sembra volere rettificare almeno in parte alcuni aspetti formali del

⁴⁹ Cfr. A. Næss, B. Devall, G. Sessions, 'Appendice A – Ecosofia T' (1989), in B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 201-204.

⁵⁰ La scelta appare in realtà perfettamente logica se si pensa al fatto che Næss, probabilmente, nell'intervista rilasciata aveva l'intenzione di chiarire come egli stesso fosse giunto a formulare i principi della piattaforma. Da un'attenta lettura del testo le differenze tra questo *apron diagram* e quello del 1995 sembrano apparire infatti solo formali. Nel 1995 l'attenzione è posta anche sulle qui specificate direzioni di genesi (*directions of genesis*) che muovono dalle motivazioni (*motivations*) fornite dalla piattaforma. Nel 1981, invece, la concentrazione è tutta sulle direzioni di derivazione logica (*directions of logical derivations*), le quali muovono proprio dai presupposti ultimi (le direzioni di genesi sono addirittura del tutto assenti nel diagramma).

⁵¹ Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda*, cit., pp. 73-77.

suo articolo del 1973, in cui poneva come punti primari del movimento dell'ecologia profonda il «rifiuto dell'immagine dell'uomo-ambiente a favore dell'immagine relazionale, a tutto campo» e l'«egualitarismo biosferico, in linea di principio»⁵². Da quello che si può evincere dalle sue parole appare di fondamentale importanza, per il raggiungimento di una vera consapevolezza ecocentrica, che il carattere relazionale della realtà (caratterizzata dall'interdipendenza dei fenomeni e dall'unità di tutte le cose), da cui deriva come assioma valoriale anche l'uguaglianza biocentrica, non venga proposto – o imposto – come presupposto supremo. Esso, come precisa Fox già nel 1990, deve essere piuttosto direttamente *compreso* (seppur in forme diverse) dai soggetti aderenti al II livello dell'ecologia profonda, mediante un processo autonomo di messa in discussione profonda (*deep questioning*) di una o più norme fondamentali (*ultimate norms*), guardate da una prospettiva che pone al centro del suo sguardo l'ecosfera⁵³. La meta ultima dell'autorealizzazione del «complesso dei viventi» coincidente con quella del Sé era invece già stata precisata essere (nel 1976) una componente esclusivamente propria solo dell'Ecosofia T, per la quale lo stesso filosofo norvegese non si è mai aspettato un'unanime accettazione. In sintesi, delle tre intuizioni di Næss: le prime due sono elementi necessari al passaggio dal II al I livello, che vanno però compresi, riadattati o inclusi all'interno delle premesse metafisiche, religiose, filosofiche o, meglio ancora, ecosofiche cercate autonomamente da ogni individuo⁵⁴; mentre l'autorealizzazione è una conseguenza soggettiva solo dell'Ecosofia T.

Se è dunque solo un errore di impostazione formale fare apparire i primi due come presupposti, e non conseguenze, dell'ecocentrismo richiesto dalla *deep ecology*⁵⁵, è però un errore fondamentale fare rientrare l'autorealizzazione del Sé tra i presupposti del movimento e fare coincidere l'ecologia profonda con un'unica, sebbene diversamente riadattabile, interpretazione ecosofica del reale. Gli unici punti fermi della corrente sono stati deliberatamente indicati solo

⁵² Cfr. A. Næss, 'Il movimento ecologico', cit., pp. 143-144.

⁵³ Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990, pp. 91-118.

⁵⁴ Come precisa a più riprese lo stesso Næss «i fondamenti, se verbalizzati, sono buddhisti, taoisti, cristiani o di altre convinzioni religiose, o filosofici in affinità con le visioni principali di Spinoza, Whitehead, Heidegger o altri». Cfr. A. Næss, B. Devall, G. Sessions, 'Appendice A – Ecosofia T', cit., pp. 201-202.

⁵⁵ Dall'*apron diagram* si evince chiaramente che nonostante la piattaforma proposta da Næss e Sessions sia derivata necessariamente da delle premesse (es. le *premesse A*), una volta fatti propri i principi del movimento, per il singolo soggetto è necessario risalire al I livello e avvalorarli adottandoli anche a partire da altre premesse (es. le *premesse B*).

negli otto principi della piattaforma, e con uno scopo ben preciso: come, infatti, sostiene lo stesso fondatore della *deep ecology*, «il movimento dell'ecologia profonda può così manifestare sia pluralità che unità: unità al II livello, e pluralità in tutti gli altri» (*the deep ecology movement thus can be manifest both plurality and unity: unity at level 2, and plurality at the other levels*)⁵⁶.

Alla corrente culturale fondata da Næss, così per com'è stata presentata da Devall e Sessions, hanno però diversamente aderito quasi tutti i principali esponenti teorici del movimento. Essi sono quindi rimasti sempre all'interno, o delle limitate premesse filosofiche consentite dai riadattamenti dell'Ecosofia T, o, al massimo, dei numerosi discorsi meta-ecosofici volti a chiarire un'essenza del movimento in realtà già concettualmente (anche se non formalmente) chiara fin dal principio. Non solo l'ecosofia dei due autori del volume, ma anche l'ecologia transpersonale di Fox e i vari contributi di Drengson, Glasser, LaChapelle, Macy, Mathews, McLaughlin, Seed, Snyder e Zimmerman sono partiti da un'implicita e diversamente consapevole adozione dell'assunto secondo cui l'autorealizzazione del Sé è ormai (anche se per errori interpretativi) parte intrinseca della *deep ecology* e, quindi, della prospettiva ecocentrica. Negli anni '90 alcuni di questi, come Glasser⁵⁷, McLaughlin⁵⁸, Zimmerman⁵⁹ e Sessions⁶⁰, hanno deciso di impegnarsi a cercare di dare maggiore ordine all'interno dell'ecologia profonda. E però solo il già co-autore del testo del 1985 che, dieci anni più tardi (nel libro *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, del 1995), è in grado di fare definitiva chiarezza sulla situazione, permettendo di chiudere la questione.

Nel frattempo però, i numerosi fraintendimenti avevano ormai non solo indebolito il movimento e ostacolato le sue possibilità di favorire una trasformazione individuale degli aderenti alla piattaforma, ma anche e soprattutto rallentato enormemente la diffusione del suo ecocentrismo, il quale ha così prestato il fianco a critiche, attacchi e stroncature alle volte molto nette da parte della comunità scientifica di riferimento⁶¹. Come se tutto ciò non fosse ancora sufficiente, a

⁵⁶ Cfr. A. Næss, 'The Apron Diagram', cit., p. 12.

⁵⁷ Cfr. H. Glasser, 'On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology' (1997), in *Environmental Ethics*, n° 19 (1997), pp. 69-85.

⁵⁸ Cfr. A. McLaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.

⁵⁹ Cfr. M.E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

⁶⁰ Cfr. G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, cit.

⁶¹ Particolarmente rilevanti e ben argomentate sono le critiche presenti in R. Sylvan, 'A Critique of Deep Ecology' (1985), in *Radical Philosophy*, n° 40 (Summer 1985), pp. 2-12

sorprendere i più accesi sostenitori del pensiero ecocentrico, è lo stesso Næss che, nel 1997, in un'intervista concessa ad Andrew Light per la rivista *Capitalism, Nature, Socialism*, sembra tornare a riabbracciare l'antropocentrismo accantonando ogni dicotomia di prospettiva. In tale occasione il fondatore della *deep ecology* afferma, infatti, fermamente che l'ecologia profonda è aperta a tutti, anche a coloro che, in quanto disinteressati a insetti, leoni o tigri, si autodefiniscono antropocentrici⁶². Probabilmente però, il filosofo norvegese ha usato queste parole non per sottolineare l'assenza di demarcazione tra le prospettive antropocentriche e quelle non-antropocentriche, ma per cercare piuttosto di affievolire le reticenze ad aderire al movimento manifestate da parte di chi, pur sentendosi consapevole di essere immerso nella *rete della vita*, si auto-reputa (sbagliando, almeno parzialmente) antropocentrico solo in quanto incapace di interessarsi anche dell'autorealizzazione delle forme di vita non-umane (autorealizzazione che non è però di per sé una caratteristica dell'ecocentrismo, ma solo un suo possibile principio metafisico fornito dall'Ecosofia T).

8.5. NASCITA E DIFFUSIONE DI UN NUOVO MOVIMENTO ECOCENTRICO

Le incomprensioni dell'ecologia profonda hanno, da un lato, rallentato la diffusione della sua proposta di ecocentrismo ma, dall'altro, una volta chiarite, anche contribuito ad allontanare definitivamente il concetto di «autorealizzazione» dai principi fondamentali della *deep ecology*. Ciò permise di comprendere che molte delle contraddizioni interne alla corrente sviluppatasi sin dal 1985 sono, di fatto, da addebitare non tanto a Devall e Sessions, quanto piuttosto a ciò che consentì loro (e, a maggior ragione, a chiunque altro) di fraintendere gli intenti di Næss. L'eccessiva attenzione rivolta dai principi della piattaforma alla biosfera conferiva, infatti, a una corrente *dichiaratamente* ecocentrica un'impostazione *formalmente* biocentrica.

Per superare gli ormai evidenti e numerosi problemi presenti all'interno della *deep ecology*, nel febbraio 2004 gli ecologisti Ted Mosquin e J. Stan Rowe si sono impegnati nella stesura di un manifesto dell'ecocentrismo, denominato *Manifesto per la Terra (A Manifesto*

e Id., 'A Critique of Deep Ecology, Part II' (1985) in *Radical Philosophy*, n° 41 (Autumn 1985), pp. 1- 22.

⁶² Cfr. A. Light, 'Deep Socialism? An Interview with Arne Næss' (1997), in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, n° 1 (1997), pp. 69-85, qui p. 84.

for Earth)⁶³. Quest'ultimo si fonda su una versione dei principi basilari dell'ecologia profonda riadattata da Rowe già nel 1996⁶⁴ con lo scopo di dare una forma maggiormente ecocentrica (e quindi unitaria) al II livello dell'*apron diagram* e consentire così alle persone di sfruttare gli abbondanti chiarimenti ormai avuti sulla fondamentale pluralità del I livello concentrandosi maggiormente sugli aspetti etici e politici del III e IV livello. Per risolvere anzitutto le contraddizioni esistenti all'interno della piattaforma dell'ecologia profonda, Rowe ne propose una versione rivisitata nei primi quattro punti, contenente importanti precisazioni riguardanti i primi tre:

1. Il benessere e la prosperità della Terra vivente e delle sue svariate parti organiche/inorganiche hanno un valore in sé (in altre parole: hanno un valore intrinseco o inerente). Questi valori sono indipendenti dall'utilità del mondo non-umano per scopi umani.

Motivo del cambiamento: Se l'idea della Terra vivente è sottolineato, le persone possono, con il tempo, guardare ai 'propri ambienti' come a qualcosa di vivo, meritevole della stessa attenzione, dello stesso affetto e della stessa cura riservata agli animali di affezione e alle piante.

2. La ricchezza e la diversità degli ecosistemi della Terra, così come anche quella delle forme organiche che esse alimentano e sostengono, contribuiscono alla realizzazione di questi valori e sono inoltre valori in sé.

Motivo del cambiamento: Nel linguaggio ecologico, la diversità comprende la ricchezza (uno svariato numero di cose, come le specie, in una determinata zona) come una delle sue dimensioni, però i due aspetti possono essere utilmente appaiati con maggiore efficacia. Un esempio come quello 'palude/anatra' può chiarire il cambiamento proposto. Nel corso di un lungo periodo evolutivo, gli ecosistemi paludosi hanno permesso la vita delle anatre così come quella di uno sciame di altri organismi semi-acquatici. Da ciò consegue che la diversità degli ecosistemi paludosi è più importante rispetto alla diversità delle anatre; le paludi possono esistere senza le anatre, ma le anatre (ora in declino) non possono esistere senza paludi. Si dovrebbe considerare allo stesso modo anche il fatto che l'eccessivo numero di persone esistenti oggi ha diminuito la ricchezza della vita (qualitativamente, se non ancora quantitativamente) con attività sconsiderate che violentano la diversità degli ecosistemi della Terra.

3. Gli umani non hanno alcun diritto di ridurre la diversità degli ecosistemi della Terra e i loro costituenti vitali, organici e inorganici.

⁶³ Cfr. T. Mosquin, J.S. Rowe, 'A Manifesto for Earth' (2004), in *Biodiversity*, Vol. 5, n° 1 (2004), pp. 3-9.

⁶⁴ Cfr. J.S. Rowe, 'From shallow to deep ecological philosophy' (1996), in *The Trumpeter. Journal of Ecosophy*, Vol. 1, n° 13 (1996), pp. 26-31.

Motivo del cambiamento: L'originale frase di chiusura, 'a meno che non debbano soddisfare esigenze vitali' potrebbe essere interpretata come un omaggio. Il soddisfacimento dei bisogni umani deve essere bilanciato con il mantenimento dell'eco-diversità. Ad esempio, le pratiche tradizionali dell'agricoltura industriale distruggono la diversità degli ecosistemi (annientando la ricchezza delle specie, dei tipi di suolo, delle conformazioni geomorfologiche minori, dei regimi acquatici). Tali pratiche possono essere giustificate solo, se non del tutto, dal mantenimento di ampie zone di pascolo native, di boschi e di zone umide rappresentanti il set naturale di ecosistemi proprio di ogni regione agricola. A un livello ragionevole di popolazione (un mondo con meno di un miliardo di persone), i bisogni umani vitali potrebbero essere soddisfatti senza cancellare tutte le praterie, le foreste pluviali, le barriere coralline, ecc. e i rispettivi componenti organici/inorganici in continua evoluzione.

4. La prosperità della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale riduzione della popolazione umana. Il creativo fiorire della Terra e delle sue innumerevoli parti non-umane, organiche e inorganiche, richiede come necessaria una tale diminuzione.
5. L'attuale interferenza dell'essere umano nel mondo non-umano è eccessiva e la situazione sta peggiorando progressivamente.
6. Di conseguenza le scelte collettive devono essere cambiate. Queste scelte influenzano le strutture ideologiche, tecnologiche ed economiche fondamentali. Lo stato delle cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello attuale.
7. Il mutamento ideologico consiste principalmente nell'apprezzamento della qualità della vita come valore intrinseco piuttosto che nell'adesione a un tenore di vita sempre più alto. Dovrà essere chiara la differenza tra ciò che è grande qualitativamente e ciò che lo è quantitativamente.
8. Chi condivide i punti precedenti è obbligato, direttamente o indirettamente, a tentare di attuare i cambiamenti necessari.⁶⁵

Il *Manifesto per la Terra* derivato da questa piattaforma si allontana, anche se solo formalmente, dal movimento dell'ecologia profonda, in quanto fonda una corrente culturale che si dichiara prosecutrice degli intenti originari della stessa *deep ecology*, e unificatrice di tutte le correnti che riconoscono la profonda importanza del legame vita-ambiente (non solo quelle filosofiche e sociali, facenti capo agli otto punti dell'ecologia profonda, ma anche quelle politiche, facenti rife-

⁶⁵ Traduzione di J.S. Rowe, 'Deep Ecology Platform: Moving it from Biocentric to Ecocentric', ispirato a J.S. Rowe, 'From shallow to deep ecological philosophy', cit., consultabile dal sito Internet <http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>.

rimento alla *Carta Mondiale per la Natura delle Nazioni Unite* scritta nel 1982 e alla *Carta della Terra* pubblicata nel marzo del 2000)⁶⁶. Nasce così un nuovo movimento ecocentrico, il quale considera l'ecosfera non semplicemente come quella rete di processi e strutture organiche/inorganiche/simbiotiche che costituiscono il pianeta Terra, ma principalmente quale matrice che avvolge il vivente e che è perciò intimamente interconnessa con tutti gli organismi a cui dà vita⁶⁷. Come scritto direttamente nel testo:

Questo Manifesto è centrato sulla Terra. In particolare è ecocentrico, che significa centrato sul complesso, piuttosto che biocentrico, che significa centrato sugli organismi.

Il suo scopo è di estendere e approfondire la comprensione dell'ecosfera e dei valori primari del Pianeta Terra, che dona e sostiene la vita.

Il Manifesto consiste di sei Principi di base che ne stabiliscono la ragione fondamentale, più cinque Principi di azione che ne derivano ed evidenziano i doveri dell'umanità verso la Terra e verso gli ecosistemi geografici che la Terra comprende. Il Manifesto viene offerto come guida al pensiero, al comportamento e alla politica sociale etici.

Nel corso dell'ultimo secolo c'è stato qualche miglioramento nelle attitudini scientifiche, filosofiche e religiose verso la Natura non-umana. Apprezziamo gli sforzi di coloro la cui sensibilità verso una Terra in rapido degrado ne ha fatto ampliare la visione verso l'esterno, fino a riconoscere il valore intrinseco delle terre, degli oceani, degli animali, delle piante e delle altre creature. Tuttavia, a causa della mancanza di una comune filosofia ecocentrica, molta di questa buona volontà si è sparsa in cento direzioni diverse. È stata neutralizzata e resa inefficace da un unico, profondo, dato per certo credo culturale che assegna il primo valore assoluto all'*Homo sapiens sapiens* e poi, in sequenza, agli altri organismi in base al loro tipo di relazione con il primo.

La recente conoscenza profonda che la Terra, l'ecosfera, è qualcosa di valore supremo è derivata dagli studi cosmologici, dall'ipotesi Gaia, dalle foto della Terra dallo spazio e specialmente dalla comprensione dell'ecologia. La realtà ecologica centrale per gli organismi – circa 25 milioni di specie – è che sono tutti Figli della Terra.

Nessuno esisterebbe senza il pianeta Terra. Ciò che chiamiamo Vita, che costituisce un mistero e un miracolo, è inseparabile dalla storia evolutiva della Terra, dalla sua composizione e dai suoi processi. Perciò la priorità etica deve spostarsi dall'umanità alla Terra, che la comprende.

⁶⁶ Cfr. T. Mosquin, J.S. Rowe, 'Manifesto per la terra' (2004), in G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna (a cura di), *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008, pp. 75-88, qui p. 88.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 75.

Il Manifesto è una traccia di ciò che consideriamo un passo essenziale verso una relazione sostenibile fra la Terra e gli umani.⁶⁸

I sei *Principi di base* del *Manifesto* affermano che: l'ecosfera è il centro di valore per l'umanità; la creatività e la produttività degli ecosistemi della terra dipendono dalla loro integrità; la visione del mondo centrata sulla terra è confermata dalla storia naturale; un'etica ecocentrica si basa sulla consapevolezza del nostro «posto in natura»; una visione del mondo ecocentrica dà valore alla diversità degli ecosistemi e delle culture; e un'etica ecocentrica supporta la giustizia sociale⁶⁹. I cinque *Principi di azione* suggeriscono invece un impegno collettivo e politico a: difendere e preservare il potenziale creativo della terra; ridurre la dimensione della popolazione umana; ridurre il consumo umano di parti della terra; promuovere un modo di governare ecocentrico; e diffondere il messaggio ecocentrico⁷⁰.

Secondo gli autori le false divisioni che abbiamo fatto fra vivente e non-vivente, biotico e abiotico, organico e inorganico, hanno messo a rischio la stabilità e il potenziale evolutivo dell'ecosfera, ed è perciò oggi urgente un coraggioso cambiamento di attitudini e attività: «senza una prospettiva ecocentrica che mantenga saldamente valori e scopi in una realtà ben più grande di quella della nostra sola specie, la risoluzione dei conflitti politici, economici e religiosi sarà impossibile»⁷¹. La principale convinzione di questo rinnovato movimento ecocentrico, in definitiva, è che:

Un attaccamento fiducioso all'ecosfera, un'empatia estetica con la natura circostante, un sentimento di riverente meraviglia per il miracolo della Terra Vivente e le sue misteriose armonie, è un'eredità umana oggi in gran parte non riconosciuta. Se vengono di nuovo emotivamente riconosciute, le nostre connessioni con il mondo naturale incominceranno a colmare il vuoto che si è formato vivendo nel mondo industrializzato. Riemergeranno importanti scopi ecologici che la civilizzazione e l'urbanizzazione hanno nascosto. Lo scopo è il ripristino della diversità e della bellezza della Terra, con la nostra specie ancora presente come componente cooperativa, responsabile, etica.⁷²

Nel 2009, con la morte di Arne Næss e Bill Devall (avvenute a qualche mese di distanza l'una dall'altra), anche la parola «*deep ecology*» è sembrata gradualmente scomparire dai dibattiti eco-filosofici e di eti-

⁶⁸ Ivi, pp. 77-78.

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 77.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ Cfr. ivi, pp. 75-76.

⁷² Ivi, pp. 76-77.

ca dell'ambiente. Si spengono quasi del tutto le dispute teoriche, e a trovare spazio all'interno dell'ecologia profonda sembrano essere ormai solo le rivisitazioni e gli ampliamenti delle varie ecosofie ispirate all'originaria Ecosofia T del fondatore. In quest'ottica il *Manifesto per la Terra* potrebbe davvero avere portato a compimento il lungo processo di accettazione e assimilazione filosofica dell'ecocentrismo avviato da Næss. L'impressione, però, è che, affinché questa prospettiva culturale possa davvero affermarsi, la corrente di Mosquin e Rowe debba rimanere all'interno del quadro filosofico già tracciato dall'ecologia profonda, imparando dagli errori compiuti e cercando di sfruttarne appieno il lavoro svolto.

La rivisitazione della piattaforma della *deep ecology* e la nascita del movimento ecocentrico ispirato al *Manifesto per la Terra* hanno dato una sistemazione concettuale della prospettiva ecocentrica dell'ecologia profonda (circa trent'anni dopo il primo articolo di Næss), ma ciò non è stato ancora sufficiente a favorire la diffusione di un nuovo paradigma di pensiero. Nonostante molto di buono sia già stato fatto negli ultimi trent'anni, la sensazione è che qualcosa di più determinante debba ancora essere compiuto.

8.6. CONCLUSIONI

Un paradigma sociale è descrivibile come un'immagine mentale della realtà costituita da un sistema di valori, opinioni, costumi e norme che formano la struttura di riferimento di una collettività, orientando i comportamenti e le aspettative dei suoi membri. Il paradigma oggi più diffuso è quello della civiltà industriale e della cultura occidentale. Esso trae origine dall'idea biblica della separazione fra la specie umana (*protagonista*) e il mondo (suo *palcoscenico*) e dalla distinzione cartesiana tra spirito e materia, la quale ha aggravato il preesistente 'diritto divino' di fare libero uso della natura. Con la diffusione del pensiero di Descartes, Bacon, Locke, e con la sistemazione delle scienze fisiche attuata da Newton, hanno iniziato a diffondersi concetti quali «sviluppo» e «progresso» e si è ulteriormente accentuata la scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza tra l'*umano* e il *non-umano*. La civiltà occidentale è stata influenzata profondamente da queste implicite premesse filosofico-metafisiche.

Ogni visione del mondo permette alle società e ai singoli esseri umani a essa appartenenti di avvalersi di un paradigma di pensiero a partire dal quale interpretare la realtà, ma per quest'ultimo sono determinanti anzitutto il posto che l'essere umano si assegna in natura e

il punto di vista da cui si guarda al reale. L'Occidente si è fatto portavoce globale di un paradigma fondato soprattutto su una prospettiva antropocentrica ed etnocentrica, che ha posto al centro del proprio sguardo sul mondo un essere umano separato dalla natura, dalle altre forme di vita e dalle civiltà considerate più 'primitive'.

Dal *punto di vista* proposto dal movimento ecocentrico, invece, la specie umana non è particolarmente privilegiata perché gli esseri viventi e gli ecosistemi, come tutti gli altri elementi della Terra, hanno un valore in sé. Tutta la natura ha un valore intrinseco e unitario, così come ha un valore in sé ogni suo elemento. In sostanza il concetto di «ambiente» viene superato per lasciare posto alla percezione olistica di far parte di un unico «complesso dei viventi» molto più vasto, la natura stessa: un sistema autocorrettivo che si manifesta nella massima varietà e armonia, nel più grande equilibrio dinamico di tutte le forme organiche e inorganiche.

Per il movimento ecocentrico il bisogno però non è di coniugare sviluppo e ambiente, ma di rendersi conto che le crisi del mondo contemporaneo sono derivate dalla cultura antropocentrica e dal suo invadere il mondo al seguito della tumultuosa espansione del modello industriale (il cui mito è, infatti, sorto proprio in Occidente e solo due o tre secoli orsono). Esso, infatti, non attacca soltanto l'antropocentrismo etnocentrico occidentale, ma anche i suoi concetti essenziali di «progresso tecno-scientifico», «sviluppo economico» ed «espansione industriale». Dalle critiche mosse a partire dalla prospettiva ecocentrica del movimento il primo appare come un'invenzione dell'Occidente che ha senso solo se si prende a riferimento una particolare scala di valori relativa e arbitraria; il secondo sembra indicare solo il grado di sopraffazione della specie umana sulle altre e della civiltà industriale sulle altre culture umane; mentre l'espansione industriale appare vincolata a una produzione di beni che spesso si riduce a essere soltanto una produzione di rifiuti.

Il problema, però, non è soltanto pratico perché, anzi, è soprattutto filosofico. Se le numerose e spesso disastrose crisi biologiche, ecologiche, culturali, sociali e psicologiche sono frutto dell'antropocentrismo, ciò è dovuto al fatto che esso poggia su premesse di pensiero anacronistiche, ormai incompatibili con le conoscenze attuali. Per incapacità, comodità o timore, o per la presunta inattuabilità di un cambiamento radicale di paradigma, l'Occidente cerca di preservare il sistema creato riassorbendo ogni possibilità di svolta all'interno del sistema stesso: l'ecologia superficiale è uno dei principali esempi di questo processo. Si favorisce però in tale modo il perdurare di una prospettiva culturale antropocentrica che non si dimostra solo

obsoleta, ma anche dannosa per la stessa *rete della vita* di cui l'essere umano partecipa. È inoltre probabile che l'azione ecologista imposta senza modifica del pensiero generale comporti solo vantaggi limitati nel tempo e non riesca a evitare un successivo collasso del pianeta. È anche per questi motivi che il movimento ecocentrico è convinto di rappresentare ancora oggi la più concreta possibilità di mutamento radicale delle civiltà occidentalizzate. Per la sua filosofia ecocentrica, infatti, questo cambiamento è possibile solo nella commistione tra la conoscenza scientifica indiretta e l'esperienza fenomenologica diretta offerta dall'ecocentrismo.

La *deep ecology* ha dunque il primario bisogno di aiutare gli esseri umani a ragionare in modo diverso, perché solo un differente modo di pensare rende possibile intraprendere il percorso personale di consapevolezza ecocentrica da essa proposto. I più grandi problemi che caratterizzano il pensiero favorito e alimentato dal paradigma antropocentrico sono contraddistinti da uno schema implicito e predeterminato, caratterizzato da dualismi, contrapposizioni, idealismi, pretese di verità assoluta e da un approccio riduzionista al reale. Al modo di pensare e di agire perpetuato dalla società industriale, tecnoscientifica ed economicista e dalla sua cultura riduzionistica e meccanicistica, il movimento ecocentrico propone oggi dunque fondamentalmente di sostituire un nuovo modo ecologico di guardare al mondo e di vivere al suo interno. Questo nuovo modo di pensare parte dall'assunzione di una prospettiva ermeneutica consapevole della cooperazione simbiotica tra vita e natura e conduce allo sviluppo di una visione sistemica della vita unita a una concezione olistica della salute del corpo e della mente. L'assenza di dualismi, opposizioni, idealismi e oggettività, e la conseguente riformulazione concettuale anche dei concetti di «sviluppo» e «progresso», però, non devono essere considerate promotrici di una visione statica della realtà, direttamente connessa a un modo di vivere immutabile. Il modo di vivere ecocentrico è piuttosto paragonabile a un fiume in cui non ci sono mai due istanti in cui passa la stessa acqua, che è continuamente in movimento, e in cui i sassi non vengono aggrediti o spaccati, ma lasciati dove sono: l'acqua li aggira, passa ugualmente e scende verso il piano e il mare. Non si tratta quindi di 'non fare' o di 'lasciare fare', ma di agire partendo da un allargamento del proprio campo teoretico che conduca a essere consapevoli di essere parte dell'intero sistema naturale: è infatti possibile continuare a fare oscillare un pendolo colpendolo ritmicamente solo se i colpi sono sincroni con la sua frequenza.

La natura non dovrebbe apparire più come un dono da custodire, una cosa da dominare e conquistare o una risorsa da sfruttare, ma

come un sistema olistico, o per meglio dire ecologico, di cui lo stesso essere umano fa parte. Bisogna comprendere a fondo il messaggio della *deep ecology*, perché solo mediante la commistione tra questa comprensione e l'esperienza diretta della realtà è possibile acquisire la consapevolezza ecologica di cui parla Næss. Per potere verificare le concrete possibilità che questi ipotetici risvolti dell'auspicabile svolta culturale ecocentrica si concretizzino, non si può però fare altro che metterli alla prova, sviluppando la capacità di pensare ecocentricamente. Poi, gli eventi seguiranno il loro corso e la cultura occidentale cambierà: speriamo solo che si modifichi in tempo e così a fondo da rendersi compatibile con la vita sulla Terra.

BIBLIOGRAFIA

- M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Milano, LED, 2011.
- S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), Milano, Adelphi, 1997.
- G. Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Milano, Mimesis, 2011.
- G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna (a cura di), *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008.
- M. Danon, *Ecopsicologia. Crescita personale e coscienza ambientale*, Milano, Urra, 2006.
- B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989.
- A.R. Drengson, Y. Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995.
- W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.
- H. Glasser, 'On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology' (1997), in *Environmental Ethics*, n° 19 (1997), pp. 69-85.
- E. Goldsmith, *Il Tao dell'ecologia* (1996), Padova, Muzzio, 1997.
- A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949.

- A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.
- A. Light, 'Deep Socialism? An Interview with Arne Næss' (1997), in *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 8, n° 1 (1997), pp. 69-85.
- J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.
- J.E. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- A. McLaughlin, *Industrialism and Deep Ecology*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- T. Mosquin, J.S. Rowe, 'A Manifesto for Earth' (2004), in *Biodiversity*, Vol. 5, n° 1 (2004), pp. 3-9.
- T. Mosquin, J.S. Rowe, 'Manifesto per la terra' (2004), in G. Dalla Casa, G. Cazzaro, E. Geuna (a cura di), *Inversione di rotta, un nuovo modello di sviluppo sostenibile*, Roma, Il Segnalibro, 2008, pp. 75-88.
- A. Næss, 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary' (1973), in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16, n° 1-4 (1973), pp. 95-100.
- A. Næss, 'Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi' (1973), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 143-149.
- A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1989), Como, Red Edizioni, 1994.
- A. Næss, 'The Apron Diagram' (1995), in A.R. Drengson, Y. Inoue (eds.), *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, Berkeley, North Atlantic Publishers, 1995, pp. 10-12.
- A. Næss, B. Devall, G. Sessions, 'Appendice A - Ecosofia T' (1989), in B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989, pp. 201-204.
- J.S. Rowe, 'From shallow to deep ecological philosophy' (1996), in *The Trumpeter. Journal of Ecosophy*, Vol. 1, n° 13 (1996), pp. 26-31.
- G. Salio, 'Introduzione' (1989) a B. Devall, G. Sessions, *Ecologia Profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1989, pp. 7-14.
- G. Sessions, *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala, 1995.

- R. Sylvan, 'A Critique of Deep Ecology' (1985), in *Radical Philosophy*, n° 40 (Summer 1985), pp. 2-12.
- R. Sylvan, 'A Critique of Deep Ecology, Part II' (1985) in *Radical Philosophy*, n° 41 (Autumn 1985), pp. 1-22.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- M. Tobias (ed.), *Deep ecology. An anthology*, San Diego, Avant Books, 1985.
- M.E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Post-modernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 14 dicembre 2012 alle ore 23:59.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_it.html

<http://www.ecospherics.net/pages/RoDeepEcolPlat.html>

9.

ETICA DELLA TERRA E SENTIMENTALISMO MORALE

Matteo Andreozzi

9.1. IL «TIPO ESEMPLARE» DI ETICA ECOLOGICA OFFERTO DA LEOPOLD

Quello di Aldo Leopold è un nome che difficilmente uscirà mai dal dibattito delle *environmental ethics*. Esperto di amministrazione forestale e docente di *Game Management*, l'autore ha passato gran parte della propria vita a contatto diretto con aree di natura selvaggia. Nel 1935, dopo svariati anni di insegnamento e attività forestale, scelse però di ritirarsi in una zona incontaminata del Wisconsin: qui scrisse la sua famosa opera *A Sand County Almanac*¹ e morì, un anno prima della pubblicazione postuma del libro, cercando di spegnere un fuoco in una boscaglia limitrofa². Di enorme ispirazione per il dibattito filosofico ambientalista, e in particolar modo per quello di tendenza non-antropocentrica e olista, è stato soprattutto il saggio intitolato *The Land Ethic* (*L'etica della terra*), contenuto in quest'ultima opera³. John Baird Callicott, filosofo statunitense e massimo interprete contemporaneo del pensiero di Leopold, ha osservato che l'etica di cui si parla nel saggio, in quanto «caso paradigmatico» di ciò che è un'etica ambientale, ha rappresentato un «tipo esemplare» di questo genere

¹ Cfr. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949, tradotto in italiano in Id., *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.

² Sulla vita e sul pensiero di Aldo Leopold è stato di recente prodotto anche un film, molto promosso negli Stati Uniti nel campo della filosofia e dell'educazione ambientale, intitolato *Green Fire*. Per approfondire si consulti il sito Internet del *Green Fire Project* <http://www.aldoleopold.org/greenfire/about.shtml>.

³ Cfr. A. Leopold, 'The Land Ethic' (1949), in Id., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, cit., pp. 201-226, tradotto parzialmente in italiano in Id., 'L'etica della terra' (1949), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 131-141.

filosofico con cui, di fatto, tutti gli autori successivi sono stati costretti a confrontarsi⁴. «Aldo Leopold», egli scrive, «è universalmente riconosciuto come il padre o genio fondatore dell'etica ambientale recente»⁵.

Prendendo spunto dal pensiero del poliedrico Albert Schweitzer⁶, da quello di Charles Darwin⁷, e dal filosofo russo Piotr Demianovich Ouspensky⁸, Leopold, con la sua *land ethic*, è infatti il primo autore a guardare alla questione ambientale da una prospettiva biologica e olistica: in una parola, *ecologica*. Pur subendo l'influenza anche della visione sacrale e di quella strumentale della natura di altri autori a lui contemporanei, Leopold sceglie dunque di discostarsi da questi sguardi e di adottare un'impostazione ecologica radicalmente innovativa e non-antropocentrica. Guardare all'ambiente da un punto di vista olistico, infatti, non significa soltanto allontanarsi da ogni visione incapace di riconoscere che la natura è un complesso sistema di forze in cui l'essere umano è parte integrata (e non un 'tempio sacro' estraneo all'essere umano): significa soprattutto riconoscere che *il tutto è qualcosa di più e di diverso rispetto alla somma delle singole parti*. Adottare una simile prospettiva nell'ambito dell'etica ambientale comporta la necessità di dare precedenza morale a comunità viventi quali gli ecosistemi e le specie, negando quindi non solo la centralità umana propria dell'antropocentrismo, ma persino la precedenza che le etiche individualistiche accordano ai singoli enti di natura (essi rimangono degni di considerazione morale, ma la loro rilevanza etica è subordinata a quella del tutto di cui fanno parte). Pur senza mai ca-

⁴ Cfr. J.B. Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair' (1980), in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n° 4 (Winter 1980), pp. 311-338, tradotto parzialmente in italiano in Id., 'La liberazione animale: una questione triangolare' (1980), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 203-229, qui p. 203.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Figura di riferimento di tutte le etiche biocentriche individualistiche, Albert Schweitzer fu un filosofo, teologo, musicista, medico e missionario tedesco, Premio Nobel per la pace nel 1952. L'autore sviluppò la sua *etica del rispetto per la vita* (*the ethics of reverence for life*) in risposta al senso di crisi culturale che si stava diffondendo in Europa verso la fine del '900, con l'intento di offrire una prospettiva etica dalla quale fosse possibile trarre valide indicazioni pratiche al fine di orientare la propria condotta di vita. Schweitzer elaborò così una personale forma di filosofia della vita di stampo esistenzialista la cui peculiarità fu quella di porre al centro del proprio sguardo sul reale non più soltanto l'essere umano, ma la *vita* stessa. Cfr. A. Schweitzer, *The Philosophy of Civilization* (1923), Buffalo-NY, Prometheus, 1987.

⁷ Cfr. C.R. Darwin, *On the Origin of Species* (1859), Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁸ Cfr. P.D. Ouspensky (author), E. Kadloubovsky (ed.), *Tertium Organum. The Third Canon of Thought: a Key to the Enigmas of the World* (1912), New York, Alfred A. Knopf, 1981.

dere in un vero anti-umanesimo, Leopold propone dunque un nuovo ideale di umanità, fondato sul riconoscimento dell'esistenza di un rapporto simbiotico – cui è oggi necessario riconoscere priorità etica – tra tutte le forme di vita e l'ambiente.

La riflessione dell'autore prende le mosse da una constatazione preoccupante: la cultura occidentale, con il suo sistema educativo ed economico, ha promosso un profondo senso di scissione tra l'essere umano e la natura divenuto ormai – sia ontologicamente che ecologicamente – insostenibile⁹. L'essere umano occidentalizzato contemporaneo «è separato dalla terra da molti altri uomini e da innumerevoli accessori fisici»¹⁰: questa interruzione delle relazioni vitali con la terra lo ha però condotto a negare la *natura* pensando di trascenderla tramite la *cultura*. Il risultato è che l'ambiente è oggi percepito come qualcosa da *conquistare* in quanto *estraneo*, da *soggiogare* in quanto *ostile* o da *sfruttare* economicamente in quanto *risorsa*: anche dove non si cerca di *umanizzarlo* perché troppo *naturale*, esso non è più che un noioso spazio intercorrente tra due dimensioni umane, come due città, in cui «cresce solo erba». La scienza però, osserva Leopold, ci mostra che una tale visione del mondo, oltre a essere infondata, è dannosa in quanto giustifica atteggiamenti e abitudini incuranti sia dell'interdipendenza di tutti i fenomeni naturali sia della co-appartenenza di umanità e natura. In suo nome, infatti, si distrugge il suolo, si sterminano intere comunità di piante e si costringe all'estinzione un alto numero di specie non-umane, senza valutare adeguatamente quanto la vita umana dipenda da quella di altre specie e dai materiali presenti in natura.

La «conservazione» della natura, intesa come «uno stato di armonia fra gli uomini e la terra», è probabilmente ciò che si dovrebbe perseguire, ma per intendere questo concetto nel modo più corretto non è sufficiente essere maggiormente istruiti, informati o pronti a mettere in atto nuove pratiche nel rapportarsi all'ambiente. Ciò che serve sono, da un lato, un'educazione e un'informazione che siano diverse nel *contenuto* e, dall'altro, l'imposizione di *obblighi* che vadano oltre l'interesse privato¹¹. In pratica, si tratta di sviluppare una nuova «coscienza ecologica»:

Gli obblighi non hanno significato senza la coscienza e il problema che noi abbiamo di fronte riguarda l'estensione della coscienza sociale dagli uomini alla terra. Nessun cambiamento importante nell'etica si è mai

⁹ Cfr. A. Leopold, 'L'etica della terra', cit., pp. 131-135 e 139-141.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 139.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 134.

verificato senza un cambiamento interiore nel nostro modo di pensare, nei nostri legami, affetti, convinzioni.¹²

Il principale problema di un sistema di conservazione fondato soltanto su premesse economiche è che «la maggior parte dei membri della comunità della terra non ha alcuno valore economico»: esso, dunque, «tende ad ignorare, e in ultima analisi ad eliminare, molti elementi della terra che non hanno un valore commerciale, ma che sono, per quanto ne sappiamo, essenziali al suo normale funzionamento»¹³. Al fine di sviluppare una «coscienza ecologica» in grado di rivoluzionare la cultura contemporanea, è per Leopold necessario non solo rivalutare ecologicamente la terra riponendovi al suo interno l'umanità, ma anche, e soprattutto, riconsiderare la storia della civiltà in ottica ecologica. Sono dunque queste le basi su cui poggia l'etica della terra.

9.1.1. Una nuova prospettiva ontologica, etica e storica

La proposta di Leopold è anzitutto quella di fare propria la concezione della natura offerta dall'ecologia¹⁴: una grande «piramide biotica» in cui tutte le specie, inclusa la nostra, sono solo un anello di un groviglio di catene di flussi energetici (quali la catena alimentare) così complesso da sembrare caotico. La piramide, lungi dall'essere disorganizzata, possiede in realtà una struttura altamente ordinata, in quanto fondata sulla cooperazione e competizione di tutte le componenti in gioco. All'interno di ogni ecosistema interconnesso, infatti, ciascuna forma di vita partecipa a un circuito, detto «biota», composto a strati piramidali inclusivi: poggiandosi sul suolo le piante ricavano energia dal sole, gli insetti dalle piante, gli uccelli e i roditori dagli insetti, e così via fino a giungere ai grandi carnivori.

La terra, dunque, non è solo «suolo», ma «è una fonte di energia che scorre attraverso un circuito di suoli, piante e animali», mentre l'essere umano non è il «dominatore» della natura o il «pinnacolo della creazione», ma «una delle migliaia di specie» che «occupa un livello intermedio» all'interno della piramide. Se l'essere umano è parte di una siffatta natura allora, secondo l'autore, anche la sua storia è inscindibile da quella della terra:

Che l'uomo sia, in effetti, soltanto un membro di un gruppo biotico è dimostrato da un'interpretazione ecologica della storia. Molti av-

¹² Ivi, pp. 134-135.

¹³ Cfr. ivi, pp. 135-136.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 136-137.

venimenti storici, fin qui spiegati esclusivamente in termini di iniziative umane, sono il risultato di interazioni biotiche fra popolazioni e territori. Le caratteristiche della terra hanno determinato i fatti altrettanto incisivamente dei caratteri degli uomini che hanno vissuto su di essa.¹⁵

È proprio in quest'ottica che Leopold, cercando di rivalutare ecologicamente anche il significato dell'etica, ne propone un'interpretazione a «stadi»¹⁶. Intendere l'etica solo da un punto di vista filosofico impedisce infatti, secondo l'autore, di carpirne l'essenza: essa appare niente più che una semplice tendenza propria di individui o gruppi interdipendenti a differenziare il comportamento sociale da quello antisociale e a sviluppare forme di cooperazione che l'ecologo chiamerebbe «simbiosi». Solo lo sguardo ecologico permette di comprendere che «tutte le etiche sviluppatesi fino ad ora si fondano su un'unica premessa: che l'individuo è membro di una comunità di parti interdipendenti»¹⁷. Così come l'istinto è una guida utile all'individuo per fronteggiare situazioni complesse, l'etica, da un punto di vista ecologico, è una sorta di «istinto di comunità» tramite cui l'essere umano auto-limita la propria libertà per vivere in armonia all'interno della società di membri interdipendenti di cui si riconosce parte. La sopravvivenza umana, osserva Leopold, è resa infatti possibile solo dalla vita di comunità, ma le società cooperative non potrebbero esistere se i propri membri non osservassero certi 'limiti' nelle interazioni con gli altri: senza etica, dunque, non ci sarebbero comunità, ma senza comunità l'essere umano, o per meglio dire l'umanità, non sopravviverebbe.

Alla luce di questa concezione risulta facile notare anche il perché l'etica abbia attraversato diversi stadi nel corso della storia umana: tutto è dipeso dal riconoscersi parti di comunità sempre più vaste. Con l'aumento della popolazione e il miglioramento degli strumenti tecnologici, la complessità dei meccanismi cooperativi è accresciuta e il «cerchio dell'etica» si è necessariamente allargato. Se in un primo stadio esso poteva limitarsi a comprendere solo le relazioni interpersonali tra gli individui (es. i Dieci Comandamenti), in un secondo si è dovuto estendere anche a quelle tra individuo e istituzioni sociali (es. l'avvento della democrazia). Manca tuttavia per Leopold la concretizzazione di un terzo necessario stadio, cui siamo però ormai prossimi: quello dell'etica della terra¹⁸. Il bisogno contemporaneo, infatti, è

¹⁵ Ivi, p. 133.

¹⁶ Cfr. ivi, pp. 131-133.

¹⁷ Ivi, p. 132.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 135.

quello di estendere la considerazione morale anche alla «comunità biotica», fino a comprendere il rapporto fra l'umanità e la natura: «l'etica della terra semplicemente allarga i confini della comunità per includervi il suolo, le acque, le piante, gli animali; in una parola: la terra»¹⁹.

Leopold è convinto che se, grazie alla scienza ecologica, si allargasse il ragionamento morale fino a considerare la specie umana quale parte integrante di una «comunità biotica» più vasta delle sole società umane, si riconoscerebbero automaticamente la rilevanza morale degli enti di natura, nostri «compagni di viaggio»: cambiare la nostra immagine del mondo significa infatti cambiare anche l'immagine di noi stessi in *rapporto* al mondo. L'estensione dell'etica a questo terzo stadio conduce dunque a una forma di profondo *rispetto* per i singoli membri della «comunità biotica» e per la comunità in quanto tale che rappresenta, per l'autore, al contempo una «possibilità evolutiva» e una «necessità ecologica»²⁰.

Sotto il primo aspetto l'etica della terra si configura come l'auspicata concretizzazione di una «evoluzione sociale» *collettiva, intellettuale ed emotiva*²¹. Non bisogna infatti attendere che un autore la illustri a tutti sistemizzandola in modo rigoroso, la si deve sviluppare in comunità, anche se in modo sempre *sommario* (perché la conoscenza non sarà mai completa) e *approssimativo* (perché l'evoluzione non si ferma mai). Questo sviluppo deve poi essere indubbiamente fondato su una maggiore preparazione ecologica, ma per Leopold è inconcepibile una relazione etica con l'ambiente «priva di amore, rispetto e ammirazione per la terra e senza un'alta considerazione del suo valore»²². Alla *comprensione* di essere parte di una comunità vitale più ampia di quella umana si deve dunque accompagnare anche una *consapevolezza* in grado di stimolare nell'essere umano un nuovo sentimento di appartenenza che è indice di un progresso non solo intellettuale, ma anche – e forse soprattutto – emotivo. È in ciò che, in ultimo, consiste la «coscienza ecologica».

Adottare la *land ethic* è però anche una necessità dettata dalla netta contraddizione fattuale che emerge da un confronto tra gli sviluppi dell'ecologia e le condizioni in cui versa la natura. Una delle dinamiche naturali che la scienza degli ultimi secoli è stata in grado di rivelare è che la «tendenza evolutiva» (non il presunto «scopo» finalistico dell'evoluzione) è quella di elaborare e diversificare i «biota» in

¹⁹ Ivi, pp. 132-133.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ Cfr. ivi, pp. 139-140.

²² Ivi, p. 139.

modo tale da avere una «piramide biotica» il più possibile alta e allungata²³. L'evoluzione, nota l'autore, consiste in una lunga serie di cambiamenti auto-indotti dei flussi energetici: «quando avviene un cambiamento in una parte del circuito, molte altre parti devono aggiustarsi allo stesso modo»²⁴. Questi mutamenti sono solitamente lenti e locali, ma l'attività antropica, in particolare quella successiva alla rivoluzione industriale, è intervenuta con noncuranza e forza inaudita in questo processo, determinando un inedito abbassamento e accorciamento della piramide: alcuni canali energetici vengono soffiocati (le specie sono sterminate o portate all'estinzione), mentre altri vengono intasati (la fertilità del suolo risulta ridotta e la catena alimentare compressa). Se, però, tutte le singole forme di vita sono equamente membri della «comunità biotica» e se la stabilità di quest'ultima dipende da un'integrità cui esse contribuiscono attivamente, allora si rende necessario riconoscere che ogni forma di vita ha se non altro «il diritto di continuare a esistere»²⁵. È su queste basi che deve fondarsi un più maturo concetto di «conservazione».

9.1.2. «Conservare» in base a un nuovo principio etico

«Etica della terra», «coscienza ecologica» e «conservazione» si profilano dunque come tre volti di un unico sforzo al contempo morale, intellettuale, emotivo e pratico:

Un'etica della terra riflette l'esistenza di una coscienza ecologica, e questa a sua volta riflette una convinzione della responsabilità individuale per la salute della terra. Per salute si intende la capacità della terra di auto-rigenerarsi. La conservazione è il nostro sforzo di capire e preservare questa capacità.²⁶

Alla luce di una nuova «coscienza ecologica» e considerata la vaghezza del perseguire la tutela di un generico «equilibrio naturale», per Leopold sarebbe dunque più opportuno parlare di «conservazione della piramide biotica»²⁷. L'utilizzo di questa diversa formula ha infatti il pregio di sottolineare due importanti aspetti dell'etica della terra: il primo è che «conservare» la natura non significa non avvalersene, ma sentirsene parte; mentre il secondo è che per compren-

²³ Cfr. *ivi*, pp. 137-138.

²⁴ *Ivi*, p. 137.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 135.

²⁶ *Ivi*, p. 138.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 136-137.

dere ciò che è giusto o sbagliato non si può fare affidamento esclusivamente agli interessi economici, ma si devono interpellare anzitutto le scienze della vita.

Anche se non è certamente possibile pensare a una gestione etica della terra che escluda «l'alterazione, la gestione e l'uso» delle risorse naturali, ciò non significa per Leopold che sia impossibile riconoscere a tali risorse il «diritto di perpetuare la loro esistenza sempre e comunque allo stato naturale»: ciò che è veramente importante è che il ruolo dell'*Homo sapiens*, da «conquistatore» della comunità terrestre, diventi quello di un suo semplice «membro» o «cittadino»²⁸. Se le 'conquiste' si ritorcono sempre contro il 'conquistatore' è perché intrinseco a questo ruolo «controproducente» è il non conoscere adeguatamente ciò nei confronti del quale si sta cercando di imporsi con «presunzione»: la «sicurezza» con la quale si adotta un tale atteggiamento è inversamente proporzionale al livello della nostra educazione. Il migliore modo possibile di contrastare questa 'presunzione' e questa 'sicurezza' è adottare lo sguardo della scienza, la quale è continuamente interessata a conoscere i meccanismi della «comunità biotica» di cui siamo «membri» e «cittadini», ma è consapevole che la complessità dei suoi processi non potrà mai essere compresa totalmente.

La critica centrale del pensiero di Leopold riguarda però il condizionamento che un insieme di valori secondari di natura personale ed economica esercita sull'etica, ostacolando lo «stato di armonia tra uomini e terra» promosso dalla *land ethic*:

La chiave che deve essere impiegata per favorire l'evoluzione di un'etica della terra è semplicemente questa: abbandonare la concezione che un uso appropriato della terra sia esclusivamente un problema economico. Esaminare ogni questione tanto in termini di ciò che è esteticamente e moralmente giusto, quanto di ciò che è economicamente conveniente.²⁹

Non si tratta, per l'autore, di rinunciare del tutto all'economia, ma di tenerla separata dalla morale cercando un criterio etico utile a relazionarsi alla natura in un modo che, anche sotto l'aspetto tecnologico, sia meno violento e più rigoroso. È in tal senso che, secondo Leopold, è necessario accogliere nell'etica un nuovo fondamentale principio cardine, somma espressione della *land ethic*: «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 133.

²⁹ *Ivi*, p. 140.

comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti»³⁰.

9.2. LA RIVISITAZIONE RIGOROSA DI CALLICOTT

A difendere l'interpretazione evoluzionistica dell'etica offerta da Leopold e a svilupparne i contenuti si è dedicato soprattutto il filosofo statunitense – primo professore universitario a organizzare e insegnare, nel 1971, un corso di *environmental ethics* – John Baird Callicott. L'autore, individuando le cause della «trascuratezza», della «confusione» e del «disprezzo» che i filosofi hanno riservato alla *land ethic* nella «prosa sintetica ed emotiva» di Leopold, nelle «implicazioni pratiche perturbanti» della sua proposta e nella sua «distanza dalle assunzioni e dai paradigmi dell'etica filosofica del tempo», concentra il proprio impegno filosofico nel chiarire la logica che lega l'etica della terra a «un'appropriata e rivoluzionaria teoria morale»; nel rinvenirne ed esplicitarne i fondamenti; nell'elaborarne ulteriormente i contenuti; e nel difenderne la validità contro le critiche reali e potenziali³¹.

9.2.1. La logica di una «rivoluzione morale»

Callicott è convinto che, in generale, l'etica ambientale non si possa ridurre a una mera «applicazione di ben definite categorie filosofiche tradizionali a problemi pratici emergenti in campo ambientale»³²: il lavoro del filosofo ambientale non è, parafrasando John Locke, quello «di un contadino o di un manovale della filosofia», ma piuttosto, parafrasando René Descartes, quello «di un teorico o di un architetto» che si dedica all'«esplorazione di principi morali e metafisici alternativi» – un'esplorazione oggi imposta alla filosofia dalla vastità dei problemi ecologici contemporanei.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. J.B. Callicott, 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic' (1987), in Id., *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 186-217, tradotto in italiano in Id., 'I fondamenti concettuali della Land Ethic' (1987), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 87-137, qui pp. 90-91.

³² Cfr. J.B. Callicott, 'Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics' (1984), in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, n° 4 (October 1984), pp. 299-309, tradotto in italiano in Id., 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale' (1984), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra*, cit., pp. 243-263, qui pp. 243-246.

In sostanza, secondo Callicott, la questione ambientale e, almeno in parte, anche quella animale aprono scenari inediti per la morale, per affrontare i quali non ci si può limitare a rivisitare in ottica «pluralistica» le teorie etiche più diffuse³³ (come proposto, ad esempio, da Christopher D. Stone³⁴). È per l'autore incoerente adottare una teoria, ad esempio, deontologica nei rapporti con gli esseri umani e gli animali superiori, e un'altra, ad esempio, utilitaristica nei confronti degli enti di natura, perché si ottiene così soltanto una vastità di principi che, in quanto non «riducibili» o non «derivabili» da un unico principio cardinale, non possono guidare senza evidenti contraddizioni l'agire umano. Ogni «pluralismo etico», infatti, presuppone implicitamente un «pluralismo metafisico» reso inconcepibile dal fatto che l'adottare diverse visioni del mondo a piacimento, a seconda delle situazioni, non è così facile come il cambiarsi d'abito:

Quando un agente [morale] adotta una teoria etica [...] costui o costei adotta una psicologia morale, una nozione di bene supremo e un criterio di considerabilità morale, tra le altre idee fondamentali. Se si pensa che sia così facile divenire utilitarista per questo scopo, deontologo per quest'altro, aristotelico per quest'altro ancora, e così via, si dà per implicito, con ciò, o che ogni pluralista possieda contemporaneamente tutte le contraddittorie idee fondamentali poste a supporto di ogni teoria, o che sia in grado di adottare prima una teoria, per poi rifiutarla a favore di un'altra, per poi rifiutarla a favore di un'altra ancora, solo per tornare a quella di partenza, avanti e indietro, girando in tondo. Un agente morale maturo, a mio avviso, desidera una visione che sia coerente – una che sembri quella vera. Costui o costei non può vivere comodamente in un perpetuo stato di auto-contraddizione, incarnando l'equivalente filosofico di un individuo con un disturbo da personalità multipla.³⁵

Bisogna dunque trovare nuovi spunti e riformulare gli stessi principi filosofici oggi dominati per giungere a una nuova etica «monistica» che renda questi compatibili, sotto uno stesso «ombrello etico», con una rinnovata visione del mondo³⁶.

³³ Cfr. J.B. Callicott, 'The Case against Moral Pluralism' (1990), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 143-170.

³⁴ Cfr. C.D. Stone, *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, New York, Harper and Row, 1987.

³⁵ Cfr. J.B. Callicott, 'Moral Monism in Environmental Ethics Defended' (1994), in Id., *Beyond the Land Ethic*, cit., pp. 171-183, qui pp. 172-173.

³⁶ Callicott precisa che non si tratta di individuare un *unico principio morale* da cui dedurre le regole di una corretta condotta etica, ma di lavorare su un'*unica teoria morale* (e quindi su un solo sistema filosofico), al cui interno possono sempre essere possibili diversi

Il principale scopo dell'etica ambientale, in estrema sintesi, è quello di attuare un «cambiamento di paradigma nella filosofia morale» sviluppando «una teoria non-antropocentrica del valore»³⁷:

Una teoria del valore adeguata per l'etica ambientale non-antropocentrica deve saper osservare il valore intrinseco sia degli organismi individuali, sia di una serie di entità sovra-organismiche, gerarchicamente ordinate – popolazioni, specie, biocenosi, biomi e la biosfera. Deve attribuire un valore intrinseco differenziato agli organismi e alle specie selvagge e domestiche. Dev'essere concettualmente compatibile con la moderna biologia evolutiva ed ecologica. E deve sapere rendere ragione del valore intrinseco del nostro attuale ecosistema, delle sue componenti e del suo complemento di specie, e non assegnare eguale valore a qualsiasi ecosistema immaginabile.³⁸

È in questo senso che l'autore si schiera contro le filosofie ambientali che si limitano ad assegnare «valore intrinseco» soltanto a «entità discrete», rivisitando i principi deontologici o utilitaristici esistenti e rideclinandoli nei confronti degli enti di natura³⁹; ed è sempre in quest'ottica che egli reputa l'etica della terra quale «caso paradigmatico» di etica ambientale: sua «caratteristica fondamentale e nuova», è proprio «l'estensione della rilevanza etica *diretta* dalle persone alle entità naturali non-umane»⁴⁰. Per Callicott non si tratta, però, di inventarsi un'etica *ex novo*, ma di rinvenire nella tradizione filosofica ulteriori «alternative attraenti» da riattualizzare in ottica «monistica»: questo, a suo avviso, è ciò che ha implicitamente fatto Leopold e che egli stesso si propone di rivedere e meglio esplicitare⁴¹.

9.2.2. I fondamenti dell'etica della terra

Secondo il filosofo i fondamenti logici e concettuali della *land ethic* sono rappresentabili da un intreccio tra filosofia morale e scienze

principi morali. La sua critica non è dunque rivolta a quel «pluralismo *interpersonale*» (*interpersonal pluralism*) che a suo avviso, anzi, caratterizza ogni buon dibattito etico, ma al «pluralismo *intrapersonale*» (*intrapersonal pluralism*) che rederebbe gli agenti morali dei soggetti «intellettualmente disturbati». Cfr. *ivi*, pp. 174-176.

³⁷ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', *cit.*, pp. 243-246.

³⁸ *Ivi*, pp. 257-258.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 246-251.

⁴⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', *cit.*, pp. 203-204.

⁴¹ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', *cit.*, pp. 251-252.

quali la biologia, la cosmologia, la fisica quantistica e, soprattutto, l'ecologia.

Per quanto riguarda i fondamenti filosofico-logici, rifacendosi ad alcune considerazioni del filosofo Kenneth Goodpaster⁴², Callcott scarta subito, come possibili fonti di riferimento metaetico, tutte le correnti maggioritarie che si limitano a estendere l'*egoismo* etico di stampo hobbesiano alla biosfera attraverso un processo di applicazione generalizzata di criteri morali tradizionali, psicocentrici e individualistici, quali la 'razionalità' kantiana, la 'sensitività' benthamiana o la 'conatività' schweitzeriana: nessuno di questi modelli atomistici consente, infatti, di estendere la considerazione morale alle collettività – che, di per sé, sono prive di razionalità, sensitività o vitalità⁴³.

Duramente criticati dall'autore sono soprattutto il razionalismo e il sensiocentrismo adottati da diversi filosofi animalisti e ambientalisti. Anche se la morale sembra essere «*in linea di principio* una funzione della ragione umana [...] supporre che lo sia *di fatto* significherebbe mettere il carro innanzi ai buoi», perché la stessa razionalità, oltre a essere «fine» e «variabile», è emersa in tempi recenti e non di certo prima di certe capacità linguistiche intersoggettive che presuppongono a loro volta un ambiente sociale molto sviluppato: non possiamo, in sostanza, essere divenuti soggetti morali prima di avere maturato una certa etica comunitaria, quindi «dobbiamo essere diventati soggetti morali prima di diventare razionali»⁴⁴. Secondo Callcott, in etica, le *motivazioni emotive* antecedono sia in termini di importanza sia temporalmente le *giustificazioni razionali* che, poi, possono formare e irrobustire i principi morali. Ciò non implica, però, che debbano essere il piacere e il dolore i criteri centrali di un'etica rivolta agli enti naturali:

L'idea che il dolore è male, e deve essere minimizzato o eliminato, è una nozione talmente primitiva, che potremmo paragonarla al comportamento del tiranno che fa uccidere i messaggeri che gli recano cattive notizie, supponendo così di incrementare il suo benessere e la sua sicurezza.⁴⁵

Esistono almeno altre tre tradizioni da prendere in considerazione. La tradizione «teista» di più recente rivisitazione ha l'indubbio pregio

⁴² Cfr. K.E. Goodpaster, 'From Egoism to Environmentalism' (1979), in K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 21-35.

⁴³ Cfr. J.B. Callcott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 106-109.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 95-96.

⁴⁵ J.B. Callcott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., p. 204.

di proporre una visione dell'essere umano quale «custode» del creato, di Dio quale Creatore più di «specie» viventi che di «individui» viventi, e del «peccato originale» quale «peccato ambientale» antropocentrico⁴⁶. Essa, tuttavia, resta inadeguata poiché ancora troppo incompatibile con la scienza moderna⁴⁷. Persino il «razionalismo olistico» di Platone, ripreso a prima vista anche da Leopold e sostenuto in parte, almeno in principio, anche da Callicott⁴⁸, non è all'altezza degli obiettivi. Il filosofo greco, ne *La Repubblica*, sosteneva che il bene dell'essere umano è subordinato al massimo bene della società di cui fa parte e che entrambi questi beni dipendono dalla buona organizzazione delle proprie parti, ma «la sua legislazione mira al benessere della comunità come totalità, non a quello di qualunque persona singola o classe particolare»⁴⁹. Essa pur assegnando «valore intrinseco» alla totalità e ai suoi sottoinsiemi, manifesta un'eccessivamente «distaccata indifferenza per il benessere individuale» e non è comunque in grado di tutelare il «valore intrinseco» di tutte le specie attualmente esistenti, esseri umani compresi⁵⁰. Il «razionalismo olistico», dunque, è non-antropocentrico, ma anche anti-umanista, perché da un lato obbliga a sacrificare l'interesse individuale in tutti i casi in cui esso confligga con quello del sistema olistico, mentre dall'altro non è in grado di considerare il fatto che la totalità della biosfera starebbe bene anche se dovesse ripartire con un nuovo post-apocalittico processo di speciazione – e forse anche meglio senza di noi.

Una terza e maggiormente adeguata tradizione filosofica da riattualizzare, secondo Callicott, è il «sentimentalismo comunitario»⁵¹ di Adam Smith⁵² e, soprattutto, di David Hume⁵³. Esso, infatti, è tal-

⁴⁶ Adamo ed Eva infatti, sottolinea l'autore, non peccano compiendo, come in altre tradizioni, un atto sessuale, ma cogliendo il «frutto proibito» che genera in loro l'antropocentrica autoconsapevolezza di essere nudi.

⁴⁷ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., pp. 252-254.

⁴⁸ Callicott, infatti, in uno dei suoi primi e più controversi articoli, arriva persino ad affermare che «il grado di misantropia dell'ambientalismo moderno [...] può essere preso come misura del grado del suo biocentrismo». Cfr. J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., p. 219.

⁴⁹ Cfr. ivi, pp. 219-221.

⁵⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., pp. 254-257.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 258-260.

⁵² Cfr. A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments* (1790), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁵³ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-1740), Oxford, Oxford University Press, 1975.

mente «in linea con la biologia moderna» che la teoria dei «sentimenti sociali» di Smith e quella dei «sentimenti morali» proposta da Hume sono state persino riprese e meglio spiegate, «esclusivamente dal lato della storia naturale», da Charles Darwin⁵⁴, il quale ha illustrato anche i vantaggi evolutivi dell'altruismo «comunitario» sviluppato in «società»: «siccome la relazione tra l'evoluzione sociale e quella del sentimento di orientamento all'altro, o sentimento morale, è una relazione di feedback positivo, l'etica si è sviluppata in correlazione all'evoluzione sociale»⁵⁵. Gli enormi vantaggi che, a parere di Callicott, deriverebbero dall'elaborare una rinnovata teoria non-antropocentrica del «valore intrinseco» a partire da questa tradizione sono essenzialmente quattro.

Innanzitutto essa considera l'altruismo quale fenomeno «fondamentale e originario nella natura umana quanto l'egoismo» e non, come sosteneva Hobbes, quale fenomeno proveniente da un successivo allargamento agli altri dell'egoismo stesso: ogni comportamento è motivato anzitutto da passioni, ma queste sono *originariamente* orientate sia a sé che all'altro da sé⁵⁶. In secondo luogo essa non si fonda sulla ragione, ma su un più legittimo sentimento di «simpatia» rivolto sia ai membri della propria comunità sia alla comunità stessa: in questa interazione tra la «simpatia spontanea» per il benessere collettivo e la «simpatia e comprensione» per gli individui, inoltre, è la prima a essere considerata «originaria» e fondante nei confronti della seconda⁵⁷. In terzo luogo il «valore intrinseco», all'interno di questa tradizione, viene «proiettato sugli enti» in cui è riconosciuto «dai soggetti che compiono l'atto di valutare» e non ha, quindi, un vero e proprio «oggetto naturale»⁵⁸ (e se anche lo avesse esso risiederebbe principalmente nella «comunità» o «società» di cui ci si sente parte)⁵⁹: l'essere umano, riunitosi in comunità, rimane la *fonte* dei valori, che sono quindi *antropogenici*, ma non per forza è anche il suo unico *centro* – quindi non necessariamente essi sono anche *antropocentrici*⁶⁰. Visto che «non può darsi valore senza un soggetto che valuta»

⁵⁴ Cfr. C.R. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), New York, J. A. Hill, 1904.

⁵⁵ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., p. 259.

⁵⁶ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 106-109.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 109-110.

⁵⁸ Per approfondire questa interpretazione del pensiero di Hume, cfr. J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge Keegan & Paul, 1980.

⁵⁹ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 106-109.

⁶⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., p. 261.

e che «tutti i valori sono, per così dire, negli occhi degli osservatori», non è totalmente scorretto sostenere che il valore «è dipendente dagli esseri umani o [...] per lo meno dipendente da una qualche sorta di coscienza dotata di sensibilità morale ed estetica», ma non è di certo da escludere che le cose di natura possano «essere apprezzate per se stesse» (sebbene sia difficile, quando si parla di natura, tenere separati i «valori strumentali» dai «valori intrinseci» presenti «simultaneamente» nell'ambiente, non per questo è anche impossibile)⁶¹. Come precisa Callicott, infatti:

I sentimenti *morali* sono, per definizione, orientati all'altro e sono intenzionali, ossia non hanno valore in se stessi, né vengono sperimentati indipendentemente da qualche oggetto che li ecciti e sul quale essi sono, per così dire, proiettati. I loro oggetti naturali non sono limitati, eccetto che per convenzione, agli altri esseri umani. Sono, invece, naturalmente stimolati dai propri compagni di società (e dalla società in quanto tale), i quali possono includere, come avviene sia nel pensiero ecologico contemporaneo, sia nella rappresentazione tribale, esseri non-umani e un ordine sociale più ampio di quello umano.⁶²

Il «sentimentalismo comunitario», infine, riprendendo i criteri individuati in precedenza, oltre a essere genuinamente non-antropocentrico e allineato alla scienza contemporanea, è in grado di coniugare «olismo» e «umanismo», in quanto interessato a un mondo, come quello attuale, in cui è incluso anche l'essere umano⁶³. Da un lato, infatti, riconosce tanto il «valore intrinseco» dei singoli organismi non-umani quanto quello delle entità sovra-organiche, mentre dall'altro tiene anche conto della dipendenza dei valori dalla valutazione dei soggetti umani, differenziando di conseguenza sia le singole forme di vita tra loro sia le specie selvagge da quelle domestiche (in cui vanno inclusi tutti gli animali non-umani utilizzati per fini antropici)⁶⁴.

Per l'autore è quindi il «comunitarismo» basato sui «sentimenti morali» e sul concetto di «valore intrinseco intersoggettivo» promosso da Smith, Hume e Darwin la vera tradizione in cui affonda le radici l'etica della terra ed è questo il principale motivo per cui la teoria

⁶¹ Cfr. J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., pp. 217-218.

⁶² J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., pp. 261-262.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 260-262.

⁶⁴ Se nei suoi primi articoli Callicott adotta la distinzione tra animali selvatici e domesticati per difendere una preferenza morale nei confronti dei primi, successivamente, come si avrà modo di illustrare più avanti, egli torna radicalmente sui propri passi privilegiando, anche se con le dovute accortezze, i secondi.

di Leopold rappresenta il migliore tentativo di produrre «un'etica ambientale non-antropocentrica». Quando Callicott parla della *land ethic* come del «'gradino successivo' nel processo, attualmente in corso, dell'evoluzione etico-sociale» intende, infatti, questo 'gradino' come un allargamento del concetto di «comunità sociale» a tutta la «comunità biotica» che tramuti il «patriottismo» in una sorta di «biofilia»⁶⁵.

Sul fronte dei fondamenti scientifico-concettuali, dunque, è proprio la biologia a fare da anello di congiunzione con la filosofia: questa disciplina non fornisce solo «la connessione concettuale tra l'etica e l'organizzazione e lo sviluppo sociali», ma anche la consapevolezza della «connessione diacronica» che ci lega a tutte le altre specie viventi e, in generale alla natura non-umana⁶⁶. Importanti contributi concettuali giungono però anche dalla cosmologia e dalla fisica quantistica. La «percezione della Terra come un 'piccolo pianeta' perso in un universo immenso» offerta dalla cosmologia, infatti, sebbene non sia menzionata da Leopold, contribuisce, anche se in un modo quasi inconsapevole, «alla maturazione del nostro sentimento di parentela stretta, comunione, interdipendenza con tutti gli abitanti della nostra comune casa»⁶⁷. La fisica quantistica, invece, con il suo «principio di indeterminazione» (secondo cui le proprietà primarie e secondarie sono inscindibili e dipendenti dall'interazione tra osservatore e osservato), ha scardinato ogni scissione cartesiana tra soggetto e oggetto (*res cogitans* e *res extensa*) e, quindi, anche quella humeana, da essa derivata, tra fatti e valori (oggetti dotati di valore intrinseco e valutazione relativa dei soggetti)⁶⁸. Se si rimane entro i limiti tracciati dal pensiero di Hume, alla natura è possibile attribuire solo valori «strumentali» o «inerenti»; valori che per Callicott sono sempre *dipendenti* da un osservatore cosciente. Facendo invece proprie le teorie quantistiche è possibile riconoscere in essa un «valore virtuale» (*virtual value*) che include, oltre a entrambi i precedenti, anche una certa forma non ontologicamente oggettiva di «valore intrinseco» (inteso dall'autore come indipendente da qualsiasi valutazione) che non proviene dall'osservatore, ma *emerge* dall'incontro tra un evento e una coscienza. L'interdipendenza tra soggetto valutante e

⁶⁵ Cfr. J.B. Callicott, 'Teoria non-antropocentrica del valore ed etica ambientale', cit., pp. 260-262.

⁶⁶ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 102-103.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 103.

⁶⁸ Cfr. J.B. Callicott, 'Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics' (1985), in *Id.*, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 157-174.

oggetto valutato presuppone una rete di «relazioni» tanto reali quanto lo sono gli enti tra cui esse intercorrono e, quindi, un'inscindibile continuità e integrazione tra mente e materia, organismi e natura: *se* il soggetto valutante si riconosce dotato di «valore intrinseco» *allora*, in base al principio di «complementarietà assiologica» (*axiological complementarity*), è obbligato ad ammettere che anche la natura è dotata di un «valore intrinseco» *relazionale e intersoggettivo*. La fisica quantistica, dunque, insegna che la *natura* è «intrinsecamente valutabile» (*intrinsically valuable*) proprio perché il *sé* è «intrinsecamente valutabile»⁶⁹.

Se «i fondamenti concettuali dell'etica della terra forniscono una base teorica ben formata e coerente per includere sia i membri della comunità biotica, sia la stessa comunità biotica, considerata come una totalità integrata, entro la sfera dei principi morali» ciò è però dovuto soprattutto all'impostazione olistica derivata dalla profonda trasformazione della nostra «sensibilità morale» attuata dalle conoscenze fornite dall'ecologia⁷⁰. L'autore cita a tale proposito una suggestiva considerazione del biofisico Harold Morowitz:

Vista dal punto di vista dell'ecologia moderna, ogni forma di vita [...] è una struttura dissipativa; permane nel tempo non grazie alle proprie forze, ma come conseguenza del continuo flusso di energia nel sistema. Un esempio potrebbe essere istruttivo. Considerate un vortice in un torrente. Il vortice è una struttura costituita da un gruppo di molecole d'acqua in costante cambiamento. Non si può dire che esista come un ente nel classico senso di questo termine nella tradizione culturale dell'Occidente; esiste solo in virtù del flusso d'acqua nel torrente. Nello stesso senso, le strutture da cui sono costituite le entità biologiche sono transitorie, entità instabili attraversate da un costante cambiamento di molecole, dipendenti attraverso il cibo da un costante flusso di energia per poter mantenere forma e struttura. [...] Da questo punto di vista, la realtà degli individui è problematica, in quanto essi non esistono in sé, ma solo come perturbazioni locali dell'universale flusso di energia.⁷¹

In modo analogo e continuo rispetto alla fisica contemporanea, la prospettiva ecologica ci aiuta dunque anzitutto «a riconoscere e affermare l'integrità organica del sé e l'insostituibilità di una distinzione

⁶⁹ Per evidenziare ulteriormente la relazionalità e intersoggettività del valore, Callcott preferisce utilizzare il termine «*value*» più come verbo che come sostantivo.

⁷⁰ Cfr. J.B. Callcott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 110-111.

⁷¹ H.J. Morowitz, 'Biology as a Cosmological Science' (1972), in *Main Currents in Modern Thought*, n° 28, 1972, pp. 151-157, qui p. 156, cit. in J.B. Callcott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., p. 116.

netta tra sé e ambiente»⁷²: impossibile, infatti, è individuare una demarcazione tra il proprio sé e il proprio ambiente in un mondo che appare come «un unico corpo esteso»⁷³. In secondo luogo essa rovescia, per la prima volta, «il primato ontologico degli oggetti sulle relazioni, caratteristico della scienza classica occidentale», perché offre un'originale visione del mondo in cui «piante e animali, suolo e acque sono integrati [...] in una sorta di unico, grande superorganismo» (non, però, una sorta di metafisico essere supremo e indifferenziato) di cui le specie rappresentano gli «organi», mentre gli individui le «cellule»⁷⁴. In terzo luogo, «poiché l'ecologia si concentra sulle relazioni tra le cose (tra di loro e con la totalità), essa rende i suoi studiosi inclini a una visione più olistica del mondo»⁷⁵. Se gli ecosistemi naturali sono «totalità organiche di terz'ordine» (di primo ordine sono gli organismi monocellulari, mentre di secondo ordine sono quelli pluricellulari) o, per dirla alla Leopold, «brulicanti comunità», e se ogni ente o soggetto naturale è posto in una più o meno stretta relazione di interdipendenza con tutti gli altri, allora, in quest'ottica, l'interesse della totalità olistica non coincide sempre e per forza con la somma degli interessi delle sue parti⁷⁶. È proprio, infine, il concetto di «comunità» l'elemento chiave che unisce inscindibilmente questa disciplina all'etica della terra: attraverso esso, infatti, l'ecologia fornisce una maggiore coscienza della «connessione sincronica» propria del legame di interdipendenza che ci tiene uniti a tutte gli altri membri della «comunità biotica»⁷⁷. Visto che, da un punto di vista ecologico, «etica e società o comunità sono concetti correlati», è del tutto legittimo, secondo Callicott, l'invito di Leopold a proseguire nel percorso storico che ha esteso il concetto di «comunità» prima alle piccole società tribali, poi alle Nazioni, e poi ancora alla grande comunità umana del «villaggio globale», giungendo a riconoscere che «la terra è una comunità» e concretizzare così lo stadio della *land ethic*: è questo il motivo per cui «la chiave per l'emergere di un'etica della terra è, semplicemente, un'alfabetizzazione ecologica generalizzata»⁷⁸.

⁷² Cfr. J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., p. 229.

⁷³ Cfr. J.B. Callicott, 'The Metaphysical Implications of Ecology' (1986), in Id., *In Defense of the Land Ethic*, cit., pp. 101-116, qui p. 113.

⁷⁴ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 111-112.

⁷⁵ J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., p. 213.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 214-216.

⁷⁷ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., p. 103.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 98-102.

9.2.3. La ridefinizione di alcuni concetti essenziali

Fornita una prima interpretazione dell'etica della terra, resta per Callicott importante procedere con un'attenta opera di rivisitazione, ampliamento e aggiornamento del pensiero di Leopold. Svariati, infatti, sono gli aspetti della *land ethic* che, al fine di offrire una rigorosa argomentazione filosofica, è opportuno definire meglio, se non addirittura ridefinire. L'attenzione dell'autore cade tuttavia soprattutto su tre di essi: il concetto di «comunità», le modalità di risoluzione dei conflitti tra gli interessi olistici e quelli individualistici e lo stesso principio cardine dell'etica della terra.

Il concetto di «comunità» è stato al centro di un lungo e acceso dibattito intercorso tra Callicott e diversi autori animalisti. Il filosofo considera inizialmente l'etica animalista semplicemente come uno «stadio più facilmente assimilabile» di quella ambientalista (in riferimento all'«etica dei diritti animali» egli sostiene sia persino più corretto parlare di «etica dei diritti dei mammiferi»⁷⁹) e, ricordando come Leopold fosse favorevole a un'alimentazione carnivora e alla caccia, si dichiara avverso al pensiero cosiddetto «veg»⁸⁰. Pur essendo contro l'industria alimentare, non per motivi sentimentali, ma per la immorale «meccanicizzazione» del mondo organico non-umano (animale e vegetale) attuata dalla zootecnica, l'autore è convinto che un'adeguata etica della terra si schieri a favore della caccia (tramite cui, parafrasando Leopold, è per noi possibile prendere «la nostra carne da Dio»), delle «fattorie organiche» e delle «fattorie biotiche», e contro il vegetarianesimo, il cui ampliamento a tutta la popolazione umana è anzi considerato alla stregua di un'ipotesi «*probabilmente* catastrofica sotto il profilo ecologico»⁸¹. Nel suo primo intervento polemico (e non ancora sistematico) a favore della *land ethic* egli dà dunque maggiore rilevanza morale agli animali selvatici rispetto a quelli domesticati, perché reputa questi ultimi come «artefatti viventi» (prodotti dell'artificio umano ormai privati di «comportamenti naturali»): l'autore giunge persino ad affermare che parlare del comportamento naturale di, ad esempio, polli o vitelli «ha più o meno lo stesso senso che avrebbe parlare del comportamento naturale dei tavoli e delle sedie»⁸².

⁷⁹ Cfr. J.B. Callicott, 'Review of Tom Regan, «The Case for Animal Rights»' (1985), in Id., *In Defense of the Land Ethic*, cit., pp. 39-47, qui p. 40.

⁸⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', cit., pp. 205-206.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 227-229.

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 222-223.

Successivamente, però, Callicott dichiara non solo di ricredersi, ma anche di essere divenuto egli stesso vegetariano e contrario all'allevamento degli animali non-umani⁸³. Pur considerando ancora l'«animalismo liberazionista» e l'«ambientalismo zoocentrico» incapaci, rispettivamente, di considerare l'impatto che la liberazione degli animali domesticati avrebbe su quelli selvatici e sull'ambiente, e di tenere in considerazione che la tutela degli habitat degli animali selvatici è incompatibile con quella di quelli domesticati (la cui alimentazione richiede la deforestazione, l'allevamento di ulteriore carne da macello e la compromissione di svariati ecosistemi), egli inizia a reputare l'animalismo, seppur in parte distinto dall'ambientalismo, del tutto accostabile, se non forse anche *complementare*, a quest'ultimo⁸⁴. Il filosofo afferma esplicitamente di non riuscire, oggi, a immaginare nessun mutamento culturale (o almeno nessun cambiamento così facile e, al tempo stesso, così benefico) in grado di avere conseguenze ecologiche più positive di quelle che deriverebbero dal completo abbandono dell'allevamento animale⁸⁵. Ironia della sorte, però, le conseguenze che si ripercuoterebbero sugli stessi animali domesticati, una volta liberati, sono molto più incerte: probabilmente solo una piccola quantità di loro sopravviverebbe, perché la restante parte, essendo stata selezionata, fatta nascere e fatta crescere in simbiosi con l'essere umano, sarebbe incapace di ri-adattarsi autonomamente all'ambiente⁸⁶. Il risultato è che liberando ciecamente questi animali li si annienterebbe come individui e, forse, anche come specie.

Per risolvere questo problema e per giustificare al contempo la maggiore rilevanza morale degli animali domesticati rispetto a quelli selvatici, l'autore si impegna a riformulare il «comunitarismo» leopoldiano in una sorta di «comunitarismo multilivello» capace di integrare il concetto di «comunità biotica» con quello di «comunità mista» (*mixed community*)⁸⁷ già utilizzato da Mary Midgley⁸⁸. Ogni essere umano, egli sostiene, è allo stesso tempo membro di molte comunità, che vanno dalla propria famiglia, al proprio quartiere, alla propria nazione, a tutta la specie umana, fino a giungere ai differenti

⁸³ Cfr. J.B. Callicott, '«Back Together Again» Again' (1998), in *Environmental Values*, Vol. 7, n° 4 (November 1998), pp. 461-475.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 461-463.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 472.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁷ Cfr. J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again' (1988), in *Id.*, *In Defense of the Land Ethic*, cit., pp. 49-59.

⁸⁸ Cfr. M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.

ecosistemi e alla «comunità biotica» globale: l'appartenenza a ogni comunità genera una distinta serie di obblighi a tutela degli interessi di quella comunità e dei suoi membri⁸⁹. Per esempio, come membri della specie umana, tutte le persone hanno il dovere di rispettare i diritti delle altre persone, mentre come membri della «comunità biotica» esse hanno il dovere di preservare la sua integrità, la sua stabilità e la sua bellezza. La metafora migliore per rappresentare questa estensione del «cerchio morale» non è dunque quella, proposta ad esempio da Peter Singer, di un pallone sempre più gonfio⁹⁰, ma quella della crescita dei cerchi anulari di un albero⁹¹. L'etica della terra è solo uno di questi diversi strati di codici morali comunitari, ma forse anche il più inclusivo, perché se gli esseri umani sono evolutivamente predisposti a «valutare intrinsecamente» la comunità di cui fanno parte, una volta che si riconoscono appartenenti a essa, la *land ethic* è l'ultima realizzazione di questo «sentimentalismo comunitario».

Come precisato da Midgley⁹², gli animali domestici sono membri di una «comunità mista» costituita da un allargamento della società umana a tutti gli altri animali a essa simbioticamente connessi da vincoli affettivi e adattativi: questi animali sviluppano emozioni, sentimenti, abitudini e modelli di comportamento che co-evolvono insieme ai nostri⁹³. La considerazione morale che essi meritano è dunque maggiore rispetto a quella accordabile agli animali selvatici, evidentemente fuori da questa comunità, anche se dentro la «comunità biotica»⁹⁴. Il «comunitarismo multilivello» dell'etica della terra risulta così essere per Callicott, anche se non forse la soluzione ideale, la migliore soluzione di compromesso tra animalismo e ambientalismo: esso, infatti, è favorevole all'abolizione degli allevamenti intensivi a tutto vantaggio delle piccole aziende a conduzione familiare (ecologicamente più sostenibili); a una riduzione drastica dell'utilizzo degli animali non-umani per fini umani (l'allevamento non intensivo è solo apparentemente favorito da questa prospettiva, in quanto in realtà più costoso e meno produttivo); a un netto miglioramento della considerazione morale che viene riservata a questi membri della no-

⁸⁹ Cfr. J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', cit., pp. 55-56.

⁹⁰ Cfr. P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociology*, New York, Farrar-Starus-Giroux, 1982.

⁹¹ Cfr. J.B. Callicott, 'The Case against Moral Pluralism', cit., pp. 168.

⁹² Per una trattazione più approfondita del pensiero di Mary Midgley si rimanda al capitolo 7 del presente volume.

⁹³ Cfr. M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, cit. pp. 112-124.

⁹⁴ Cfr. J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', cit., pp. 56-57.

stra stessa «comunità mista»; e, sotto certi aspetti, anche a una liberazione animale che garantisca la sopravvivenza degli animali liberati senza compromettere quella di quelli selvatici e l'ambiente⁹⁵.

In quest'ottica «multilivello» rimane però da chiarire come sia possibile stabilire, senza uscire dal «monismo etico», cosa sia giusto o ingiusto fare nei casi in cui i doveri relativi a due differenti comunità entrano in conflitto tra loro. Callicott è a tal proposito convinto anzitutto del fatto che, sebbene l'imparzialità sia un'indubbia qualità dei «giudizi giuridici» (*legal judgments*), questa non rappresenta sempre anche una virtù nei «giudizi morali» (*moral judgments*): in ambito etico essa necessita di essere temperata da un'«appropriata parzialità» (*appropriate partiality*), adeguatamente condizionata⁹⁶. In tal senso egli propone essenzialmente di adottare due «principi morali di secondo ordine» subordinati a un'unica monistica «massima morale» di «primo ordine»⁹⁷.

In base al primo principio secondario (SOP-1) «gli obblighi generati dall'appartenenza a una comunità più venerabile e intima hanno la precedenza su quelli generati da comunità più recenti e impersonali»⁹⁸. I doveri diretti nei confronti delle comunità più vicine in termini di coinvolgimento emotivo sono così tutelati nei confronti di quelli relativi a quelle più lontane (tutela che invece rimane assente, ad esempio, nell'utilitarismo di Singer): risulta del tutto lecito, dunque, *avvertire* che, quando a causa delle circostanze sia impossibile adempiere a entrambi, i doveri verso i membri della propria famiglia hanno la precedenza sui doveri civici. Di per sé, però, questo principio è insufficiente a sostenere una robusta etica ambientale, perché la maggior parte delle persone, nella maggior parte dei casi, non valuta la «comunità biotica» più *vicina* rispetto alle altre. È questo il motivo per cui è necessario formulare un secondo principio secondario (SOP-2), in virtù del quale «gli interessi più forti (in mancanza di un termine migliore) generano doveri che hanno la precedenza sui dove-

⁹⁵ Cfr. J.B. Callicott, '«Back Together Again» Again', cit., pp. 471-474.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 466.

⁹⁷ Nel suo complesso la teoria rimane monistica perché, secondo l'autore, i diversi (*pluralistici*) obblighi morali sono uniti da un'unica (*monistica*) impostazione teorica: quella dei «sentimenti comunitari». Essa non contiene dunque diverse massime da applicare, in modo facilmente contraddittorio, a seconda dei contesti, ma due principi da mettere in dialogo in un medesimo contesto e sotto un'unica massima olistica. Cfr. J.B. Callicott, 'Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofascism' (1999), in *Id.*, *Beyond the Land Ethic*, cit., pp. 59-76.

⁹⁸ «Obligations generated by membership in more venerable and intimate communities take precedence over those generated in more recently emerged and impersonal communities». Cfr. *ivi*, p. 73.

ri originati da interessi più deboli»⁹⁹. Le persone sono così obbligate a sacrificare interessi umani triviali e superficiali (es. il mangiare carne) in funzione di interessi più grandi e significativi (es. la tutela delle specie): se si ha lo stretto necessario per condurre una vita decente, sarebbe eticamente negligente prodigarsi per vivere nel lusso quando ci sono persone che, seppure estranee, sono impossibilitate a provvedere alle proprie necessità primarie (es. cibo, alloggio, vestiario, istruzione).

Dal punto di vista ambientalista, per fare un esempio, se dovesse accadere di dovere scegliere tra il dare lavoro a un vasto numero di persone impegnandole a compromettere un ecosistema vitale per fini antropici e il preservare l'ecosistema lasciando questi stessi lavoratori disoccupati (cosa che comunque già accade quotidianamente nel sistema economico internazionale), nonostante gli impiegati appartengano a una comunità a noi più vicina rispetto alla «comunità biotica», SOP-2 avrebbe priorità su SOP-1 e gli interessi biotici verrebbero così tutelati¹⁰⁰. In sostanza, quando i «doveri orientati olisticamente verso l'ambiente» (*holistic environment-oriented duties*) entrano in conflitto con i «doveri orientati individualisticamente verso gli esseri umani» (*individualistic human-oriented duties*), e gli interessi connessi ai primi sono significativamente più forti rispetto a quelli relativi ai secondi, i doveri verso l'ambiente acquistano assoluta priorità¹⁰¹.

Per quanto concerne invece la «massima morale» di «primo ordine» da cui derivano i doveri da sottoporre al vaglio di questi «principi morali di secondo ordine», anche il principio cardine dell'etica della terra, secondo cui «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica» ed «è ingiusta quando tende altrimenti», se confrontato con le più recenti scoperte scientifiche, mostra la necessità di essere rivisitato. Nonostante il «principio di interdipendenza» (*the principle of interdependency*) ecologica¹⁰² non sia stato intaccato dall'avanzamento della ricerca, l'ecologia conosciuta negli anni in cui Leopold scrisse il suo ce-

⁹⁹ «Stronger interests (for lack of a better word) generate duties that take precedence over duties generated by weaker interests». Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

¹⁰¹ Cfr. *ivi* p. 76.

¹⁰² In base a questo principio, traslabile su ogni tipo di comunità, «nessuna forma di vita o specie vitale ha alcuna possibilità di sopravvivere senza l'aiuto degli altri organismi e delle altre specie di organismi». J.B. Callicott, 'Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic?' (1996), in *Id.*, *Beyond the Land Ethic*, cit., pp. 117-139, qui p. 130.

lebre saggio è stata oggi ampiamente rivisitata¹⁰³. Il fondatore della *land ethic* elaborò il proprio pensiero nella consapevolezza del carattere provvisorio e approssimativo della scienza. Ciononostante, in un contesto ecologico come quello contemporaneo, in cui l'aggiunta della dimensione *temporale* a quella *spaziale* all'interno della definizione di «ecosistema» ha reso questo concetto quanto mai vago e in cui l'idea che la natura sia caratterizzata da un equilibrio stabile privo di disturbi è stata superata in favore di un modo di concepire l'ambiente come un sistema contraddistinto da un equilibrio dinamico reso vitale da un continuum graduale di perturbazioni, come è possibile *conservare* o *preservare* «l'integrità, la stabilità e la bellezza» di un «biota» che è dinamico, perturbante e in continuo mutamento, soprattutto se si intendono la «conservazione» e la «preservazione» come un arresto di ogni cambiamento¹⁰⁴?

È dunque doveroso «dinamizzare» (*dynamize*) l'etica della terra e il concetto chiave per effettuare questa riattualizzazione è, secondo Callicott, quello di «scala appropriata» (*appropriate scale*)¹⁰⁵. Acquisita consapevolezza del fatto che gli ecosistemi possono essere intesi più come una sequenza di eventi temporali di trasformazione di materia in energia che come una serie di enti occupanti uno spazio, e che l'essere umano è un elemento perturbante integrato in una «comunità biotica» resa vitale proprio dalle perturbazioni dei propri enti, il rischio che si potrebbe correre è, infatti, quello di considerare ogni azione antropica, comprese quelle dannose per gli ecosistemi, non meno 'naturale' di qualsiasi altra¹⁰⁶. Se si considera, però, che l'*Homo sapiens* è una specie morale, capace di deliberare eticamente e di scegliere coscientemente in funzione della comunità cui si riconosce appartenere, e che estinzioni di massa di ecosistemi e specie viventi sono avvenuti altre volte nel passato ma, diversamente da quanto sta accadendo oggi a causa dell'essere umano, mai per colpa di un agente biologico, non è difficile comprendere che almeno due caratteristiche dell'azione antropica devono essere valutate dall'etica della terra secondo una «scala appropriata»: il loro tasso di *velocità temporale* e la loro *estensione spaziale*¹⁰⁷. Tenendo conto di tutte queste valutazioni e allargando di conseguenza la considerazione etica anche a fenomeni ecologici temporali quali i cambiamenti climatici, Callicott propone di «dinamizzare» la massima originale di Leopold come se-

¹⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 130-134.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 117-119 e 134.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 134.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 134-135.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 136-137.

gue: «una cosa è giusta solo quando tende a disturbare la comunità biotica su una normale scala spaziale e temporale; è sbagliata quando tende altrimenti»¹⁰⁸.

9.3. CRITICHE REALI E POTENZIALI

Consapevole del fatto che, nonostante una sintetica «massima morale» debba essere generale e concisa, la generalità e la concisione generano necessariamente incompletezza¹⁰⁹, Callicott dedica numerose riflessioni alle critiche mosse o potenzialmente rivolgibili nei confronti della propria interpretazione della *land ethic*, cercando di difenderne la validità. I problemi, infatti, possono essere molteplici. Tra questi, quelli certamente degni di menzione sono: il rischio che l'etica della terra corre di cadere nella «fallacia naturalistica»; il dubbio riscontro fattuale dell'estensione del «sentimentalismo comunitario» posto a suo fondamento; le difficoltà che emergono nel tentativo di coniugare olistismo e individualismo; il facile sfociare dell'impostazione olistica nell'anti-umanismo e nell'anti-individualismo; i problemi derivabili dalla ri-naturalizzazione dell'umano; e l'incerta posizione morale, sul confine tra deontologismo e consequenzialismo, occupata dalla stessa *land ethic*.

In merito alla «fallacia naturalistica» formulata da George Edward Moore¹¹⁰, Callicott chiarisce subito che, essendo essa di fatto riducibile a una semplice assenza di conformità *semantica* (e non *logica*) con il modo in cui lo stesso Moore ha suggerito di intendere la natura del bene, essa non rappresenta un reale problema, ma indica, semmai, il vero problema: la cosiddetta «legge di Hume» su cui essa si fonda¹¹¹. Nel celebre passaggio di Hume¹¹², meglio conosciuto nella riformulazione offerta da Henri Poincaré¹¹³, l'autore osserva che, visto che la prescrizione morale si basa su asserzioni all'imperativo, mentre la conoscenza razionale si fonda su affermazioni al-

¹⁰⁸ «A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scale. It is wrong when it tends otherwise». Cfr. ivi, p. 138.

¹⁰⁹ Cfr. ivi, p. 139.

¹¹⁰ Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

¹¹¹ Cfr. J.B. Callicott, 'Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic' (1982), in Id., *In Defense of the Land Ethic*, cit., pp. 117-127, qui p. 120.

¹¹² Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 469-470.

¹¹³ Cfr. H.J. Poincaré, 'La morale et la science' (1910), in *Foi et Vie*, n° 13, 1910, pp. 323-329, qui p. 308.

l'indicativo, e considerato che in un valido ragionamento sillogistico una conclusione imperativa richiede almeno una premessa all'imperativo, non è mai possibile derivare prescrizioni morali da semplici constatazioni razionali. Se fosse vero, dunque, che in base allo scarto insanabile tra i *fatti* e i *valori* non è mai possibile stabilire ciò che si *deve* (*ought*) fare in funzione di ciò che *è* (*is*), gettando un ponte tra morale e scienza, l'etica della terra, così come una gran parte delle etiche ambientali fondate sulle conoscenze biologiche ed ecologiche, si troverebbe ad affrontare uno scoglio insormontabile. Fortunatamente però, fa notare Callicott, la dicotomia tra *fatti* e *valori* non è così rigida come si è soliti pensare, e persino all'interno del pensiero dello stesso filosofo scozzese è possibile operare passaggi dall'*essere* al *do-ver essere* ¹¹⁴.

La famosa osservazione di Hume infatti, secondo Callicott, evidenzia che tutti gli argomenti utilizzabili per dimostrare che una cosa è giusta o sbagliata non si fondano sulla *ragione*, ma sui *sentimenti*. Lo stesso Hume non esclude però che la ragione possa influenzare i sentimenti e, quindi, la condotta morale e, anzi, precisa almeno due modi in cui questo può accadere: essa può stimolare una passione informandoci dell'esistenza di qualcosa che ne è oggetto appropriato o può scoprire una connessione di cause ed effetti, offrendoci l'occasione di soddisfare una certa passione ¹¹⁵. È dunque del tutto possibile che nuove conoscenze scientifiche (es. il fumo nuoce alla salute), facendo leva su certe passioni umane (es. l'avere a cuore la propria salute), comportino determinate conseguenze di ordine morale (es. lo smettere di fumare) ¹¹⁶. È però allora anche pienamente plausibile che il comprendere, tramite *ragione*, i principi dell'ecologia, informandoci questi ultimi dell'esistenza di qualcosa – la «comunità biotica» – che è oggetto appropriato delle nostre spontanee inclinazioni emotive nei confronti del benessere della comunità cui apparteniamo, comporti il sorgere di una nuova «coscienza ecologica» e di conseguenti nuove prescrizioni etiche che rendano questa stessa comunità oggetto di «sentimenti morali» in precedenza non rivoltile ¹¹⁷. Se le analisi di Hume sono corrette, l'ecologia (così come altre scienze), modificando sia la nostra visione del mondo sia quella di noi stessi in *relazione* con il mondo, può legittimamente mutare i nostri

¹¹⁴ Cfr. J.B. Callicott, 'Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic', cit., pp. 120-122.

¹¹⁵ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., p. 459.

¹¹⁶ Cfr. J.B. Callicott, 'Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic', cit., pp. 122-123.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 123-126.

«sentimenti morali» e, quindi, i nostri valori senza creare contraddizioni interne al pensiero del filosofo scozzese: non si tratta, infatti, di modificare *cosa* valutiamo, ma il *come* valutiamo ¹¹⁸.

Per quanto riguarda l'allargamento del «cerchio dell'etica», sebbene esso sembri non trovare un inequivocabile riscontro fattuale, l'autore ricorda che «la moralità non è descrittiva; è prescrittiva, normativa» e, quindi, «la storia delle pratiche morali [...] non è identica alla storia della coscienza morale»: anche se alcune pratiche immorali persistono o sono addirittura in aumento, il fatto che «la coscienza morale si sta modificando e ampliando più rapidamente di quanto sia mai accaduto» è per l'autore innegabilmente dimostrato dalla crescita di movimenti (es. per i diritti civili, per i diritti umani, femministi, per la tutela dei bambini, animalisti e ambientalisti) che testimoniano l'emergere di «nuovi ideali morali» ¹¹⁹.

È scorretto, secondo il filosofo, sostenere anche che l'etica della terra è un'etica olistica che svantaggia i singoli individui, perché essa ha in realtà «un indirizzo tanto olistico quanto individualistico» o, per meglio dire, è «olistica a oltranza»: se pone maggiore accento sulla «comunità biotica nella sua globalità» è solo perché è consapevole che la considerazione morale dei suoi membri presuppone come proprio fondamento e condizione la preoccupazione per la grande «comunità biotica» in cui sono integrati ¹²⁰. All'interno di essa dunque, precisa Callicott, esiste, come d'altronde in tutti gli stadi precedenti dell'evoluzione sociale ed etica, «una tensione tra il bene della comunità nel suo insieme e i diritti degli individui che la costituiscono, presi separatamente» ¹²¹. La *land ethic*, quindi, non traslascia le singole parti della natura a favore dell'ambiente perché, piuttosto:

Serve come standard per apprezzare il valore relativo e il relativo ordine delle sue parti costitutive, e perciò offre un mezzo per dirimere le richieste, spesso reciprocamente contraddittorie, di eguale considerazione provenienti dalle parti prese separatamente, aggiudicando la ragione all'una o all'altra. [...] Animali e piante, montagne, fiumi, mari, l'atmosfera sono i beneficiari pratici immediati dell'etica della terra. Il benessere della comunità biotica, della biosfera nel suo complesso, non può essere logicamente separato dalla loro sopravvivenza e dal loro benessere. ¹²²

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 127.

¹¹⁹ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', *cit.*, pp. 92-93.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 104-106.

¹²¹ Cfr. *ivi*, pp. 109-110.

¹²² J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare', *cit.*, pp. 216-

È proprio questo «olismo a oltranza» a porre la *land ethic* «ai margini del paradigma dominante della filosofia morale moderna»¹²³: tale orientamento, in apparenza, potrebbe sembrare non soltanto anti-individualistico, ma anche anti-umanistico. Secondo l'interpretazione dell'etica della terra offerta da alcuni autori (come Tom Regan), infatti, da un lato nessuna forma di «rispetto» è dovuta verso le singole forme di vita, e dall'altro gli stessi esseri umani, essendo soggetti alla medesima subordinazione del proprio benessere a quello della «comunità biotica» ed essendo per di più una delle principali cause dei problemi connessi alla questione ambientale, dovrebbero procedere ad auto-eliminarsi¹²⁴. Portata alle estreme conseguenze, l'etica della terra potrebbe in sostanza rivelarsi contraddittoria, in quanto in grado di condurre a un paradossale sterminio della popolazione in eccesso: è proprio su questo aspetto che, infatti, preme Regan nell'accusare l'olismo della *land ethic* di «fascismo ambientalistico»¹²⁵. Ciononostante, secondo Callicott, queste sono tutte interpretazioni sommarie e sbagliate degli intenti di Leopold.

In merito all'anti-individualismo, «i membri della comunità biotica non godono dei 'diritti umani', perché non sono, per definizione, membri della comunità umana», ma «in quanto membri della comunità biotica [...] essi sono degni di rispetto» e, quindi, meritevoli di «considerazione morale»¹²⁶. L'etica della terra, precisa l'autore, si fonda su una «descrizione dell'ambiente come circuito di energia» e cerca perciò di tutelare e preservare, come fanno le altre etiche nei confronti delle dinamiche delle società cui si riferiscono, i seppure asimmetrici e disuguali «flussi biotici» della «comunità biotica»: visto che l'energia stessa «passa da un organismo all'altro non da mano in mano, [...] ma da stomaco a stomaco», per quanto possa apparire «ingiusto» o «inaccettabile», la *land ethic* reputa dunque incompatibile con la struttura della propria società ogni possibile «riconoscimento di un 'diritto alla vita' per i membri della comunità biotica»¹²⁷. Ciò non significa, però, mancare per forza di «rispetto» alle singole forme di vita, perché da un lato è garantito il «diritto di esistere» delle specie, e dall'altro ci sono modalità di relazionarsi ai singoli enti di natura che, riconoscendo a essi «considerabilità morale», denotano una profonda gratitudine e reverenza nei loro confronti (es.

¹²³ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., p. 106.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 120-122.

¹²⁵ Cfr. T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990, p. 484.

¹²⁶ Cfr. J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic', cit., pp. 124-125.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 119-120.

culture tradizionali e primitive) ¹²⁸.

Per quanto concerne invece l'anti-umanismo, per Callicott la *land ethic* «non è draconiana o fascista» perché «non sostituisce né annienta le concezioni e le pratiche morali preesistenti», ma vi si aggiunge così come i doveri morali derivanti dal fare parte di una Nazione si aggiungono a quelli connessi all'essere parte di comunità o gruppi sociali più piccoli, i quali a loro volta si aggiungono a quelli relativi ai membri della propria famiglia: «ogni nuova e più ampia unità sociale che emerge all'interno di questo sviluppo è posata sopra le precedenti, e le conserva al proprio interno» in modo tale che «i doveri correlati alle cerchie sociali più interne a cui apparteniamo eclissano in caso di conflitto quelli correlati ad anelli più lontani dal centro» (cosicché «gli obblighi morali nei confronti dei propri famigliari, in genere, vengono prima degli obblighi nei confronti della nazione, e gli obblighi nei confronti dell'umanità prima degli obblighi nei confronti dell'ambiente») ¹²⁹.

Aggiuntivi problemi relativi all'etica della terra potrebbero, secondo Callicott, sorgere dalla sua proposta di ri-naturalizzazione dell'essere umano ¹³⁰. Secondo alcuni autori, infatti, dal reinserire l'essere umano in natura non deriverebbe soltanto la mancanza di delimitazioni della «comunità morale» ai soli soggetti morali «metanaturali», ma anche la legittimazione degli atteggiamenti umani che, per quanto distruttivi, dovrebbero essere considerati «senza biasimo», alla stregua del comportamento di qualsiasi altro «soggetto naturale». Per Leopold però, precisa il filosofo, «dato che la natura ha generato almeno una specie capace di comportamento morale, *Homo sapiens*», essa «non è amorale». Se, dunque, «noi siamo soggetti morali non nonostante, ma in virtù della natura», allora «il comportamento morale intelligente è un comportamento naturale» e tutti gli enti di natura sono «soggetti morali» (sebbene non anche sempre «agenti morali»).

Ulteriore confusione suscita però anche la vaghezza delle prescrizioni derivabili dalla *land ethic*, così per come è stata formulata da Leopold ¹³¹. Secondo certi autori è infatti difficile capire se essa sia a tutti gli effetti un'«etica deontologica» fondata su principi morali in grado di imporre obblighi in virtù di una precisa distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato; o se invece sia un'«etica prudenziale», i cui doveri sono attenti soltanto alle conseguenze di azioni gui-

¹²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 124-125.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 123-124.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 128-130.

¹³¹ Cfr. *ivi*, pp. 130-134.

date da interessi umani, seppure illuminati. Callicott precisa a tal proposito che per Leopold l'etica non è altro che uno «strumento» che «contribuisce al buon adattamento all'ambiente» di chi la adotta: essa, dunque, è «deontologica» dal punto di vista dei membri della comunità che abbiano sviluppato una certa sensibilità morale ecologica, mentre è invece «prudenziale» solo da un punto di vista esterno, come quello oggettivo dell'analisi scientifica. In virtù del suo deontologismo, Callicott individua persino alcuni precetti morali dell'etica della terra (a suo avviso espliciti), paragonandoli a veri e propri «comandamenti»:

- Non distruggerai specie viventi, non le porterai all'estinzione;
- sarai molto cauto nell'introdurre specie esotiche e domestiche in contesti locali, nell'estrarre energia dal terreno e nel liberarla poi nel biota, nel costruire dighe e nell'inquinare i corsi d'acqua;
- sarai molto attento alle condizioni di vita degli uccelli predatori e dei mammiferi.¹³²

9.4. IL PROBLEMA DEI FONDAMENTI

A conclusione di questo capitolo, è a mio avviso opportuno avanzare qualche ulteriore considerazione sulla *land ethic*. È doveroso, infatti, precisare che, così come nessuna delle correnti filosofiche ambientali è priva di punti deboli o contraddizioni, prontamente sottolineate all'interno del continuo dibattito che contraddistingue la comunità scientifica delle *environmental ethics*, anche le etiche ecologiste, di cui l'etica della terra rappresenta un «tipo esemplare», non sono state risparmiate da repliche spesso stroncanti. Ciononostante le critiche (soprattutto quando sono costruttive, quindi lungi dall'essere esclusivamente demolenti) non svalutano né delegittimano l'importanza, l'originalità e i numerosi stimoli che, nel corso degli anni, sono stati e sono tuttora ricondotti al grande esempio di etica ecocentrica offerto da Callicott e da altri studiosi del pensiero di Leopold. L'esigenza di individuare, oggi, nuovi fondamenti della morale e il prezioso valore che il tentativo di applicazione di un'etica allineata con le constatazioni e le scoperte scientifiche dell'ultimo secolo potrebbe ricoprire nel contesto contemporaneo mi pare rimangano, dunque, pressoché indiscusse.

Essendo indubbia l'importanza di una continua ridefinizione dei concetti interni alla riflessione filosofica ambientale (sia essa eco-

¹³² Ivi, p. 119.

centrica, biocentrica o antropocentrica), credo che una costruttiva conclusione di questo saggio non possa esimersi dal presentare alcune ulteriori critiche inerenti, nello specifico, la prospettiva etica qui presentata: la *land ethic*. Nonostante le principali obiezioni mosse nei confronti dell'etica della terra giungano da autori resisi conto della difficoltà di coniugare l'importanza del ruolo dell'essere umano con la necessità di ritenere la prosperità del sistema natura sempre prioritaria rispetto a quella umana, molte altre sono le questioni aperte e le domande cui sarebbe, di conseguenza, essenziale rispondere al fine di conferire maggiore autorevolezza a questa filosofia ecologica. Come stabilire, ad esempio, quale sia la scala «normale» di mutamento ecosistemico? Come considerare «monisitca» un'etica che utilizza due principi secondari di cui il primo è «comunitarista» e olistico, mentre il secondo è orientato, almeno in apparenza, verso gli interessi individuali? Come misurare la «forza» degli interessi, e come comportarsi, inoltre, quando «forti» interessi ambientali confliggono con «forti» interessi umani? Ma soprattutto, considerando che tra comunità umane e naturali sono presenti non solo similitudini (es. cooperazione di parti interagenti), ma anche dissomiglianze (es. assenza di reciprocità, giustizia distributiva e moralità in natura), è davvero coerente utilizzare, oltre il metaforico, il concetto di «comunità» per identificare entrambe?

A tutte queste (e altre) domande si aggiunge un interrogativo ancora più radicale, sul quale vorrei soffermarmi: quanto è storiograficamente legittimo e che difficoltà apre il tentativo di Callicott di improntare la propria filosofia ecologica sul discorso filosofico di David Hume? Gli aspetti da discutere sarebbero moltissimi¹³³, ma per esigenza di concisione e necessità di presentare un'argomentazione sistematica cercherò di schematizzarne i principali. L'autore difende e giustifica a più riprese nei propri scritti la validità della sua intuizione di fondare l'etica della terra sul pensiero di Hume facendo ricorso soprattutto a due tipologie di argomenti (la prima riguardante il riconoscimento dei valori morali e la seconda inerente il «sentimentali-

¹³³ Per approfondire si consiglia di consultare soprattutto G. Varner, 'No Holism without Pluralism' (1991), in *Environmental Ethics*, Vol. 13, n° 2 (Summer 1991), pp. 175-179; J. Fieser, 'Callicott and the Metaphysical Basis of Eco-Centric Morality' (1993), in *Environmental Ethics*, Vol. 15, n° 2 (Summer 1993), pp. 171-181; E. Partridge, 'Ecological Morality and Nonmoral Sentiments' (1996), in *Environmental Ethics*, Vol. 18, n° 8 (Summer 1996), pp. 149-163; A. Carter, 'Humean Nature' (2000), in *Environmental Values*, Vol. 9, n° 1 (2000), pp. 3-37; Y.S. Lo, 'Non-Humean Holism, Un-Humean Holism' (2001), in *Environmental Values*, Vol. 10, n° 1 (2001), pp. 113-123; e J. Welchman, 'Hume, Callicott, and the Land Ethic: Prospects and Problems' (2009), in *The Journal of Value Inquiry*, n° 43, (2009), pp. 201-220.

smo comunitario») che cercherò di seguito di criticare costruttivamente.

9.4.1 *Dai fatti ai valori non-antropocentrici*

Callicott ritiene che un'attenta interpretazione di un già citato passo di Hume permetta di superare agevolmente il problema della «falsalacia naturalistica» e dimostri la conseguente possibilità – garantita dal rapporto dialettico esistente tra *ragione* ed *emozioni* – di giungere a riconoscere valori morali che, per quanto antropo-*genici*, possono senza alcuna contraddizione non essere anche antropo-*centrici*. Se è legittimo affermare – come fa lo stesso Hume – che certi fatti di ragione possono esercitare un'influenza sui nostri «sentimenti morali», altrettanto legittimo, secondo l'autore, è sostenere che fatti dimostranti l'infondatezza e la dannosità della visione antropocentrica possano indurci ad abbandonarla. Qual è, però, la dimensione normativa di un'etica fondata su questa impostazione? E su che base, poi, dovrebbero venire riconosciuti nuovi valori non-antropocentrici?

Sebbene la *land ethic* sia dichiaratamente e a più riprese definita da Callicott come un'etica dai valori intersoggettivi, le argomentazioni del filosofo lasciano aperti numerosi dubbi che inducono a pensare che i suoi fondamenti oscillino in realtà tra un soggettivismo radicale e un oggettivismo deterministico. L'autore ha affrontato a più riprese il problema, individuando il rischio di un'interpretazione soggettivistica nei fondamenti humeani dell'etica della terra e quello di una oggettivistica in quelli darwiniani e sociobiologici. La teoria morale di Hume è in effetti, in un certo qual modo, soggettivistica, ma quanto lo è quella kantiana: per l'autore la facoltà di giudizio morale «non è meno comune e univoca nella natura umana di quanto Kant non supponesse fosse la facoltà di ragione»¹³⁴. Il «sentimentalismo morale», così per come lo intende Callicott, pur essendo soggettivista, non è relativista (così come non lo è l'etica kantiana). Esso trova la propria «dimensione normativa» in ciò che può essere definito il «consenso delle emozioni», non in un riscontro oggettivo: non si rifiuta dunque a priori la possibilità di una sensibilità morale, per così dire, 'distor-ta', ma si esclude che una simile sensibilità non venga considerata, in base a un intersoggettivo «consenso delle emozioni», «sbagliata mo-

¹³⁴ Cfr. J.B. Callicott, 'Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic?' (1992), in Id., *Beyond the Land Ethic*, cit., pp. 99-115, qui p. 107.

ralmente, se non anche epistemologicamente»¹³⁵. Anche il rischio del determinismo biologico viene dunque allontanato dalla *land ethic*: così come tutti gli esseri umani sono geneticamente predisposti ad apprendere un linguaggio, ma non geneticamente obbligati ad apprendere un *particolare* linguaggio; allo stesso modo essi sono tutti dotati (qualcuno più di altri) di «sentimenti morali», ma il verso cui questi sono rivolti e in che norme si esprimano è condizionato (*shaped*) dall'ambiente culturale¹³⁶.

Per Callicott, dunque, «i sentimenti morali sono in sé indeterminati e plastici»: essi possono certamente riguardare una ristretta comunità morale (comportando anche l'elaborazione di norme raziste o sessiste), ma quali siano i soggetti che si *credono* debbano essere presi in considerazione morale e quali siano le norme etiche da applicare non è né relativistico né deterministico, perché dipende soltanto dall'intersoggettività culturale¹³⁷. Visto che la natura umana cambia molto lentamente, mentre «le *idee* su chi siamo, in che sorta di mondo viviamo e in che relazione siamo con l'ambiente naturale cambiano rapidamente, e non in modo totalmente arbitrario e cieco», e considerato che è questa dimensione *razionale* e *cognitiva* a condizionare, secondo lo stesso Hume, i nostri «sentimenti morali», è solo nell'intersoggettività culturale e scientifica che la *land ethic* trova il suo vero fondamento normativo¹³⁸. Non si tratta di dedurre dei doveri soggettivi da fatti contingenti, né di essere moralmente 'ciechi' di fronte a un'oggettività fattuale, ma di riflettere dialogicamente e continuamente sulle più recenti scoperte e constatazioni della scienza (che di per sé è sempre approssimativa, mai oggettiva), individuando con sempre maggiore coerenza i più idonei destinatari dei nostri «sentimenti morali» e deducendo, grazie a questi, nuovi doveri¹³⁹.

Affinché dai «sentimenti morali» si possa giungere a formulare dei doveri è necessario tuttavia individuare anzitutto quali siano i valori che i doveri stessi sono volti a tutelare: è su questo passaggio che l'intersoggettività (razionale, emotiva, sociale e culturale) dei valori difesa da Callicott appare vacillare, lasciando emergere seri dubbi anche sul reale non-antropocentrismo della sua etica della terra. L'au-

¹³⁵ Cfr. *ivi* p. 108.

¹³⁶ Cfr. *ivi* pp. 111-112.

¹³⁷ Cfr. *ivi* p. 112.

¹³⁸ Cfr. *ivi* p. 114.

¹³⁹ Per approfondire il pensiero di Callicott in merito all'importanza di quello che lui si auspica possa essere un rapporto dialettico continuo tra la diversità delle etiche dell'ambiente culturalmente contestualizzate e un'unica etica ecologica globalmente riconosciuta si consulti J.B. Callicott, 'Multicultural Environmental Ethics' (2001), in *Dedalus*, Vol. 130, n° 4 (Fall 2001), pp. 77-97.

tore distingue, infatti, almeno due tipi di valori¹⁴⁰. Quelli genericamente condivisi sono definiti valori «fondamentali» (*ultimate*), mentre quelli su cui esiste molto più disaccordo e dibattito sono denominati «approssimativi» (*proximate*). I primi rappresentano caratteristiche universali – si potrebbe dire ‘innate’ – della natura umana (es. la salute), mentre solo i secondi vengono stabiliti in base a una conoscenza razionale dei fatti (es. il preferire la medicina tradizionale ai metodi curativi fondati su antiche superstizioni). Questa distinzione, utilizzata da Callicott per chiarire come le apparenti controversie riguardanti i *valori* non testimonino irrimediabili handicap morali di alcuni soggetti rispetto ad altri, ma solo differenze di giudizio in merito a quali *fatti* debbano essere considerati (moralmente) rilevanti, apre tuttavia una concatenazione di difficoltà tutt’altro che trascurabili.

L’influenza che la ragione empiricamente informata esercita sui nostri «sentimenti morali» non ha, secondo il filosofo, alcun potere sui «valori fondamentali» riconosciuti su base emotiva, ma soltanto su quei «valori approssimativi» riguardanti i *mezzi* che si credono maggiormente idonei a perseguire i *fini* stabiliti dai «valori fondamentali» largamente condivisi. I problemi aperti da questo corollario mi pare siano di cruciale importanza. Affinché la *land ethic* possa essere compatibile con una simile impostazione teorica, infatti, delle due l’una: o la tendenza a «disturbare la comunità biotica su una normale scala spaziale e temporale» è già – da sempre – un «valore fondamentale», oppure essa non può che configurarsi come un «valore approssimativo» inerente i mezzi utili a tutelare altri «valori fondamentali» già esistenti. Nel primo caso si tratterebbe di rendere sempre più ecocentrici i «valori approssimativi» riferiti a «valori fondamentali» che sono già non-antropocentrici, ma non si spiegherebbe il perché non si sia mai, di fatto, agito con l’intento di tutelare simili valori (la loro esistenza sarebbe dunque, per Callicott, ancora tutta da dimostrare). Nella seconda ipotesi, invece, sembrerebbe impossibile elaborare una «teoria non-antropocentrica del valore» come quella apparentemente proposta dall’autore: se non esistono «valori fondamentali» non-antropocentrici, infatti, ogni «valore approssimativo» non può che limitarsi a ‘negoziare’ con l’antropocentrismo.

Se è vero che il filosofo opta esplicitamente per la prima – e più coerente – ipotesi, è però altrettanto vero che egli non dimostra mai in modo convincente la (pre)esistenza di valori non-antropocentrici.

¹⁴⁰ Cfr. J.B. Callicott, ‘Just the Facts, Ma’am’ (1987), in Id., *Beyond the Land Ethic*, cit., pp. 79-97, qui pp. 86-90.

Gli unici esempi forniti a sostegno di questa sua scelta sembrano, anzi, rendere implicitamente evidente che, in realtà, l'unica strada percorribile per radicare la *land ethic* all'interno del «sentimentalismo morale» non possa che essere quella offerta dalla seconda – antropocentrica – soluzione. Ciò verso cui l'autore rivolge la propria attenzione, infatti, è illustrare soprattutto come i «sentimenti morali» siano originariamente orientati a stabilire i valori da tutelare in base alla nostra «plastica» capacità di riconoscerli appartenenti a una (sempre più vasta) comunità morale. Callicott si accontenta però di argomentare in favore della possibilità che simili sentimenti possano estendersi all'intera «comunità biotica», e non sembra dunque rendersi conto che, anche ammesso (ma, come si vedrà a breve, non del tutto concesso) che ciò sia vero, la loro capacità di stabilire «valori fondamentali» ecocentrici è così tutt'altro che attestata. Se si resta all'interno del sistema teorico da lui stesso proposto, infatti, o si è costretti ad ammettere che è possibile istituire *ex novo* questo genere di valori, rinunciando però all'intersoggettività in precedenza difesa (o si è stati finora 'moralmente ciechi' o si tratta di riconoscere valori di carattere meramente soggettivo), oppure si deve ammettere che gli unici valori che è pienamente legittimo allargare all'intera «comunità biotica» sono soltanto «valori approssimativi» con cui si perseguono «valori fondamentali» che, ciononostante, rimangono sempre antropocentrici. È su questo bivio argomentativo che, a mio avviso, Callicott sembra contraddire la sua stessa scelta iniziale accogliendo, seppure implicitamente, l'antropocentrismo valoriale di questa seconda soluzione.

Gli unici esempi che l'autore pone ripetutamente a supporto della propria interpretazione del «sentimentalismo morale», infatti, sono ipotetici casi di superamento della «fallacia naturalistica» dai costanti e imprescindibili riferimenti alla dimensione umana. Particolarmente rappresentativi sono soprattutto tre esempi: quello (già menzionato) delle «cure mediche», quello dello «smettere di fumare» e quello degli «effetti collaterali del danneggiamento antropico dell'ambiente sul benessere umano»¹⁴¹. L'influenza esercitata sui nostri «sentimenti morali» da una ragione empiricamente informata sui fatti è evidente in tutti e tre i casi. Altrettanto evidente, tuttavia, è che questo ascendente della ragione sulle emozioni si concretizza soltanto nel riconoscimento di «valori approssimativi» maggiormente idonei a tutelare «valori fondamentali» già esistenti e, per di più, antropocentrici, quali la propria salute (nei primi due casi) o quella dell'umanità

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 89-90.

presente e futura (nell'ultimo esempio). Seguendo il discorso dell'autore, sembrerebbe in sostanza che alla natura nel suo complesso possa sì essere riconosciuto un «valore intrinseco-approssimativo», ma solo in funzione del fatto che la vita e il benessere dell'essere umano («valori intrinseci-fondamentali») dipendono dalla totalità delle interazioni ecologiche. Anche se, come sostiene a più riprese Callcott, questo genere di «valore intrinseco» dell'ambiente trascende l'utilità del «valore strumentale» della natura, resta pur sempre dipendente da esso e, quindi, antropocentrico.

Deciso a non abbandonare l'intersoggettività posta alla base della propria interpretazione del «sentimentalismo comunitario» su cui si fonda la *land ethic*, il filosofo non riesce dunque, a mio avviso, a dimostrare pienamente la possibilità di elaborare una reale «teoria non-antropocentrica del valore» di stampo humaneo. Ciò che, tutt'al più, riesce ad attestare è la necessità contemporanea di individuare nuovi «valori approssimativi» che, per meglio perseguire i valori dell'antropocentrismo, hanno oggi bisogno di essere pensati 'come se' il nostro sistema di «valori fondamentali» fosse *già* ecocentrico – sebbene, di fatto, non lo sia.

9.4.2. *Sentimenti morali e collettività non-umane*

Callicott difende tuttavia la sua scelta di radicare l'etica della terra all'interno del pensiero di Hume utilizzando anche argomenti più complessi, facenti perno sulla supposta assoluta conciliabilità tra la teoria dei «sentimenti morali» humanea, l'evoluzionismo contemporaneo e la prospettiva olistica dell'ecocentrismo.

In primo luogo, sostiene l'autore, la filosofia morale di Hume è perfettamente in linea con le scoperte dei più recenti studi nel campo dell'evoluzione biologica. Sono effettivamente presenti, nel pensiero di Hume, almeno tre aspetti (conseguenziali) che sembrerebbero dare credito a questa affermazione. Il filosofo scozzese fu, infatti, tra i più accesi sostenitori e difensori dell'esigenza non soltanto di riconoscere l'esistenza di un rapporto di continuità in tutto il regno animale, ma anche di intendere le capacità umane, in conseguenza a questo riconoscimento, quali casi specifici di inclinazioni naturali (*natural abilities*): il senso morale, in quest'ottica, non sarebbe altro che un caso specifico di sentimenti, quale il sentimento di simpatia, rivolti *anche* verso gli altri.

Questi stessi aspetti, seppure formalmente allineati con un certo pensiero bio-sociale contemporaneo, restano a mio parere problema-

tici nel tentativo di giustificare la *land ethic* quale prosecuzione della riflessione etica humeana. All'interno del pensiero di Hume, infatti, rimane anzitutto indiscussa la superiorità degli esseri umani su tutte le altre forme di vita animali: il rapporto di continuità biologica non esclude, in sostanza, una gerarchia delle capacità proprie delle singole forme di vita. In questa gerarchia il primato della razionalità è per Hume evidente, così come è lampante anche che gli esseri umani primeggino sotto questo aspetto¹⁴². L'insistere di Hume sulla presenza di inclinazioni naturali in tutto il regno animale non sembra, quindi, implicare che queste inclinazioni siano le *medesime* per tutti gli animali: cercando di attualizzare il suo pensiero si potrebbe forse parlare, oggi, di «inclinazioni specie-specifiche». Così come in un gatto, ad esempio, è presente un'inclinazione naturale (perfezionata dall'esperienza) a fare agguati alle proprie prede, nell'essere umano esiste un'inclinazione ad applicare il proprio senso morale: ma solo verso *certi* «oggetti» identificati in virtù del possesso condiviso di certe «inclinazioni specie-specifiche», o in base a una certa «vicinanza emotiva». Proprio in base a tale considerazione, dunque, sebbene questi «sentimenti morali» siano per Hume proiettabili al di là della sfera umana, non sembrano esserci sufficienti elementi per sostenere che essi possano rivolgersi a «qualcosa» che non sia «vicino» (simile o prossimo), dal punto di vista affettivo e psicologico, all'essere umano, nonché in stretta relazione con il proprio Io¹⁴³. La simpatia inoltre, non è altro che quella capacità umana di farsi una viva idea delle inclinazioni e dei sentimenti – anche se diversi o opposti ai propri – di un altro specifico essere senziente, in modo tale che questa idea faccia emergere emozioni corrispondenti, anche se più deboli, nel proprio animo¹⁴⁴.

Una solida prospettiva ecocentrica, però, non solo prende le distanze da ogni presunta superiorità umana, ma dovrebbe a mio avviso essere in grado di accogliere e includere all'interno della propria ontologia radicalmente relazionale un'etica capace di andare oltre le relazioni simpatetiche instaurabili nei confronti delle forme di vita a noi

¹⁴² Sebbene Hume affermi che nessuna verità gli pare «più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini», egli non pone mai in discussione il fatto che «gli uomini sono superiori alle bestie soprattutto per la superiorità della loro ragione». Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 176-179 e 606-614.

¹⁴³ Per Hume, infatti, sebbene esista un'indiscutibile «simpatia» umana verso ogni «creatura sensibile», questa è sempre connessa al loro esserci «vicine» o al nostro rappresentarcele con «colori vivaci», e non può mai quindi essere indipendente «dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io». Cfr. *ivi*, p. 481.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 316.

affettivamente più prossime (es. il nostro animale domestico) o sotto almeno qualche aspetto a noi simili (es. i primati a noi più simili a livello di corporatura o i delfini, molto vicini a noi dal punto di vista della complessità intellettuale-emotiva). È in questa chiave di lettura che il senso morale simpatetico, o almeno quello proposto da Hume, si rivela a mio parere insufficiente. Esso, anche se compatibile con le più recenti teorie biologiche ed ecologiche, presta il fianco a numerose difficoltà che lo stesso Callicott è perfettamente in grado di individuare nella propria critica all'applicazione generalizzata dei criteri morali psicocentrici. La simpatia di cui parla Hume, infatti, non solo non consente di estendere la considerazione morale alle collettività «distanti» (per somiglianza o prossimità) da quella umana, ma non permette neanche di «simpatizzare» con una comunità di insetti o un albero, lontani in tutti i sensi dalla nostra 'umanità': come potrebbe, dunque, allargare la considerazione morale anche a un ente di natura inanimato, come un fiume, o una dinamica non riducibile all'attività vitale di uno o più organismi, come il clima o l'acqua potabile ¹⁴⁵?

Affrontare queste difficoltà è prioritario al fine di promuovere un concetto di «giusto», come quello difeso dalla *land ethic*, fondato su una tendenza a «disturbare la comunità biotica su una normale scala spaziale e temporale», e Callicott, pensando di svincolarsi così dalle limitazioni simpatetiche, sceglie di farlo allargando la propria riflessione a una vasta gamma di «sentimenti morali» (es. simpatia, ma anche benevolenza, patriottismo, lealtà, generosità, ecc.). Un altro argomento cardine del discorso dell'autore, direttamente connesso a quello appena menzionato, è infatti il presunto primato che i «sentimenti comunitari» ricoprirebbero all'interno del discorso humeano. Per il filosofo americano i «sentimenti rivolti verso l'altro da sé» (*other-oriented sentiments*), non rivestono soltanto un ruolo fondamentale e originario per la morale, all'interno della teoria di Hume, di cui la *land ethic* si fa prosecutrice. Essi posseggono anche le peculiarità di essere rivolti primariamente alla collettività di cui ci si riconosce parte e di non essere quindi derivabili e giustificabili in base a un'estensione dei «sentimenti rivolti verso se stessi» (*self-oriented sen-*

¹⁴⁵ È lo stesso Hume a giustificare questa preoccupazione sostenendo che, sebbene sia oggetti inanimati sia esseri senzienti possano indurre sentimenti nell'essere umano, solo nel secondo caso questi possono essere considerati «sentimenti morali» (nel primo sembrano essere leciti solo «sentimenti estetici»): gli oggetti inanimati non possono mai e in nessun caso essere oggetti di amore, odio, merito o demerito. Cfr. ivi, pp. 470-476 e Cfr. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 293.

timents)¹⁴⁶. Secondo il filosofo scozzese, in effetti, le nostre considerazioni morali, sulla cui base attribuiamo valore a «qualcosa», seppure fondate sui sentimenti, non possono essere ridotte a immediate reazioni egoisticamente interessate (*self-interested*) nei confronti di singoli esseri senzienti: sono considerazioni disinteressate, che dobbiamo *presumere* siano condivise dagli altri esseri senzienti, sulla base di una prospettiva comune e pubblicamente accessibile (*common point of view*)¹⁴⁷. Come osserva Jennifer Welchman, poiché i nostri giudizi morali sono «intersoggettivamente approvati sulla base di un punto di vista comune», se estendessimo i «sentimenti morali» in modo disinteressato fino ad adottare il punto di vista dell'intera «comunità biotica», diverrebbe consequenzialmente virtuoso agire secondo i principi della *land ethic*¹⁴⁸.

Sebbene sia lo stesso Hume a esternare esplicitamente l'esigenza di rinunciare a ogni teoria incapace sia di rendere ragione dei «sentimenti morali» senza fare ricorso all'«amor proprio», sia di ammettere che gli interessi della società «non ci sono del tutto indifferenti»¹⁴⁹, credo che all'interpretazione data da Callicott a questi passi si possa obiettare con svariati argomenti.

In primo luogo, come evidenzia il già citato (e più volte ripreso dallo stesso Callicott) Goodpaster, è bene distinguere l'«egoismo psicologico» dall'«egoismo etico». Hume è sicuramente avverso a ogni morale radicata sulla prima forma di egoismo, ma questa impostazione non sembra essere in grado di impedirgli di fondare l'etica sulla seconda: il passaggio è delicato perché la sua teoria dei «sentimenti morali», secondo Goodpaster, ha sì il pregio di distanziarsi dai *self-oriented sentiments* (l'«egoismo psicologico»), ma non riesce a precludersi dal fare perno su interessi individualistici, definibili *self-oriented interests* (l'«egoismo etico», forse meglio definibile come «individualismo etico», perché effettivamente connesso non a un singolo Io, ma a più Io)¹⁵⁰. Nell'analisi dell'autore sono infatti questi ultimi che, quando applicati in virtù di *other-oriented sentiments*, rappresentano il vero fondamento dell'etica humeana. In sostanza sembrerebbe che, per Hume, i valori morali, pur non dipendendo da sen-

¹⁴⁶ Cfr. J.B. Callicott, 'A Postmodern Evolutionary-Ecological Environmental Ethic' (1994), in Id., *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 185-210.

¹⁴⁷ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 574-591.

¹⁴⁸ Cfr. J. Welchman, 'Hume, Callicott, and the Land Ethic: Prospects and Problems', cit., p. 203.

¹⁴⁹ Cfr. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, cit., p. 219.

¹⁵⁰ Cfr. K.E. Goodpaster, 'From Egoism to Environmentalism', cit., pp. 23-26.

timenti egoistici, dipendano soltanto da interessi individualistici: questi interessi, anche se connessi – in virtù di un innato sentimento di «simpatia» – agli interessi riconosciuti in certi individui (umani e non-umani), sono sempre relativi a un imprecisato numero di soggetti posti in relazione con il proprio Io o a esso «vicini», mai alla collettività in quanto tale. Conseguenza di questa scelta, difficilmente compatibile con un'etica ecocentrica, è che «i principi etici normativi o gli ideali che non sono facilmente riducibili a qualche funzione degli interessi degli Io, mancano entrambi di essere prontamente compresi e di essere plausibilmente difesi»¹⁵¹.

Se, come sono incline a credere, le osservazioni di Goodpaster non sono del tutto prive di fondamento, il «sentimentalismo» di Hume non è un vero «sentimentalismo comunitario», così per come lo intende Callicott, ma un più semplice «sentimentalismo degli interessi degli individui posti in relazione con il proprio Io o a esso vicini». Il problema, dunque, è che gli interessi individuali, essendo intrinsecamente connessi agli *other-oriented sentiments*, sono sì «naturalmente» *sociali* (o *socievoli*), ma solo «artificialmente» anche *societari*¹⁵². Hume non fornisce una vera e propria lista completa di «virtù naturali» innate in ogni essere umano, a prescindere dal contesto culturale, ma menziona tra queste la benevolenza, la compassione e l'amore verso i propri «vicini» (simili o prossimi). Pur senza escludere dunque altri possibili candidati a questo ruolo (purché non si tratti di virtù totalmente inedite e prive di riscontro nelle passate generazioni), da un lato egli offre solo esempi dipendenti da un rapporto diretto, mentre dall'altro propone, quali esempi di «virtù artificiali», virtù svincolate (o svincolabili) da relazioni dirette, come giustizia, proprietà, fedeltà, osservanza delle promesse e lealtà verso il governo. La presenza di una sorta di «benevolenza collettiva» nel nostro «cuore» non è di certo esclusa dal filosofo scozzese ma, oltre a essere «poca» («qualche particella della colomba impastata nella nostra struttura, insieme con gli elementi del lupo e del serpente»), è relativa solo alla «specie umana»¹⁵³, e mai prioritaria rispetto alle inclinazioni «naturali». Le regole della morale e della giustizia sono associate alla «pubblica utilità» solo in funzione del fatto che dal benessere e dalla felicità *collettivi* dipendono il benessere e la felicità *individuali*. La teoria dei «sentimenti morali» di Hume, quindi, sembra essere ancora molto lontana da quel *superamento dell'egoismo, verso l'ambien-*

¹⁵¹ Ivi, p. 26.

¹⁵² Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 455-621.

¹⁵³ Cfr. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, cit., p. 271.

talismo, che Goodpaster auspica venga raggiunto e che Callicott crede di avere argomentato e difeso, proprio grazie alle intuizioni humane.

Con ogni probabilità Callicott (in piena conoscenza delle obiezioni di Goopaster), nel delineare il pensiero etico di Hume con l'intento di difendere il primato dei «sentimenti comunitari», fa principale ricorso a due espedienti. Da un lato fa maggiore affidamento a un testo meno celebre e successivo al *Trattato* (1739-1740) in cui, a suo dire, l'autore sembra allontanarsi significativamente da quest'ultima opera: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Dall'altro si appella alle riflessioni di un altro celebre teorico scozzese dei «sentimenti morali» (spesso, infatti, citato dall'autore) assimilandone il pensiero a quello di Hume: Adam Smith.

Ciò che la considerazione morale humane sembrerebbe in effetti compiere, in *An Enquiry*, è un passaggio di attenzione dagli effetti che possono essere prodotti su un aggregato di individui componenti una comunità, alla comunità in sé e nel suo complesso. La stessa tendenza ad attribuire valori sulla base di una simpatetica adozione di un punto di vista comune e pubblicamente accessibile, viene infatti ora giustificata sulla scorta di un'approvazione che, fondandosi su una prospettiva condivisa, diviene approvazione collettiva, giovevole alla collettività e perciò forse anche, si potrebbe desumere, finalizzata alla collettività stessa¹⁵⁴. Seguendo questa interpretazione finalistica, per Callicott è facile sostenere che, per un difensore contemporaneo ed ecologicamente informato del pensiero humaneo – un individuo consapevole del fatto che il benessere della collettività umana è intrinsecamente dipendente da quello della natura nel suo complesso –, dovrebbe essere consequenziale difendere il bisogno di estendere il punto di vista comune all'intera «comunità biotica», attribuendo valore anche a essa e ai suoi singoli elementi.

Pur trascurando il fatto che una siffatta estensione dei valori morali sarebbe «artificiale» (perché contestuale)¹⁵⁵ e antropocentrica

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 268-278.

¹⁵⁵ Poiché è lo stesso Hume a parlare sia di «virtù naturali» innate sia di «virtù artificiali» acquisibili a seconda di tempi, luoghi e culture, il fatto che l'ipotetica tutela della natura nel suo complesso possa eventualmente rientrare tra questo secondo tipo di virtù, non solo non è di per sé svalutante per la discussione, ma è forse anche più compatibile (rispetto al tentativo di fondare questo dovere su inclinazioni innate) con lo stesso pensiero del filosofo. Questa strada si rende a maggior ragione percorribile – seppure non senza difficoltà – se si considera che è lo stesso Leopold a parlare della *land ethic* come di una «possibilità evolutiva». La questione acquista però qui rilevanza, e credo che perciò debba essere sottolineata, perché non mi pare che Callicott voglia seguire questa strada interpretativa, seguita invece, ad esempio, da Welchman. Cfr. J. Welchman, 'Hume, Callicott, and the

(perché fondata, come si è già detto, sul benessere umano), ciò che rende a mio avviso realmente opinabile questo ragionamento, è che Hume, in *An Enquiry*, pur discostandosi in parte dalle riflessioni del *Trattato*, non pone mai in discussione le già illustrate limitazioni simpatetiche degli esseri umani. Come rileva Welchman, poiché le collettività, gli esseri non senzienti e le dinamiche naturali «non hanno esperienze distinte con cui un soggetto morale possa simpatizzare», le azioni compiute nei loro confronti «non possono essere rilevanti per la valutazione morale intersoggettiva»¹⁵⁶.

Persino il ricorso al pensiero di Smith appare insufficiente a consentire di andare oltre questi ostacoli¹⁵⁷. Per Smith, così come per Hume, la «simpatia» è un'inclinazione umana naturale; ma se è vero che per il primo filosofo questa è effettivamente atta a tutelare l'ordine della collettività di cui l'essere umano necessita per sussistere¹⁵⁸, sorgono almeno due problemi non facilmente superabili nel tentativo di fondare su questo genere di riflessioni un'etica ecocentrica. In primo luogo i sentimenti rivolti verso la collettività sono più deboli di quelli rivolti immediatamente verso gli individui a noi più vicini, tant'è che gli esseri umani devono costantemente ricordarsi di fare prevalere i primi sui secondi, confidando nel giudizio divino (anche dopo la morte) dove tale atto di coscienza fallisca. In secondo luogo la collettività, così per come la intende Smith, non può che essere la società umana, perché è in essa che emerge l'esigenza di controllare, moderare e incanalare le passioni umane, in cerca dell'approvazione degli altri (gli «spettatori reali») e della propria coscienza (lo «spettatore imparziale»), ed è da essa che dipende la sussistenza dell'essere umano. Ciò a cui Smith è interessato, quindi, non è tanto la *sopravvivenza* (*survival*) dell'essere umano, ma la *sussistenza* (*subsistence*) dell'umanità propria degli esseri umani: difficile pensare che il suo «sentimentalismo morale» possa dunque adattarsi alla prospettiva ecocentrica ed estendersi all'intera «comunità biotica» da cui dipende, non tanto l'umanità, quanto la vita umana (e non-umana), e da cui, inoltre, non può mai giungere alcun tipo di approvazione morale. L'unico interesse che il filosofo sembra rivolgere all'ambiente, infatti, non è morale, ma *estetico*, perché sorge dall'apprezzamento dell'ordine e della bellezza presenti in natura.

Land Ethic: Prospects and Problems', cit.

¹⁵⁶ Cfr. ivi, p. 205.

¹⁵⁷ Per approfondire cfr. J. Barkdull, 'How Green Is the Theory of Moral Sentiments?' (2002), in W. Ouderkirk, J. Hill (eds.), *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2002, pp. 37-58.

¹⁵⁸ Cfr. A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, cit., pp. 100-107.

9.4.3. Considerazioni conclusive

È a mio parere inequivocabile che la scuola scozzese dei «sentimenti morali» offra stimoli preziosi – colti, infatti, anche da Darwin (il quale cita direttamente i due autori) – per la filosofia ecologica contemporanea, ma è altrettanto vero che né con Hume, né con Smith, né tantomeno con Darwin è del tutto corretto estendere questi «istinti socievoli» oltre un interesse individuale connesso a quello della propria comunità o specie. Ciò non indica necessariamente che la strada aperta dal «sentimentalismo comunitario» non sia una strada valida da percorrere in ottica ecocentrica, ma significa quantomeno che questa scelta non è poi così facile da argomentare e difendere.

La teoria dei «sentimenti morali» di Hume è indubbiamente ricca di spunti per l'etica ecologica, e sostenere che la ragione, alla luce delle odierne scoperte scientifiche, possa condizionare le motivazioni morali è assolutamente compatibile con essa. Poiché, però, il «sentimentalismo» humeano, oltre a distinguersi da quello di Smith, non va oltre gli interessi degli individui posti in relazione con il proprio Io o a esso «vicini» (simili o prossimi), l'unica vera opzione per accogliere il pensiero di Hume all'interno di un'etica ecocentrica è sostenere che il filosofo scozzese, molto semplicemente, su questo aspetto *si sbaglia*: o i «sentimenti morali» possono estendersi oltre il «vicino», o i «valori fondamentali» possono essere stabiliti anche in funzione di «sentimenti non-morali» rivolgibili alla natura senza bisogno di «simpatizzare» con essa (es. stupore, gioia, serenità e affermazione)¹⁵⁹. Ciò significa, in sostanza, argomentare, avvalendosi di esempi non-antropocentrici, a favore della possibilità di fondare i valori tramite sentimenti – anche non-morali – che, per quanto inclinazioni naturali dell'essere umano, sono in grado di estendere la considerazione morale oltre ciò che è immediatamente percepito come «vicino» all'umanità e verso tutto ciò che una ragione adeguatamente informata ci può portare contestualmente a comprendere essere oggetto adeguato di interesse morale. Sebbene si tratti di distanziarsi da certe convinzioni dell'autore, non si tratta anche di allontanarsi dall'impianto della sua teoria morale e, quindi, sarebbe molto meno problematico, per Callicott, difendere la propria scelta seguendo questa strada¹⁶⁰ – anche se resterebbe ancora da dimostrare *se*, effettiva-

¹⁵⁹ Per approfondire si consulti E. Partridge, 'Ecological Morality and Nonmoral Sentiments', cit.

¹⁶⁰ Tramite un parallelo tra la propria scelta di fondare la *land ethic* sul pensiero di Hume e Smith, e quella di Arne Næss di fondare la *deep ecology* sul sistema etico di Baruch Spinoza (cfr. capitolo 8 del presente volume), è curiosamente lo stesso Callicott a sostenere

mente, Hume si sia sbagliato sui limiti del nostro «simpatizzare» e dei «sentimenti non-morali».

BIBLIOGRAFIA

- J. Barkdull, 'How Green Is the Theory of Moral Sentiments?' (2002), in W. Ouderkirk, J. Hill (eds.), *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2002, pp. 37-58.
- J.B. Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair' (1980), in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n° 4 (Winter 1980), pp. 311-338.
- J.B. Callicott, 'La liberazione animale: una questione triangolare' (1980), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 203-229.
- J.B. Callicott, 'Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic' (1982), in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 117-127.
- J.B. Callicott, 'Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics' (1984), in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, n° 4 (October 1984), pp. 299-309.
- J.B. Callicott, 'Teoria non-anthropocentrica del valore ed etica ambientale' (1984), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 243-263.
- J.B. Callicott, 'Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics' (1985), in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 157-174.

che, in entrambi i casi, sia scorretto guardare a queste scelte come a decisioni vincolanti. Sia Næss che Callicott, secondo l'autore, hanno seguito obiettivi più metodologici che contentutistici: essi hanno semplicemente adottato gli approcci etici proposti da filosofi che, se fossero stati contemporanei, avrebbero probabilmente superato in autonomia le contraddizioni che emergono dal tentativo di rendere ecocentrico il loro pensiero. Sebbene Callicott prenda dunque esplicitamente le distanze dalla necessità di sottomettere la propria scelta all'esigenza di restare del tutto aderente al «sentimentalismo morale» di Hume e Smith, egli sembra più interessato a mettere in rilievo l'ecocentrismo presente *in nuce* in questa corrente, che a rivisitarne le contraddizioni che in tal senso si rendono palesi. Cfr. J.B. Callicott, 'My Reply' (2002), in W. Ouderkirk, J. Hill (eds.), *Land, Value, Community*, cit., pp. 291-331, qui pp. 292-294.

- J.B. Callicott, 'Review of Tom Regan, «The Case for Animal Rights»' (1985), in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 39-47.
- J.B. Callicott, 'The Metaphysical Implications of Ecology' (1986), in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 101-116.
- J.B. Callicott, *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.
- J.B. Callicott, 'Just the Facts, Ma'am' (1987), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 79-97.
- J.B. Callicott, 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic' (1987), in Id., *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 186-217.
- J.B. Callicott, 'I fondamenti concettuali della Land Ethic' (1987), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 87-137.
- J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again' (1988), in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 49-59.
- J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- J.B. Callicott, 'The Case against Moral Pluralism' (1990), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 143-170.
- J.B. Callicott, 'Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic?' (1992), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 99-115.
- J.B. Callicott, 'Moral Monism in Environmental Ethics Defended' (1994), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 171-183.
- J.B. Callicott, 'A Postmodern Evolutionary-Ecological Environmental Ethic' (1994), in Id., *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 185-210.

- J.B. Callicott, *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1994.
- J.B. Callicott, 'Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine the Leopold Land Ethic?' (1996), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 117-139.
- J.B. Callicott, '«Back Together Again» Again' (1998), in *Environmental Values*, Vol. 7, n° 4 (November 1998), pp. 461-475.
- J.B. Callicott, 'Holistic Environmental Ethics and the Problem of Eco-fascism' (1999), in Id., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999, pp. 59-76.
- J.B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- J.B. Callicott, 'Multicultural Environmental Ethics' (2001), in *Dedalus*, Vol. 130, n° 4 (Fall 2001), pp. 77-97.
- J.B. Callicott, 'My Reply' (2002), in W. Ouderkirk, J. Hill (eds.), *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2002, pp. 291-331.
- A. Carter, 'Humean Nature' (2000), in *Environmental Values*, Vol. 9, n° 1 (2000), pp. 3-37.
- C.R. Darwin, *On the Origin of Species* (1859), Oxford, Oxford University Press, 2008.
- C.R. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), New York, J. A. Hill, 1904.
- J. Fieser, 'Callicott and the Metaphysical Basis of Eco-Centric Morality' (1993), in *Environmental Ethics*, Vol. 15, n° 2 (Summer 1993), pp. 171-181.
- K.E. Goodpaster, 'From Egoism to Environmentalism' (1979), in K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 21-35.
- K.E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-1740), Oxford, Oxford University Press, 1975.
- D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Oxford, Clarendon Press, 1992.

- A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949.
- A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.
- A. Leopold, 'The Land Ethic' (1949), in Id., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949, pp. 201-226.
- A. Leopold, 'L'etica della terra' (1949), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 131-141.
- Y.S. Lo, 'Non-Humean Holism, Un-Humean Holism' (2001), in *Environmental Values*, Vol. 10, n° 1 (2001), pp. 113-123.
- J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, Routledge Keegan & Paul, 1980.
- M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.
- G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- H.J. Morowitz, 'Biology as a Cosmological Science' (1972), in *Main Currents in Modern Thought*, n° 28, 1972, pp. 151-157.
- W. Ouderkirk, J. Hill (eds.), *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2002.
- P.D. Ouspensky (author), E. Kadloubovsky (ed.), *Tertium Organum. The Third Canon of Thought: a Key to the Enigmas of the World* (1912), New York, Alfred A. Knopf, 1981.
- E. Partridge, 'Ecological Morality and Nonmoral Sentiments' (1996), in *Environmental Ethics*, Vol. 18, n° 8 (Summer 1996), pp. 149-163.
- R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.
- H.J. Poincaré, 'La morale et la science' (1910), in *Foi et Vie*, n° 13, 1910, pp. 323-329.
- T. Regan, *I diritti animali* (1983), Milano, Garzanti, 1990.
- A. Schweitzer, *The Philosophy of Civilization* (1923), Buffalo-NY, Prometheus, 1987.
- P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociology*, New York, Farrar-Starus-Giroux, 1982.

- A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments* (1790), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- C.D. Stone, *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, New York, Harper and Row, 1987.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- G. Varner, 'No Holism without Pluralism' (1991), in *Environmental Ethics*, Vol. 13, n° 2 (Summer 1991), pp. 175-179.
- J. Welchman, 'Hume, Callicott, and the Land Ethic: Prospects and Problems' (2009), in *The Journal of Value Inquiry*, n° 43, (2009), pp. 201-220.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 14 December 2012 alle ore 23:59.

<http://www.aldoleopold.org/greenfire/about.shtml>

10.

VALORI SELVAGGI

Roberto Peverelli

10.1. INTRODUZIONE

«Etica ambientale» si dice in molti modi, e addentrarsi nella discussione significa incontrare posizioni filosofiche estremamente eterogenee, divise da una molteplicità di assunti e riferimenti teorici differenti. Dentro questa scena, Holmes Rolston III, pastore presbiteriano, naturalista, docente di filosofia presso la Colorado State University e fondatore della rivista accademica *Environmental Ethics*, occupa da anni una posizione di primo piano. La sua etica ecologica sviluppa infatti una trama di analisi e argomentazioni che mi sembra vadano a incidere su nodi teorici rilevanti anche al di fuori dell'orizzonte dell'etica ambientale: le differenti immagini della natura e la loro influenza sui nostri modi di sentire e vivere in relazione al mondo naturale; la discussione della *is-ought question*, ossia della distinzione, cara a tanta riflessione filosofica analitica, tra fatti e valori; l'indicazione della necessità di arricchire e articolare la nostra riflessione e le nostre intuizioni morali alla luce delle nostre conoscenze scientifiche; e la necessità di ripensare il rapporto tra coscienza religiosa e concezione scientifica della vita e della natura. In queste pagine intendo presentare gli esiti di questa riflessione sulla possibilità e i caratteri di un'etica ecologica a partire da due immagini che segnano e animano in profondità la sua opera e il movimento del suo pensiero: la *Wilderness*, idea cara a tanta parte della sensibilità ambientalista americana, e la metafora del «fiume di vita», su cui Rolston ritorna più volte nelle sue pagine, tanto da farne un'immagine centrale nella sua intuizione del mondo naturale.

10.2. LA NATURA SELVAGGIA

La *Wilderness*, recita l'Atto con cui nel 1964 il Congresso degli USA ha costituito il *National Wilderness Preservation System*, «è un'area in

cui la terra e la sua comunità di vita sono libere dalla presenza umana, che l'uomo attraversa ma non abita»¹. Nella storia della cultura americana, ricostruita magistralmente da Roderick Nash nel suo *Wilderness and The American Mind*, la *Wilderness* si è trasfigurata da luogo dominato dal «Maligno», quale si presentava allo sguardo dei primi coloni, e dunque un «nemico» da «conquistare» e «sottomettere»², a icona irrinunciabile della storia americana, una delle forze che hanno plasmato l'identità culturale e morale dei popoli che hanno dato origine agli *United States of America*; e dunque luogo da preservare, da difendere con cura all'interno di aree protette, sottratte allo sfruttamento e all'intervento umano. Credo anch'io, come molti protagonisti del dibattito all'interno dell'etica ambientale americana³, che l'idea di *Wilderness* abbia il carattere e la forza di un mito, non il rigore e la nitidezza di un concetto scientifico: mitologica è la sua vaghezza, la sua forza evocativa, l'inconciliabilità con la nostra consapevolezza che le aree identificate come *Wilderness* all'interno del territorio degli Stati Uniti sono state a lungo, per secoli, abitate dai popoli nativi americani, molto prima che gli eredi dei coloni europei vi scorgessero delle aree in cui «gli uomini transitano senza fermarsi». Queste considerazioni, o altre analoghe⁴, non dissolvono però la rilevanza di questa idea. Ha ragione Nash quando osserva che l'idea di *Wilderness* identifica soprattutto un modo di sentire e di sentirsi di fronte a un paesaggio naturale⁵: possono essere indicati come *Wilderness* tutti quei luoghi naturali in cui si vivano sentimenti di disorientamento, di perdita della certezza di esser padroni di sé e di quel che ci circonda.

¹ La citazione è ripresa da R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven and London, Yale University Press, 1967, p. 5. Il testo di Nash ricostruisce in modo esemplare la storia e il significato dell'idea di *Wilderness* all'interno della cultura americana. Altre informazioni utili, anche sul *Wilderness Act* del 1964 e sul suo estensore, Howard Zahniser, sono reperibili sul sito Internet <http://www.wilderness.net>.

² Cfr. R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, cit., p. 27.

³ Molto critico nei confronti dell'idea di *Wilderness* è per esempio John Baird Callicott (cfr. capitolo 9 del presente volume), che le rimprovera di fare propria una concezione fortemente dualista del rapporto tra essere umano e natura, in una prospettiva in definitiva predarwiniana, e di rimuovere più o meno consapevolmente dalla *Wilderness* le presenze umane, in particolare i nativi americani, che in quei luoghi avevano per secoli vissuto prima dell'arrivo dei coloni europei. Cfr. J.B. Callicott, 'Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves?' (1996), in J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998, pp. 585-594.

⁴ Penso a Karl Marx che nell'*Ideologia Tedesca*, criticando Feuerbach, aveva scritto che una natura che preceda l'essere umano oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche atollo corallino australiano di recente formazione. Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1846), Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 16-17.

⁵ Cfr. R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, cit., p. 3.

Per Rolston, luogo della *Wilderness* per eccellenza è la foresta. Immergersi al suo interno, percorrerla per lunghe ore, per giorni, significa riscoprire dimensioni dell'esperienza sottratte al nostro sguardo nella vita quotidiana e lasciar affiorare interrogativi che esplorano in modo radicale le nostre immagini di noi stessi – che cosa significhi essere umani – e della natura. Nella foresta, in primo luogo, percepiamo una diversa dimensione del tempo. Tempo profondo, lunga durata, una scala radicalmente altra rispetto ai ritmi, alle scansioni, alle partizioni del tempo delle società umane e delle nostre vicende, individuali e collettive:

Le foreste portano la firma del tempo e dell'eternità. Le foreste ci riportano indietro attraverso i secoli; o, per dirla in altro modo, trasportano il passato storico e preistorico verso di noi, consentendoci di incontrarlo. È un tempo grandioso, che eccede la misura quotidiana delle persone. Un passato antichissimo è là, nella foresta, magari senza che ne siamo del tutto consapevoli; di fronte ai giganti della foresta comprendiamo che la vita degli alberi si misura su una scala radicalmente diversa dalla nostra. Gli alberi non hanno il senso della durata, non hanno esperienza del tempo – eppure durano. Le foreste misurano il tempo in decenni e secoli, gli uomini in giorni e anni. La scala misura un tempo immenso, in cui sono rari gli eventi da prima pagina, forse un incendio o una tempesta, e la maggior parte dei processi della vita si distende lungo tempi più ampi. Gli alberi non crescono durante una notte; le grandi querce del New England erano là alla fondazione degli Stati Uniti. I giganteschi pini Douglas della costa nord-occidentale del Pacifico erano piccoli alberi quando Colombo salpò dalla Spagna; le sequoie possono risalire a prima degli inizi del cristianesimo.⁶

Percorriamo un altro spazio, sottratto al nostro controllo:

In montagna, circondati dagli alberi, scorgiamo il terreno che si alza sotto i nostri piedi e scompare oltre l'orizzonte; in una foresta a noi sconosciuta lo spazio sembra prolungarsi fino all'infinito. [...] Gli alberi puntano verso l'alto lungo il pendio della montagna, che si innalza fino a raggiungere il cielo, e la scena spicca il volo, verso altezze sconosciute. Svanita ogni misura, la situazione estetica è sfuggita al nostro controllo.⁷

E all'interno di questo tempo e di questo spazio, incontriamo altre

⁶ H. Rolston III, 'Aesthetic Experience in Forests' (1998), in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, n° 2 (Spring 1998), pp. 157-166, tradotto in italiano in Id., 'L'esperienza estetica delle foreste' (1998), in R. Peverelli (a cura di), *La bellezza di Gaia*, Milano, Medusa, 2007, pp. 85-108, qui, p. 85.

⁷ H. Rolston III, 'L'esperienza estetica delle foreste', cit., p. 101.

forme di vita, prossime e distanti da noi, con cui condividiamo – ce ne rendiamo bene conto – tanti elementi naturali fondamentali per la vita (es. il funzionamento delle masse muscolari o le funzionalità del tessuto adiposo), e che per altri versi rivelano tratti che le separano radicalmente da noi, forme di vita aliene, intelligenze, sensibilità, abilità che ci sono sconosciute e nemmeno avremmo potuto o saputo immaginare. Nella foresta ritroviamo le nostre profonde, remote radici naturali, in una trama in cui prossimità e distanza si intrecciano in modo inestricabile.

In *Values Gone Wild*⁸, Rolston si sofferma affascinato sul citocromo c, un'emoproteina che gioca un ruolo fondamentale nella catena di trasporto degli elettroni, e dunque nei processi della respirazione cellulare: presente in diverse specie animali e vegetali, nonché in organismi unicellulari, il citocromo c è un elemento che ci accomuna a moltissime forme di vita, anche estremamente differenti da noi; un esito dei processi di evoluzione della vita che ha preso forma più di 1 miliardo e mezzo di anni fa e che si è conservato in specie diverse fino a oggi. Il citocromo c, sostiene Rolston, è qualcosa che ha «valore»: una soluzione brillante ai problemi della vita, un esito prezioso di processi che in modo imprevedibile e contingente hanno dato origine a forme di vita tanto differenti quanto tra loro intrecciate e interconnesse. Liberato dallo spesso strato di cultura e storia che spesso mi impedisce di riconoscerlo, io ritrovo le mie radici naturali, mi scopro uno degli innumerevoli esiti, preziosi e fragili, dei processi dell'evoluzione della vita. Io, e con me tutti gli individui che popolano la foresta, sono luogo ed emblema di questi compimenti – li incarno e li porto con me, trama e sostegno del progetto di vita che io sono. Io, e con me tutti gli altri progetti di vita che si affollano nella foresta, nella *Wilderness*, in ogni ambiente naturale, sono degno di considerazione morale, in primo luogo perché parte di questa storia naturale.

Ma sono poi davvero così importanti gli individui, a giudizio di Rolston? È davvero su di loro che deve concentrarsi la nostra preoccupazione morale? Per comprendere a fondo questo aspetto credo sia utile mettere a confronto le sue pagine con le tesi proposte da un autore da molti giudicato a lui vicino, Paul W. Taylor, a partire dal comune riferimento all'eredità di Aldo Leopold.

⁸ Cfr. H. Rolston III, 'Values Gone Wild' (1983), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 118-142, tradotto in italiano in Id., 'I valori sono diventati selvaggi' (1983), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 183-241.

Leopold non era un filosofo di professione. A partire dal 1909, si era occupato di politiche di conservazione delle risorse forestali e di protezione della fauna selvatica in vista delle attività di caccia. Nel 1935 una sua personale svolta ecologista lo aveva portato a fondare con altri la *Wilderness Society*, volta a promuovere la conservazione di aree naturali selvagge, e ad assumere gradualmente un ruolo centrale nella vita del movimento ecologista americano, fino a diventare nel 1947 presidente della *Ecological Society of America*. Sempre nel 1935, inoltre, Leopold aveva acquistato una fattoria abbandonata nel Wisconsin, impegnandosi a fondo nel tentativo di contrastare il degrado di una terra da troppo tempo sfruttata e saccheggiata: qui, nella sua tenuta e nella campagna circostante, sono ambientate molte delle pagine del suo *A Sand County Almanac*⁹, specie della prima parte, che si presenta come un vero e proprio diario di un anno di osservazioni e riflessioni sul rapporto tra l'essere umano e la natura. Le annotazioni, le considerazioni che si succedono mese dopo mese, in modo quasi svagato, impressionistico, procedono invece a fare emergere con nettezza l'idea forte del pensiero di Leopold, la necessità di pensare gli esseri umani come elementi di una «comunità biotica» in cui tutti gli interessi, umani e non-umani, hanno pari dignità e devono trovare dunque pari considerazione. La «comunità biotica» non è per Leopold un'astrazione, un'ipotesi teorica: nella quotidianità di un rapporto intimo con gli animali non-umani, le piante, gli arbusti, i fiori che popolano la Sand County Leopold impara a osservarne e comprenderne i comportamenti, le intenzioni, in un processo in cui si viene scoprendo una stretta affinità tra esseri umani e natura, un'intimità costitutiva e inestricabile. Nelle pagine dell'*Almanacco*, la natura svela tratti fortemente antropomorfi, e nello stesso tempo Leopold mostra la necessità di imparare a cogliere il punto di vista degli elementi naturali: pensare come una moffetta, seguendone le tracce sulla neve nel primo giorno del disgelo; come una quercia, colpita da un fulmine, mentre la sega ne attraversa il tronco per trasformarla in buona legna da ardere; pensare come una montagna, per cogliere la parzialità del punto di vista del cacciatore o del pastore che desidera lo sterminio di tutti i lupi, ignaro delle conseguenze negative che questo comporterebbe per l'equilibrio e la salute della regione.

Nelle riflessioni conclusive, con cui Leopold cerca di dare forma più sistematica e teorica al corpo di intuizioni e suggestioni che han-

⁹ Cfr. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949, tradotto in italiano in Id., *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.

no percorso le pagine precedenti, l'identificazione della «comunità biotica» sorregge la proposta di una *Land Ethic*, di un'etica della terra fondata sull'estensione dei confini della comunità morale oltre i limiti delle società umane, fino a includervi il suolo e le acque, le piante e gli animali non-umani, in grado di modificare il ruolo dell'*Homo sapiens* da conquistatore della terra a semplice membro e cittadino della sua comunità; un'etica ecocentrica, che abbandoni il primato e la centralità dell'essere umano tradizionalmente radicati nella cultura occidentale per fare dell'ambiente, della natura intesa come sistema complesso, il punto di riferimento di intuizioni e scelte morali¹⁰. Solo lo sviluppo di una nuova sensibilità morale, sostiene Leopold, può consentire di portare a buon fine l'impegno per la maturazione di una rinnovata coscienza ecologica: senza la diffusione di sentimenti di amore, rispetto e ammirazione per la terra è impensabile che i comportamenti quotidiani degli individui nei confronti dell'ambiente naturale si conformino ad altro che a valutazioni economiche.

È evidente come le pagine di Leopold siano nutrite di una tradizione di pensiero tipicamente americana, che da Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, dal trascendentalismo del secolo scorso e dalla sua scoperta della sacralità della natura selvaggia, si protende in modo originale fino a certi western e magari ai romanzi di Cormac McCarthy. Ed è chiaro anche il forte debito che lega la proposta morale dell'*Almanacco* alla ricerca scientifica del tempo: il concetto di «comunità biotica» è ripreso dagli studi di Charles Elton¹¹, mentre la concezione della natura come piramide di catene alimentari e flussi di energia proviene dall'insieme di ricerche che confluiranno poco dopo la morte di Leopold nei *Fundamentals of Ecology* dei fratelli Odum¹².

Il progetto di Leopold, l'ambizione di ripensare insieme l'immagine di natura e le nostre intuizioni morali, ha esercitato un'influenza significativa su molti autori. In una direzione simile, per quanto con accenti originali e differenti, procede – tra gli altri – anche Paul W. Taylor¹³. Tesi centrale del suo lavoro più importante, *Respect for nature*¹⁴, è la proposta di un'etica ambientale imperniata e articolata su tre piani: l'adozione di una prospettiva biocentrica per

¹⁰ Per una trattazione più approfondita dell'etica della terra di Leopold e Callicott si rimanda al capitolo 9 del presente volume.

¹¹ Cfr. C. Elton, *Animal Ecology*, New York, Macmillan, 1927.

¹² Cfr. E.P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia, Saunders, 1953.

¹³ Per una trattazione più approfondita del pensiero di Paul W. Taylor si rimanda al capitolo 5 del presente volume.

¹⁴ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

quanto concerne la concezione della natura; la scelta morale dell'attitudine del rispetto per la natura; e l'esposizione di un sistema etico, fatto sia di doveri e regole generali che di virtù, capace di dare corpo alla attitudine del «rispetto per la natura». Per comprendere il significato dell'attitudine del «rispetto per la natura» è necessario affermarne i fondamenti. Tutti gli animali e le piante, più in generale tutti i viventi, sono dotati di quello che Taylor chiama «bene in sé» (*a good of its own*), un bene che è loro proprio, oggettivo – a prescindere dal loro esserne coscienti o meno. Per tutti i viventi, coscienti o no, vale infatti l'affermazione che alcuni atti possono promuovere o proteggere il loro bene, o danneggiarlo: la storia dello sviluppo di una farfalla, che si concluda con l'uscita dal bozzolo di un individuo adulto sano, ci consente di affermare che il bene di quell'insetto particolare è stato pienamente realizzato. Anche a proposito di un protozoo, possiamo riconoscere gli elementi che gli recano benefici e quelli che lo danneggiano. Affiora qui, sullo sfondo, uno dei tratti fondamentali della visione biocentrica della natura suggerita da Taylor, ossia la credenza che tutti gli organismi siano «centri teleologici di vita», nel senso che ogni organismo è un individuo unico che persegue a proprio modo il proprio bene individuale. Affermare che è un «centro teleologico di vita», spiega Taylor:

Significa sostenere che il suo funzionamento interno come le sue attività verso l'esterno sono orientate a fini, e hanno la costante tendenza a conservare l'esistenza dell'organismo attraverso il tempo e a renderlo capace di compiere con successo quelle operazioni biologiche attraverso cui riproduce la propria specie e continuamente si adatta ai cambiamenti degli eventi e delle condizioni ambientali.¹⁵

In questa luce, è sempre possibile per noi assumere sugli eventi del mondo e sul nostro stesso agire il punto di vista di un determinato animale non-umano o di una certa pianta; di più: «possiamo concepire noi stessi come impegnati dal dovere di prendere in considerazione il suo bene e di badare che non subisca danni come conseguenza della nostra condotta»¹⁶. In questa prospettiva, Taylor sostiene che tutti gli animali non-umani e le piante che vivono allo stato selvaggio possono essere riconosciuti in possesso di «rilevanza inerente» (*inherent worth*).

Essere riconosciuti come portatori di *inherent worth* non coincide con l'accettazione della tesi che tutti i viventi hanno un bene og-

¹⁵ Ivi, pp. 121-122.

¹⁶ Ivi, p. 67.

gettivo che è loro proprio: è possibile ammettere questo, e non riconoscere alcun valore a un animale non-umano o a una pianta. Corre tra i due piani la frattura irriducibile tra *is-statement* e *ought-statement*, tra enunciati descrittivi e prescrittivi. *Inherent worth* è il valore che riconosciamo a qualunque individuo vivente (o sistema di organismi), a prescindere da qualunque riferimento a un suo valore strumentale o d'altro tipo, semplicemente sulla base della considerazione che uno stato di cose in cui il bene oggettivo proprio di quell'individuo si è realizzato è migliore di qualunque stato di cose simile in cui quel bene non si è realizzato. Riconoscere un ente qualunque «come possessore di rilevanza inerente» (*as possessing inherent worth*) significa accettare che quell'ente sia degno di considerazione morale e che tutti gli agenti morali abbiano il dovere *prima facie* di promuovere o preservare il suo bene come un fine in se stesso. Fare propria l'attitudine del «rispetto per la natura» significa, allora, riconoscere che ogni vivente, senza distinzioni di merito, persegue il proprio bene oggettivo e che nostro dovere morale è promuovere o proteggere questo suo bene come un fine in sé.

Ma perché dovremmo riconoscere in ogni organismo vivente un ente in possesso di *inherent worth*? A quali ragioni, a quali giustificazioni potremmo richiamarci per motivare la nostra pretesa che la possibilità di identificare il bene oggettivo proprio di ogni organismo vivente comporti in modo necessario il dovere di rispettare questo finalismo? È possibile mettere in campo un argomento razionale che dimostri in modo inappellabile, inattaccabile il dovere di fare propria l'attitudine del rispetto nei confronti del mondo naturale? Taylor, e questo è un passaggio delicato della sua argomentazione, ritiene che questo argomento definitivo sia *introvabile*. L'attitudine del «rispetto per la natura», a ben guardare, può caso mai trovare un sostegno, qualcosa come un fondamento che ne mostri la plausibilità, la ragionevolezza, nell'accettazione di una visione biocentrica della natura, ossia di un'immagine di natura caratterizzata, oltre che dalla convinzione che tutti gli organismi siano centri teleologici di vita, da altre tre credenze portanti: che gli esseri umani siano membri della comunità di vita della Terra, posti su un piano di parità con gli altri membri della comunità; che il mondo naturale sia un sistema di interdipendenze; e che gli esseri umani non siano per essenza superiori alle altre specie viventi. Si tratta di credenze perfettamente ragionevoli, coerenti con gli esiti della ricerca scientifica in campo biologico ed ecologico. Che noi si faccia parte di un'unica comunità di vita con tutti gli altri organismi viventi, per esempio, è convinzione sorretta dall'osservazione che con piante e animali non-umani condividiamo com-

plesse relazioni con l'ambiente circostante, in cui si intrecciano eventi ed elementi sottratti al nostro controllo con la possibilità di un'esperienza comune di libertà come assenza di costrizioni che ci impediscano di perseguire il nostro proprio bene. Che il mondo naturale si sveli un sistema di interdipendenze è uno degli esiti fondamentali di uno sguardo ecologicamente consapevole sul mondo – come già sapeva Leopold, di cui peraltro Taylor disapprova l'enfasi sul primato della globalità, del sistema sugli individui, sui concreti organismi viventi.

Ma la convinzione che la visione biocentrica del mondo costituisca la migliore immagine possibile della natura non dimostra in alcun modo che il rispetto nei confronti degli organismi viventi sia un dovere: resta vero, a giudizio di Taylor, che *i fatti non sono valori*. E d'altronde, la stessa visione biocentrica non può in nessun senso essere detta certamente vera. Tutto quello che può essere detto in suo favore è che un agente morale posto nelle condizioni ideali per scegliere, tra molte, la propria visione del mondo (e cioè capace di razionalità di pensiero e di giudizio, informato dei fatti e dotato di una buona consapevolezza della realtà), adotterebbe come criteri di scelta le capacità di larga comprensione e di completezza, l'ordine sistematico e la coerenza, l'assenza di oscurità, confusione concettuale e vaghezza semantica, la consistenza con tutte le verità empiriche a oggi conosciute – criteri, tutti, che sarebbero pienamente soddisfatti dalla visione biocentrica della natura. E questo, ovviamente, è del tutto problematico: anche ammesso che quanto sostenuto da Taylor sia vero (affermazione che di per sé potrebbe apparire discutibile: penso al concetto di bene oggettivo, per esempio – davvero è privo di confusione concettuale?), non mi pare che questi criteri consentano di distinguere in modo perspicuo il *biocentric outlook on nature* da altre visioni del mondo. Il fatto è che, come riconosce anche Taylor, non si *dimostrano* le visioni del mondo; e non si *dimostrano* le nostre convinzioni morali. Taylor non pretende che l'attitudine del «rispetto per la natura» sia vera: la sua posizione teorica mostra l'influenza delle metaetiche non cognitiviste, che negano la possibilità di stabilire la verità o la falsità dei nostri enunciati morali. La scelta dell'attitudine del *respect for nature* appare una decisione ultima, non derivabile da altri principi morali né deducibile da premesse descrittive.

Per molti versi, la sensibilità di Rolston non sembra distante dal *biocentric outlook of nature* disegnato da Taylor. Anche Rolston ricerca nella natura elementi irriducibili a materia omogenea in movimento, ripetitiva, sempre identica a sé, impegnata in processi reversibili. E anche qui gli organismi viventi, prima di tutto in quanto impegnati

nella difesa e nella conservazione della propria vita, assumono il rilievo di fini in sé, «centri teleologici», per dirla con Taylor; «progetti naturali» nelle parole di Rolston: entropia negativa, affermazione d'ordine, autorganizzazione, *conatus* inestinguibile di autoconservazione e autorealizzazione. Nel riconoscimento dell'autonoma rilevanza morale di ogni organismo vivente starebbe tutta la ricchezza della riflessione morale di Rolston. Commenta a questo proposito una studiosa francese, Catherine Larrère:

Passare dagli esseri ragionevoli ai centri teleonomici [...] significa soprattutto operare un decentramento radicale, sostituendo, all'opposizione fra le persone (umane) e le cose, una molteplicità di centri di vita, di individualità teleonomiche, che pretendono tutte allo stesso titolo di essere dei fini in sé [...]. Si è passati dall'antropocentrismo kantiano a quello che si può chiamare biocentrismo: i centri di valore sono gli esseri viventi.¹⁷

Certo, questo di per sé apre la riflessione morale verso orizzonti inusuali, poco frequentati, almeno nella cultura occidentale, ma l'accostamento di Rolston a Taylor non mi pare del tutto convincente. Le immagini di natura, le argomentazioni portate a sostegno delle proprie convinzioni filosofiche e morali, e l'orientamento di fondo delle pagine di Rolston mi sembrano difficilmente riducibili al modello teorico e concettuale del biocentrismo.

10.3. IL FIUME DI VITA

Rientriamo con lui nella foresta, nella *Wilderness*. Se guardata dal punto di vista degli individui, la natura non può svelarsi altro che un gigantesco mattatoio: distruzione incessante, disordine, morte. Ma guardiamo la totalità (secondo la vecchia lezione hegeliana): «per alleviare le nostre angosce, dobbiamo imparare a collocare le vite individuali entro un orizzonte più ampio, come beni [...] posti in un ecosistema più grande di quanto se ne abbia percezione»¹⁸. In questa prospettiva, l'incessante distruzione di massa che è tanta parte dei processi naturali lascia affiorare il movimento di un'inestinguibile forza in favore della vita: è questo il «fiume di vita»¹⁹, un flusso ine-

¹⁷ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Puf, 1997, p. 30.

¹⁸ H. Rolston III, 'I valori sono diventati selvaggi', cit., p. 212

¹⁹ L'immagine è sviluppata soprattutto in H. Rolston III, 'The River of Life: Past, Present, and Future' (1981), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 61-71, tradotto parzialmente in italiano in Id., 'Il fiume di vita: passato, presente e futuro' (1981), in *Aut Aut*, Vol.

sauribile di energia neghentropica, che risale le valli, le colline, le montagne, opponendosi all'entropia che sembra consegnare al disordine e all'indifferenziazione i processi fisici. L'immagine del fiume, della corrente, lascia sullo sfondo, in secondo piano, gli individui, le loro storie personali, per immergerli in un flusso che rivela a un tempo l'intima connessione di passato e futuro, l'inseparabilità di umano e naturale, la compenetrazione di essere e dover essere. All'interno della corrente, nuovi individui, nuove specie prendono forma, un ordine che in modo incessante si rinnova dentro una storia che, come ci ha insegnato Charles Darwin, procede in modo casuale, attraverso passaggi inesorabilmente contingenti, verso esiti complessi, raffinati, inattesi. E proprio per questo, preziosi.

Sono questi i «valori selvaggi» cari a Rolston, «traguardi storici» (*storied achievements*), per usare una sua formula, esiti che affondano in una creatività, in una generatività antichissima, potenza di una *Natura Naturans* che è in realtà l'ultima e più profonda matrice di ogni valore, naturale e culturale. È una metafora, quella del «fiume di vita», un'immagine potente, non certo un concetto rigoroso, ma:

Noi agiamo non solo in base a calcoli e a previsioni, ma anche sotto la spinta delle nostre metafore, di immagini quali la lotta per la sopravvivenza, il contratto sociale, la via della croce. Inteso come simbolo, il fiume di vita va oltre la semplice metafora, è invece una verità che reca in sé un'intuizione morale che ci aiuta a penetrare più a fondo nel processo della vita, a capire com'è e come dovrebbe essere.²⁰

A cosa pensa allora concretamente Rolston quando parla di «valori selvaggi», di «valori naturali»? Candidati a «valori naturali» sono innanzitutto elementi quali la biodiversità, la complessità degli organismi, la rarità di specie particolari – tutti caratteri che vengono raccolti sotto la comune indicazione di ricchezza; e ancora, l'integrità e la salute degli ecosistemi. In che senso sono «valori»? Rolston non nega che tutti questi caratteri non costituiscano di per sé e sempre, in modo necessario, dei valori. Cerca però di mostrare, mi pare, che sia possibile riconoscerli quali «valori naturali» se letti sullo sfondo del carattere dinamico, storico dei percorsi della natura, di processi in cui si sono intrecciate, lungo milioni di anni, contingenza e intelligenza. Diversità e complessità, per esempio, non sono valori di per sé: si rivelano tali quando li riconosciamo come esiti fragili, preziosi, di una storia certo poco elegante, avventurosa, fatta di tentativi ed errori, ep-

316-317 (Luglio-Ottobre 2003), pp. 139-144.

²⁰ H. Rolston III, 'Il fiume di vita: passato, presente e futuro', cit., p. 144

pure anche capace di generare un ordine. La storia dell'evoluzione delle specie deve molto al caso, come sosteneva con forza Stephen Jay Gould²¹, ma è anche segnata dalla capacità degli organismi di acquisire, accumulare e trasmettere, attraverso i geni, informazioni: una capacità cibernetica, ereditaria, che ne rende riduttiva e semplicistica l'interpretazione come semplice esito di processi casuali. La natura esibisce qualcosa che potremmo chiamare intelligenza: ogni organismo possiede, perlopiù in modo inconsapevole, una conoscenza funzionale alla propria sopravvivenza distribuita in una infinità di geni, proteine, enzimi, cellule; la vita sembra fondarsi su qualcosa di simile alle reti di procesamiento distribuito in parallelo (PDP) progettati dagli studiosi di sistemi intelligenti²². Allo stesso modo, la rarità di una specie promette e rammenta questa storia naturale creativa, inventiva, questa straordinaria capacità di produrre nuove forme di vita capaci di sopravvivenza, e l'integrità e la salute degli ecosistemi, concepiti come sistemi dinamici, caotici, ribadiscono a loro volta l'inesauribile potenza creativa della natura.

In questa prospettiva, però, non sono certo gli organismi, gli individui i fondamentali «valori naturali». Riconoscere quali «valori naturali» fondamentali la biodiversità e l'integrità e salute degli ecosistemi implica infatti, necessariamente, subordinare gli individui al sistema nel suo insieme, il valore delle vite individuali, e dunque la loro tutela e preservazione, alla tutela delle specie, degli ecosistemi, «comunità biotiche» che sorreggono e rinnovano in modo incessante le vite individuali. Siamo vicini a Leopold, alle etiche della terra, piuttosto che a Taylor. Scrive Rolston:

Una comunità biotica è una rete dinamica di parti interagenti al cui interno le vite individuali sono sorrette e difese, quando si danno integrità e salute, stabilità e sviluppo storico [...]. Una comunità è impossibile senza gli individui, ma una comunità mette gli individui in relazioni vitali con altri. Gli individui non sono possibili senza comunità.²³

L'autore non commette l'errore di considerare le «comunità biotiche» comunità morali; sarebbe scorretto attribuirgli la tesi secondo

²¹ Cfr. S.J. Gould, *The Panda's Thumb. More Reflections in Natural History*, New York, Norton, 1980, tradotto in italiano in Id., *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale* (1980), Roma, Editori Riuniti, 1983.

²² Cfr. H. Rolston III, *Genes, Genesis, and God. Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, in particolare i capitoli 1 e 2, pp. 1-107.

²³ H. Rolston III, *Conserving Natural Value*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 78.

cui gli esseri umani possano trarre norme morali dall'osservazione e descrizione del funzionamento degli ecosistemi. Piuttosto, le «comunità biotiche» e i loro caratteri (biodiversità, complessità, rarità, ricchezza, integrità, salute) hanno «rilevanza morale» per noi: per quanto gli esseri umani, in quanto specie, siano sufficientemente importanti, in modo indiscutibile, perché si riconosca loro la possibilità di fiorire nel loro ambiente naturale, non lo sono al punto da poter fiorire a scapito dell'ambiente naturale. Ecco perché, tra i principi cui dovremmo ispirare le nostre azioni al fine di preservare biodiversità e integrità degli ecosistemi, Rolston insiste su massime quali «preserva i processi, invece che i prodotti» e «tutela le specie, più che gli individui».

Questo orientamento, d'altronde, emerge bene anche nelle pagine dedicate ai valori insiti nella *Wilderness*, in quegli animali superiori, molto prossimi a noi in quanto, come noi, *soggetti*, di cui altre scuole filosofiche reclamano la tutela in quanto titolari di diritti morali. Rolston esprime molta perplessità sulla possibilità di estendere il concetto dei diritti dall'ambito delle società umane, della *polis*, al contesto della *Wilderness*; e mi pare che la ragione fondamentale di questa diffidenza sia da riconoscere nel suo rifiuto di affermare, appunto, il primato degli individui e del loro valore sulle specie. Cosa fare quando in un parco naturale un animale non-umano, un bisonte ad esempio, cade in un corso d'acqua d'inverno? Intervenire per salvarlo o lasciare che muoia? A giudizio di Rolston, la tentazione umanitaria di salvare l'animale svela, a ben guardare, una sostanziale incomprensione dei processi naturali e degli equilibri nella «comunità biotica», che sono spontanei e devono essere rispettati: la morte del bisonte significa, infatti, cibo per tutta una serie di piccoli predatori, che sarebbero danneggiati dalla decisione umana di adottare in ogni caso, senza esitazioni, comportamenti ispirati a una morale della compassione. Non che noi non si debba mai, in alcun caso, intervenire mossi da sentimenti umanitari: diverso, ad esempio, è l'atteggiamento auspicabile di fronte a un orso investito mortalmente da un autocarro, di cui non avrebbe senso prolungare indefinitamente l'agonia. E diverso, ancora, è il caso di animali non-umani, appartenenti a specie a rischio di estinzione, che si trovino in pericolo di vita. I doveri nei confronti delle specie, questo è il punto, sovrastano, nel nostro rapporto con la *Wilderness*, i doveri nei confronti degli individui, proprio perché la specie, più ancora dell'individuo, porta i propri contributi alla biodiversità, alla ricchezza, all'integrità e alla salute dell'ecosistema; solo di fronte agli esiti del nostro intervento, in quanto specie, nei processi della vita selvaggia, è moralmente auspicabile

un intervento che tenda a restaurare e a tutelare la stessa *Wilderness*. Ugualmente, dovremmo imparare a privilegiare gli equilibri degli ecosistemi prima di avviarci a interventi, quali l'introduzione di specie esotiche in ambienti naturali, che a prima vista potrebbero sembrarci migliorativi e privi di qualsiasi ambiguità: molto interessante, a questo proposito, è la vicenda della fauna avicola della Hawaii, del suo fiorire in un ambiente privo di mammiferi e rettili predatori e delle sue difficoltà dopo l'introduzione di rettili e mammiferi (in particolare, della mangusta) da parte di polinesiani ed europei (41 specie sulle 68 proprie solo delle Hawaii si sono estinte). E ancora, gli stessi nodi tornano a sorreggere la discussione sul tema della caccia e il tentativo, ancora una volta sulla scia di Aldo Leopold, di proporre una giustificazione dal punto di vista di un'etica ambientale: al di là di quanto afferma Rolston sul carattere sacramentale della caccia, sul suo significato simbolico di archetipo della relazione tra le specie, di convivenza e insieme di violenza, che irretisce in modo ineludibile anche noi, al fondo delle sue argomentazioni affiora sempre il disconoscimento del valore rilevante delle vite animali individuali.

La natura, insomma, non è fondamentalmente un insieme di organismi viventi che perseguono, ciascuno a modo suo, il proprio bene oggettivo, un insieme di individui che si affermano ciascuno come fine in sé. Certo, è anche questo. Alla ricerca di qualità, caratteri, proprietà che possono essere indicati come «valori intrinseci» in natura, Rolston sottolinea in primo luogo il carattere conservativo della vita: gli organismi biologici sono sistemi capaci di mantenere nel tempo la loro identità, conservando un ordine interno contro la tendenza all'accrescimento del disordine che è propria del mondo fisico.

La vita è una corrente che si contrappone all'entropia, un'energica lotta per un movimento verso l'alto in un mondo che nel suo insieme muove verso il basso, conformandosi ai principi della termodinamica... In fisica, l'entropia non è conservata; aumenta. In biologia, gli organismi devono combattere nel proprio ambito contro questo aumento, promuovere la conservazione di neghentropia.²⁴

Questa opposizione degli organismi ai processi di entropia si radica nel genoma; gli organismi si configurano come sistemi quasi-cibernetici il cui sviluppo e la cui interazione con l'ambiente si fondano su insiemi di informazioni codificati nei set genetici. Rolston insiste a lungo sull'importanza di questo tessuto di informazioni radicate all'interno degli organismi viventi, sorta di 'testo' capace di autore-

²⁴ Ivi, p. 169.

alizzarsi, molecole in cerca di espressione; esiste una bio-logia, una logica della vita che precede qualunque biologia come scienza e costruzione umana e che governa quasi teleologicamente il movimento attraverso l'esistenza degli organismi (rinascita di Aristotele, delle sue cause finali e formali: un punto solo accennato, ma che accosta Rolston a Hans Jonas, alle suggestioni neoaristoteliche della biologia insita nel «principio responsabilità»²⁵). Ma questa bio-logia può fallire il proprio scopo; la vita può cedere di fronte alle tendenze entropiche, non solo la vita individuale, ma anche la vita delle specie, la salute e integrità degli ecosistemi, gli equilibri della nostra madre Terra. La consapevolezza di quanto sia fragile e preziosa questa bio-logia deve orientarci oggi nel nostro agire morale.

Occorre però introdurre alcune distinzioni. Ogni organismo si sviluppa, cresce, si riproduce, differisce la propria morte: di fronte a questa difesa – meglio autodifesa – della vita, si deve riconoscere la presenza di un «valore intrinseco». Valore che ha il suo fuoco nell'organismo stesso, che si radica, iscrive nell'organismo, in quella struttura logica, bio-logica, motivazionale e normativa che è il set genetico. Valore in primo luogo in senso biologico, non morale. Ma gli organismi non vivono nel vuoto. Inseriti in una rete di relazioni, in catene alimentari, in ecosistemi più o meno ampi e complessi, ogni organismo assume rispetto al suo ambiente funzioni che possono essere dette strumentali: di ogni organismo, dunque, dobbiamo riconoscere insieme il «valore intrinseco» e il «valore strumentale»:

L'olismo è sufficientemente plurale per riconoscere e richiedere insieme sé che debbono essere difesi, nodi nella rete, vite di organismi all'interno della comunità, e questi sé difendono ciascuno la propria vita per ciò che è in se stessa e non per l'interesse di altre vite a cui contribuisce.²⁶

E non è tutto: accanto al valore, «intrinseco» e «strumentale» insieme, degli individui, dobbiamo imparare a riconoscere e apprezzare i valori propri degli ecosistemi, della rete, del sistema Terra nel suo insieme; valore che non può essere ricondotto, se non metaforicamente, a qualcosa come un programma codificato al centro del sistema, a una sorta di DNA o di codice genetico, né ovviamente a una capacità di progettazione o di esperienza che faccia dell'ambiente, della natura, una sorta di organismo sovraindividuale (come invece a tratti sem-

²⁵ Per una trattazione più approfondita del pensiero di Jonas si rimanda al capitolo 2 del presente volume.

²⁶ H. Rolston III, *Conserving Natural Value*, cit., p. 175.

bra affiorare dal pensiero dell'ecologia profonda o da quello di alcuni sostenitori dell'Ipotesi Gaia²⁷, quali lo stesso James Lovelock²⁸). Se si può parlare di «valori sistemici», lo si può fare nel senso che il sistema natura si svela ai nostri occhi capace di produrre valori, *valuable*, come ripete più volte Rolston: la rete ha valore in quanto produce e sostiene innumerevoli vite di organismi, è matrice generativa di una comunità sempre più articolata, elaborata, diversificata, sorgente di diversità, complessità, ricchezza.

Metafore come quelle di 'Madre Natura' o di 'creazione divina' cercano di afferrare e di indicare questa originaria, inesauribile produttività naturale, di cui ogni organismo, ogni specie appare un (parziale) compimento. E la consapevolezza che questa produttività è l'origine inesauribile di una storia, priva di qualunque necessità intrinseca, tutta attraversata da un'irrimediabile contingenza, e, insieme, che questa storia non è pura successione cieca di eventi, ma rivela un senso, una direzione di movimento, conseguenza dei continui feedback degli effetti sulle cause, del sedimentarsi nel tempo di informazioni che orientano i processi successivi, arricchisce la nostra sensibilità morale di fronte a ogni esito del processo (come, naturalmente, di fronte al sistema-natura), a ogni *storied achievement*, a ogni risultato raccolto, accumulato, tesaurizzato. Rolston chiude un suo scritto, *Conserving Natural Value*, esortando al passaggio da una *Land Ethic* a una *Earth Ethic*; nostra dimora comune, casa, *home*, la Terra si configura come l'ultimo riferimento da includere nel processo di progressivo ampliamento degli orizzonti etici già delineato da Leopold.

10.4. L'ETICA DEI VALORI

Gli ecosistemi, la Terra sono più importanti degli esseri umani. Tema controverso, che ha spesso fruttato ai sostenitori della *Land Ethic* accuse di misantropia, se non peggiori. È davvero possibile e sensato subordinare interessi, bisogni, desideri, diritti di individui e gruppi umani alla tutela di organismi, ambienti naturali, ecosistemi? Non si tratta, invece, di una posizione francamente insostenibile, in concre-

²⁷ Per una trattazione più approfondita della corrente filosofica dell'ecologia profonda, dell'Ipotesi Gaia e delle sue successive reinterpretazioni e storpiature si rimanda al capitolo 8 del presente volume.

²⁸ Cfr. J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979, tradotto in italiano in Id., *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

to, oppure segnata in modo irrimediabile da una disumana insensibilità? La discussione, affrontata in *Conserving Natural Value*, del concetto di «sviluppo sostenibile» consente di delineare con precisione maggiore che cosa intenda Rolston.

Lo «sviluppo sostenibile», secondo gli atti della Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo delle Nazioni Unite, è quello sviluppo che risponde ai bisogni del presente senza compromettere la facoltà delle future generazioni di dare soddisfazione ai loro propri bisogni. Porre le premesse per una crescita illimitata, economica e demografica, mantenere in vista le esigenze (presumibili) delle future generazioni: sono questi gli assi portanti del concetto di «sviluppo sostenibile», almeno a giudicare da questa definizione, senza che sia in alcun modo preso in considerazione, se non come deposito di risorse da sfruttare con maggiore oculatezza rispetto a un passato non molto lontano, l'ambiente naturale. Rolston ha buon gioco nel mostrare che una concezione simile a questa non appare in nessun modo compatibile con un'autentica preoccupazione e cura per la natura. E non sembrano per nulla più convincenti differenti definizioni del concetto, anche se a prima vista coerenti con un impegno ecologico e ambientalista: quando Ronald Engel propone di denominare «sviluppo sostenibile» quel tipo di «attività umana che alimenta e perpetua la realizzazione storica dell'intera comunità di vita sulla Terra»²⁹ indica un ideale implausibile e inconsistente, in cui si congiungono finalità che insieme non possono compiutamente realizzarsi. Come ormai sappiamo bene, anche per altre esperienze storiche, i nostri valori, i nostri desideri non sono tutti reciprocamente compatibili³⁰.

Ma proprio qui sta il punto. Le etiche della terra non auspicano che gli esseri umani cessino immediatamente di interferire in qualunque modo con la vita degli altri organismi, tutti, e con gli equilibri dati negli ecosistemi. Porsi questo dovere sarebbe insensato, perché incompatibile con la vita almeno di una specie animale, la nostra. E questo, a prescindere dal sospetto che l'insistere sulla conservazione degli equilibri dati sia ecologicamente inconsistente, immotivato: il concetto di ecosistemi ben bilanciati, equilibrati, capaci di perdurare a tempo indefinito, benevoli nei nostri confronti come nei confronti di tutti i suoi membri è, infatti, un mito del tutto privo di fondamenti

²⁹ Cfr. J.R. Engel, 'Introduction: The Ethics of Sustainable Development' (1990), in J.R. Engel, J.G. Engel (eds.), *The Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, London, Belhaven, 1990, pp. 1-23, qui p. 10.

³⁰ Su questo tema ha insistito con particolare lucidità Isaiah Berlin. Cfr. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, tradotto in italiano in Id., *Quattro saggi sulla libertà* (1969), Milano, Feltrinelli, 1989.

sia sperimentali che teorici, supportato da intuizioni metafisiche e opzioni assiologiche che privilegiano il permanere sul fluire. Il fine, invece, è l'affermarsi di quella che Rolston chiama una «cultura soddisfacente» (*satisfactory culture*): una cultura consapevole dell'opportunità di porre e accettare vincoli alla crescita, economica come demografica, una società paga del benessere e dell'agiatezza conseguite, pronta a rinunciarvi in parte invece che ad accrescerla senza limiti, conscia della necessità di accontentarsi. Di dire basta, è sufficiente. Sostenibile deve diventare allora la nostra cultura, ossia capace di convivere in modo duraturo con i processi naturali. E di fronte alla fragilità degli equilibri odierni, alla quotidiana, concreta possibilità che le nostre tecniche e le nostre azioni trasformino in modo radicale e irreversibile l'ambiente naturale, tocca a chi intenda promuovere nuove trasformazioni l'onere della prova, dimostrare che i cambiamenti suggeriti comportino un nuovo e migliore equilibrio tra natura e cultura, e non a chi sostenga la necessità di non introdurre innovazioni. È un suggerimento che richiama temi analoghi a quelli trattati da Hans Jonas: la convinzione che le profonde trasformazioni conosciute dalla tecnica nel nostro secolo portino con sé la necessità di ripensare in modo radicale l'etica, per ricostruirla a partire da un'euristica della paura, da una più acuta consapevolezza dei rischi tragici e irrimediabili insiti nel nostro agire, e sul «principio responsabilità».

Ma queste considerazioni valgono anche per i popoli del sud del mondo? Non suona strano richiedere che uomini e donne poverissimi, privi di tutti quei mezzi di sussistenza che contrassegnano le nostre vite, si dichiarino soddisfatti di quanto hanno? Che rinuncino a uno sviluppo, a una crescita della loro ricchezza? Tra i diritti dei popoli e degli individui proclamati dalle Nazioni Unite negli ultimi decenni figura anche il «diritto allo sviluppo»: una Dichiarazione adottata dalla Assemblea generale il 4 dicembre del 1986 lo indica come «un diritto inalienabile dell'uomo in virtù del quale ogni persona umana e tutti i popoli hanno il diritto di partecipare e di contribuire a uno sviluppo economico, sociale, culturale e politico nel quale tutti i diritti dell'uomo e tutte le libertà fondamentali possono essere pienamente realizzati, e di beneficiare di tale sviluppo»³¹. D'altro canto, Rolston rammenta come nelle foreste pluviali dell'America Latina vivano circa un quinto di tutti i mammiferi terrestri e un terzo di tutte le piante che producono fiori. Il problema, dunque, è quello di sop-

³¹ Cit. in U. Villani, 'Attuazione e sviluppo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo' (1998), in *Ragion Pratica*, Vol. 11, n° 6 (1998), pp. 17-40, qui p. 21.

pesare con attenzione diritti e valori in gioco. È vero che diritti presi sul serio, almeno a dare ascolto a Ronald Dworkin³², non dovrebbero mai, in nessun caso, essere limitati; ma la proliferazione caratteristica di questi ultimi decenni porta con sé l'impossibilità di dare soddisfazione a rivendicazioni spesso incompatibili tra loro, alimentando il sospetto che spesso non si possa a rigore neppure parlare davvero di «diritti».

Se in gioco fossero «valori naturali» alti, significativi, magari più alti che nella maggior parte delle altre regioni della Terra, la risposta alla domanda di crescita e di sviluppo che provenisse da popolazioni di quelle aree non potrebbe essere che negativa. È perfettamente legittimo, scrive Rolston, tutelare aree geografiche «per proteggere valori naturali, sia per i valori ecologici, scientifici, economici, storici, estetici, religiosi e di altra natura che sono in gioco, sia per il valore che la fauna e la flora locali possiedono in modo intrinseco»³³. E questo comporta la necessità di dare regole al mercato, al fine di tutelare interessi e valori la cui protezione non può semplicemente essere affidata agli interessi economici: regole stabilite attraverso procedure democratiche, dopo una discussione pubblica alla ricerca del bene collettivo, sullo sfondo di un vivace dibattito intorno ai valori, a garanzia di scelte che non rispondano solo a interessi a breve termine del ceto politico o di gruppi di cittadini. I «valori naturali», parafrasando le teorie dei diritti alla John Rawls, dovrebbero essere posti come limiti non contrattabili, quanto meno come vincoli con cui confrontare in modo necessario le nostre decisioni, le nostre azioni. Riconoscere che valori fuori di noi, a noi estranei, ci vincolano, ci pongono limiti invalicabili, se non a date condizioni: a questo vuole educarci un'*Etica della Terra*. E per inciso, mi pare che si debba sottolineare come questa insistenza sulla necessità di uno sguardo disinteressato, capace di liberarsi dall'ingombro degli interessi e dei desideri dell'io, di osservare in modo imparziale tutti gli interessi, meglio tutti i valori in campo, riconoscendoli tutti come moralmente rilevanti e vincolanti, si sveli profondamente lontana dal percorso suggerito invece dai sostenitori della *deep ecology* per promuovere la maturazione di un diverso rapporto con il mondo naturale.

A dispetto di quanto sostengono altri interpreti, e in particolare Sergio Dellavalle³⁴, la direzione complessiva del pensiero di Rolston mi pare molto differente dal paradigma concettuale dell'ecologia pro-

³² Cfr. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, tradotto in italiano in Id., *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982.

³³ H. Rolston III, *Conserving Natural Value*, cit., p. 152.

³⁴ Cfr. S. Dellavalle, *Per un agire ecologico*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998.

fonda, per quanto anche nelle sue pagine possano ritrovarsi tracce, suggestioni che muovono in una direzione simile a quella di Arne Næss o Warwick Fox. In *The River of Life: Past, Present and Future*³⁵, Rolston sembra di fatto accostarsi all'idea del Sé di Næss, un Sé che non deve essere confuso con l'io individuale o con il sé puramente empirico, ma comprende al proprio interno, almeno in linea di principio, tutta la natura vivente, interiorizzata attraverso un processo di identificazione, empatia con l'altro via via più esteso. Riprendendo e sviluppando suggestioni vive in alcune esperienze filosofiche e religiose, occidentali come orientali (dal panteismo di Spinoza al Buddhismo originale), l'ecosofia di Næss auspica infatti un'identificazione profonda con tutte le forme di vita e la maturazione di un comportamento *bello* in cui l'ambiente non sia percepito «come qualcosa di estraneo o di ostile a cui disgraziatamente dobbiamo adattarci, ma come qualcosa di prezioso che *spontaneamente* tendiamo a trattare con gioia e rispetto, e la cui esuberante ricchezza siamo inclini a usare per soddisfare i nostri bisogni vitali»³⁶. O per dirla con Warwick Fox, la comprensione della fondamentale unità della vita, che deve allontanare l'ecologia profonda da ogni residua concezione atomistica del sé, deve condurci a una «ecologia transpersonale» (*transpersonal ecology*) in cui l'allargamento del Sé sia mediato da processi di identificazione ontologica con tutte le cose in quanto semplicemente sono, e cosmologica con tutto ciò che è vivo in quanto parte di una comune storia evolutiva³⁷.

Alcuni di questi temi – penso a quest'ultimo in particolare – sono tutt'altro che estranei a Rolston, ma in generale l'idea che non sia riconoscibile valore nella natura se non attraverso processi di identificazione e allargamento dell'io, magari fino a un Sé transpersonale, mi pare in profonda dissonanza con il suo impegno nel ricercare e indicare la realtà di «valori naturali» autonomi, separati da noi e dalle nostre dinamiche psicologiche, capaci di imporci il riconoscimento di nuovi e urgenti doveri morali. La *transpersonal ecology*, invece, rivendica non a caso di non essere un'etica ambientale. Richiamandosi ad alcune pagine di Næss, Fox fa propria la distinzione kantiana tra azioni morali e azioni belle: le prime, compiute agendo contro le proprie inclinazioni, motivate dall'accettazione della legge morale; le seconde, compiute assecondando le proprie inclinazioni. L'ecologia

³⁵ H. Rolston III, 'The River of Life: Past, Present, and Future', cit.

³⁶ A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1989), Como, Red Edizioni, 1994, p. 105.

³⁷ Cfr. W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.

profonda, in questa prospettiva, non intende proporre una nuova tassonomia di doveri, fondati magari sul riconoscimento di «valori intrinseci» negli elementi naturali; si presenta invece come una filosofia in senso *sapientziale*, recuperando un significato e un modo di intendere la filosofia indubbiamente caduto in disuso nel Novecento e non solo, capace di indicare un nuovo e migliore modo di vivere, di trasformare lo stile di vita, le relazioni con gli altri e con il mondo, la sensibilità e il pensiero di chi la faccia propria. L'allargamento del Sé, che si configura in Næss come processo mai compiuto di autorealizzazione, trasforma il nostro atteggiamento complessivo nei confronti del mondo e si traduce in nuove inclinazioni che guidano il nostro agire. Per dirla con un altro autore, Andrew McLaughlin, il punto focale dell'ecologia profonda è la formazione di un carattere, in quanto «porta alla ribalta la questione normativa di come io dovrei essere»³⁸. E in questa luce, gli eventuali riferimenti, rintracciabili in Næss o in altri, alla riconoscibilità di «valori intrinseci» in natura appaiono filosoficamente irrilevanti, semplici annotazioni di senso comune, che non intendono assumere nessun rilievo teoretico. Per Rolston, negare l'esistenza di valori in natura significa permanere in un antropocentrismo inaccettabile.

10.5. I VALORI IN NATURA

Ma ha senso parlare di «valori naturali»? Quando utilizziamo questa goffa espressione non intendiamo forse soltanto indicare l'utilità di materiali ed elementi naturali, la loro necessità addirittura, indispensabilità, in vista di fini e valori schiettamente antropocentrici, incentrati in modo inequivocabile su esperienze e desideri umani? Non sarebbe più utile, anche in vista della promozione di comportamenti e stili di vita attenti agli equilibri ambientali, evitare di assumere tesi molto controverse, agli occhi di molti insostenibili, che implicano la messa in discussione radicale di convinzioni sulla natura dell'etica e dei valori molto salde e diffuse – tesi che affermano, per esempio, la possibilità di riconoscere qualcosa come dei «valori oggettivi»? Forse, in effetti, non è indispensabile parlare di «valori naturali» per promuovere il rispetto dell'ambiente.

Che per certi aspetti sia davvero così, pare anche a Rolston: mol-

³⁸ A. McLaughlin, 'The Critique of Humanity and Nature: Three Recent Philosophical Reflections' (1987), in *The Trumpeter. Journal of Ecosophy*, Vol. 4, n° 4 (1987), pp. 1-6, qui p. 2.

ti ambiti d'esperienza e di produzione di valori umani, dall'economia all'estetica, lo confermano. La salvaguardia dell'ambiente naturale potrebbe trovare fondamento nella convinzione che la tutela di ecosistemi e più in generale ambienti e specie naturali, a prescindere dalla loro riducibilità a interessi economici o politici, trovi giustificazione nelle eccellenze di carattere, nelle virtù che queste scelte consentono di sviluppare e maturare nella nostra personalità: è quello che Brian G. Norton³⁹ chiama «antropocentrismo debole», la convinzione che la natura abbia un «valore trasformativo» (*transformative value*), ampli e arricchisca la nostra personalità. Ma questa non è la posizione di Rolston. Come non è sua la convinzione, difesa in più pagine da un altro importante protagonista del dibattito di etica ambientale, John Baird Callicott⁴⁰, che i valori, anche quando non «antropocentrici», non ripiegati esclusivamente sulla difesa degli interessi della nostra specie, siano comunque sempre «antropogenici», prodotti da valutatori umani. Contro questa tesi, Rolston suggerisce che la nostra esperienza del valore, certo sempre vissuta in modo intenso, sempre connotata da un ruolo significativo del soggetto, colga sempre comunque caratteri che non possono essere descritti come mere proiezioni sull'oggetto dell'esperienza emotiva del soggetto; e accenna poi a un possibile confronto tra «giudizi di valore» e «giudizi d'esperienza», che mi pare ricco di possibili sviluppi, anche al di là delle intenzioni dell'autore. Valutare potrebbe essere un ulteriore modo, non neutrale, di conoscere il mondo – ammesso che esistano modi «neutrali», qualunque cosa si voglia poi intendere precisamente con questo termine, di accostarsi al mondo. Un modo di conoscere il mondo che, di fronte alla natura, ne coglie qualità, caratteri, proprietà che possono essere indicati come «valori intrinseci».

In questa direzione, Rolston muove con una certa cautela già nel saggio che apre *Philosophy Gone Wild*, un classico della letteratura ambientalista, *Is There an Ecological Ethic*⁴¹?. In queste pagine, scrit-

³⁹ Cfr. B.G. Norton, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 131-148, tradotto in italiano in Id., 'Etica ambientale e antropocentrismo debole' (1984), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi*, cit., pp. 139-180.

⁴⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics' (1984), in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, n° 4 (October 1984), pp. 299-309, tradotto in italiano in Id., 'Teoria non-anthropocentrica del valore ed etica ambientale' (1984), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 243-263. Per una trattazione più approfondita del problema si rimanda al capitolo 9 del presente volume.

⁴¹ H. Rolston III, 'Is There an Ecological Ethic?' (1975), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 12-29.

te alla metà degli anni '70, si delineano una serie di questioni destinate a tornare in modo incessante negli anni successivi. In primo luogo, Rolston auspica un'etica ecologica che abbandoni prospettive ancora marcatamente antropocentriche: di qui le iniziali critiche ad alcune proposte teoriche che giudica in questo senso inadeguate e l'indicazione del fondamento di una autentica etica ecologica nella *Land Ethic* di Aldo Leopold, nel suo principio fondamentale – massimizza integrità, bellezza e stabilità dell'ecosistema – che pone come regola morale di fondo, e non solo come regola derivata, una massima ecologica. Queste considerazioni impongono però da subito all'attenzione un problema cruciale: la necessità di ripensare la cosiddetta *is-ought question*, la convinzione largamente diffusa che qualunque tentativo di derivare valori da fatti, norme morali da descrizioni, sia logicamente inaccettabile. Rolston è abbastanza cauto. Non c'è dubbio, scrive dapprima, che un principio morale alla Leopold introduca elementi di valutazione che sono estranei alla scienza ecologica in senso stretto, nonostante che in questa trovi il suo fondamento, la sua premessa. E d'altro canto, la sua impressione è che in questo caso descrizione e valutazione si intreccino in modo difficilmente districabile: «descrizione e valutazione in certo grado crescono insieme»⁴². La descrizione ecologica trova nella natura stabilità, unità, armonia, elementi che ricevono una valutazione, ma allo stesso tempo questi caratteri sono ritrovati da uno sguardo che cerca nella natura i valori dell'unità, dell'armonia, della stabilità. Il dovere non viene derivato dall'essere, ma è scoperto *insieme* all'essere.

In saggi successivi questo tema torna in grande evidenza, specie nella seconda sezione di *Philosophy Gone Wild*, tutta dedicata proprio al problema dei valori nella natura, ma già negli altri saggi della prima parte la questione torna a essere affrontata con accenti più netti. Nel già citato *The River of Life: Past, Present and Future* Rolston abbozza, a partire dall'immagine del fiume come modello, una filosofia della natura e un'etica naturalistica che intendono disfarsi di una serie di dicotomie tradizionali che attraversano buona parte della cultura filosofica: tra attuale e potenziale, sé e altro da sé, umano e naturale, storicità e presente, essere e dover-essere. Il modello del fiume consente, infatti, di pensare la vita come flusso continuo e incessante, entropia negativa, «un flusso di vita che trascende l'individuo»⁴³: vita animata da un *conatus* interiore, volontà-di-vivere, passione naturale che appare impossibile sradicare dalle specie. In questa luce, le gene-

⁴² Ivi, p. 19.

⁴³ H. Rolston III, 'The River of Life: Past, Present, and Future', cit., p. 61.

razioni future non appaiono un'astrazione priva di significati morali, ma piuttosto qualcosa con cui condividiamo un unico movimento vitale; il sé si allarga, espande i propri limiti, confini, ampliando con ciò i limiti anche del proprio *ego*-ismo, fino a convertirlo in una sorta di originale *eco*-ismo; i confini tra naturale e umano si dileguano, svaniscono, nella scoperta della comune partecipazione a una vita che è flusso di informazioni veicolate geneticamente, produzione di strutture organiche e organizzate che contrasta la tendenza entropica dei sistemi fisici, intelligenza e comunicazione fin dai suoi livelli basilari: «la vita è sempre una questione cibernetica, di trasferimento di informazioni»⁴⁴. Il presente si svela tramato di storia, di passato, e intimamente, costitutivamente impregnato di futuro; essere e dover-essere si confondono – la vita, i suoi processi, i suoi equilibri costruiti attraverso fluttuazioni incessanti, ordine che unifica sistemi nonostante e attraverso il fitto intreccio di contrasti e dolori, si trasformano nella coscienza umana in dovere morale, in tessuto di principi e regole morali non più antropocentriche:

L'interesse personale, che è ancora necessario, può ora essere mantenuto nel suo spazio auspicabile, sufficientemente controllato dalle capacità di simpatia, da giudizi che considerano la correttezza dell'agire all'interno delle correnti di vita a cui si appartiene. Ciò che prima era controllato dall'esterno e geneticamente può ora essere interiorizzato e compiuto liberamente. Il senso morale diventa allora una nuova forma di controllo cibernetico.⁴⁵

In *Can and Ought We to Follow Nature*⁴⁶?, invece, distinguendo una serie di significati differenti attribuibili alla regola «segui la natura», Rolston sottolinea soprattutto la possibilità di ritrovare nella natura selvaggia, nella *Wilderness*, un tessuto di valori radicalmente autonomi rispetto agli esseri umani, valori «oggettivi» e «intrinseci»: «un regno di valori naturali posto oltre i meri fatti naturali»⁴⁷. Seguire la natura, in questo senso, significa ri-creare se stessi in un'esperienza, quella del contatto con la *Wilderness*, che ci spinge a ripensare noi stessi, i nostri legami e la nostra continuità con i processi naturali. La dicotomia fatti/valori appare in questa prospettiva completamente dissolta, ostacolo anzi da superare per ritrovare la possibilità, altrimenti conculcata, di sperimentare valori non umani. O meglio:

⁴⁴ Ivi, p. 67.

⁴⁵ Ivi, p. 70.

⁴⁶ H. Rolston III, 'Can and Ought We to Follow Nature?' (1979), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 30-52.

⁴⁷ Ivi, p. 45.

l'operazione di Rolston non è, forse, tanto intesa a cancellare ogni discontinuità tra fatti e valori morali, quanto a dilatare il concetto di valore fino a ricoprire tutta una serie di aspetti dei processi vitali, le «comunità biotiche», gli equilibri degli ecosistemi riconosciuti insieme come fatti e valori non-morali.

Insomma, il concetto di valore si estende al di là degli ambiti più consueti, morale o estetica, fino a includere quelli che Rolston indica come «traguardi» (*achievements*), compimenti riusciti entro i processi naturali. In questa prospettiva, tutta la natura si rivela fittamente tramata di valori: intendo tornarci tra poco, ma per intanto, mi pare cruciale sottolineare come questo comporti la necessità di contrastare un'immagine della natura come deserto assiologico, come ambito vuoto di valori, che proviene a un tempo dalla fisica e, si direbbe in modo più importante per Rolston, da una certa lettura dell'evoluzionismo darwiniano. La natura non è soltanto lotta per la vita, dolore, tragedia, mattatoio: la vita, la sua nascita e riproduzione, l'emergere di ordine e organizzazione e non il contrario, la morte e l'aumento incontrollabile di disordine ed entropia, sono quanto affiora da una considerazione ecologica della natura e degli ecosistemi. In tutti i saggi già citati questo tema, questa riflessione sulle immagini della natura che accompagnano e influenzano il nostro modo di sentire e vivere-in-relazione al mondo naturale tornano a emergere: anche l'esortazione a seguire la natura come se fosse un nostro tutore, con cui si conclude la rassegna dei diversi modi di intendere questo precetto tradizionale, a fare nostri i suoi ritmi, ad aderire al suo movimento non trascura di sottolineare come questo alterni momenti di «resistenza» a momenti di «conduttanza» (*conductance*), di opposizione alla nostra vita e di sostegno decisivo alla stessa possibilità del vivere. Natura omicida/natura grembo. In questa consapevolezza, possiamo arricchire il profilo delle nostre virtù.

È nei tre scritti che compongono la seconda sezione di *Philosophy Gone Wild*, tuttavia, che Rolston muove davvero ad approfondire il concetto di «valore naturale» e a discutere fino in fondo le questioni di carattere generale, metaetico, implicate dalla sua assunzione. La direzione è quella di chi cerca di motivare la tesi per cui esisterebbero in natura valori oggettivi «intrinseci», contro qualunque riduzione della sfera dei valori a produzione di una soggettività, individuale o collettiva, contro ogni fondazione esclusiva dei valori negli interessi della specie o dell'individuo umani. In questa prospettiva, l'autore trova un riferimento interessante nell'opera di Clarence Irving Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, secondo cui la convinzione che i valori siano in definitiva tutti soggettivi si presenta

come «una delle più strane aberrazioni che abbiano mai colpito la mente umana»⁴⁸. Secondo Rolston, invece, il riconoscimento che il soggetto abbia un ruolo attivo e determinante nella costituzione dell'esperienza del valore non implica l'ammissione che non si dia alcun valore fuori dell'esperienza del soggetto: è una forma di antropocentrismo e solipsismo singolare quella insita nella convinzione che il soggetto crei il valore *ex nihilo*. Alcuni valori, quanto meno, o forse meglio l'*esperienza* di alcuni valori, si costituisce in una *relazione* tra il soggetto e l'ambiente naturale, e non attraverso processi di proiezione sulla natura di costruzioni dell'io. Rolston fa propria la classificazione dei predicati di valore, proposta da Samuel Alexander⁴⁹ negli anni '30, come qualità terziarie – a integrare la distinzione classica, di origine galileiana, tra qualità primarie e secondarie –, ma è chiaro che alla luce degli sviluppi della fisica del Novecento – in particolare penso alla relatività einsteiniana – queste distinzioni hanno perso di significato. Albert Einstein ha mostrato che spazio e tempo sono proprietà «dipendenti dall'osservatore» (*observer dependent*), esattamente come le qualità secondarie della tradizione e dunque anche le terziarie.

In questa prospettiva, in cui la soggettività ha inghiottito ogni cosa, la distinzione tra fatti e valori appare quanto meno problematica. La consapevolezza del carattere prospettico e approssimativo delle nostre affermazioni sui fatti del mondo (es. «c'è un falco sull'albero») non ci impedisce di dare credito alla nostra convinzione di sapere qualcosa su quei fatti (es. sui falchi e sugli alberi) che si trovano nel mondo. In altre parole: il riconoscere con l'epistemologia post-popperiana che tutte le nostre descrizioni sono segnate da termini e concetti «carichi di teoria» (*theory-laden*) non vale a dissolverle in quanto illusorie e ingannevoli. Questo sfondo non è un ostacolo, piuttosto la *condizione di possibilità* di qualsiasi conoscenza. Questo potrebbe valere allora anche per i giudizi di valore: anche queste esperienze potrebbero avere il carattere di «osservazioni coronate da successo» (*successful observations*)⁵⁰. Quando formuliamo giudizi di valore, stiamo ancora cercando di tracciare una mappa della realtà empirica, di afferrare elementi della trama del mondo⁵¹. I valori non

⁴⁸ Cfr. C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Open Court Publishing C., 1946, p. 366.

⁴⁹ Cfr. S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value* (1933), New York, Thomas Y. Crowell Company, 1968.

⁵⁰ H. Rolston III, 'Are Values in Nature Subjective or Objective?' (1982), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 91-117, qui p. 99.

⁵¹ Questa, mi pare, è la tesi sostenuta, tra gli altri, anche da John Henry McDowell

sono mere espressioni di emozioni, illusioni che non rientrano nella concezione assoluta della realtà, come avrebbe detto Bernard Williams, ma brandelli della «fabbrica del mondo» (*fabric of the world*). Siamo sul terreno di un'idea della conoscenza che rinuncia a qualsiasi pretesa di fondazione ultima, che affonda le proprie radici nella critica del «mito del Dato» elaborata da Wilfrid Sellars, e che ripensa la conoscenza all'interno di un continuo (conoscenze di fatti, di qualità secondarie, attribuzioni di valore) che prende sempre e comunque forma all'interno dello «spazio delle ragioni»⁵².

Ma quali valori troviamo, allora, *indipendenti* da noi nella natura? Come caratterizzarli? I tre saggi percorrono itinerari largamente sovrapponibili, ma anche in parte differenti. Il primo, *Values in Nature*⁵³, propone una tassonomia dei «valori naturali» che ne registra la molteplicità e ricchezza, più che ricondurli a un modello complessivo: una ricognizione dei processi naturali ne lascia emergere valori (o forse, almeno in alcuni casi, premesse di valori) economici, scientifici, ricreativi, estetici e dialettici. Mi pare tuttavia che il vero 'cuore' di questa sorta di provvisoria fenomenologia siano i riferimenti alla vita e alla sua complessità – intreccio di unità e diversità, di regolarità e spontaneità. La riconduzione dell'ambito dei «valori naturali» alla vita e ai suoi processi torna in modo più chiaro e concettualmente sistematico nel secondo testo, *Are Values in Nature Subjective or Objective*⁵⁴?, in cui il valore è definito attraverso il riferimento ai «progetti naturali». Infine, nel terzo e ultimo scritto di questa sezione, il già citato *Values Gone Wild*⁵⁵, viene in primo piano la definizione del valore come *storied achievement*⁵⁶: dentro i processi che danno origine e sostengono la vita, alla radice della nostra vita come

in alcuni dei saggi raccolti in J.H. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998; in particolare in 'Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World' (1983), pp. 112-130, e in 'Values and Secondary Qualities' (1985), pp. 131-150. Per una sintesi della posizione di McDowell mi permetto di rimandare a R. Peverelli, 'Introduzione' a Id. (a cura di), *Valori selvaggi*, cit., pp. 5-33; in particolare pp. 23-26.

⁵² Lo «spazio delle ragioni», formula cara a Sellars, è il luogo in cui siamo tutti chiamati continuamente a dare e chiedere ragioni delle nostre affermazioni, condizione imprescindibile perché una qualsiasi affermazione possa pretendere di essere riconosciuta come «conoscenza». Cfr. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997, tradotto in italiano in Id., *Empirismo e filosofia della mente* (1956), Torino, Einaudi, 2004.

⁵³ H. Rolston III, 'Values in Nature' (1981), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 74-90.

⁵⁴ H. Rolston III, 'Are Values in Nature Subjective or Objective?', cit.

⁵⁵ H. Rolston III, 'Values Gone Wild', cit.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 128.

delle vite di animali non-umani o vegetali a noi prossimi o remoti, dentro l'equilibrio degli ecosistemi Rolston identifica un tessuto minuzioso di processi biochimici, molecolari, fisici che, in quanto capaci di sostenere la vita, si pongono come «valori intrinseci». Il concetto di valore si allarga, si amplia: «i valori sorgono insieme alla ricerca di soluzioni per problemi posti agli organismi, che siano percepiti o no. [...] Un risultato di questo tipo ha valore di per sé, in quanto è una significativa avventura della vita»⁵⁷. E ancora una volta, «valori intrinseci» ed estrinseci si presentano strettamente incastrati gli uni agli altri: un organismo, «valore intrinseco», può essere sacrificato in nome dell'equilibrio del sistema, il suo valore trasformarsi in «estrinseco», strumentale alle esigenze di un altro organismo o dell'ecosistema.

Su questo sfondo, gli esseri umani non sono mere comparse. Rolston sottolinea più volte la necessità di pensare i nostri atti di valutazione dentro una prospettiva ecologico-relazionale, insistendo nel rifiutare ogni riduzione dell'esperienza del valutare a una meccanica proiezione del soggetto sull'oggetto – ma a rigore il rifiuto coinvolge anche la tesi opposta, quella di una passiva registrazione da parte del soggetto di un dato che gli proviene dall'esterno – in nome di una relazione più complessa, in cui all'interno di un campo comune, la natura, soggetto e oggetto interagiscono continuamente. In verità, questa intuizione non mi pare argomentata da Rolston in modo approfondito e convincente. Il suo 'naturalismo' (forse non è un caso che uno dei pochi autori classici della filosofia da lui citati sia John Dewey) appare più nitidamente sviluppato nell'osservazione che tanto il campo dei processi naturali quanto il soggetto valutante si pongono come esiti di una *storia naturale*, in cui i processi di costituzione di ciascuna delle due parti si intersecano e rimandano incessantemente ai processi dell'altra, in modo inseparabile.

Rolston intende però anche rilevare l'originalità della specie umana. Solo negli esseri umani, infatti, può prendere forma un nuovo modo di curarsi dell'altro, che non è invece proprio dei processi naturali nella *Wilderness*: la vita morale. «Per la prima volta, una forma di vita attribuisce valore a qualcosa fuori della propria nicchia»⁵⁸.

⁵⁷ Ivi, p. 126.

⁵⁸ Ivi, p. 140.

10.6. CONOSCENZA SCIENTIFICA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

La riflessione di Rolston pone con forza la questione del rapporto tra scienze e morale, e tra queste e l'esperienza religiosa. La sua *Etica della Terra*, in definitiva, è infatti una forma di naturalismo, non intesa a proporre una riduzione radicale, senza residui, della morale a conoscenza scientifica, ma certo impegnata a dimostrare la necessità di arricchire, rendere più complessa e fine la nostra riflessione morale, di ridefinire le categorie che reggono le nostre intuizioni morali alla luce delle nostre conoscenze scientifiche. Torniamo un'ultima volta nella *Wilderness*, nella foresta. Per comprenderla davvero, per cogliere fino in fondo la rilevanza morale delle conseguenze delle nostre azioni sulle forme di vita che la abitano, è indispensabile accostarsi a individui ed ecosistemi ricchi delle conoscenze che solo le scienze possono fornirci. Senza lo sfondo costituito dalla conoscenza dei processi in gioco, della struttura fine dell'organizzazione dei corpi e dei loro organi, è difficile avvertire fino in fondo quanto preziosi e raffinati siano gli esiti della storia naturale. Persino l'apprezzamento estetico di una foresta, sostiene Rolston, è inadeguato senza le basi di una salda conoscenza scientifica:

Certo, è possibile godere delle forme e dei colori delle foreste dimentichi delle tassonomie delle specie (*Picea pungens* o *Quercus alba*) o delle distinzioni tra tipi di foreste (subalpine, di zone di transizione, di querce e noci). Le foglie autunnali richiedono solo un occhio per i colori, insieme forse con una sensibilità per il passare del tempo, che aggiunge un tocco di tristezza passeggera. Questa è una magnifica giornata calda autunnale, sulla via dell'inverno. In primavera macchie di verde intenso, che esplodono con lo spuntare delle foglie e rimpiazzano i grigi invernali dei tronchi e dei rami, si stagliano contro le conifere più scure – e non si ha bisogno della scienza per apprezzare tutto questo. [...] Se l'osservatore sa, però, che quella è una conifera, che quelli sono i coni con i pistilli e questi i coni con gli stami, che aceri e frassini hanno foglie opposte, scorge più di una bellezza poetica negli alberi. La scienza richiede uno sguardo più ravvicinato a fiori e frutti, alla loro struttura e simmetria. Un'attenta osservazione consente di giustificare affermazioni che altrimenti potrebbero essere troppo impressionistiche.⁵⁹

La questione della rilevanza morale delle specie mostra bene l'intreccio inevitabile di valutazione morale e conoscenze scientifiche. La decisione morale, qualunque sia, non può prescindere dall'esame del dibattito sullo statuto delle specie avvenuto nel contesto della ricerca

⁵⁹ H. Rolston III, 'L'esperienza estetica delle foreste', cit., pp. 92-93

biologica dell'ultimo secolo. In *Duties to Endangered Species*⁶⁰, un breve saggio, dallo stile conciso, incisivo, Rolston pone in modo esplicito il problema: abbiamo dei doveri morali nei confronti delle specie, in particolare delle specie minacciate di estinzione, o la loro eventuale conservazione può trovare giustificazioni solo in relazione a bisogni umani o comunque a doveri nei confronti degli individui umani?

Rolston contesta le impostazioni tradizionali, che di fatto considerano le specie animali non-umane e vegetali solo come stock di materiali e risorse a nostra disposizione, che giustificano la difesa di specie minacciate in nome della loro attuale o potenziale utilità, che considerano le specie alla stregua di «chiodi» della Terra-Arca in viaggio nell'universo. Si tratta sempre di considerazioni marcatamente antropocentriche e in definitiva non morali. Naturalmente, Rolston sa bene che almeno due argomenti possono essere portati da coloro che contestano la possibilità di riconoscere doveri nei confronti delle specie: in primo luogo, non tutta la letteratura biologica condivide la convinzione che le specie abbiano una consistenza ontologica e non siano semplici strumenti convenzionali di classificazione; in secondo luogo, non è affatto largamente condivisa la tesi per cui sarebbe legittimo parlare di doveri morali (anche) nei confronti di classi di individui e non (solo) di individui.

Per affrontare questi punti Rolston discute le tesi proposte da diversi studiosi di biologia e di storia dell'evoluzione delle specie, a partire da Darwin, prendendo parte per le posizioni espresse da autori come Ernst Mayr o Niles Eldredge⁶¹. Come scrive Mayr, in un saggio del 1969, «le specie sono le reali unità dell'evoluzione, sono le entità che si specializzano, diventano adattate al proprio ambiente, o modificano il loro adattamento»⁶²; o come affermano Eldredge e Joel Cracraft, le specie sono «entità discrete nel tempo come nello spazio»⁶³. Insomma, nelle parole di Rolston, una specie è «una coerente, prolungata forma di vita, codificata in un flusso di geni, e modellata dall'ambiente»⁶⁴. Le specie, e non gli individui, sono i protagonisti della storia evolutiva. In questa prospettiva, è chiaro, una specie non è riducibile a una classe di individui, ma è una forma di vita dinamica

⁶⁰ Cfr. H. Rolston III, 'Duties to Endangered Species?' (1985), in Id., *Philosophy Gone Wild*, cit., pp. 206-220.

⁶¹ Cfr. ivi, pp. 208-210.

⁶² E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1969, p. 26.

⁶³ N. Eldredge, J. Cracraft, *Phylogenetic Patterns and the Evolutionary Process*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 92.

⁶⁴ H. Rolston III, 'Duties to Endangered Species?', cit., p. 210.

che si è conservata nel corso del tempo: i nostri doveri, se ne esistono, non sono verso la forma data, ma verso il processo di formazione.

Ciò che gli uomini dovrebbero rispettare sono forme di vita dinamiche conservate lungo linee storiche, processi di informazioni vitali che persistono geneticamente attraverso milioni di anni, oltrepassando le brevi vite degli individui.⁶⁵

Certo, questa prospettiva mette in discussione il primato di morali imperniate su individui senzienti e/o razionali caratteristico della riflessione filosofica occidentale. In una storia evolutiva, gli individui sono meno importanti delle specie. Non contrastare o addirittura favorire attivamente l'estinzione di una specie, per quanto economicamente insignificante, significa uccidere forme di cui gli individui sono solo occorrenze, porre termine a un flusso di storia, disperdere una quantità di informazione biologica, a *lifeline*. Eventi che possono essere dannosi e dolorosi per individui senzienti, possono rivelarsi necessari per la specie. E questo non significa spacciare le specie per sé più ampi, rileggere la natura come se abbondasse di Sé irriducibili ai nostri io limitati: le specie non sono e non hanno un sé, non sono individui dai confini ben definiti, non hanno sensibilità, intelligenza. Quello che Rolston vuole promuovere è un'«etica che soni la biologia» (*biologically sounder ethic*). Occorre uscire dai limiti di una morale provinciale, territoriale, i cui confini coincidono con la nostra specie. Dobbiamo imparare comportamenti altruistici non solo intra-specifici, ma anche interspecifici.

Questa etica «biologicamente fondata» che ruolo riserva però a Dio? La questione è tutt'altro che irrilevante per Rolston, che, lo ricordavo all'inizio, è pastore presbiteriano, oltre che naturalista e filosofo, e non intende certo contrapporre la prospettiva di un'*Etica della Terra* a un'intuizione religiosa della realtà. Un intero suo lavoro, *Genes, Genesis and God*⁶⁶, che raccoglie le Gifford Lectures tenute nel novembre del 1997 presso l'Università di Edimburgo, è dedicato alla discussione del rapporto tra scienze, etica (la *biologically sounder ethic* cara a Rolston) e religione, alla ricerca di una possibile esperienza naturalisticamente fondata del sacro.

Rolston presenta con chiarezza le sue convinzioni attraverso un confronto con alcune tesi sostenute da Daniel Dennett in un suo libro del 1995, *Darwin's Dangerous Idea*⁶⁷. L'idea pericolosa di Darwin,

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. H. Rolston III, *Genes, Genesis, and God*, cit.

⁶⁷ Cfr. D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon & Schuster, 1995,

sostiene Dennett, e che rende l'evoluzionismo darwiniano una teoria scientifica invisibile a molti ambienti religiosi, non è l'idea dell'evoluzione delle specie, ma quella della selezione naturale; l'idea, insomma, che il processo evolutivo non sia in alcun modo connesso a principi trascendenti, a cause che rimandano oltre la dimensione dei processi naturali («ganci al cielo», *skyhooks*, scrive Dennett), ma solo a meccanismi immanenti alla natura, a processi *bottom-up* («a gru», *cranes*, è l'immagine scelta da Dennett). Ora, Rolston aderisce con forza, per molti aspetti, all'interpretazione darwinista della realtà e della storia naturali; non crede plausibile rintracciare in questa storia qualcosa come un limpido, preveggenze Disegno Intelligente, come invece vorrebbero alcuni studiosi americani preoccupati di trovare in modo facile un ponte che colleghi le scienze naturali e la teologia. Una ricostruzione della storia naturale che escluda interamente qualsiasi apertura alla dimensione del sacro, al riconoscimento di uno spazio per Dio all'interno di queste vicende, di questa storia, gli sembra tuttavia ugualmente implausibile. Sacra, in primo luogo, è proprio la generatività, la potenza creativa che anima la Natura, che la fa *Natura Naturans*; «se non altro, sacra sulla Terra dovrebbe essere questa potenza generativa affascinante che la caratterizza»⁶⁸. La presenza di Dio è riconoscibile all'interno del «fiume di vita»: è la forza autopoietica che dà energia a ogni elemento, a ogni molecola di questo fiume e gli consente di risalire le montagne, è lo spirito vitale che sta sotto, dentro la *Natura Naturans*, l'Attrattore che attira a sé dal caos la materia. Dio, insomma, è il *Metaphysical Environment* entro cui si innalzano le storie naturali, e che consente ai *cranes*, alle «gru» di Dennett, di produrre un mondo che va oltre i limiti insiti in ciò che è dato, di oltrepassare la ripetitività e i vincoli altrimenti rigidi e insormontabili della materia.

Difficile sostenere, mi pare, che queste suggestioni non oltrepassino i limiti di una concezione naturalistica dei processi che stanno all'origine della vita – che sia rispettato il divieto di ricorrere a «ganci al cielo» –, ma non è questo a interessare Rolston. Mi sembra, in definitiva, che tutto il suo impegno teorico si dedichi a mostrare che la fedeltà di fondo a Darwin, a un'idea della natura che non indulge a facili scorciatoie per ancorarsi a una visione religiosa della vita, sia compatibile con intuizioni, suggestioni che aprono percorsi plausibili per il credente; che un'*Etica della Terra* fondata dal punto di vista

tradotto in italiano in Id., *L'idea pericolosa di Darwin* (1995), Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

⁶⁸ Cfr. H. Rolston III, *Genes, Genesis, and God*, cit., p. 362

scientifico non sia necessariamente e pregiudizievolemente ostile a una coscienza religiosa, per quanto non abbia la necessità di ricercare in Dio un fondamento della propria validità e credibilità. Nessuna esclusione, nessuna barriera insormontabile. Scienze naturali, esperienze religiose ed etiche ambientali dialogano alla ricerca di modelli e argomentazioni che sorreggano l'impegno a costruire un nuovo, differente rapporto tra la nostra specie e la natura.

BIBLIOGRAFIA

- S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value* (1933), New York, Thomas Y. Crowell Company, 1968.
- I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà* (1969), Milano, Feltrinelli, 1989.
- J.B. Callicott, 'Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics' (1984), in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, n° 4 (October 1984), pp. 299-309.
- J.B. Callicott, 'Teoria non-anthropocentrica del valore ed etica ambientale' (1984), in M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 243-263.
- J.B. Callicott, 'Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves?' (1996), in J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998, pp. 585-594.
- J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, 1998.
- S. Dellavalle, *Per un agire ecologico*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998.
- D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon & Schuster, 1995.
- D. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin* (1995), Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982.
- N. Eldredge, J. Cracraft, *Phylogenetic Patterns and the Evolutionary Process*, New York, Columbia University Press, 1980.
- C. Elton, *Animal Ecology*, New York, Macmillan, 1927.

- J.R. Engel, 'Introduction: The Ethics of Sustainable Development' (1990), in J.R. Engel, J.G. Engel (eds.), *The Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, London, Belhaven, 1990, pp. 1-23.
- J.R. Engel, J.G. Engel (eds.), *The Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, London, Belhaven, 1990.
- W. Fox, *Toward a transpersonal ecology: developing new foundations for environmentalism*, Boston, Shambhala, 1990.
- S.J. Gould, *The Panda's Thumb. More Reflections in Natural History*, New York, Norton, 1980.
- S.J. Gould, *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale* (1980), Roma, Editori Riuniti, 1983.
- C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Puf, 1997.
- A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949.
- A. Leopold, *Almanacco di un mondo semplice* (1949), Como, Red Edizioni, 1997.
- C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Open Court Publishing C., 1946.
- J.E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.
- J.E. Lovelock, *Gaia: nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1846), Roma, Editori Riuniti, 1967.
- E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1969.
- J.H. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- A. McLaughlin, 'The Critique of Humanity and Nature: Three Recent Philosophical Reflections' (1987), in *The Trumpeter. Journal of Ecosophy*, Vol. 4, n° 4 (1987), pp. 1-6.
- A. Næss, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1989), Como, Red Edizioni, 1994.
- R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven and London, Yale University Press, 1967.
- B.G. Norton, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 131-148.

- B.G. Norton, 'Etica ambientale e antropocentrismo debole' (1984), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 139-180.
- E.P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Philadelphia, Saunders, 1953.
- R. Peverelli, 'Un'etica della terra. La riflessione filosofica di Holmes Rolston III' (2003), in *Aut Aut*, Vol. 316-317 (Luglio-Ottobre 2003), pp. 116-138.
- R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.
- R. Peverelli (a cura di), *La bellezza di Gaia*, Milano, Medusa, 2007.
- H. Rolston III, 'Is There an Ecological Ethic?' (1975), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 12-29.
- H. Rolston III, 'Can and Ought We to Follow Nature?' (1979), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 30-52.
- H. Rolston III, 'Values in Nature' (1981), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 74-90.
- H. Rolston III, 'The River of Life: Past, Present, and Future' (1981), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 61-71.
- H. Rolston III, 'Il fiume di vita: passato, presente e futuro' (1981), in *Aut Aut*, Vol. 316-317 (Luglio-Ottobre 2003), pp. 139-144.
- H. Rolston III, 'Are Values in Nature Subjective or Objective?' (1982), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 91-117.
- H. Rolston III, 'Values Gone Wild' (1983), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 118-142.
- H. Rolston III, 'I valori sono diventati selvaggi' (1983), in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 183-241.
- H. Rolston III, 'Duties to Endangered Species?' (1985), in Id., *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989, pp. 206-220.
- H. Rolston III, *Philosophy Gone Wild. Essays in Environmental Ethics*, New York, Prometheus Books, 1989.

- H. Rolston III, *Conserving Natural Value*, New York, Columbia University Press, 1994.
- H. Rolston III, 'Aesthetic Experience in Forests' (1998), in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, n° 2 (Spring 1998), pp. 157-166.
- H. Rolston III, 'L'esperienza estetica delle foreste' (1998), in R. Peverelli (a cura di), *La bellezza di Gaia*, Milano, Medusa, 2007, pp. 85-108.
- H. Rolston III, *Genes, Genesis, and God. Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), Torino, Einaudi, 2004.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- U. Villani, 'Attuazione e sviluppo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo' (1998), in *Ragion Pratica*, Vol. 11, n° 6 (1998), pp. 17-40.

SITOGRAFIA

Tutti i siti Internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 14 dicembre 2012 alle ore 23:59.

<http://www.wilderness.net>

AUTORI E AUTRICI

RALPH R. ACAMPORA è Associate Professor of Philosophy presso la Hofstra University, dove tiene insegnamenti nel campo dell'etica applicata e della storia della filosofia (soprattutto moderna). La sua ricerca si concentra sulla filosofia dell'ambiente, la bioetica e gli *animal studies*. Laureatosi presso la City University of New York (CUNY), ha conseguito un Dottorato presso la Emory University scrivendo una tesi sull'etica interspecifica e la fenomenologia del corpo. Autore del libro *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (University of Pittsburgh Press, 2006) e co-curatore di *A Nietzschean Bestiary* (con C. Davis Acampora – Rowman & Littlefield Publishers, 2003), ha pubblicato numerosi saggi apparsi in svariati volumi e riviste di settore. È membro del comitato scientifico delle riviste *Environmental Ethics* e *Journal of Critical Animal Studies*, e membro del comitato redazionale di *Society & Animals* e di *Humanimalia*. I suoi interessi di ricerca più recenti riguardano l'ermeneutica della spettacolarizzazione degli zoo, le questioni morali inerenti gli ambienti artificiali (compresi quelli biotecnologici) e lo status ontologico della natura.

CAROL J. ADAMS è autrice di molti libri, in particolare *The Sexual Politics of Meat* (Continuum, 1990), ora disponibile nella versione dedicata al suo ventesimo anniversario. Con Josephine Donovan ha messo a fuoco la tradizione femminista della cura all'interno dell'etica animale. Ha lavorato per decenni per mettere in luce le connessioni esistenti fra l'oppressione delle donne e quella degli animali non-umani, attraverso i suoi scritti, le sue conferenze e altre attività di attivismo. Ha pubblicato un centinaio di articoli sul vegetarianismo, i diritti animali, la violenza domestica e l'abuso sessuale. Per maggiori informazioni sul suo lavoro è possibile visitare il sito Internet www.caroljadams.com.

MATTEO ANDREOZZI si è laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano ed è attualmente dottorando in Filosofia, sempre a Milano. Nel 2009 ha vinto il Concorso Nazionale *I giovani nella*

vita pubblica del Paese e ha ricevuto una menzione speciale per il premio nazionale *Darwin: passato e futuro*. Nel 2010, con la tesi di laurea intitolata *Dall'antropocentrismo all'ecocentrismo* ha vinto il Premio Nazionale *Carta della Terra* ONU – Vittorio Falsina. Vincitore del *Best Paper Award* del *Panel 5 (The Global Big Bang)* della *McLuban Galaxy Conference* nel 2011 e del Premio Nazionale di Filosofia *Le figure del pensiero – Sezione G «Filosofia Pratica»* nel 2012, è attualmente in visita presso il Rachel Carson Center della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera (Germania). È autore del libro *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete* (LED, 2011) e di svariati altri articoli e saggi incentrati sul rapporto tra filosofia, ecologia e biologia. Maggiori informazioni sono reperibili sul suo sito Internet www.matteoandreozi.it.

SERGIO BARTOLOMMEI è Ricercatore di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa, dove insegna Bioetica ed Etica Applicata. È autore, tra l'altro, di varie pubblicazioni di etica dell'ambiente, tra cui *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese* (Guerini, 1989) e *Etica e natura* (Laterza, 1995).

LUISELLA BATTAGLIA è Professore ordinario di Filosofia Morale e di Bioetica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Genova e dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Nel 1992 ha fondato l'Istituto Italiano di Bioetica, di cui è direttore scientifico, e, dal 1999, fa parte del Comitato Nazionale per la Bioetica. È nel Comitato direttivo delle riviste *Janus*, *Bioetica & società*, e della collana *Quaderni di Bioetica*. Dirige la rivista *Argomenti di Bioetica* e la collana *Bioetica* dell'editore Rubbettino. È autrice di varie pubblicazioni di etica dell'ambiente, tra cui *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita* (NAME, 1999), *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi* (Dedalo, 2002), *Bioetica senza dogmi* (Rubbettino, 2009) e *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica, medica, ambientale, animale* (Carocci, 2011), nonché curatrice di volumi quali *Etica e ambiente* (Satyagraha, 1992), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini* (Satyagraha, 1993), *Filosofia ed ecologia* (Abelardo, 1994), *Le creature dimenticate. Cristianesimo e questione animale* (Quaderni di Bioetica, 1997) ed *Etica e animali* (Liguori, 1998).

LEONARDO CAFFO è dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, dove è membro del *LabOnt: laboratorio di ontologia*. È Associate Fellow dell'Oxford Centre for Animal Ethics, redattore per la *Rivista d'Estetica*, fondatore della *Rivista Italiana di Filosofia Analitica*

Junior e collabora – tra le altre cose – alle pagine culturali del settimanale *Gli Altri: la sinistra quotidiana* e di *Lettera Internazionale*. Su etica e liberazione animale ha già pubblicato *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia* (Aracne, 2011-2012) e *Flatus Vocis. Breve invito all'agire animale* (Novalogos, 2011). Nel 2013 usciranno i suoi libri *Storia e futuro dell'antispecismo: manifesto per un antispecismo debole* (Sonda) e *Adesso l'animalità* (Graphe). Ha co-fondato e co-dirige *Animal Studies: Rivista Italiana di Antispecismo* – semestrale edito dalla edizioni Novalogos. Si occupa inoltre di ontologia sociale e realismo ontologico: il suo ultimo libro è *La possibilità di cambiare. Azioni umane e libertà morali* (Mimesis, 2012). Nel 2011-2012 ha condotto una rubrica filosofica per l'emittente lombarda Radio Hinterland collaborando, inoltre, con Rai Educational per Rai Filosofia. Maggiori informazioni sono reperibili sul suo sito Internet <http://labont.it/people/leonardo-caffo>.

MATTHEW CALARCO è Assistant Professor of Philosophy presso la California State University, Fullerton. La sua ricerca si concentra sulle intersezioni esistenti tra la filosofia continentale, la filosofia dell'ambiente e gli *animal studies*. Attivamente interessato a un ampio raggio di questioni e movimenti inerenti la giustizia sociale, traduce questo suo coinvolgimento in un concreto approccio accademico. Tra i suoi libri e le sue curatele è possibile ricordare *The Continental Ethics Reader* (con P. Atterton - Routledge, 2003), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought* (con P. Atterton - Continuum, 2004), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (con S. DeCaroli - Stanford University Press, 2007), *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (Columbia University Press, 2008), *The Death of the Animal* (con P. Cavalieri, J. M. Coetzee, H. Miller e C. Wolfe - Columbia University Press, 2009) e *Radicalizing Levinas* (con P. Atterton - SUNY Press, 2010).

JOHN BAIRD CALLICOTT è Regents Professor of Philosophy e Presidente del Department of Philosophy and Religion Studies della University of North Texas. Co-direttore editoriale della *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, autore o curatore di numerosi libri, e autore di dozzine di articoli accademici, voci enciclopediche e capitoli di libri di filosofia ed etica dell'ambiente, è stato Presidente della International Society for Environmental Ethics (ISEE) e Bioethicist-in-Residence per la Yale University. La sua ricerca muove parallelamente in quattro direzioni: lo studio teoretico delle etiche dell'ambiente; lo studio comparativo dell'etica e della filosofia dell'ambiente; la filosofia dell'ecologia e delle politiche di conservazione; e la biocomplexità ambientale associata ai sistemi naturali e umani (ricerca finanziata dalla National Science Foun-

dation). Probabilmente è più conosciuto come il maggiore esponente contemporaneo dell'etica della terra di Aldo Leopold e attualmente sta esplorando le risposte che una simile etica è in grado di fornire al problema del cambiamento climatico globale.

GUIDO DALLA CASA è Ingegnere Elettrotecnico e ha svolto attività presso diverse sedi dell'ENEL come dirigente della distribuzione elettrica dal 1959 al 1997. Attorno al 1970 ha cominciato a nutrire un forte interesse per l'ecologia e le filosofie orientali, campi in cui ha concentrato da allora le proprie ricerche. Autore di numerosi articoli su svariate riviste e docente del Corso di Ecologia Interculturale presso la Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa di Rimini (Università di Urbino), insegna Ecologia e Scienze Naturali in alcune UNITRE dell'area milanese. Ha pubblicato numerosi libri, fra cui *L'ultima scimmia* (MEB, 1975), *Inversione di rotta* (Il Segnalibro, 2008), *Guida alla sopravvivenza* (Arianna, 2010), *Ambiente: Codice Rosso* (Jouvence, 2011), *L'Ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo* (Mimesis, 2011) che costituisce l'opera principale e il compendio del suo pensiero.

BARBARA DE MORI è docente di Bioetica Veterinaria e Bioetica Animale presso l'Università degli Studi di Padova e Direttore del Master di primo livello 'Garantire un futuro alla fauna selvatica' e del Corso di Alta Formazione in 'Bioetica, Benessere Animale e Professione Medico Veterinaria', sempre a Padova. Responsabile della Collana *Etica e Bioscienze* presso la casa editrice Mimesis, è membro del comitato etico e del comitato scientifico di svariate riviste e di numerosi enti culturali. Tra i suoi libri e le sue curatele è possibile ricordare *Che cos'è la bioetica animale* (Carocci, 2007), *Animali sulla soglia. Percorsi scientifico-filosofici nel mondo animale* (con S. Cattaruzza - Mimesis, 2011), *Il Confine Superabile. Animali e qualità della vita* (con G. Bono - Carocci, 2011) ed *Etologia ed Etica* (con M. Celentano e P. Zecchinato - Aracne, 2012).

MASSIMO FILIPPI è Professore Associato di Neurologia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, *Editor in Chief* del *Journal of Neurology*, membro dei *Board* di diverse riviste e società scientifiche internazionali e autore di più di 700 saggi e di 10 volumi nell'ambito delle neuroscienze. Da anni si occupa inoltre della 'questione animale' da un punto di vista filosofico e politico, è socio fondatore di *Oltre la Specie*, membro della redazione di *Liberazioni. Rivista di critica antispecista* e, oltre a un centinaio di saggi su varie riviste, quotidiani e libri collettanei, ha pubblicato i volumi *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte* (ombre corte, 2010), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali la questione animale e la filosofia* (con F. Trasatti - Mimesis, 2010) e *I margini dei diritti animali* (Ortica, 2011). Ha inoltre curato l'edizione italiana dei seguenti volumi:

Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto* (Editori Riuniti, 2003), Chris De Rose, *A muso duro. Da attore ad attivista per i diritti animali* (Edizioni Cosmopolis, 2003), Tom Regan, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali* (Sonda, 2005), Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità* (Sonda, 2007), Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (Sonda, 2008) e Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida* (Mimesis, 2012).

WARWICK FOX è Emeritus Professor of Philosophy presso la University of Central Lancashire. Ha pubblicato numerosi saggi e articoli di filosofia dell'ambiente. Tra i suoi libri è possibile ricordare *Toward a Transpersonal Ecology* (Shambhala, 1990), *Ethics and the Built Environment* (Routledge, 2000) e *A Theory of General Ethics: Human Relationships, Nature, and the Built Environment* (MIT Press, 2006). Nei suoi lavori più recenti si è occupato dello sviluppo di ciò che lui stesso chiama *General Ethics*, una singola teoria etica integrata che comprende i campi dell'etica inter-umana, dell'etica dell'ambiente naturale e di quella dell'ambiente frutto dell'artificio umano. Per maggiori informazioni sul suo lavoro è possibile visitare il sito Internet www.warwickfox.com o scrivere a warwick@warwickfox.com.

ADRIANO FRAGANO è dottore in Scienze Naturali con indirizzo botanico, docente di materie scientifiche presso una scuola superiore, consulente per il web e informatico. Da molti anni si occupa di attivismo e divulgazione dell'antispecismo e del veganismo etico. Ha collaborato con numerose riviste (tra le quali *A - Rivista Anarchica* e *AAM Terra Nuova*) e partecipato come co-autore all'opuscolo *Antispecismo* e a libri come *Con la muerte en los talones, los perros mueven la cola* (Fundación Altarriba Amigos de los Animales, 2005), *L'animale ritrovato* (Terra Nuova Edizioni, 2009), *Decrescita. Idee per una civiltà post-sviluppista* (Sismondi Editore, 2009), *Animalagenda 2012* (Terra Nuova Edizioni, 2011) e *Immaginare la società della decrescita* (Terra Nuova Edizioni, 2012). È co-fondatore e presidente dell'associazione *Campagne per gli animali*, fondatore e redattore del giornale periodico *Veganzetta* e responsabile del progetto online della *Mappa Vegana Italiana*. Per maggiori informazioni sul suo lavoro è possibile scrivere a adriano@veganzetta.org.

GRETA GAARD ha contribuito a sviluppare il pensiero ecofemminista attraverso un lavoro di ricerca che include libri quali *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens* (Temple University Press, 1998) e *The Nature of Home: Taking Root in a Place* (University of Arizona Press,

2007), e curatele come *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (Temple University Press, 1993) e *Ecofeminist Literary Criticism* (University of Illinois Press, 1998). I suoi saggi sono apparsi su riviste accademiche quali *Hypatia*, *Environmental Ethics*, *The Ecologist*, *Frontiers*, *Alternatives* e altri libri e periodici. È Professoressa di Letteratura Inglese presso la University of Wisconsin-River Falls. Attualmente sta curando, insieme a S. Oppermann e S. Estok, il volume *International Perspectives in Feminist Ecocriticism* (Routledge, 2013).

SERENELLA IOVINO insegna filosofia morale presso l'Università degli Studi di Torino. È Research Fellow della Fondazione 'Alexander-von-Humboldt', e dal 2008 al 2010 è stata presidente della European Association for the Study of Literature, Culture and Environment (EASLCE, www.easlce.eu). È nei comitati editoriali delle riviste *ISLE. Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, *Ecozon@. European Journal of Literature, Culture, and Environment* e *Relations. Beyond Anthropocentrism*. Con i suoi libri *Filosofie dell'ambiente. Etica, natura, società* (Carocci, 2004) ed *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza* (Edizioni Ambiente, 2006) ha introdotto lo studio dell'ecocritica in Italia. Le sue pubblicazioni includono articoli e saggi di teoria ecocritica, filosofia ambientale, ecofemminismo, bioregionalismo, etica del paesaggio, giustizia ambientale, e due volumi sulla letteratura filosofica tedesca nell'età di Goethe. Il suo prossimo libro, *Material Ecocriticism*, co-edito con Serpil Oppermann, sarà pubblicato da Indiana University Press.

PIERGIACOMO PAGANO è primo ricercatore biologo all'ENEA (Agenzia nazionale per le nuove tecnologie, l'energia e lo sviluppo economico sostenibile), dove lavora dal 1977. Nel corso degli anni ha acquisito esperienze nei campi della tossicologia e della radiotossicologia, dei sistemi di gestione ambientale, della biologia evoluzionistica e della filosofia ambientale. È autore di oltre cento pubblicazioni scientifiche e divulgative tra le quali spiccano i libri *Filosofia ambientale* (Mattioli 1885 Editore, 2002-2006), *Alla scoperta dell'uomo* (Alberto Perdisa Editore, 2005) e *La Politica Propositiva* (Limina Mentis Editore, 2012). Sta attualmente lavorando a un libro prossimo a venire pubblicato sia in italiano sia in inglese: *Storia del pensiero biologico evolutivo* (*The history of thought on biological evolution*). Nel 2001 ha fondato il sito Internet www.filosofia-ambientale.it, di cui è attualmente ancora responsabile.

ROBERTO PEVERELLI si occupa da alcuni anni di etica ed estetica ambientali. Le sue ricerche, negli ultimi anni, si sono rivolte alla relazione naturale-artificiale e all'ambito delle pratiche filosofiche, privilegiando

in particolare pratiche sociali come il dialogo socratico e la comunità di ricerca, derivata dall'esperienza della *Philosophy for children* di Matthew Lipman. Autore degli articoli *Un'etica della terra. La riflessione filosofica di Holmes Rolston III* (in *Aut Aut*, 316-317, luglio-ottobre 2003) e *Diciotto brevi considerazioni a partire da un passo di Proust* (in *Nuova Corrente*, 54, n. 139, 2007) e del saggio *Dall'esperienza ai concetti. Il dialogo socratico e le sue finalità educative* (in *Paideia. Pratiche filosofiche come pratiche educative*, a cura di M.L. Martini e A. Mignone - Liguori, 2011), è anche il curatore dei volumi *Valori selvaggi* (Medusa, 2005), *La bellezza di Gaia* (Medusa, 2007) e *Gli automi sono tra noi* (Medusa, 2011).

SILVIA RIBERTI si è laureata nel 2010 all'Università degli Studi di Ferrara, con una tesi di filosofia ambientale dal titolo *Umanità e ambiente. Prospettive di filosofia ambientale per un'etica presente rivolta al futuro*. I suoi interessi per l'etica e la responsabilità dell'essere umano verso l'ambiente risalgono fino ai tempi del Liceo, quando ha pubblicato sul sito Treccani un articolo di educazione ambientale, *Homo Sapiens e Homo Faber* (2004). Attualmente lavora presso l'Università degli Studi di Ferrara, occupandosi di alcuni progetti di educazione ambientale. Dal 2011 è entrata a far parte del Comitato di Redazione del portale 'Unife Sostenibile', il sito di Ateneo dedicato alla sostenibilità. Diplomata in pianoforte al Conservatorio G. Frescobaldi di Ferrara, nel tempo libero si occupa di volontariato animalista, come socia dell'Associazione 'A Coda Alta' Onlus.

HOLMES ROLSTON III è Distinguished Professor e Professore di Filosofia presso la Colorado State University. Insignito del prestigioso Templeton Prize nel 2003, nel 1997-1998 è stato invitato a prendere parte all'importante convegno scientifico delle Gifford Lectures, presso la University of Edinburgh. In qualità di rappresentante dell'etica dell'ambiente, ha tenuto lezioni e conferenze in sette continenti. Inserito tra i cinquanta più importanti pensatori sull'ambiente nel libro di Joy A. Palmer, *Fifty Key Thinkers on the Environment* (Routledge, 2001), è conosciuto soprattutto per il suo volume *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Temple University Press, 1988). Il suo libro più recente è *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth* (Routledge, 2012).

PETER SINGER è Ira W. DeCamp Professor of Bioethics presso lo University Center for Human Values della Princeton University e Laureate Professor presso il Centre for Applied Philosophy and Practical Ethics della University of Melbourne. È divenuto famoso a livello internazionale dopo la pubblicazione del libro *Animal liberation* (Avon Books,

1975). Tra i suoi numerosi altri libri è possibile ricordare *Democracy and Disobedience* (Oxford University Press, 1973), *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1979), *The Expanding Circle* (Oxford University Press, 1981), *Marx* (Oxford University Press, 1980), *Hegel* (Oxford University Press, 1982), *How Are We to Live?* (Prometheus Books, 1993), *Rethinking Life and Death* (St. Martin's Griffin, 1994), *One World* (Yale University Press, 2002), *Pushing Time Away* (Ecco, 2003), *The President of Good and Evil* (Granta Books, 2004), *The Ethics of What We Eat* (con J. Mason - Rodale Books, 2006) e, più recentemente, *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty* (Random House, 2009). Insieme a Paola Cavalieri, è co-fondatore di The Great Ape Project (*Il Progetto Grande Scimmia*). Nel 2005 Time lo ha incluso tra le 100 persone più influenti del mondo, e nel 2012 è stato nominato Companion of the Order of Australia, il più alto onore civico conferito dal governo australiano.

ADELE TIENGO si è laureata nel maggio 2012 in Letteratura Americana presso l'Università degli Studi di Milano ed è attualmente dottoranda in Lingue, Letterature e Culture Straniere, sempre a Milano. Vincitrice di diversi Premi Nazionali, nel 2012 è stata premiata dal Comune di Viareggio per il saggio *Cultura della sostenibilità e politica: un percorso di educazione letteraria*. Nel 2011 ha svolto un periodo come *visiting researcher* presso l'Università di Alcalà de Henares (Spagna) grazie alla Susan Fenimore Cooper Scholarship, con il progetto *Ecocriticism and Environmental Ethics. An Open Dialogue on the Question of Animals*. È autrice di *Jon Krakauer e l'ecologia profonda* (Arianna, 2010) e di diversi saggi su ecocritica ed ecofemminismo.

SELVA VARENGO, dottore di ricerca in Società europea e vita internazionale nell'età moderna e contemporanea presso l'Università degli Studi di Milano, si occupa di ecologia sociale sin dai tempi della laurea in Filosofia. Diplomata in flauto traverso al Conservatorio, è autrice di alcuni saggi e del libro *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin* (Zero in condotta, 2007). Collabora inoltre con l'insegnamento di Storia del pensiero politico contemporaneo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Milano.

BIBLIOGRAFIE DI ORIENTAMENTO

BIBLIOGRAFIA INTRODUTTIVA AL DIBATTITO ITALIANO

- G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- M. Andreozzi, *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*, Milano, LED, 2011.
- A. Arrigoni, *I diritti degli animali. Verso una civiltà senza sangue*, Torino, Cosmopolis, 2004.
- V. Baricalla (a cura di), *Animali ed ecologia in una rilettura del Mondo al femminile*, Bologna, Perdisa Editore, 2009.
- G. Barreca, *Animali non umani: responsabilità e diritti. Un percorso storico-filosofico*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003.
- S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, Milano, Guerini e Associati, 1989.
- S. Bartolommei, *Etica e natura. Una «rivoluzione copernicana» in etica?*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- S. Bartolommei, *Etica e biocultura. La bioetica filosofica e l'agricoltura geneticamente modificata*, Pisa, ETS, 2003.
- M. Baruffaldi, *Manuale del giovane animalista*, Milano, Mondadori, 1997.
- L. Battaglia (a cura di), *Etica e ambiente*, Torino, Satyagraha, 1992.
- L. Battaglia (a cura di), *Filosofia ed ecologia*, Roma, Abelardo, 1994.
- L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1997.
- L. Battaglia (a cura di), *Etica e animali*, Napoli, Liguori, 1998.
- L. Battaglia, *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide delle scienze della vita*, Genova, NAME, 1999.
- L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Dedalo, 2002.
- L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica, medica, ambientale, animale*, Roma, Carocci, 2011.

- G. Bono, B. de Mori, *Il confine superabile. Animali e qualità della vita*, Roma, Carocci, 2011.
- L. Caffo, *Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia*, Roma, Aracne, 2011.
- E. Castanò, *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*, Milano, Mimesis, 2011.
- S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- S. Castignone, *Povere bestie. I diritti degli animali*, Venezia, Marsilio, 1997.
- S. Castignone, G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, ETS, 1994.
- S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè, 2012.
- S. Cattaruzza, B. de Mori, *Animali sulla soglia. Percorsi scientifico-filosofici nel mondo animale*, Milano, Mimesis, 2011.
- P. Cavalieri, *Quanto contano gli animali*, Milano, Animus, 1992.
- P. Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma-Napoli, Theoria, 1994.
- M. Celentano, B. de Mori, P. Zecchinato (a cura di), *Etologia ed Etica*, Roma, Aracne, 2012.
- F. Cimatti, *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Roma, Editori Riuniti, 2002.
- F. Cimatti, *Senza Colpa*, Milano, Marcos Y Marcos, 2010.
- G. Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Milano, Mimesis, 2011-
- B. de Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007.
- S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Milano, Baldini Castoldi, 1998.
- S. Dellavalle, *Per un agire ecologico*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998.
- M.G. Di Domenico, *Danzando sull'orlo del mondo. Una riflessione sulla bioetica ambientale*, Napoli, Luciano, 2005.
- G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Milano, Isonomia, 1994.
- G. Ditadi, T. Gianni, M. Hack, *Etica, biodiversità, biotecnologie, emergenze ambientali*, Milano, Isonomia, 2002.

- P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Firenze, Le Lettere, 2012.
- G. Ferranti, S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Napoli, Liguori Editore, 1992.
- M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, Verona, ombre corte, 2010.
- M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Aprilia, Ortica, 2010.
- M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Milano, Mimesis, 2010.
- T.R. Franzini (a cura di), *Un mondo insicuro. Prospettive di etica dell'ambiente*, Dronero, L'Arciere, 2003.
- S. Fusi, *Spirito naturale. L'ecologia profonda per la salute del corpo e dell'anima*, Milano, Tecniche Nuove, 2007.
- E.R.A. Giannetto, *Note per una metamorfosi*, Aprilia, Ortica, 2011.
- V. Hösle, *Filosofia della crisi ecologica*, Torino, Einaudi, 1991.
- S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004.
- S. Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Milano, Edizioni Ambiente, 2006.
- M.A. La Torre, *Ecologia e morale. L'irruzione dell'istanza ecologica nell'etica dell'Occidente*, Assisi, Cittadella, 1990.
- M.A. La Torre, *Le ragioni morali dell'ambientalismo*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1998.
- A. La Vergata, G. Ferri (a cura di), *Ecologia e sostenibilità. Aspetti filosofici di un dibattito*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- E. Lecaldano, *Bioetica, le scelte morali*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- A. Mannucci, *Il nostro animale quotidiano*, Milano, Il Saggiatore, 1997.
- A. Mannucci, M. Tallacchini, *Per un codice degli animali*, Milano, Giuffrè, 2001.
- A. Manzoni, *Noi abbiamo un sogno*, Milano, Bompiani, 2006.
- A. Manzoni, *In direzione contraria*, Casale Monferrato, Sonda, 2009.
- R. Marchesini (a cura di), *Zooantropologia*, Como, Red Edizioni, 1999.
- R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bolati Boringhieri, 2002.

- R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009.
- M. Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Apria, Novalogos, 2011.
- P. Pagano, *Filosofia ambientale*, Fidenza, Mattioli 1885, 2002.
- P. Pagano, *La Politica Propositiva*, Milano, Limina Mentis Editore, 2012.
- P. Pagano, *Alla scoperta dell'uomo. Brevi saggi sull'uomo e l'ambiente*, Bologna, Perdisa Editore, 2005.
- R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005.
- R. Peverelli (a cura di), *La bellezza di Gaia*, Milano, Medusa, 2007.
- V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Roma, Laterza, 1998.
- A. Poli (a cura di), *La persona nelle filosofie dell'ambiente*, Milano, Limina Mentis Editore, 2012.
- G. Pulina, *Animali e filosofi*, Firenze, Giunti, 2008.
- C. Quarta, *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Edizioni Dedalo, 2006.
- M. Reichlin, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.
- A. Rivera, *La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Roma, Ediesse, 2010.
- G. Russo (a cura di), *Bioetica ambientale*, Torino, Elledici, 1998.
- N. Russo, *Filosofia ed ecologia. Genealogia della scienza ecologica ed etica della crisi ambientale*, Napoli, Guida, 2000.
- M. Tallacchini, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Torino, G. Giappicchelli Editore, 1996.
- M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- L. Valle, *L'etica ambientale in prospettiva ecosofica. Tra percorsi storici e strategie attuali*, Como, Ibis, 2005.
- L. Valle, *Dall'ecologia all'ecosofia. Percorsi epistemici ed etici tra Oriente e Cristianesimo, tra scienza e saggezza*, Como, Ibis, 2011.
- S. Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, Milano, Zero in Condotta, 2007.
- F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

BIBLIOGRAFIA INTRODUTTIVA AL DIBATTITO INTERNAZIONALE
(in lingua inglese)

- C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: a Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), New York, Continuum, 2010.
- A.C. Armstrong, *Here for Our Children's Children? Why We Should Care for the Earth*, Charlottesville, Imprint Academic, 2009.
- A.C. Armstrong, *Ethics and Justice for the Environment*, Milton Park, Abingdon, Oxon, Routledge, 2012.
- S.J. Armstrong, R.G. Botzler, *Environmental Ethics: Divergence and Convergence. 3rd Edition*, Boston, McGraw-Hill, 2003.
- S.J. Armstrong, R.G. Botzler, *The Animal Ethics Reader. 2nd Edition*, London, Routledge, 2008.
- P. Atterton, M. Calarco, *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, New York, Continuum, 2004.
- R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern. 2nd Edition*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1991.
- R. Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Cambridge, UK, Polity Press, 2003.
- J. Benson, *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*. London, Routledge, 2000.
- M. Bookchin, *Ecology and Revolutionary Thought*, Sebastopol, CA, Times Change Press, 1970.
- M. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Montreal, Black Rose Books, 1980.
- M. Boylan, *Environmental Ethics (Basic Ethics in Action)*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 2001.
- A. Brennan, Y.S. Lo, *Understanding Environmental Philosophy*. Durham, Acumen Publishing Ltd., 2010.
- P. Cavalieri, *The Death of the Animal*, New York, Columbia University Press, 2009.
- D. Clowney, P. Mosto, *Earthcare: An Anthology in Environmental Ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2009.
- P. Curry, *Ecological Ethics: An Introduction. 2nd Edition, fully revised and expanded*, Cambridge, UK, Polity Press, 2011.

- A. De-Shalit, *The Environment: Between Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- P.G. Derr, E.M. McNamara, *Case Studies in Environmental Ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.
- J.R. Des Jardins, *Environmental Ethics. 5th Edition*, Boston, Wadsworth, 2012.
- R. Elliot, *Environmental Ethics (Oxford Readings in Philosophy)*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- G. Gaard, *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- G. Gaard, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*, Philadelphia, Temple University Press, 1998.
- R. Garner, *Animal Ethics*, Cambridge, Polity, 2005.
- C.E. Gudorf, J.E. Huchingson. *Boundaries: A Casebook in Environmental Ethics. 2nd Edition*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2010.
- L. Gruen, *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2011.
- E.C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1989.
- E.C. Hargrove, *The Animal Rights, Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- D. Jamieson, *Ethics and the Environment: An Introduction*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2008.
- F.A. Kaufman, *Foundations of Environmental Philosophy: A Text with Readings*, Boston, McGraw-Hill, 2003.
- D.R. Keller, *Environmental Ethics: The Big Questions*, Chichester, West Sussex, UK, Wiley-Blackwell, 2010.
- D. Kernohan, *Environmental Ethics: An Interactive Introduction*. Buffalo, NY, Broadview Press, 2012.
- A. Light, H. Rolston III, *Environmental Ethics: An Anthology*, Malden, MA, Blackwell Pub, 2003.
- J.B. Martin-Schramm, R.L. Stivers, *Christian Environmental Ethics: A Case Method Approach*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 2003

- B.A. Minteer, *Refounding Environmental Ethics: Pragmatism, Principle, and Practice*. Philadelphia, Temple University Press, 2012.
- J. O'Neill, A. Holland, A. Light, *Environmental Values*, London, Routledge, 2008.
- M. Oelschlaeger, *Postmodern Environmental Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- R. Paslack, K. Vromans, G.Y. Isildar, *Environmental Ethics: An Introduction and Learning Guide*, Sheffield, UK, Greenleaf, 2012.
- C. Palmer, *Environmental Ethics*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 1997.
- C. Palmer, *Animal Ethics in Context*, New York, Columbia University Press, 2010.
- C. Pierce, D. Van De Veer, *People, Penguins, and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics*, Belmont, California, Wadsworth Pub. Co., 1995.
- V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993.
- L.P. Pojman, *Global Environmental Ethics*, Mountain View, CA, Mayfield Pub, 2000.
- L.P. Pojman, P. Pojman, *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application. 6th Edition*, Boston, Wadsworth, 2011.
- R. Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975.
- H. Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press, 1988.
- H. Rolston III, *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, New York, Routledge, 2011.
- R.L. Sandler, *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007.
- S. Sarkar, *Environmental Philosophy: From Theory to Practice*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012.
- D. Schmidtz, E. Willott, *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works. 2nd Edition*, New York, Oxford University Press, 2012.
- P. Shepard, *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, New York, Viking Press, 1978.

- P. Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Covelo, Island Press, 1997.
- V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, New Delhi, Kali for Women, 1988.
- V. Shiva, *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, South End Press, 1997.
- K.S. Shrader-Frechette, *Environmental Ethics. 2nd Edition*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1998.
- K.S. Shrader-Frechette, *Environmental Justice: Creating Equality, Reclaiming Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- A. Taylor, *Animals & Ethics: An Overview of the Philosophical Debate. 3rd Edition*, Peterborough, OT, Broadview Press, 2009.
- P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- R. Traer, *Doing Environmental Ethics. 2nd Edition*, Boulder, CO, Westview Press, 2012.
- D. Van De Veer, C. Pierce, *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, Economics. 3rd Edition*, Belmont, CA, Thomson/Wadsworth, 2003.
- K.J. Warren, *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- K.J. Warren, *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 2000.
- P.S. Wenz, *Environmental Ethics Today*, New York, Oxford University Press, 2001.
- A. Weston, *An Invitation to Environmental Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1999.
- M.E. Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Post-modernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994.
- M.E. Zimmerman, *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology. 4th Edition*, Upper Saddle River, NJ, Pearson / Prentice Hall, 2005.

Relations - Beyond Anthropocentrism
Book series
IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment
<http://www.ledonline.it/relations>

Executive Editor Matteo Andreozzi

Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive • A cura di Matteo Andreozzi

Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto • A cura di Matteo Andreozzi,
Silvana Castignone, Alma Massaro • *In preparazione*

Altri titoli dal catalogo LED:

M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*
Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

S. Levi • *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*

Ethics in Action. Dialogue between Knowledge and Practice • Edited by S. Cipolletta
and E. Gius

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare informazioni dettagliate sui volumi: di tutti è disponibile il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.