

6.

LA LIBERAZIONE DELLA NATURA

UNA QUESTIONE CIRCOLARE¹

Marti Kheel

MARTI KHEEL (1948-2011) è stata una delle pioniere dell'attivismo vegan e dell'etica ecofemminista, e una delle fondatrici dell'organizzazione Feminists for Animal Rights (FAR). Ha scritto numerosi articoli relativi al rapporto tra umanità e natura ed è particolarmente famosa per il suo libro *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective* (2008). Il principale obiettivo che Kheel si è posta nei suoi scritti è sviluppare una filosofia ecofemminista di stampo olistico, capace di ricongiungere aree di pensiero e di attivismo, quali il femminismo, l'animalismo e l'ecologismo, solo in apparenza molto distanti tra loro. Nel saggio qui proposto l'autrice si inserisce all'interno del dibattito sulla presunta contrapposizione tra etica ecologista e animalista, proponendo di superare questa dicotomia traendo spunto dalla riflessione ecofemminista e riabilitando all'interno della riflessione morale la sfera dell'emotività. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno della rivista *Environmental Ethics* Vol. 7, n. 2 (1985), pp. 135-149 e da allora ampiamente ripubblicato, in versioni anche solo parzialmente rivisitate, all'interno di numerose raccolte di saggi, tra cui J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007, pp. 39-53. Il saggio è stato tradotto in italiano da Migle Laukyte, e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia Eugene C. Hargrove, direttore di *Environmental Ethics*, per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Il nuovo modo di intendere la vita deve essere sistemico e interconnesso. Esso non può essere lineare e gerarchico, perché la realtà della vita sulla terra è un insieme, un circolo, un sistema interconnesso dove ogni cosa ha il proprio ruolo, può essere rispettata e può avere dignità.

Elisabeth D. Gray²

¹ L'autrice ringrazia Lene Sjerup, Steve Sapontzis, Marcia Keller, Darliane Garetto e Peter Radcliffe per l'incoraggiamento e gli utili commenti.

² E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1979, p. 58.

6.1. INTRODUZIONE

Negli ultimi vent'anni il pensiero femminista ha messo in luce diverse questioni: una delle più recenti è la questione del nostro approccio nei confronti della natura. Durante questo stesso periodo una quantità enorme di scritti è emersa nell'ambito del nuovo campo della filosofia chiamato 'etica ambientale'³. Gli autori (prevalentemente di genere maschile) che si sono dedicati a questo ambito di ricerca non hanno mostrato interesse – o ne hanno mostrato molto poco – verso la letteratura femminista. In questo saggio cerco di rimediare a questa mancanza e di mostrare che il pensiero femminista può offrire un contributo sostanziale a questo nuovo e importante campo di studi.

La critica al ragionamento dualistico occidentale è stata fondamentale per il pensiero femminista. Questo modo di ragionare dualistico vede il mondo in termini di polarità statiche quali 'noi e loro', 'soggetto e oggetto', 'superiore e inferiore', 'mente e corpo', 'animato e inanimato', 'ragione ed emozione', o 'cultura e natura'. Tutte queste dualità hanno due caratteristiche in comune: (1) la prima parte della dualità ha sempre più valore della seconda, e (2) la parte con più valore è sempre concepita come 'maschile', mentre quella con meno valore è sempre concepita come 'femminile'. La visione dualistica occidentale può essere ricondotta a una visione propria della filosofia della Grecia antica e delle religioni ebraica e cristiana; visione poi rafforzata nel '600 dalla sempre più diffusa visione del mondo meccanicistica della scienza⁴. Il risultato di questa lunga storia del pensiero dualistico è stato uno spietato sfruttamento delle donne, degli animali e di tutta la natura. Al posto del pensiero dualistico le femministe hanno proposto un approccio olistico alla realtà secondo il quale tutto è integralmente connesso e quindi tutto è parte di un più grande 'insieme'. Perciò, mentre l'approccio dualistico ha percepito il mondo attraverso «la metafora spa-

³ In questo scritto uso il termine 'etica ambientale' (*environmental ethics*) per riferirmi alla letteratura sull'etica del nostro modo di trattare gli animali e la natura in generale. Nonostante questa terminologia sia largamente accettata, personalmente preferirei utilizzare il termine 'etica della natura' (*nature ethics*), perché la parola 'natura' rende più chiaro il fatto che anche gli esseri umani sono essere inclusi all'interno di questa riflessione.

⁴ Secondo Carolyn Merchant, la visione del mondo che considerava la natura come un organismo vivente, composto da parti tra loro interconnesse, fu sostituita nel '600 dalla visione del mondo meccanicista, la quale interpretò la natura come un oggetto inanimato, operante in modo molto simile a una macchina. C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Bantam Books, 1983, p. 55.

ziale (su-e-giù)»⁵, le femministe hanno inteso la diversità ponendo questa all'interno di un più vasto insieme. Le recenti scoperte nel campo della fisica quantistica hanno riconfermato questa visione femminista. I fisici hanno scoperto nel mondo della materia quello che tante persone hanno sperimentato nel mondo dello spirito, e cioè l'unità dell'universo.

Dalla fisica quantistica impariamo dunque che gli atomi, anziché essere duri e indistruttibili, consistono in vaste zone di spazio nelle quali si muovono particelle estremamente piccole. Ciò che ci viene detto è che, a livello sub-atomico, la materia è composta da unità molto astratte che hanno una duplice natura: «[...] secondo il modo in cui gli esperimenti sono condotti, queste unità appaiono a volte come particelle e a volte come onde»⁶. L'idea Taoista che tutto è un flusso, e che l'unica costante è il cambiamento, trova una solida conferma nel mondo della materia. Impariamo quindi che «le particelle sub-atomiche non esistono con certezza in posti definiti, ma piuttosto mostrano 'tendenze a esistere', e gli eventi atomici non avvengono con certezza in modi appurati e in tempi definiti, ma mostrano piuttosto 'tendenze ad avvenire'»⁷. Di conseguenza, non possiamo mai predire un evento atomico con certezza; possiamo solo dire quanto sia probabile che esso avvenga. Come afferma Fritjof Capra, «la teoria quantistica ci spinge a vedere l'universo, non come una raccolta di oggetti fisici, ma piuttosto come una complicata rete di relazioni tra diverse parti di un unico insieme»⁸.

6.2. IL PENSIERO GERARCHICO ALL'INTERNO DELL'ETICA AMBIENTALE

6.2.1. *L'eredità dualistica*

Al contrario della visione olistica esposta sia dalle femministe sia dai fisici quantistici, l'obiettivo di gran parte della letteratura sull'etica ambientale è stato quello di stabilire gerarchie di valore per diverse parti della natura. Si assume che la gerarchia sia necessaria per aiutarci a compiere scelte morali nei nostri rapporti con la natura. Il conflitto viene dato per scontato; si

⁵ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 58.

⁶ F. Capra, *The Tao of Physics*, New York, Bantam Books, 1983, p. 55.

⁷ Ivi, p. 120.

⁸ Ivi, p. 124.

assume che una parte della natura deve sempre vincere, mentre l'altra deve sempre perdere. La disciplina dell'etica ambientale perpetua dunque, a tutti gli effetti, la tradizione del pensiero dualistico⁹.

6.2.2. *L'olismo*

Il concetto di 'gerarchia' trova due principali forme di espressione all'interno della letteratura. Una forma si esprime attraverso l'attuale dibattito in merito a quale entità, tra i singoli individui e il più ampio concetto di 'insieme' (o di 'comunità biotica'), dovrebbe vedersi accordare preferenza morale. Alcuni 'animalisti liberazionisti'¹⁰ (*animal liberationists*) sostengono che l'individuo debba essere tenuto in maggiore considerazione rispetto all'insieme, mentre molti 'olisti' sostengono che la priorità spetti al bene dell'insieme. Molti olisti protesteranno, sostenendo che il loro è un paradigma non-gerarchico in cui ogni cosa è vista come una parte integrante di una rete interconnessa. In ogni caso, olisti quali Aldo Leopold e John Baird Callicott suggeriscono chiaramente che la rete interconnessa contiene un proprio sistema classificatorio¹¹. Questi autori offrono un sistema di classificazione che assegna valore a un'entità sulla base del possesso di certe caratteristiche innate, solo per potere avanzare una *nuova* forma di gerarchia in accordo alla quale gli individui sono valutati sulla base del loro contributo al benessere dell'insieme – la comunità biotica.

Secondo Callicott, «il benessere della comunità nel suo insieme serve come standard per valutare il suo valore e l'ordine delle sue parti costitutive e perciò fornisce i mezzi per dare *equa* considerazione alle richieste,

⁹ Anche se il pensiero gerarchico non è dualistico nel senso che non si riferisce per forza a soli due valori su una data scala, esso può comunque essere visto come dualistico poiché, anziché limitarsi semplicemente a rendere conto della diversità, stabilisce sempre un valore di un dato essere come maggiore o minore rispetto a quello di un altro essere. Il pensiero gerarchico è anche dualistico nella sua impostazione, perché il suo scopo principale è quello di assegnare i diritti ad alcuni e privarne altri. In questo senso il pensiero gerarchico può essere visto come massima espressione del pensiero dualistico.

¹⁰ Al termine 'moralista benevolo' (*humane moralist*) utilizzato da Callicott, preferisco 'animalista liberazionista' (*animal liberationist*). La mia definizione di questo concetto è tuttavia più vasta rispetto a quella di Callicott, il quale con la sua terminologia intende fare riferimento soltanto alla tradizione utilitarista.

¹¹ Callicott ha successivamente mitigato la sua posizione iniziale, tendendo di raggiungere una riconciliazione tra l'etica liberazionista e ambientale. Si veda J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989, pp. 49-59.

spesso reciprocamente contraddittorie, che provengono dalle parti e che di solito sono prese in considerazione separatamente»¹². All'apice della scala di Callicott vi sono le specie rare e in pericolo d'estinzione: «[...] *gli esemplari* delle specie rare e in pericolo d'estinzione, per esempio, hanno il privilegio *prima facie* di ricevere una considerazione preferenziale dal punto di vista dell'etica della terra»¹³. Ai livelli più bassi della gerarchia di valore di Callicott vi sono gli animali domestici: «[...] l'etica ambientale assegna una priorità molto bassa agli animali domestici, in quanto molto spesso essi contribuiscono all'erosione dell'integrità, della stabilità e della bellezza delle comunità biotiche nelle quali sono stati inseriti»¹⁴. Callicott si spinge così lontano da porre un'equazione matematica tramite cui è possibile stimare il valore di un individuo: «[...] il valore inestimabile (*preciousness*) di un singolo cervo, così come di qualsiasi altro esemplare, è inversamente proporzionale alla popolazione della specie»¹⁵. Per eliminare qualsiasi dubbio in merito al suo punto di vista sull'uguaglianza, Callicott aggiunge che «l'etica della terra palesemente non concede uguale rilevanza morale a ogni membro della comunità biotica»¹⁶.

Esiste un senso in cui i tre diversi campi ai quali Callicott si riferisce in relazione all'etica ambientale possono essere considerati tre diverse posizioni politiche: monarchica, liberale e totalitarista¹⁷. Gli 'umanisti etici' (*ethical humanists*), come li ha definiti Callicott, possono essere visti come monarchici, in quanto insistono nel classificare certi individui (più precisamente gli esseri umani) come dotati di più valore (ciò che sono gli aristocratici). Come nella vera monarchia, lo status è conferito in base alla nascita all'interno di una 'classe' particolare o, come in questo caso, di una 'specie' particolare. Gli 'animalisti liberazionisti' (*animal liberationists*), invece, possono essere visti come liberali a favore della competitività d'impresa, i quali sostengono l'estensione dei diritti agli individui all'interno di un quadro competitivo. Lo status è conferito sulla base del merito e non segue necessariamente una divisione rigida all'interno della specie. Non viene manifestato nessun interesse per l'insieme (che esso sia lo 'stato' o la

¹² J.B. Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair', in *Environmental Ethics*, Vol. 2 (1980), pp. 324-325.

¹³ Ivi, p. 325.

¹⁴ Ivi, p. 337.

¹⁵ Ivi, p. 326.

¹⁶ Ivi, p. 327.

¹⁷ Secondo Callicott, all'interno della letteratura sull'etica ambientale esistono tre gruppi principali: i 'moralisti benevoli' (*humane moralists*), gli 'umanisti etici' (*ethical humanists*) e gli 'olisti etici' (*ethical holists*). I tre gruppi sono intesi come rappresentanti tre differenti estremi di un medesimo triangolo. Ivi, pp. 315-316 e 324-325.

‘comunità biotica’), perché si considera che il rispetto per i diritti dell’individuo rappresenta ciò che è necessario per creare una società giusta. Gli ‘olisti’ (*holists*) quali Callicott e Leopold, infine, per la loro insistenza sulla subordinazione dell’individuo al più grande bene dell’insieme collettivo, possono essere equiparati ai totalitaristi.

Callicott vede un’analogia tra il concetto olistico del bene della comunità biotica e il concetto totalitario del bene della società nel suo insieme così come è sviluppato da Platone. Cercando di distinguere la propria posizione, tuttavia, egli rimprovera Platone per la sua «imprudenza nell’insistere sul fatto che il bene dell’insieme trascende i bisogni individuali», sostenendo che «i problemi morali che riguardano gli esseri umani nel contesto politico sono molto diversi dai problemi morali che riguardano un diverso insieme»¹⁸. Questa affermazione non spiega comunque perché una serie di regole morali dovrebbe applicarsi alla natura e un’altra alla società. Dicotomizzare la realtà in questo modo vuole dire semplicemente accettare le esistenti divisioni nella nostra società, la quale vede se stessa come un qualcosa di separato dalla (e, in effetti, anche in opposizione alla) natura, anziché qualcosa che è una sua semplice estensione. Callicott non riesce quindi a dimostrare in che modo le implicazioni delle sue idee siano diverse da quelle di Platone.

Ironicamente, l’olismo di Callicott potrebbe essere inteso come avente molto in comune con l’utilitarismo. In entrambi i sistemi l’individuo è trattato come mezzo per raggiungere un fine più grande. Nel primo caso, il bene è quello che corrisponde allo standard della comunità biotica, mentre nel secondo il bene è calibrato sulla misura della felicità del maggior numero di individui. Sebbene il contenuto della gerarchia vari, la struttura rimane la stessa. Entrambi i sistemi condividono anche il problema inerente a ogni schema di pensiero convinto di potere confrontare il valore relativo di nozioni astratte quali ‘felicità’ o ‘bene biotico’: chi dovrebbe fissare questi valori, e in che modo?

6.2.3. *I diritti individuali*

L’altra forma del pensiero gerarchico all’interno dell’etica ambientale si riflette nel tentativo da parte sia degli ‘umanisti etici’ sia degli ‘animalisti liberazionisti’ di fissare i valori relativi delle singole componenti della natura. In questa operazione vengono individuati diversi criteri, quali la ‘senzienza’, la ‘coscienza’, la ‘razionalità’, la ‘capacità di autodeterminazio-

¹⁸ Ivi, p. 329.

ne' o gli 'interessi'. Un essere in possesso di una di queste caratteristiche è considerato dotato di 'valore intrinseco' o titolare del diritto alla 'considerazione morale', mentre uno che ne è privo è considerato mancante di questi stessi aspetti. Gran parte di questa letteratura si riduce a un dibattito circa quali esseri possiedano queste caratteristiche, il che significa discutere se le demarcazioni morali debbano corrispondere a quelle di specie o se possono esistere alcune sovrapposizioni. Ironicamente, anche se molti di questi autori pensano di argomentare contrastando la nozione di 'gerarchia', la maggioranza di questi si limita a rimuovere un tipo di gerarchia per sostituirla con una di un altro tipo. Perciò molti autori che scrivono sul tema della liberazione animale possono innalzare lo status degli animali fino a un livello tale da garantire loro la nostra considerazione morale solo a discapito di altre parti della natura, quali le piante e gli alberi. Così Bernard Rollin, il quale è chiaramente convinto che gli animali meritino la nostra considerazione morale, sostiene empaticamente che «l'ambiente fisico in quanto tale non ha nessun interesse alla vita e, quindi, non è oggetto diretto della nostra preoccupazione morale»¹⁹.

Alcuni animalisti liberazionisti hanno tentato di espandere la nozione di 'diritto' avvalendosi del concetto del 'valore inerente' dei singoli individui. Anche questi autori, tuttavia, spesso non riescono a superare il concetto di 'gerarchia'. Secondo Tom Regan, infatti, gli esseri meritano di essere titolari di diritti se possono avere una vita che possa dirsi «migliore o peggiore per loro stessi, indipendentemente dal fatto che essi siano di valore per qualcun altro»²⁰. Ma se, come suggerisce Regan, concedessimo diritti o valore inerente solo a quegli esseri che possono vivere una vita che sia migliore o peggiore per loro stessi, la nostra attuale comprensione della parola 'vita' escluderebbe dalla nostra considerazione morale le componenti della natura come i fiumi, le montagne e l'aria.

Regan sembra mostrare una certa preoccupazione per questo limite. Nelle sue parole:

Limitare la classe degli esseri che hanno valore intrinseco alla classe degli esseri viventi sembra essere una decisione arbitraria che non può rappresentare una base per un'etica ambientale [...]. Se ho ragione, lo sviluppo di quello che si potrebbe propriamente chiamare etica ambientale richiede di postulare la presenza di valore inerente in natura.²¹

¹⁹ B. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, NY, Prometheus, 1981, p. 63.

²⁰ T. Regan, *All That Dwell Therein*, Berkeley, CA, University of California Press, 1982, p. 71.

²¹ Ivi, pp. 202-203.

Al di fuori di questo importante riferimento Regan non è comunque riuscito ad argomentare in favore del valore inerente della natura. Ciò che, forse, gli ha impedito di farlo risiede nella credenza che questa nozione precluda necessariamente la valorizzazione delle singole parti della natura. La fazione olistica, al contrario, è convinta del fatto che la valorizzazione dell'individuo in sé sminuisca in qualche modo il valore dell'insieme. Entrambe le scuole di pensiero sono intrappolate in uno schema mentale dualistico. Nessuna delle due riesce a vedere che la rilevanza morale può esistere *sia* nelle singole parti della natura *sia* nell'insieme a cui esse appartengono. È solo la dipendenza dalla ragione, quale unico arbitro del nostro modo di agire nei confronti della natura, a fare in modo che queste due scuole di pensiero sembrino diverse. Le posizioni di queste scuole non sono tuttavia agli antipodi, né fanno parte della *questione triangolare (triangular affair)* (ogni posizione rappresenta un estremo del triangolo, come sostiene Callicott). Se accogliessimo una componente sentimentale nelle nostre interazioni con la natura, le posizioni rappresentate da queste due linee di pensiero si dissolverebbero nei diversi punti di un circolo. Nessun punto può dunque essere ritenuto più importante di qualsiasi altro punto. La liberazione della natura, infatti, è una *questione circolare (circular affair)*.

Una visione della natura che percepisce valore sia nell'individuo sia nell'insieme di cui è parte è una visione che implica la rivendicazione del termine 'olismo' da coloro per i quali questo termine implica una nuova forma di gerarchia (il valore dell'insieme come superiore rispetto a quello dell'individuo). Una simile visione ci richiede di abbandonare il modo dualistico di ragionare, secondo il quale il valore è inerentemente esclusivo (nel senso che il valore dell'insieme non può essere anche il valore dell'individuo). Siamo dunque invitati a vedere il valore non come un prodotto da assegnare sulla base di un'analisi razionale e isolata, ma piuttosto come una dinamica in costante movimento. Se possiamo credere alle scoperte della fisica quantistica, dell'ecologia e delle esperienze spirituali di tante persone, possiamo essere d'accordo con gli olisti sul fatto che la realtà è in effetti una rete di interconnessioni, un circolo o un 'insieme'. Quello che la maggioranza degli olisti sembra tuttavia dimenticare è che l'insieme consiste in esseri individuali con delle emozioni, delle sensazioni e delle inclinazioni che fanno anch'esse parte dell'insieme. Basarsi solo sull'analisi razionale per decidere quale potrebbe essere il bene dell'insieme significa ignorare la realtà di tali sentimenti, così come il loro esprimersi in circostanze particolari.

L'idea di olismo che sto qui difendendo non vede l'*insieme* come composto da esseri individuali tra loro separati, connessi l'uno all'altro attraverso relazioni statiche le quali sono comprensibili e controllabili attraverso

l'analisi razionale. Suggestisco piuttosto un'idea di olismo che percepisce la natura (in analogia al modo in cui la nuova fisica percepisce le particelle subatomiche) come composta da esseri individuali che fanno parte di una rete *dinamica* di interconnessioni, dove i sentimenti, le emozioni e le inclinazioni (o l'energia) svolgono un ruolo integrale. Così come la fisica quantistica non può prevedere con certezza quando e dove gli eventi atomici avverranno, allo stesso modo anche noi non possiamo postulare che una specie o un individuo abbia un valore superiore o inferiore all'altro. Il tentativo di formulare regole universali della condotta basate sulla razionalità non tiene conto dei continui cambiamenti della natura della realtà. Esso rifiuta anche la componente istintivo-emotiva o spontanea di ogni situazione specifica, poiché in ultima analisi l'emozione non può essere relegata entro confini e regole; con un singolo balzo essa può superare i limiti dello spazio, del tempo e della specie. Ritengo che sia stata proprio l'incapacità di riconoscere il ruolo dell'emozione da parte dei tanti autori che si sono occupati di etica ambientale ad avere perpetuato il pensiero dualistico – così tipico nella società occidentale – all'interno della letteratura di settore.

6.3. LA CONTRAPPOSIZIONE TRA RAGIONE ED EMOZIONE ALL'INTERNO DELL'ETICA AMBIENTALE

6.3.1. *La legge della ragione*

La maggior parte della letteratura sull'etica ambientale potrebbe essere vista come un tentativo di istituire razionalmente sia gerarchie di valore sia regole universali di condotta fondate su questi valori. Molti scritti presumono che la ragione da sola ci dirà quali esseri sono di maggior valore e, di conseguenza, quali regole di condotta dovrebbero regolare le nostre interazioni con essi. Singer si riferisce proprio a questa idea quando sostiene che «l'etica ci chiede di andare oltre l'*io* e il *tu*, verso una legge universale, un giudizio universalizzabile, il punto di vista dello spettatore imparziale, dell'osservatore ideale o in qualsiasi altro modo lo si voglia chiamare»²².

Curiosamente, il campo dell'etica ambientale è il risultato di due movimenti che sono stati (e sono ancora) altamente carichi dal punto di vista emotivo: il movimento per i diritti degli animali e il movimento ambientalista. È importante notare che i membri del movimento per i diritti animali

²² P. Singer, *Practical Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1979, p. 11.

(la maggior parte dei quali sono donne)²³ all'inizio erano spesso etichettati come 'amanti degli animali' o 'sentimentalisti', nel tentativo di sminuire le loro preoccupazioni. Come fa notare James Turner, tuttavia, «gli amanti degli animali non si vergognavano ad ammettere che la loro campagna in favore della protezione delle bestie dagli abusi era un risultato più del sentimento che della ragione»²⁴.

Con la pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer, il movimento per la liberazione degli animali ha preso una nuova direzione. Se prima si assumeva che una delle ragioni dell'iniziale fallimento di questo movimento fosse il suo appellarsi alle emozioni, anziché agli argomenti logici e ben costruiti, ora il nuovo movimento per i diritti degli animali (così come anche l'etica ambientale) si basa orgogliosamente sulla razionalità. Come afferma Peter Singer: «[...] da nessuna parte in questo libro, comunque, faccio appello a emozioni del lettore che non possano essere *supportate dalla ragione*»²⁵. Altrove Singer approfondisce dicendo che «l'etica non ci chiede di eliminare le relazioni personali e i favoritismi affettivi, ci chiede di agire prendendo in considerazione le richieste morali di coloro che subiscono le conseguenze delle nostre azioni *indipendentemente dai nostri sentimenti nei loro confronti*»²⁶. Lo stesso fa Dieter Birnbacher quando afferma: «[...] per essere classificata come morale, una norma non deve esprimere le preferenze contingenti di un certo individuo o di un certo gruppo, ma deve provenire da un punto di vista impersonale e imparziale e sostenere di essere ammissibile per tutti dal punto di vista razionale»²⁷. Sulla stessa scia, Paul W. Taylor sostiene: «[...] penso che un insieme delle norme morali (standard caratteriali e regole di condotta) che governano il modo in cui gli esseri umani trattano il mondo naturale è un insieme che ha base razionale se e solo se, innanzitutto, l'impegno assunto nei confronti di queste norme è una conseguenza pratica dell'adozione dell'atteggiamento

²³ Il movimento per i diritti degli animali è emerso dal movimento inglese e statunitense per i diritti umani. Secondo Sydney Coleman, le donne hanno ricoperto una parte talmente importante all'interno di questo tipo di movimenti che «se il sostegno delle donne americane dovesse interrompersi, la maggior parte delle associazioni per la prevenzione della crudeltà nei confronti dei bambini e degli animali smetterebbe di esistere». S. Coleman, *Humane Society Leaders in America*, Albany, NY, American Humane Association, 1924, p. 178.

²⁴ J. Turner, *Reckoning with the Beast*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1980, p. 33.

²⁵ P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975, p. XI, corsivo mio.

²⁶ P. Singer, *Practical Ethics*, cit., p. 11.

²⁷ D. Birnbacher, 'A Priority Rule for Environmental Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 4, n. 1 (1980), pp. 3-16, qui p. 14.

di rispetto per la natura come atteggiamento morale assoluto, e, in secondo luogo, se l'adozione di questo atteggiamento da parte di tutti gli *agenti razionali* può essere ritenuto *giustificato* di per sé»²⁸.

Il richiamo alla ragione in etica ha una lunga tradizione filosofica. Uno dei suoi più illustri sostenitori era Kant, secondo cui un'azione è morale solo se deriva da una concezione razionalmente fondata di ciò che, nel corso di un'azione, è considerabile universalmente giusto o moralmente corretto. Kant arrivò a sostenere che nessuna azione proveniente da un'inclinazione naturale può avere rilevanza morale. Anche se la maggior parte dei filosofi odierni non innalzano la ragione a questi livelli, molti sono comunque convinti che il fare appello alle emozioni equivalga a essere privi di buoni argomenti.

6.3.2. I limiti della ragione

Anche se la letteratura sull'etica ambientale è largamente fondata sull'uso di argomenti razionali, qualche riferimento ai limiti della razionalità riesce ancora a trovare spazio. Il fatto che si senta spesso parlare di idee 'intuitive', 'controintuitive' o 'ragionevoli' è, almeno in parte, un riconoscimento del significato e del ruolo dell'intuizione o del pensiero non razionale nelle decisioni morali. Molto meno frequenti sono i riferimenti diretti ai limiti della ragione, come nel caso dell'affermazione di Alistair S. Gunn: «[...] potrebbe essere che l'etica ambientale implichi il ritorno all'intuizionismo, probabilmente anche a uno pseudo-religioso idealismo filosofico»²⁹. Sulla stessa linea di pensiero, Tom Regan si chiede: «[...] come dovremmo risolvere queste questioni? Vorrei saperlo. Non sono neanche sicuro che esse possano essere risolte in modo coerente e razionale, e ciò spiega la natura provvisoria delle mie osservazioni finali»³⁰.

Sebbene non venga esplicitato, una parte sostanziale della letteratura fa ricorso all'intuizione e all'emozione. L'argomento dei 'casi marginali' (con cui si indicano gli 'esseri umani difettosi')³¹ è probabilmente l'esempio più noto. L'argomento conclude che se non vogliamo trattare un caso marginale di essere umano in modo particolare, non esiste alcuna ragione eticamente difendibile per non trattare almeno alcuni animali in modo si-

²⁸ P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature', in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n. 3 (1981), pp. 197-218, qui p. 197.

²⁹ A.S. Gunn, 'Why Should We Care About Rare Species?', in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n. 1 (1980), pp. 17-37, qui p. 36.

³⁰ T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit., pp. 202-203.

³¹ Si vedano, ad esempio, P. Singer, *Practical Ethics*, cit. e T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit.

mile. I sostenitori di questo argomento fanno leva sulla nostra 'intuizione' o 'sensazione' che tale comportamento nei confronti degli esseri umani sia sbagliato. Regan afferma dunque, «accordiamoci sul fatto che ci sono certi modi immorali di trattare gli esseri (diciamo) marginali; ad esempio, supponiamo che siamo d'accordo che sia moralmente sbagliato causare gratuitamente loro un dolore o restringere arbitrariamente la loro capacità di muoversi liberamente»³². Il perché dovremmo concedere simili diritti agli 'esseri umani marginali', ma anche agli 'esseri umani non marginali', non è stato mai stabilito. I limiti dell'argomentazione razionale possono infatti rendere impossibile dimostrare razionalmente *perché qualcuno o qualcosa* dovrebbe avere diritti. Di nuovo, ritorniamo alla necessità di riconoscere e affermare il significato dei sentimenti all'interno delle nostre scelte morali.

Gli argomenti razionali sono spesso utilizzati, all'interno della letteratura, anche in modi emotivamente selettivi. Molti autori non riescono infatti a portare i loro stessi argomenti verso la loro conclusione 'razionale', se ciò appare essere contro intuitivo. Si potrebbe sostenere, ad esempio, che la conclusione razionale o logica degli argomenti delle due principali scuole di pensiero all'interno dell'etica ambientale potrebbe essere quella di sostenere l'ultima estinzione della specie umana. Callicott, ad esempio, sostiene che le distinzioni di valore dovrebbero essere stabilite determinando l'importanza dell'organismo per la stabilità della comunità biotica. Non è tuttavia affatto pacifico che gli esseri umani contribuiscano in qualsiasi modo positivo a questa stabilità e, anzi, moltissime prove suggeriscono l'esatto contrario. Nelle parole di James D. Heffernan: «[...] se l'integrità, la stabilità, e la bellezza della comunità biotica è il *summum bonum*, la cosa migliore che possiamo fare è trovare un modo ecologicamente valido per disporre della razza umana o almeno per ridurre drasticamente la popolazione umana»³³. Similmente si potrebbe dire che l'obiettivo degli utilitaristi di minimizzare la sofferenza e il dolore potrebbe essere raggiunto con più successo se si meditasse a sufficienza sulla possibilità di fare estinguere gli esseri umani.

Il richiamo alla ragione è anche usato da altri autori come mezzo per scoprire quale sia il nostro 'vero posto' all'interno della natura. Questi autori sostengono che nel comprendere il nostro 'vero posto' all'interno della natura noi possiamo scoprire come dovrebbero essere le nostre azioni morali. Ci si potrebbe tuttavia chiedere: perché l'*essere* dovrebbe implicare il *dover essere*? Perché il nostro vero posto all'interno della natura dovrebbe dettare quello che *dovrebbe essere*? Per quanto ne so io, finora nessun

³² T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit., p. 119.

³³ J.D. Heffernan, 'The Land Ethic: A Critical Appraisal', in *Environmental Ethics*, Vol. 4, n. 3 (1982), pp. 235-247, qui p. 243.

filosofo ha risposto a questa domanda con un'argomentazione 'razionale' convincente, e sospetto che nessuno lo farà mai. Gli argomenti pragmatici su come noi distruggeremo tutta la vita sulla Terra se non troviamo il nostro vero posto all'interno della natura non possono convincere coloro che, tanto per cominciare, non hanno alcun riguardo nei confronti della vita. Solo coloro che *sentono* il contatto con tutto ciò che c'è in natura saranno interessati alla sua continuazione. In più di un modo, la liberazione della natura è una questione circolare.

6.3.3. Sciogliendo le dicotomie

Quello che sembra mancare nella maggior parte della letteratura sull'etica ambientale (e sull'etica in generale) è l'aperto riconoscimento che non potremmo neanche iniziare a discutere della questione etica se non ammettessimo che c'è un qualcosa che ci sta a cuore, che ci fa provare emozioni. È qui che l'enfasi di tante femministe sull'esperienza e sulle emozioni personali ha molto da offrire per riformulare la nostra tradizionale visione dell'etica. Anche se ciò potrebbe sembrare di supporto alle divisioni stereotipate della nostra società che associano gli uomini alla razionalità e le donne alle emozioni, l'enfasi sul sentimento e sull'emozione non implica che la ragione sia esclusa. Molte femministe hanno piuttosto in mente una certa unità di ragione ed emozione³⁴. Come dice Carol McMillan: «[...] contrastare il pensiero e l'emozione assumendo che quest'ultima sia priva di qualsiasi cognizione significa non cogliere una delle sue caratteristiche principali»³⁵. In modo simile Mary Midgley afferma che «il sentimento e l'azione sono gli elementi essenziali nella moralità, ma la concentrazione dei filosofi solo sul pensiero li ha resi sfuggenti [...]. In generale, i sentimenti, per essere efficaci, devono prendere la forma del pensiero, e i pensieri per essere efficaci devono essere alimentati da sentimenti adatti»³⁶.

³⁴ Anche alcune delle idee delle religioni orientali discutono della falsa divisione tra la ragione e l'emozione. Come nota Capra, la nozione di 'illuminazione' (la consapevolezza della «unità e della mutua interrelazione tra tutte le cose») non è «solo un atto intellettuale, ma una esperienza che coinvolge la persona interamente, ed è religiosa nella sua somma natura» (F. Capra, *The Tao of Physics*, cit., p. 155). La nozione femminista di 'sensibilità unificata' (*unified sensibility*) può differenziarsi da questa nozione di 'illuminazione' in quanto le femministe danno meno importanza al ritiro dal mondo (come un'attività interna della meditazione) e più rilievo alla piena partecipazione in esso.

³⁵ C. McMillan, *Women, Reason and Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, p. 28.

³⁶ M. Midgley, *Heart and Mind*, New York, St Martin's, 1981, pp. 12 e 4.

Nelle parole di Sara Ruddick, «si possono distinguere, ma non separare, le attività intellettuali dalle discipline del sentimento. Esiste un'unità della riflessione, del giudizio e dell'emozione»³⁷. Robin Morgan ha usato il termine *sensibilità unificata* per descrivere questa fusione di sentimento e pensiero. Secondo lei:

Quanto spesso le femministe hanno invocato [...] 'una particolare mescolanza di sentimento e raziocinio' nelle nostre battaglie contro la dicotomizzazione patriarcale dell'intelletto e dell'emozione! È l'insistenza sulle relazioni, il bisogno della sintesi, il rifiuto di non potere desiderare ogni cosa – i quali sono propri della poesia metafisica e del femminismo metafisico. La sensibilità unificata.³⁸

Come dovremmo allora ottenere questa 'sensibilità unificata'? La difficoltà sta nel concepire qualcosa di così lontano dalla nostra concezione della gerarchia e dalle regole. Il problema di unificare la nostra stessa natura è ulteriormente aggravato quando noi stessi siamo rimossi dal resto della natura. È facile separare l'emozione dalla ragione quando siamo lontani dall'impatto delle nostre decisioni morali. Un possibile passo nel tentativo di fondere queste divisioni è dunque quello di sperimentare direttamente l'impatto delle nostre decisioni morali. Se noi *pensiamo*, ad esempio, che non ci sia niente di moralmente sbagliato nel mangiare la carne, dovremmo visitare la fattoria o il mattatoio per vedere se anche dopo averlo fatto proviamo gli stessi sentimenti di prima. Se non vogliamo in prima persona essere testimoni, né tantomeno partecipi, del macello degli animali che mangiamo, dovremmo forse interrogarci su quanto sia morale pagare indirettamente qualcuno che lo faccia per conto nostro. Quando siamo fisicamente rimossi dall'impatto diretto delle nostre decisioni morali – quando non possiamo vederne, odorarne o sentirne i risultati – ci priviamo di importanti stimoli sensoriali, i quali potrebbero essere importanti nel guidarci attraverso le nostre scelte morali.

Le femministe hanno spesso sottolineato l'importanza dell'esperienza personale nelle questioni politiche e nelle altre questioni apparentemente non personali. La sua importanza nelle decisioni etiche è altrettanto vitale. Questa potrebbe forse essere la più importante conseguenza dell'etica femminista: il fatto che dobbiamo essere coinvolti il più direttamente possibile nell'*intero* processo delle nostre decisioni morali. Dobbiamo far sì che le nostre decisioni morali diventino una questione circolare.

³⁷ S. Ruddick, 'Maternal Thinking', in *Feminist Studies*, Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 342-367, qui p. 348.

³⁸ R. Morgan, 'Metaphysical Feminism', in C. Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality*, Garden City, NY, Anchor, 1982, pp. 386-392, qui p. 387.

Anche Elisabeth Dodson Gray sottolinea l'importanza dell'esperienza diretta nelle decisioni morali attraverso un'analogia con la situazione che devono affrontare i genitori ogni volta che devono prendere decisioni riguardanti i loro figli. Nelle sue parole:

Il punto è che noi genitori troviamo in continuazione ragioni per prendere le nostre decisioni, ragioni che non si fondano su una gerarchia dei valori dei nostri figli. Quello che sentiamo invece è che i nostri figli hanno bisogni, forze e debolezze differenti. Anche le occasioni sono diverse. È sulla base di una qualche convergenza di tutti questi fattori che prendiamo le nostre decisioni. E le nostre decisioni sono sempre prese all'interno dell'imperativo prioritario secondo il quale cerchiamo di mantenere il benessere di ognuno di loro così come il benessere dell'intera famiglia.³⁹

Carol McMillan aggiunge ulteriore peso a questa idea dicendo che:

Tutta la ricerca filosofica dedicata agli universali, alle sostanze e alle essenze è un sintomo di questa ossessione nei confronti dei metodi scientifici, della brama di generalità e dell'approccio sprezzante nei confronti del caso particolare [...]. Il rifiuto di ammettere che l'azione basata sull'inclinazione naturale può a volte essere un modo legittimo di rispondere a una difficoltà morale oscura non solo la natura della difficoltà morale, ma anche la natura della bontà.⁴⁰

Nel suo libro *In a Different Voice*, Carol Gilligan sostiene che l'enfasi sulla particolarità e sul sentimento sia un modo prevalentemente femminile di pensare eticamente. Secondo lei:

L'imperativo morale che emerge ripetutamente nei colloqui con le donne è un'ingiunzione a preoccuparsi, la responsabilità di cogliere e alleviare i problemi reali e riconoscibili di questo mondo. [...] La ricostruzione del dilemma nella sua particolarità contestuale permette di comprendere le cause e le conseguenze, e ciò impegna la capacità di compassione e di tolleranza ripetutamente rilevata nei giudizi morali delle donne.⁴¹

D'altro canto gli uomini, sostiene Gilligan, sviluppano un senso della morale secondo il quale «i rapporti sono subordinati alle regole (quarto stadio) e le regole a principi universali di giustizia (quinto e sesto stadio)»⁴². Secondo Gilligan: «[...] una morale dei diritti, come quella su cui si fonda-

³⁹ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 148.

⁴⁰ C. McMillan, *Women, Reason and Nature*, cit., p. 28.

⁴¹ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, p. 100.

⁴² Ivi, p. 18. Secondo Lawrence Kohlberg, i bambini attraversano sei stadi dello sviluppo morale e il sesto stadio rappresenta il raggiungimento dello stato di soggetto morale pienamente sviluppato. Purtroppo lo studio di Kohlberg si è basato solo su colloqui con individui maschi, e ignora quindi il significato e il valore del modo diverso in cui le donne si sviluppano moralmente.

no il quinto e sesto stadio dello sviluppo morale teorizzato da [Lawrence] Kohlberg è orientata verso una soluzione obiettivamente equanime dei conflitti morali, tale da ottenere il consenso di tutte le persone razionali»⁴³.

I problemi collegati all'implementazione del pensiero etico femminile all'interno della società patriarcale sono ovvi. Visto che gli uomini costruiscono bombe sempre più grandi e sempre più potenti, esaurendo rapidamente le nostre risorse naturali e torturando milioni di animali nei laboratori, giustamente ci si preoccupa di quale potrebbe essere l'inclinazione naturale di simili individui. Come dice Sara Ebenreck: «[...] se la risposta su come trattare un albero o un prato dipende da quello che una persona 'sente intuitivamente' nei confronti del prato o dell'albero, allora – come fa notare John Kultgen – dobbiamo essere aperti alla possibilità che alcune persone sentiranno il messaggio 'violentaci, spogliaci, riducici in schiavitù'»⁴⁴.

Bisogna dire che, in questo contesto, gli uomini potrebbero reagire in modi diversi al bisogno di fondare la nostra etica sull'esperienza pratica. Ovviamente, gli uomini hanno una maggiore propensione verso la violenza, come possiamo vedere dal loro maggior coinvolgimento nelle attività violente quali le guerre, i crimini violenti, la caccia, le trappole, e altre attività simili. Che questa sia una propensione biologica o ambientale, o che sia invece una combinazione di entrambe, è una domanda senza ancora una risposta. In ogni caso, qualsiasi sia la conclusione che possiamo trarre da questa differenza è difficile non concludere che, per quanto riguarda i rapporti con la natura, gli uomini hanno molto da imparare dalle donne. Molti uomini, quali Buckminster Fuller, Lionel Tiger e Lyall Watson, sono infatti giunti alla conclusione che «l'unica speranza potrebbe essere quella di consegnare il mondo alle donne»⁴⁵.

Sembra che la maggior parte degli esseri non umani prenda istintivamente dall'ambiente solo quello di cui ha bisogno per sopravvivere. Se gli esseri umani hanno mai avuto questa capacità, sembrerebbe essere certo che oggi essi l'abbiano perduta⁴⁶. Più gli esseri umani sono lontani da questo istinto o da questa sensibilità propria degli esseri non umani, più usiamo la razionalità in sua sostituzione. Curiosamente, Aldo Leopold sostiene che «l'etica è probabilmente un istinto di comunità in fase di formazione»⁴⁷.

⁴³ Ivi, pp. 21-22.

⁴⁴ S. Ebenreck, 'A Partnership Farmland Ethic', in *Environmental Ethics*, Vol. 5, n. 1 (1983), pp. 33-45, qui p. 40.

⁴⁵ L. Holliday, *The Violent Sex*, Guerneville, CA, Blue Stocking, 1978, p. 171.

⁴⁶ Eccezioni a questa generalizzazione possono probabilmente essere trovate tra i popoli tribali.

⁴⁷ A. Leopold, *A Sand Country Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 36.

Se così fosse, dovremmo forse ritenerci fortunati per il fatto che la capacità umana di distruggere la vita, di devastare la Terra e provocare caos nel mondo in tanti altri modi riesca a coesistere con la nostra capacità di mettere in discussione il nostro diritto a farlo.

È solo quando i nostri istinti ci tradiscono che noi ci rivolgiamo a concetti come quello di 'diritti'. Non è dunque affatto strano che l'idea dei diritti individuali e quella del diritto naturale siano emerse durante la guerra civile in Inghilterra, durante un periodo di grandi sommosse sociali⁴⁸. La nozione di 'diritto' può essere concepita solo all'interno di un ambiente antagonista e competitivo. Il concetto di 'competizione' è inerente alla stessa definizione di diritto. Come dice Joel Feinberg, «avere un diritto significa avere una pretesa di qualcosa in opposizione a qualcuno»⁴⁹. Il concetto di 'diritto' è dunque intrinsecamente dualistico. Purtroppo noi viviamo in una società dualistica nella quale la competizione è un dato di fatto. Estendere il concetto di 'diritto' fino a includere l'intera natura potrebbe a volte essere uno strumento tattico obbligatorio, all'interno della società odierna.

6.4. CONCLUSIONE

La spiritualità femminista ci ha dimostrato che la concezione della religione patriarcale – la quale vede Dio come una figura maschile e autoritaria situata in cielo, che ci dice come dobbiamo pensare o cosa dobbiamo provare – non risponde ai bisogni di coloro che sentono che la loro spiritualità viene dalla dimensione interiore. In modo simile potremo sostenere che il concepire l'etica come un insieme gerarchico di regole da imporre agli individui non risponde ai bisogni di quelle persone (probabilmente, nella maggior parte donne) le quali sentono la propria moralità o le proprie inclinazioni verso la natura dentro di sé.

Per questo tipo di persone l'etica ambientale potrebbe essere descritta con le parole di Elizabeth Dodson Gray:

Magari un giorno avremo un'identità che ci consentirà di godere della Terra come di una buona amica, di una risorsa e di una casa. Quando ciò avverrà,

⁴⁸ R. Polin, 'The Rights of Man in Hobbs and Locke', in D.D. Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1967, pp. 16-26; S.F. Sapontzis, 'The Value of Human Rights', in *Journal of Value Inquiry*, Vol. 12, n. 3 (1978), pp. 210-224.

⁴⁹ J. Feinberg, 'The Rights of Animals and Unborn Generations', in E. Partridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo, NY, Prometheus, 1980, pp. 139-150, qui p. 139.

noi sapremo che quando la Terra è offesa, siamo offesi anche noi stessi. Solo allora l'etica ambientale sarà, non solo nelle nostre teste, ma anche nei nostri cuori – agli estremi della nostra sensibilità.⁵⁰

Con questa sensibilità noi potremmo sbarazzarci delle rigide regole gerarchiche del passato. Se esistono delle linee guida, esse potrebbero semplicemente fluire dal desiderio di minimizzare l'interferenza umana sul resto della natura.

Nella sua forma più elevata, questa sensibilità è probabilmente l'amore, perché è l'amore che unisce le nostre sensibilità e che ci mette in contatto con la vita intera. Come afferma Starhawk:

L'amore unisce; l'amore trasforma. Amare il mondo per quello che è e per quello che potrebbe essere secondo noi, amare le creature del mondo (inclusi noi stessi), prendersi cura del ruscello, raccogliere la spazzatura per terra: noi possiamo trasformare. Possiamo rivendicare il nostro potere di modellarci e di modellare il mondo che ci circonda.⁵¹

Questa sensibilità – la sensibilità unificata – non può in ogni caso essere sviluppata solo sul piano razionale e astratto, così come non è possibile amare qualcuno che non si è mai visto. È una sensibilità che deve fluire dal nostro diretto coinvolgimento con il mondo naturale e dalle nostre reazioni e azioni. Se questo tipo di coinvolgimento diretto non è possibile per molti di noi, ciò non vuol dire che dovremmo abbandonare il tentativo di raggiungere la sensibilità appena descritta. Anche se nella nostra complessa società moderna noi potremmo non essere mai in grado di sperimentare pienamente l'impatto delle nostre decisioni morali (non possiamo, ad esempio, sperimentare direttamente l'impatto che il mangiare carne ha sulla fame nel mondo)⁵², possiamo quantomeno tentare – nella misura in cui questo è possibile – di fare un'esperienza emotiva della conoscenza di simili fatti.

Cosa significa tutto ciò per l'etica ambientale, in quanto campo di studi? Come potrebbe la disciplina dell'etica ambientale essere cambiata dal fatto che riconosciamo l'importanza del sentimento, dell'emozione e dell'esperienza personale nel processo decisionale morale? Da una parte, gli au-

⁵⁰ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 85.

⁵¹ Starhawk, *Dreaming the Dark*, Boston, MA, Beacon Press, 1982, p. 44.

⁵² Il consumo di carne è stato definito da tanti autori come la causa principale della fame nel mondo. Si stima che tra l'80 e il 90% del grano cresciuto negli Stati Uniti è usato per nutrire gli animali, che diciassette volte tanto terreno è necessario per far crescere chicchi come quelli della soia, e che «se noi mangiassimo almeno la metà della carne che mangiamo, potremmo produrre il cibo per sfamare l'intero 'mondo in via di sviluppo'». B. Parham, *What's Wrong with Eating Meat?*, Denver, CO, Ananda Marga, 1979, p. 38. Si veda anche J. Robbins, *Diet for a New America*, Walpole, NH, Stillpoint Publishing, 1987.

tori che si occupano di etica ambientale potrebbero spendere meno tempo nel formulare leggi universali e linee divisorie, e dedicare più tempo all'uso della ragione per mostrare i limiti dei loro stessi ragionamenti. Potrebbero per esempio mostrare come le regole e le idee apparentemente 'razionali' siano in realtà basate sui sentimenti ben definiti. Pochi di noi, ad esempio, abbandonerebbero l'idea che noi esseri umani siamo più importanti delle pietre. Nel mostrare che tale pensiero si fonda sul sentimento, e che esso non può essere giustificato con la sola razionalità, noi potremo tuttavia essere in grado di distaccarci dai nostri ego per un tempo che è sufficiente per vedere che siamo tutti parte di un insieme, al cui interno nessuna parte può razionalmente essere considerata più importante di un'altra. Oggigiorno, i detentori del potere all'interno della nostra società usano la razionalità come mezzo per far rispettare la loro moralità. Se si potesse mostrare che tale razionalità deriva da sentimenti specifici, allora noi potremmo iniziare a valutare onestamente tali sentimenti e la moralità da essi suscitata.

I teorici ambientalisti potrebbero anche iniziare a parlare più apertamente delle loro esperienze, dei loro sentimenti e della loro rilevanza per le loro idee e azioni. Anziché spendere tempo cercando di trovare una linea morale divisoria all'interno della natura, potrebbero esaminare le loro stesse divisioni interne (come quella tra la ragione e l'emozione). Al fine di unire queste dualità all'interno di se stessi, essi potrebbero tentare di sperimentare dal vivo le implicazioni complete delle loro teorie morali, nel limite del possibile. Allo stesso modo, un appello alle emozioni e alle simpatie dei loro lettori potrebbe essere considerato più rilevante di un riferimento alla ragione per argomentare in favore del vegetarianismo morale.

In ultimo, l'etica ambientale potrebbe diventare più propensa a riconoscere che le questioni fondamentali sulla natura e sull'universo non possono, in fin dei conti, essere risolte in modo razionale. Tale ammissione potrebbe privarci del senso di risoluzione e controllo che tanti di noi desiderano avere, ma potrebbe anche avvicinarci al sentimento della meraviglia nei confronti dell'universo e forse anche, come conseguenza, al maggior apprezzamento di tutta la vita.