

Matteo Andreozzi

LE SFIDE DELL'ETICA AMBIENTALE

POSSIBILITÀ E VALIDITÀ DELLE TEORIE MORALI
NON-ANTROPOCENTRICHE

INDICE

Ringraziamenti	9
Introduzione	13
1. Etica e ambiente. Delucidazioni storiche e teoriche	19
1.1. <i>Moralis</i> e <i>Naturalis</i> . Una dicotomia integrata (p. 19) – 1.2. La nostra conoscenza della natura. La nozione di ambiente (p. 24) – 1.3. La nostra influenza sull'ambiente. Nuove tipologie di pazienti morali (p. 31) – 1.4. L'originalità dell'etica ambientale. Definizione e obiettivi (p. 38)	
2. I fondamenti. Credenze, atteggiamenti e nozioni morali	43
2.1. La struttura generale. Fatti e valori, essere e dovere (p. 43) – 2.2. L'insieme di credenze. Il rifiuto dell'antropocentrismo (p. 51) – 2.3. L'atteggiamento morale. La rivalutazione della natura (p. 61) – 2.4. Il sistema etico. Status morale e valore morale (p. 65)	
3. Le teorie morali non-antropocentriche. Validità formale e materiale	79
3.1. Oltre lo spazio e il tempo. Il valore dell'umanità (p. 79) – 3.2. Oltre la specie. Il valore della soggettività (p. 87) – 3.3. Oltre la soggettività. Il valore individuale della vita (p. 98) – 3.4. Oltre l'individualità. Il valore olistico della natura (p. 111)	
4. L'eredità dell'etica ambientale. Natura, umanità, valori e principi	119
4.1. Sfide e risposte. Un modello interpretativo (p. 119) – 4.2. Destinatari morali e alterità non-umane. La sfida concettuale (p. 123) – 4.3. Idee di umanità e ambientalismo umanista. La sfida esistenziale (p. 128) – 4.4. Pluralismo assiologico e antroposcopismo. La sfida metaetica (p. 134) – 4.5. Relazioni e contesti. La sfida normativa (p. 139) – 4.6. Nuovi paradigmi. La vera sfida (p. 152)	
Bibliografia	159

INTRODUZIONE

L'etica tradizionale ha a lungo ristretto la propria riflessione alle sole *persone*: individui dotati (di fatto o in potenza) di capacità quali ragione, giudizio, deliberazione, decisione e volontà (Bartolommei, 2012, 14-15; Warren M.A., 1997, 90-121). Quest'ultima nozione, un tempo ristretta ai soli maschi bianchi, adulti e pienamente sviluppati, è stata nel corso dei secoli sempre più estesa, fino a includere diversi soggetti in precedenza discriminati (es. donne, bambini, minoranze etniche, individui diversamente abili, ecc.). Ciononostante, quasi mai è stata messa in discussione la necessità di mantenere la comunità morale ristretta alla sola sfera umana. All'interno della filosofia occidentale, la sostanziale coincidenza tra esseri umani e *pazienti morali* (intesi come destinatari di azioni giudicabili dal punto di vista etico, e non anche come soggetti incapaci di agire eticamente) ha infatti storicamente impedito di espandere l'interesse morale oltre la sua generale e pur vasta attenzione rivolta verso le comunità umane (Warnock, 1971; Magni, 2011, 120).

In epoca contemporanea, tuttavia, sono diversi i problemi che stanno mettendo in scacco questa visione. Fenomeni quali l'inquinamento, l'esaurimento delle risorse, i cambiamenti climatici, il consumo del suolo e lo sfruttamento degli animali non-umani sono solo alcuni dei motivi che hanno indotto un numero crescente di filosofi a occuparsi dei nostri obblighi verso la natura non-umana. Se è semplice, in linea generale, comprendere la necessità di cambiare i nostri comportamenti nella prassi quotidiana, resta tuttavia ancora aperta la sfida filosofica di rivalutare il nostro rapporto con l'ambiente in una prospettiva morale. A raccogliere questa sfida è un campo di indagine tra i più recenti e attivi: l'*etica ambientale*. Nel tentativo di porre dei limiti al nostro agire *nel* e *sul* mondo naturale, estendendo

lo status di paziente morale oltre l'ideale paradigmatico di essere umano, questa disciplina si caratterizza tuttavia come un ambito di studi filosofici e interdisciplinari tra i più controversi. Da un lato, infatti, essa è stata accolta all'interno del dibattito filosofico come una riflessione eccessivamente rivoluzionaria, se non anche anti-umanista. Nella migliore delle ipotesi, l'etica ambientale è stata semplicemente intesa solo come una forma di etica applicata alla natura: un'etica della gestione o, per meglio dire, dell'utilizzo dell'ambiente. Dall'altro, la disciplina non si presenta affatto come un'unica teoria morale ben definita: non esiste infatti alcun accordo, anche tra i più autorevoli esperti della materia, in merito ai suoi fondamenti formali e materiali. Stabilire in modo univoco quali siano le coordinate di queste stesse fondamenta è tuttavia considerato indispensabile per sostenere la doverosità di rispettare l'ambiente in un modo che possa dirsi, oltre che filosoficamente rigoroso, anche convincente.

Sono stati pochi i tentativi di difendere la *possibilità* di un'etica ambientale che, pur fondandosi su di una teoria morale generale non-antropocentrica, si dimostri tutt'altro che controintuitiva o anti-umanista. Ancora meno sono stati gli sforzi di stabilire delle coordinate teoriche in grado di sondare la *validità formale e materiale* dei diversi paradigmi teorici esistenti al suo interno. Questo libro rappresenta il tentativo di illustrare e discutere criticamente le condizioni di possibilità, di validità formale e di validità materiale della disciplina, e al contempo anche lo sforzo di conciliare tra loro tanto l'etica tradizionale con l'etica ambientale quanto le svariate proposte teoriche presenti all'interno di quest'ultimo campo di indagine. Poiché molti dei pensatori che si sono occupati dell'argomento non sono solitamente annoverati tra i filosofi contemporanei più influenti nel campo della riflessione morale, le ragioni che mi hanno spinto a rivolgere il mio interesse nei confronti di simili obiettivi potrebbero non apparire immediatamente evidenti. Ciò che tuttavia cercherò di mostrare è che l'etica ambientale è contraddistinta da numerose teorie morali meritevoli di una maggiore considerazione filosofica. Essa inoltre, nel rivolgere la propria attenzione a questioni di estrema rilevanza per l'agenda globale, cui sarà necessario far fronte in pochi decenni, contiene un invito alla ricerca quanto mai attuale e stimolante. Tale invito è stato da me raccolto con estremo interesse e con una grande passione personale. La mia speranza è che le riflessioni critiche contenute in questo volume siano in grado di suscitare lo stesso interesse e la stessa passione per le questioni sollevate dall'etica ambientale in altri studiosi: non solo estimatori, ma anche detrattori della materia.

I tre principali obiettivi della mia ricerca sono *difendere* la possibilità di un'etica ambientale che possa legittimamente definirsi non-antropocentrica, *mostrare* la validità formale e materiale di alcuni dei più significativi sistemi morali presenti nell'alveo di questo campo di indagine e *avanzare* una proposta di sintesi teorica che renda evidente non soltanto il bisogno di dare maggiore considerazione all'intera disciplina, ma anche quello di riprendere e sviluppare ulteriormente il dibattito filosofico da essa avviato. Nel perseguire il primo obiettivo, il mio impegno è primariamente volto a mostrare come la profonda rivalutazione contemporanea del rapporto tra umanità e natura abbia reso possibile fondare un'etica capace di estendere lo status di paziente morale ben oltre l'ideale di essere umano paradigmatico. In riferimento al secondo obiettivo, il mio proposito è fornire una classificazione originale di alcune delle principali teorie morali che, in questa prospettiva, sono state avanzate nel corso degli ultimi decenni e mostrare la loro validità reinserendo queste all'interno di rigorose coordinate teoriche. Il terzo e più delicato obiettivo è invece da me sviluppato guardando alle sfide poste a e da l'etica ambientale adottando una prospettiva esterna alla disciplina stessa. Il mio intento è appianare le divergenze tra le diverse proposte teoriche in essa presenti e avvicinare queste agli interessi speculativi e pratici di una più vasta riflessione morale.

La tesi che sostengo è che, anche senza abbandonare totalmente le strutture argomentative più accettate all'interno della tradizione filosofica occidentale, esistono diverse opportunità di ammettere non solo la possibilità, ma anche la *doverosità* di rispettare svariate tipologie di entità naturali. Nell'intento di difendere questa tesi mi addentrerò nel problema della possibilità, in quello della validità formale e in quello della validità materiale dell'etica ambientale esplorandoli a partire dalle linee di ricerca aperte da tre differenti tipologie di domande morali. Tramite la prima domanda, di stampo prevalentemente *metaetico*, la disciplina si interroga su quali altre entità, oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, possiedano uno status morale e su quali valori morali esso si fondi. Attraverso la seconda domanda, di carattere prettamente *etico-normativo*, essa si chiede invece come sia giusto comportarsi nei confronti dei pazienti morali identificabili in base alle risposte fornite al primo quesito. Con la terza domanda, infine, l'etica ambientale si interroga, questa volta da una prospettiva *etico-esistenziale*, su cosa ci dica su noi stessi la nostra capacità o incapacità di trovare risposte ai problemi sollevati dai precedenti quesiti. Nel dimostrare la priorità delle questioni metaetiche e, all'interno di queste, del problema relativo ai valori intrin-

seci dell'ambiente, cercherò di illustrare come, al fine di inquadrare in una prospettiva morale l'intero spettro delle nostre relazioni con il mondo naturale non-umano, non solo non sia affatto necessario stravolgere i paradigmi etici più tradizionali, ma sia anche indispensabile avvalersi delle loro coordinate teoriche. Sebbene diversamente declinate a seconda delle differenti correnti di pensiero esistenti all'interno dell'etica ambientale, sono proprio tali coordinate a garantire infatti la possibilità, la validità formale e la validità materiale degli stessi sistemi etici non-antropocentrici che prenderò in esame.

Inserendosi nel complesso dibattito che contraddistingue l'etica ambientale contemporanea, questo studio non poteva non tenere conto di quelle che, come ricorda anche Luisella Battaglia (una delle più illustri studiose italiane della disciplina), sono delle assolute priorità all'interno di questo genere di speculazione filosofica (2012, 18-19). Ciò che serve è anzitutto un impegno analitico, volto ad analizzare le questioni, a chiarire i termini e le categorie impiegate e a impostare correttamente gli argomenti. Occorre però anche uno sforzo ermeneutico, interessato non tanto alle risposte, quanto alle domande da porsi, ai loro presupposti teorici e alle aspettative di senso che vi si rilevano. Nella consapevolezza di entrambe queste priorità, ho dunque impostato e affrontato i problemi centrali qui trattati seguendo uno stile e una struttura coerenti tanto con le esigenze analitiche quanto con quelle ermeneutiche.

Dal punto di vista stilistico, ho infatti intrecciato di continuo tali esigenze nell'arco dell'intera trattazione. Quando, all'interno del testo, utilizzo la particella 'si' come forma pronominale e impersonale, ad esempio, faccio riferimento o a un discorso avviato con i lettori o a conclusioni che sono fortemente supportate da ragionamenti o fatti in precedenza esposti. Quando invece mi avvalgo dell'utilizzo della prima persona, è per evidenziare le mie riflessioni, posizioni e opinioni. Ho inoltre preferito tradurre personalmente la quasi totalità dei passi da me citati, alle volte anche discostandomi da alcune delle traduzioni già presenti nel panorama editoriale italiano. L'impegno analitico e lo sforzo ermeneutico mi hanno infatti condotto, da un lato, a maturare il desiderio di contribuire al dibattito italiano di settore, alimentandolo con alcuni passi ancora inediti nella nostra lingua, e dall'altro ad attuare delle scelte terminologiche che, per quanto diverse da quelle compiute da altri autori italiani, sono più coerenti sia con il linguaggio dei singoli filosofi trattati sia con quello dell'intera disciplina.

Dal punto di vista strutturale, invece, ho suddiviso il mio lavoro in quattro capitoli. Il primo e il secondo inquadrano l'etica ambien-

tale come campo di indagine filosofico e ne esplorano i fondamenti. In essi introduco la disciplina, ne descrivo gli obiettivi e analizzo soprattutto la questione relativa alla *possibilità* di un'etica ambientale non-antropocentrica. Facendo perno sulle diverse tipologie di pazienti morali individuate, nel terzo capitolo affronto il *problema della validità formale e materiale* delle diverse etiche ambientali. In questo senso, fornisco una classificazione sistematica, una breve sintesi e un'analisi critica delle proposte avanzate da alcuni degli autori maggiormente rappresentativi di questo campo di indagine. Nel quarto e ultimo capitolo riprendo, analizzo criticamente e sviluppo ulteriormente alcuni concetti e argomenti discussi nei capitoli precedenti, cercando di tracciare i margini di una *proposta teorica* in grado di conciliare tanto l'etica tradizionale con l'etica ambientale quanto le diverse etiche ambientali illustrate.

1.

ETICA E AMBIENTE

DELUCIDAZIONI STORICHE E TEORICHE

1.1. *MORALIS E NATURALIS*. UNA DICOTOMIA INTEGRATA

Nella *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio la parte superiore dell'affresco situato nella Stanza della Segnatura, all'interno dei Palazzi Apostolici, è occupata da una raffigurazione allegorica della filosofia. Si tratta di una figura femminile seduta su un trono marmoreo con decorazioni tratte dal mondo antico: due Artemidi d'Efeso e, sui braccioli, un essere umano tra due aquile. La donna indossa una veste colorata e decorata secondo i quattro elementi naturali: nella parte marrone, rappresentante la terra, sono presenti dei vegetali; in quella verde, rappresentante l'acqua, vi sono dei pesci; in quella rossa, rappresentante il fuoco, delle fiamme; mentre in quella celeste, rappresentante l'aria, delle stelle. Il compito della disciplina filosofica è indicato da una iscrizione incisa su due lastre, ciascuna delle quali è sorretta da un bambino e disposta simmetricamente sui due poli della raffigurazione: *causarum cognitio*, 'conoscenza delle cause'. Lo sguardo della donna, così come quello dei due bambini e delle due Artemidi d'Efeso, è rivolto verso la sinistra dell'affresco (lato osservatore), in direzione delle 'cause'. Sulla parte destra, quella idealmente occupata dalla 'conoscenza', sono invece ben visibili due libri, retti dall'ipostasi della filosofia. Uno è di colore verde acqua ed è posto in orizzontale, poggiato sulla gamba sinistra della donna e sorretto dalla sua mano destra. Il libro ha le pagine rivolte verso chi osserva la raffigurazione e sul loro bordo vi è incisa la parola *Naturalis*. Il secondo libro, di colore bruno, è invece poggiato in verticale sopra il primo ed

è sorretto dalla mano sinistra della filosofia. Sulla copertina (posteriore) si legge la scritta *Moralis*.

Facendo esplicito rimando a questo dettaglio dell'opera di Raffaello, il fisico e filosofo tedesco Klaus Michael Meyer-Abich osserva che l'intendere questi due diversi tipi di conoscenza delle cause, la *natura* e l'*etica*¹, come due forme di saggezza complementari sorrette da due mani di uno stesso corpo è particolarmente problematico per la filosofia contemporanea (1995). Per quanto questa «dicotomia integrata», esistente fin dagli esordi del pensiero filosofico, sia stata continuamente riaffermata nel corso della storia della filosofia, «di recente è stata un po' perduta di vista» (Meyer-Abich, 1998 [1995], 65). Nel corso dei secoli, infatti, entrambe le 'mani' che sorreggono queste due forme di conoscenza, pur dando prova di grande destrezza, hanno sempre più smarrito il senso del loro rapporto di co-appartenenza.

Se nell'antichità la natura è stata principalmente intesa come entità da venerare o temere, in quanto dotata di *valore spirituale*, e in epoca più recente come entità da ammirare nel suo pieno *valore estetico*, in età contemporanea essa è stata generalmente vista come poco più che una risorsa commerciale, dotata di un semplice *valore economico*. Molto lontana sembra tuttavia essere la possibilità di parlare (anche) del suo *valore morale*. Secondo il filosofo americano Holmes Rolston III, unanimemente riconosciuto come uno dei padri fondatori dell'etica ambientale, il problema affonda le proprie radici nell'ineludibile paradosso che ci ha posto dinanzi la sempre maggiore destrezza che abbiamo dimostrato nella nostra capacità di studiare la natura (2009b). Più abbiamo compreso di essere *parte* del mondo naturale, infatti, più le condizioni di possibilità di questa stessa scoperta – il particolare grado di complessità biologica e culturale raggiunto dagli esseri umani – ci hanno anche rivelato che ci siamo *distanziati* da esso, mettendo in discussione la continuità dimostrata (Rolston, 2009b, 130). Secondo Rolston è stato proprio l'irrobustirsi di questo paradosso a decretare con sempre maggiore fermezza

¹ Per quanto vi siano valide e condivisibili ragioni per considerare come tra loro separati concetti quali 'etica' e 'morale', non è mia intenzione avvalermi qui di una simile distinzione (Gert, 2012). Nel corso di tutto il presente scritto, dunque, i due termini verranno utilizzati ripetutamente come sinonimi intercambiabili facenti riferimento più a una riflessione implicante certe forme necessarie di giudizio critico (ciò che più solitamente si intende per 'etica') che a un insieme di norme e costumi adottati da una certa comunità (ciò che si è invece più soliti intendere per 'morale').

l'impossibilità di pervenire a un concetto di 'natura' che fosse idoneo a mediare, a livello di costruito sociale, la nostra relazione con essa in termini etici. Se, rimarcando la nostra appartenenza alla natura, si intende questa come una totalità comprendente l'essere umano, allora, per quanto ci siamo culturalmente distanziati da essa, restiamo pur sempre una sua parte: «ogni comportamento umano è naturale in quanto le leggi naturali operano *volens nolens* in noi e su di noi» (Rolston, 1998e [1979], 131). Poiché agire secondo natura è una necessità *ineludibile*, ogni nostra azione sarebbe, in questo senso, in accordo con essa. Se invece si intende la natura come tutto ciò che non è umano, evidenziando la nostra distanza da essa, allora agire secondo natura diviene *impossibile*, perché ogni nostra azione sarebbe costitutivamente artificiale: «non potremmo, anche se cercassimo di farlo, poiché già il tentativo intenzionale di per sé sarebbe in-naturale» (Rolston, 1998e [1979], 132). In questo senso nessuna azione umana potrebbe dunque mai essere in accordo con essa, in quanto sarebbe di per sé al di fuori *dalla*, o persino contro *alla*, natura.

Considerata la – quantomeno apparente – assurdità dell'estendere la considerazione morale all'intero mondo naturale, non stupisce dunque che l'etica tradizionale abbia fondato la dignità delle persone² su cui essa fa perno proprio su un'ampia e svariata articolazione dei modi in cui gli esseri umani differiscono dal resto della natura. Poiché strettamente vincolata alla facoltà di giudizio normativo, a sua volta dipendente da una serie di capacità (linguistiche, cognitive, razionali, ecc.) che, in natura, solo gli esseri umani possiedono, l'etica si è infatti sempre più contraddistinta come un qualcosa di prettamente umano. Ostacolata dal paradosso evidenziato da Rolston, la riflessione etica si è dunque concentrata soprattutto su situazioni coinvolgenti quasi esclusivamente esseri umani. Nel proprio indagare, definire e sistematizzare i criteri in base ai quali certi comportamenti

² In linea con buona parte della letteratura di settore, mi avvarrò qui della nozione di 'persona' per indicare, in modo generale, un individuo dotato di fatto o in potenza di capacità quali ragione, giudizio, deliberazione, decisione e volontà (Bartolommei, 2012, 14-15). Una simile accezione del termine è stata variamente utilizzata all'interno della tradizione filosofica occidentale, a partire dal tardo stoicismo, passando dal pensiero moderno di autori quali Locke e Kant, fino a giungere alla riflessione giuridica contemporanea (Andreozzi, 2012e). Sebbene il concetto sia diversamente impiegato anche in teologia, l'utilizzo che ne farò sarà dunque da intendersi come inserito all'interno di quella vasta corrente di pensiero che se ne avvale per rimarcare la rilevanza morale individuale propria soltanto di alcune entità, generalmente umane (Warren M.A., 1997, 90-121).

volontari possono essere distinti in giusti e sbagliati, l'etica si è in sostanza occupata di circostanze ben delimitate dalla presenza di cinque componenti essenziali, dando però particolare attenzione soltanto alle prime quattro: (1) un *agente morale*, quale solo un essere umano può essere, (2) l'*azione* da esso compiuta e (3) le *conseguenze* da questa determinate in (4) *relazione* a (5) un qualche *paziente morale*³ che, ancora una volta, non può che essere un essere umano. È proprio in base a quale, tra le prime quattro componenti di questa situazione-tipo, le differenti scuole di pensiero hanno pensato essere di maggiore importanza che sono sorte le più influenti correnti etiche contemporanee (Kernohan, 2012, 6-7). Sullo studio del *carattere* degli agenti si fonda l'etica della virtù; su quello dei *principi* che reggono le azioni soggette alla motivazione del dovere l'etica deontologica; su quello dei *danni e benefici* che ne possono derivare come effetti (indipendentemente dalle motivazioni) l'etica consequenzialista; mentre su quello dei *rapporti contestualizzati* la più recente etica della cura. All'interno di questo quadro, se gli agenti morali sono soltanto quegli organismi dotati di certe capacità grazie alle quali essi possono agire moralmente, e cioè in modo conforme alle virtù, ai principi, ai benefici e al tipo di relazioni che essi stessi sono in grado di riconoscere come eticamente giusti, i pazienti morali sono invece quelle entità che possono essere trattate in modo giusto o sbagliato dagli agenti morali. Sebbene fosse fin dall'inizio evidente che i due concetti sono tra loro distinti e che, mentre tutti gli agenti morali sono anche pazienti morali, non tutti i pazienti morali sono anche agenti morali (es. gli esseri umani non-paradigmatici, solitamente detti 'casi marginali', come i neonati, certi soggetti diversamente abili, i comatosi e, in generale, tutti i soggetti temporaneamente o definitivamente privi, o comunque non in pieno possesso, degli attributi che sono soliti caratterizzare lo status di persona), scarsa o poco profonda è stata l'attenzione storicamente posta sul concetto di 'paziente morale', e praticamente mai è stata presa in considerazione l'eventualità che

³ Sempre allineandomi alla letteratura di settore, mi avvarrò in questa sede della nozione di 'paziente morale' per indicare, nel modo più generale possibile, ogni destinatario di azioni giudicabili dal punto di vista etico (Magni, 2011, 120). Ricalcando la distinzione tra agenti morali e pazienti morali proposta dal filosofo americano Geoffrey Warnock, con tale concetto non intendo dunque rimarcare l'incapacità da parte dei secondi di riconoscere azioni morali e/o di adottare comportamenti morali di risposta (1971). È mia intenzione invece identificare *tutte* le entità (esseri umani compresi) che, a prescindere dalla loro capacità o incapacità di agire eticamente, possono essere destinatarie di azioni moralmente giudicabili (Regan, 1983).

alcuni di essi potessero essere di natura non-umana. L'etica tradizionale ha ristretto, per definizione, la categoria dei pazienti morali ai soli esseri umani, e cioè a quegli esseri che, in quanto capaci o potenzialmente capaci di guidare le proprie vite sulla base di certi valori morali, sono fattualmente o potenzialmente dotati di quella personalità garantita dal possesso (passato, presente, futuro o potenziale) di un certo grado di coscienza.

Negli anni in cui Meyer-Abich denunciava l'aggravarsi dell'ap-pena descritta scissione interna alla dicotomia integrata tra natura ed etica, tuttavia, stava già avviandosi una forte svolta all'interno del pensiero filosofico (Battaglia, 2002). Ciò che sembra essere infatti accaduto, in epoca recente, è che le due 'mani' della filosofia abbiano finalmente riscoperto la loro antica co-appartenenza, avviando una comune e inedita ricerca dei criteri che dovrebbero regolare il nostro rapporto con il mondo naturale. Una svolta che, secondo Rolston, fino a qualche decennio fa «nemmeno l'osservatore più acuto avrebbe potuto prevedere» (1986, 9). Alla luce di quanto appena detto, infatti, nessuno dei più recenti sviluppi della riflessione filosofica può probabilmente dirsi più sorprendente della seria riconsiderazione etica della relazione esistente tra esseri umani e natura. Massima espressione di questa risanata scissione tra la sfera naturale e quella morale è quella particolare disciplina filosofica denominata etica ambientale. Nel corso degli ultimi decenni sono stati sempre più numerosi gli autori che, a livello sia nazionale che internazionale, hanno dedicato parte delle proprie ricerche e pubblicazioni alla materia (Andreozzi, 2012a). Questo crescente interesse per la disciplina è stato però, non a caso, accompagnato proprio da una profonda rimessa in discussione e riconsiderazione tanto del concetto di 'natura' quanto di quello di 'paziente morale'. Sebbene, nel corso dei secoli, si fosse reso sempre più palese il bisogno di inquadrare il nostro rapporto con la natura da un punto di vista morale, il problema è rimasto infatti di scarso interesse almeno fino al XIX secolo. Dopo essere stato a lungo accantonato, esso è stato dunque preso in esame solo quando la scienza, da un lato ha iniziato a scoprire l'infondatezza di alcuni dei più comuni modi di intendere la natura e dall'altro ha cominciato, quasi al contempo, a prendere atto dei controproducenti effetti collaterali che gli atteggiamenti da questi giustificati stavano avendo sia sull'umanità sia sull'intero mondo naturale.

1.2. LA NOSTRA CONOSCENZA DELLA NATURA LA NOZIONE DI AMBIENTE

A inaugurare una rinnovata conoscenza della natura furono soprattutto i contributi dati a scienze quali la biologia, l'ecologia e l'etologia dalle scoperte di tre autori di indiscussa fama quali, rispettivamente, Charles Darwin, Ernst Haeckel e Konrad Lorenz (Andreozzi, 2012b, 27-28).

Le teorie di Darwin tolsero per la prima volta la specie umana dal vertice di ogni possibile piramide del vivente e, così facendo, ridussero 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 (Darwin, 1970 [1859]; 1981 [1871]). Simili fatti erano così chiari all'autore ma, al contempo, così difficili da inglobare all'interno del linguaggio delle teorie evoluzionistiche che stavano all'epoca prendendo piede, da necessitare una nota, da lui stesso scritta a margine della propria copia del testo di Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844). L'apunto, «mai usare le parole superiore e inferiore» («*never use the words higher and lower*»), è stato scritto dal naturalista britannico proprio per ricordare a se stesso di prestare particolare attenzione al linguaggio di cui si sarebbe poi avvalso per definire il rapporto tra esseri umani e natura all'interno della propria teoria (Darwin, 1903 [1858], 144). Nella natura descritta da Darwin il continuo e reciproco interagire tra organismi e habitat si sostituiva a ogni ipotetico percorso gerarchico verso il meglio e la varietà della vita acquisiva più importanza delle differenze esistenti tra le specie: più che di adattamento ed evoluzione, la sua teoria parlava dunque di co-adattamento e co-evoluzione. Secondo Darwin, quindi, la natura non è né un semplice 'sfondo' della vita, né tantomeno qualcosa di esistente a esclusivo vantaggio dell'essere umano: è in essa, anzi, che si dovrebbero rinvenire le vere basi del fondamento della complessità biologica e culturale degli esseri umani. Quanto emerge dalle teorie dell'autore, come ben sintetizza il biologo e filosofo inglese 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» (1995 [1893], 9).

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* di Darwin) cominciò a offrire un'ulteriore coscienza della *connessione sincronica* propria del legame

di interconnessione che ci tiene uniti alla natura. Questa disciplina, definita dal suo stesso fondatore, Ernst Haeckel, come uno studio delle relazioni (positive e negative, dirette e indirette) che intercorrono tra le forme di vita animali e il resto della natura organica e inorganica, si pose, di fatto, l'obiettivo di approfondire tutta quella intricata serie di rapporti che Darwin reputava essere le condizioni essenziali della propria teoria evuzionistica (Haeckel, 1866). La natura, in quest'ottica, venne per la prima volta descritta come un insieme di sistemi radicalmente relazionali che, quasi mezzo secolo più tardi alle scoperte di Haeckel, il botanico inglese Arthur George Tansley avrebbe definito 'ecosistemi' (1935). Le singole forme di vita conviventi all'interno delle vaste comunità biotiche che compongono gli ecosistemi apparvero inoltre ben lontane dall'essere riducibili ai semplici «imperialisti, che cercano di trasformare la maggior parte possibile del proprio ambiente in se stessi e nei propri semi» di cui si è a lungo parlato e di cui ha parlato ancora, in epoca più recente, il filosofo gallese Bertrand Russell (1974, 30). L'ecologia di Haeckel le descrisse infatti come strutture dissipative omeostatiche che non persistono per se stesse, ma solo in quanto implicate *in e da* un continuo flusso di energia (definito biosistema) che garantisce la stabilità, o meglio ancora la flessibilità, dell'equilibrio dinamico che contraddistingue gli ecosistemi stessi. La prima legge dell'ecologia, evidenzia il biologo statunitense Barry Commoner, è dunque che *tutto è connesso a tutto* (1971). La disciplina, però, non si limitava a rovesciare il primato ontologico degli enti sulle relazioni. Poiché gli organismi iniziarono a essere intesi come momenti o turbamenti locali di un unico e più vasto flusso energetico, anche i confini tra vita e natura cominciarono a farsi porosi: all'interno degli ecosistemi appariva infatti difficile distinguere – se non altro da un punto di vista operativo – le parti viventi (biotiche) da quelle non-viventi (abiotiche). Particolarmente suggestiva, in questo senso, è una considerazione del biofisico americano Harold Morowitz, ripresa anche dal filosofo statunitense John Baird Callicott (2005 [1987], 116):

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. (Morowitz, 1972, 156)

Non di secondaria importanza fu però anche la nascita, avvenuta circa un secolo più tardi, dell'etologia moderna. Konrad Lorenz e il suo allievo Nikolas Tinbergen – 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 la complessità della vita animale e la sorprendente somiglianza mentale, comportamentale e sociale tra gli esseri umani e tutti gli organismi dotati di un sistema nervoso e di organi di senso (Lorenz, 1966; 1982). Una buona parte degli 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 e in possesso di un sistema nervoso centrale, sono dotati anche di coscienza e consapevolezza. Anche in riferimento ai comportamenti di animali spesso definiti 'inferiori', in quanto meno complessi, si iniziarono a osservare forti analogie con gli esseri umani. Lo studio di aspetti quali l'apprendimento, il corteggiamento, le cure parentali, l'organizzazione sociale, il rapporto con il territorio o le dinamiche di accoppiamento permise infatti di osservare schemi di comportamento che, per quanto in diverse forme di complessità, venivano adottati indistintamente da tutto il regno animale. È su queste basi che, nel 2012, venne redatta e sottoscritta da numerosi scienziati di fama mondiale la *Cambridge Declaration on Consciousness*: un documento in base al quale il mondo scientifico affermò per la prima volta come la scienza abbia reso ormai evidente che tutti i mammiferi, così come numerosi altri animali non-umani, siano forme di vita pienamente coscienti (Low, et al., 2012). Poiché però, parallelamente a questi studi, ci si accorse anche che classificare certi animali 'inferiori' distinguendo questi da forme di vita appartenenti ad altri regni del vivente (come le piante o i funghi) risultava oltremodo difficile, l'etologia – anche grazie alle stesse scoperte della biologia e dell'ecologia – arrivò a rendere palese qualcosa che andava persino oltre i propri intenti. Ciò di cui ci si accorse sempre più, in sostanza, è che la vita tutta, nel suo complesso,

presenta un *pattern* orientato verso fini comuni, che è poi diversamente declinato in natura dai singoli organismi viventi a seconda delle proprie peculiarità specie-specifiche (Celli, 2010; Hall, 2011; Marder, 2013; Pollan, 2013).

Simili scoperte, e i loro successivi sviluppi, iniziarono a mettere seriamente in discussione alcuni dei più comuni modi di intendere la natura che avevano per secoli ostacolato lo sviluppo di un'etica riferita all'intero mondo naturale. In relazione all'idea di natura, dunque, ciò che ha contribuito a fare nascere l'etica ambientale è stata una profonda trasformazione dell'immagine stessa del mondo naturale, da essenza metafisica a luogo di processi evolutivi che accomunano tutto il vivente; da sfondo dell'attività umana a intreccio di sistemi di relazioni dinamiche che investono e coinvolgono tutte le entità naturali; da realtà meccanica e inerte, separata dalla soggettività umana, a contesto in cui esistono numerosi soggetti senzienti, anche non-umani. Di cruciale importanza, in definitiva, è stato lo spostamento avvenuto dal concetto di 'natura' a quello di 'ambiente': uno slittamento di cui la riflessione filosofica, nel proprio interrogarsi sulla natura, ha gradualmente sempre più preso coscienza (Iovino, 2004, 25).

La nozione di 'ambiente', seppure in apparenza banale, è in realtà sfuggente e ambigua (Schmidt di Friedberg, 2009, 165; Segre & Dansero, 1996, 1). Secondo il geografo americano John Barry, infatti, il termine «non ha un significato universalmente condiviso e una singola definizione» (Barry, 2007, 12). Sebbene in riferimento all'ambiente naturale tale pluralità di significati subisca un forte ridimensionamento, spesso esso viene inteso o come vuoto sinonimo di termini quali 'natura', 'pianeta' o 'ecologia', o come un qualcosa che è distanziato, se non anche separato, dall'umanità (Schmidt di Friedberg, 2009, 169). Il termine, in sostanza, non sembrerebbe a prima vista affatto in grado di offrire un riferimento concettuale più idoneo, rispetto a quello di 'natura', a riaffermare la dicotomia integrata tra mondo naturale e sfera morale. Anche se si è soliti intendere l'ambiente naturale come un qualcosa di carattere spaziale e statico che fa da sfondo alle nostre attività, tanto dal punto di vista etimologico quanto da quello scientifico esso è però molto lontano dall'essere un semplice bacino di risorse (alimentari, energetiche, estetiche, spirituali o culturali) poste a nostra disposizione (Jamieson, 2008, 1-2).

Etimologicamente, infatti, il termine italiano 'ambiente' (dal latino *ambiens*, *ambientis*, participio presente del verbo *ambire*, e cioè 'andare attorno'), così come quello francese *environnement*, quello inglese *environment* e quello tedesco *Umwelt*, fa riferimento a un atto del circondare che, come sottolinea la studiosa italiana Serenella

Iovino, dà alla parola una connotazione essenzialmente dinamica (2004, 17-18). Il vocabolo, dunque, rimanda a un complesso attivo caratterizzato dall'ecosfera, dai suoi processi e dai suoi sistemi ('ciò che circonda'), ma anche da svariati oggetti, enti e soggetti naturali, 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 persino nella scienza contemporanea (Schmidt di Friedberg, 2009, 175). Scientificamente parlando, infatti, l'ambiente non è riducibile a un oggetto o a una collezione di oggetti naturali, ma è piuttosto una relazione incessante in cui entrano in gioco svariate altre componenti e dinamiche. Come precisa soprattutto l'ecologia, inoltre, nessun organismo potrebbe sopravvivere, o forse nemmeno esistere, se fosse isolato dalle relazioni che contraddistinguono l'ambiente di cui fa costitutivamente parte (Odum & Barrett, 2007).

Il concetto di 'ambiente', in sostanza, si è gradualmente configurato nel corso degli anni come una nozione particolarmente idonea a permettere di uscire dell'*impasse* del paradosso evidenziato da Rolston, proprio perché ha reso evidente che «la natura non è affatto», come scrive il filosofo tedesco Martin Heidegger, «né quella senza vita né quella vivente – il palcoscenico e lo strato più basso sopra il quale l'essere umano è posto per compiersi le sue malefatte» (1999 [1929], 232). La concezione dinamica e sistemica del mondo naturale offerta dalla nozione di 'ambiente' ha lentamente irrobustito un modo sempre più relazionale di intendere la natura. Per quanto questa relazione integrata ci permetta, secondo Rolston, di affermare che, almeno in parte, «noi non siamo determinati dall'ambiente, [...] perché abbiamo interessanti possibilità di scelta, le quali aumentano con lo sviluppo della civiltà», essa sottolinea però anche che siamo «inesorabilmente radicati in esso, in modo tanto sicuro quanto lo è il nostro essere mortali» (1998e [1979], 155). Sebbene sia dunque possibile, in una certa misura, sostenere che noi esseri umani ci siamo *distanziati* dal resto della natura, il concetto di 'ambiente' ci ricorda che restiamo anche indiscutibilmente *parte* dell'intricata rete di relazioni che contraddistingue il mondo naturale, e che è perciò scorretto affermare che ci siamo anche *separati* da esso⁴.

⁴ D'ora in avanti, termini quali 'ambiente', 'natura' e 'mondo naturale' verranno da me impiegati in modo interscambiabile nel corso dell'intera trattazione facendo medesimo riferimento al concetto di 'ambiente naturale' appena illustrato. Attraverso l'utilizzo di tale nozione è mia intenzione fare implicito rimando tanto alla nostra comune *appartenenza* a quell'intreccio di relazioni che

Un simile reinserimento dell'essere umano in natura non implica però che i diversi modi con cui ci relazioniamo all'ambiente dovrebbero essere considerati senza biasimo, alla stregua del comportamento di qualsiasi altro soggetto naturale. Poiché la nostra *distanza* dalla natura è data dalla nostra libertà di pensiero e di azione – una libertà che noi abbiamo non nonostante, ma proprio in virtù del nostro essere tra i più complessi prodotti dell'ambiente – e poiché la nostra *appartenenza* al mondo naturale ci mantiene costitutivamente inseriti all'interno di un dinamico intreccio di relazioni ambientali, noi abbiamo sempre il *potere* di scegliere di agire in accordo con la natura, ed è quando avvertiamo questa scelta anche come un *dovere* nei confronti dei suoi *valori morali* che iniziamo a rispettarla. Il vero problema, allora, è dimostrare che per quanto gli esseri umani si siano distanziati da una natura che, di per sé, è non-morale, essi non solo possono rispettarla, ma hanno anche il dovere di farlo.

Poiché la natura non è un agente morale e i rapporti tra uomini sono invece chiaramente morali, si è giunti rapidamente alla conclusione che non ci sia alcunché di morale nel nostro rapporto con la natura. [...] Riconoscere tuttavia che la morale emerge, insieme con la nascita dell'uomo, da una natura non morale non risolve la questione se noi, che siamo morali, dobbiamo eventualmente seguirla. (Rolston, 1998e [1979], 141)

L'etica ambientale, secondo alcuni autori, si rende tuttavia in questo senso non solo *possibile*, ma anche in una certa misura già *doverosa*, se non altro nei confronti della nostra stessa umanità. Secondo il filosofo americano Montague Brown, infatti, rinunciare alla libertà di compiere un simile tipo di scelta o giudicare qualsiasi scelta senza alcun biasimo equivale a essere *irragionevoli* e, perciò, a rinunciare a essere liberi nel senso che maggiormente ci contraddistingue come esseri umani, «il senso necessario perché si diano azioni propriamente umane, quelle che comportano una risposta ai valori» (1998 [1990], 304-306).

Ma precisamente questo è il problema: noi, come società, siamo ciechi e sordi riguardo a ciò che stiamo facendo. Stiamo agendo insensatamente, senza scrupoli; e nella misura in cui ci comportiamo così, stiamo operando in modo immorale. Il compito è certo grande: la responsabilità è enorme – nessuno ha detto che agire eticamente sia

contraddistingue il mondo naturale, quanto alla *distanza* che caratterizza e consente quel particolare tipo di relazione che intercorre tra noi esseri umani, in qualità di agenti morali, e la natura non-umana.

una cosa facile. Ma agire insensatamente significa non comportarsi in maniera propriamente umana, ed è perciò nient'altro che un fallimento. Vivere una vita di tal fatta, con comodità e piacere come unici valori, significa [...] essere inconsapevoli di se stessi come esseri che valutano, e quindi distaccarsi dal contesto di attribuzione di valore che, tra le altre cose, è il sistema ecologico in cui viviamo. Essere umani significa possedere il lume della ragione; e alla capacità di ragionare si accompagna anche la responsabilità di scegliere. Essere umani vuol dire riconoscere il valore e dunque esservi obbligati. Rispondere a questa obbligazione sta naturalmente a noi; ma se non rispondiamo, e nella misura in cui non lo facciamo, cessiamo di essere umani. (Brown, 1998 [1990], 310-311)

Come rileva il filosofo e giurista americano Laurence Tribe, la logica dell'etica tradizionale, storicamente disinteressata alla nostra relazione con l'ambiente, nel suo averci spinto ad appagare esigenze esclusivamente umane ci ha in questo senso condotto anche a una «perdita di umanità» (1974, 1348). Per il filosofo tedesco Martin Rock è proprio nella negazione del rapporto di co-appartenenza tra natura ed etica che va allora rintracciata una delle principali cause della crisi di senso del nostro tempo: una crisi in cui l'essere umano, nel proprio ritirarsi in se stesso, rinunciando a riconoscere gli ineliminabili limiti postigli del mondo naturale, non ha solo svalutato la natura, ma anche se stesso (1998 [1980], 228-229). Su questo aspetto concorda anche Rolston. La principale causa delle numerose crisi che stiamo oggi attraversando è secondo l'autore riconducibile a una contraddizione allarmante della nostra epoca: mai come nel nostro secolo gli esseri umani hanno avuto una così ampia conoscenza del mondo naturale e, al contempo, una così scarsa capacità di considerare i suoi valori morali (1982, 150). Se un secolo fa la più grande sfida che ci lanciava la natura era quella di sapere dove ci trovavamo dal punto di vista geografico, quando la cartina indicava solo uno spazio bianco, oggi essa ci lascia vagare disorientati dal punto di vista filosofico in uno 'spazio morale' a lungo considerato 'vuoto': i suoi valori morali sfuggono inafferrabili dalle nostre 'mappe' (Rolston, 2005 [1983], 183). È dunque solo tramite una nuova consapevolezza dei limiti che ci impone la natura e un atteggiamento rispettoso nei suoi confronti che possiamo uscire da una simile crisi di senso, ritrovando la nostra umanità (Rock, 1998 [1980], 235).

1.3. LA NOSTRA INFLUENZA SULL'AMBIENTE NUOVE TIPOLOGIE DI PAZIENTI MORALI

Sulla spinta della nozione di 'ambiente' fatta emergere dalla scienza contemporanea, furono svariate le rilevazioni scientifiche che, verso la fine del XX secolo, iniziarono a mostrare l'urgenza concreta, oltre che filosofica, di fare fronte alla crisi di senso e alla perdita di umanità di cui si è parlato (Andreozzi, 2012b, 28-30). Tutto ciò rese sempre più palese l'esigenza di affrontare la situazione da un punto di vista etico.

In riferimento agli animali non-umani dotati di un seppure minimo livello di soggettività si cominciarono a palesare le molte incongruenze e atrocità caratterizzanti i diversi modi in cui l'essere umano ha costruito la propria relazione con essi. 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 le sperimentazioni mediche, farmaceutiche, militari e cosmetiche, spesso di controversa necessità.

A partire dagli anni '60, le pubblicazioni sul tema si fecero sempre più numerose. A testi di denuncia, in grado di dare enormi scosse all'opinione pubblica, si affiancarono numerosi testi scientifici volti a dimostrare la possibilità di ripensare questi tipi di relazione proponendo valide alternative in molti dei settori coinvolti (es. alimentazione, vestiario, cosmesi, farmaceutica, ecc.). Libri quali *Animal Machines* di Ruth Harrison o *Victims of Science* di Richard Ryder, esaminarono e descrissero per la prima volta nel dettaglio le condizioni di vita degli animali utilizzati nell'allevamento e nella sperimentazione (Harrison, 1964; Ryder, 1983 [1975]). Particolarmente degna di nota, per la seconda tipologia di pubblicazioni, è la proposta di maggiore 'umanizzazione' della sperimentazione animale avanzata dallo zoologo William Russell e dal microbiologo Rex Burch nel saggio *The principles of humane experimental technique* (1959). Si tratta del cosiddetto 'metodo delle 3R', oggi largamente diffuso, adot-

tato e persino incorporato in numerose linee guida e normative. Le 'R' rappresentano accorgimenti, non esenti da critiche, difficoltà e contraddizioni interne, da adottare nell'elaborare un protocollo di ricerca scientifica coinvolgente gli animali non-umani (Zucco, et al., 2004). La prima R sta per *Replacement*: ove possibile, si consiglia di sostituire il modello animale con un modello non-animale. La seconda R indica *Reduction*: si suggerisce di ridurre al minimo necessario il numero di animali sottoposti a procedura sperimentale. La terza R è quella di *Refinement*: si raccomanda di migliorare le condizioni di vita degli animali coinvolti per tutelarne il benessere (prima, durante e dopo la procedura sperimentale).

Mettendo da parte il discorso (comunque aperto) sulla legittimità dell'utilizzare animali non-umani per fini umani, questo genere di pubblicazioni, nel suo complesso, ha iniziato dunque a considerare soprattutto il problema dei *limiti* di simili pratiche. Limiti che, in questo caso, sono stati dettati da un generale e sempre maggiore riconoscimento del fatto che anche gli animali non-umani hanno un benessere psico-fisico, ignorare il quale non sarebbe altro che un segno di scarsa *umanità*. Di un simile benessere fu non a caso fornita una prima definizione nel 1965, all'interno del *Rapporto Brambell*: il resoconto di un'inchiesta commissionata dal governo inglese a un apposito gruppo di indagine, proprio in seguito ai fatti documentati nel già citato testo di denuncia di Harrison (Brambell, et al., 1965).

Negli stessi anni, anche la riflessione riferita ai numerosi altri organismi, processi e sistemi che contraddistinguono il mondo naturale iniziò a rendere evidenti i problemi derivanti dall'aver riposto scarsa attenzione etica sul delicato rapporto tra esseri umani e ambiente. Ancora una volta la letteratura scientifica e quella di denuncia collaborarono nel veicolare un messaggio allarmante e, al contempo, l'esigenza di mettere in pratica repentini cambiamenti. Poiché all'interno dei numerosi testi scritti sull'argomento la speculazione tecnica si fonde spesso a uno stile divulgativo, il confine tra i due generi è, in questo caso, molto labile.

Nel 1948 *Road to Survival* di William Vogt e *Our Plundered Planet* di Farifield Osborn denunciarono la sovrappopolazione e la deforestazione, ricordando anche che la tecnologia moderna ha la capacità di risolvere i problemi che da questi due fenomeni potrebbero derivare (Vogt, 1948; Osborn, 1948). Negli anni '60 il dibattito ricevette ulteriori e decisivi stimoli grazie ai libri di autori quali David Brower, Roderick Nash, Paul Ehrlich, Lynn White Jr. e, soprattutto, Rachel Carson. Brower e Nash sottolinearono la necessità di tutelare la natura selvaggia dallo strapotere umano, mentre Ehrlich evidenziò

come il preoccupante aumento della popolazione potrebbe, un giorno, compromettere la nostra possibilità di accedere a risorse naturali di fondamentale importanza (Brower, 1961; Nash, 1967; Ehrlich, 1968). Lynn White Jr., nel tentativo di dimostrare che il modo in cui ci relazioniamo con il mondo naturale è direttamente dipendente da ciò in cui noi crediamo (in riferimento sia alla natura che a noi stessi), rintracciò le radici storiche dei problemi ambientali nelle Sacre Scritture, a suo dire colpevoli di avere posto le basi culturali per lo sviluppo di una scienza e di una tecnica cieche nei confronti dello sfruttamento dell'ambiente (1967). Nel suo testo *Silent Spring*, invece, la biologa marina Rachel Carson si impegnò per la prima volta a denunciare in modo minuziosamente documentato come l'impiego prolungato di pesticidi sintetici quali il DDT non avesse soltanto eliminato insetti utili al mantenimento dell'equilibrio ecologico, ma avesse anche danneggiato seriamente numerose altre specie viventi (da ciò l'inquietante silenzio della moltitudine di voci che era solita, un tempo, accompagnare la primavera) e prodotto un'accumulazione di residui tossici nella catena alimentare dagli inevitabili, quanto imprevedibili, effetti anche sulla salute umana (1962). Nel 1979 il chimico inglese James Lovelock pubblicò *Gaia. A New Look at Life on Earth*, libro rimasto famoso per l'ipotesi Gaia in esso contenuta. L'autore suggerì di guardare al pianeta Terra, nel suo complesso, come a un'entità viva auto-regolante i cui diversi ecosistemi si sarebbero dovuti considerare alla stregua di organi indispensabili alla sua stessa vita (Lovelock, 1979). Proprio in quanto viva, secondo l'autore, Gaia reagirà anche al fenomeno del surriscaldamento globale, raffreddandosi e provocando una nuova era glaciale (Lovelock, 2006).

Sulla spinta delle riflessioni di questi autori, iniziarono a essere scritti svariati libri riguardanti gli effetti catastrofici e autodistruttivi dello sfruttamento umano del pianeta. Ciò che in essi si riscontrava è che la velocità e la forza – senza precedenti nella storia umana – con cui, a partire dalla rivoluzione industriale, gli esseri umani hanno modificato gli ecosistemi per soddisfare le crescenti richieste di risorse (es. cibo, acqua, legname, fibre, energia, ecc.) non hanno solo contribuito a migliorare la vita di miliardi di persone. L'interazione di fenomeni quali lo spropositato aumento della popolazione mondiale, la modifica degli stili di vita su scala globale, un'organizzazione generale poco attenta a questi fattori e la sempre maggiore invasività della tecnologia hanno determinato anche un drammatico impatto sui sistemi naturali – impatto spesso riassunto dalla formula $I = PLOT$ (*Impact = Population, Lifestyle, Organisation, Technology*) (Willey,

2000). Nella totale noncuranza della stretta dipendenza del benessere umano dal 'benessere' della natura, questi fenomeni hanno dunque comportato anche un vero e proprio *ecocidio* attestato da numerosi fattori, quali l'inquinamento di aria, terreni e acque; l'irrimediabile danneggiamento di molti ecosistemi; la drastica diminuzione di aree di natura incontaminata (*wilderness*); l'irreversibile perdita di biodiversità sul pianeta; l'irrecuperabile scarsità di risorse non rinnovabili; e, non in ultimo, il preoccupante fenomeno del surriscaldamento globale e dei cambiamenti climatici (Millennium Ecosystem Assessment, 2005a). Ciò che fu messo anche in luce, però, è che, nonostante questi fattori abbiano indebolito la capacità della natura di fornire ulteriori servizi indispensabili al 'benessere' delle numerose forme di vita, dei processi e dei sistemi del nostro pianeta (es. depurazione di aria e acqua, protezione da catastrofi, fornitura di medicinali, regolazione del clima, ecc.), ci sarebbe ancora tempo per 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 (Millennium Ecosystem Assessment, 2005b). Anche in questo caso, però, sarebbe necessario porre anzitutto dei limiti al nostro modo di agire nel e sull'ambiente.

Particolarmente emblematica, in questa prospettiva, è stata la pubblicazione della ricerca *The Limits to Growth*, commissionata dal Club di Roma a un gruppo di ricerca del MIT di Boston e data alle stampe nel 1972 (Meadows, Meadows, Randers & Behrens III, 1972). Il rapporto fu impostato incrociando tra loro tendenze riferite a cinque grandezze, considerate su scala mondiale: le risorse naturali, la popolazione umana, gli alimenti, l'inquinamento e lo sviluppo industriale. In base ai risultati ottenuti, lo studio registrò come il XXI secolo rappresenti il momento limite entro cui intervenire per attuare un cambiamento radicale del modo di vivere occidentale. Un cambiamento volto a tutelare la vita sul pianeta, altrimenti messa a repentaglio in un arco di tempo che va dal 2020 al 2080, quando la Terra avrà livelli di degradazione intollerabili, non solo per noi esseri umani (Meadows, Meadows & Randers, 1992; 2004). In conclusione del primo dei due testi di aggiornamento della ricerca (e di conferma delle previsioni), pubblicati rispettivamente nel 1992 e nel 2004, gli autori scrivono a tale riguardo:

Abbiamo ripetuto più volte che il mondo non si trova di fronte un futuro preordinato, ma una scelta. L'alternativa è fra tre modelli. Uno afferma che questo mondo finito non ha, a tutti i fini pratici, alcun limite. Scegliere questo modello ci porterà ancora più avanti oltre i

limiti e, noi crediamo, al collasso. Un altro modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che non vi è abbastanza tempo, e che gli esseri umani non possono essere moderati, né responsabili, né solidali. Questo modello è tale da autoconfermarsi: se il mondo sceglie di credervi, farà in modo che esso si riveli giusto, e ancora il risultato sarà il collasso. Un terzo modello afferma che i limiti sono reali e vicini, che c'è esattamente il tempo che occorre ma non c'è tempo da perdere. Ci sono esattamente l'energia, i materiali, il denaro, l'elasticità ambientale e la virtù umana bastanti per portare a termine la rivoluzione verso un mondo migliore. Quest'ultimo modello potrebbe essere sbagliato. Ma tutte le testimonianze che abbiamo potuto considerare, dai dati mondiali ai modelli globali per calcolatore, indicano che esso potrebbe essere corretto. Non vi è modo per assicurarsene, se non mettendolo alla prova. (1993 [1992], 278)

La questione posta quindi ancora una volta in evidenza è che la distruzione dell'ambiente e della vita in esso presente, derivata dall'assenza di *limiti* nel tentativo umano di controllare e domare la natura stessa, contraddice l'idea stessa di *umanità*, determinando una grossa perdita di senso. Da qui la necessità, bene evidenziata da Rock, di rispettare il *valore morale* della natura.

La coscienza ambientale è consapevolezza dei limiti. I limiti, però, vengono riconosciuti solo se l'uomo nutre rispetto per ciò che lo limita. In tal modo il rispetto dell'ambiente naturale è la prima esigenza di un'etica dell'ambiente. Mancanza di rispetto non significa nient'altro che la morte del senso dei valori. Senza un atteggiamento rispettoso l'uomo non può riconoscere, stimare, apprezzare la natura nel suo contenuto di valore. (Rock, 1998 [1980], 235)

Tali rilevazioni non fecero dunque altro che irrobustire la almeno in parte già avvertita doverosità di maturare un'etica che, nel suo essere maggiormente attenta al nostro rapporto con l'ambiente, fosse in grado di ammettere l'esistenza di doveri riferiti anche a pazienti morali diversi da quelli individuati dall'etica tradizionale. Agli inizi degli anni '70, infatti, l'etica dimostrava di possedere un raggio d'azione spazialmente, temporalmente e ontologicamente limitato, in quanto contraddistinto da coordinate teoriche quali la vicinanza (affettiva, fisica e ontologica), la contemporaneità e la reciprocità che, alla luce delle scoperte e delle rilevazioni della scienza degli ultimi due secoli, si rivelavano almeno in parte inadeguate. Poiché si rendeva sempre più urgente il bisogno di ridimensionare il dominio umano sulla natura, assumendo limitazioni volontarie alla nostra capacità di manipolare e modificare l'ambiente, di primaria importanza

fu stabilire quali fossero tuti i possibili pazienti morali coinvolti, a breve e a lungo termine, dal nostro agire nel e sul mondo naturale. Come rileva la studiosa italiana Luisella Battaglia, la nozione di ‘paziente morale’ uscì da questo genere di riflessione profondamente trasformata (2012, 123-128). Iniziò infatti a essere avvertito come sempre più urgente il bisogno di estendere i limiti della comunità morale in almeno cinque direzioni: (1) oltre lo *spazio* dei confini geografici che delimitano gli esseri umani a noi più vicini, espandendosi fino all’intero villaggio globale del mondo contemporaneo; (2) oltre il *tempo* presente, verso le generazioni umane – non solo immediatamente – future; (3) oltre la *specie* umana, verso i diversi componenti essenziali del mondo naturale non-umano, che proprio il concetto di ‘ambiente’ consentì per la prima volta di prendere in considerazione; (4) oltre la *soggettività* senziente posseduta da alcune forme di vita animali (principalmente i mammiferi); e persino (5) oltre l’*individualità* dei singoli enti naturali, fino a includere le specie, i processi evolutivi, i sistemi ecologici e l’intero pianeta Terra. Da tutto ciò emersero ben sette potenziali candidati al ruolo di ‘paziente morale’, in precedenza pressoché ‘stranieri’ all’interno della comunità morale. In riferimento alle prime due dimensioni (lo spazio e il tempo), la nozione di ‘ambiente’ e le rilevazioni della scienza contemporanea aprirono infatti, seppure solo indirettamente, la possibilità di iniziare a prendere in considerazione gli esseri umani nella loro più vasta eccezione, consentendo di parlare in inediti termini etici di (1) umanità globale e (2) umanità futura. Facendo un più diretto riferimento all’ambiente, però, il concetto di ‘paziente morale’ mostrò di potersi anche allargare gradualmente fino a comprendere altri cinque componenti essenziali del mondo naturale, inquadrabili all’interno delle altre tre dimensioni appena menzionate (specie umana, soggettività e individualità). Dovendo prendere le mosse da un tradizionale e a lungo indiscusso riferimento all’essere umano, esso dimostrò di potersi estendere anzitutto ai (3) soggetti senzienti quali sono certi animali non-umani, per poi allargarsi agli (4) enti biologici privi di soggettività, fino a includere anche i (5) processi evolutivi che accomunano tutto il vivente, i (6) sistemi ecologici di relazioni dinamiche che inglobano, investono e coinvolgono tutte le componenti precedenti e l’intero nostro pianeta, la (7) Terra.

Secondo Battaglia la crisi dei rapporti tra gli esseri umani e la natura (una crisi non solo di senso, ma anche culturale, ecologica e vitale) è «la sfida più grave che oggi la civiltà occidentale si trovi ad affrontare», ed è perciò «giusto che la filosofia privilegi quei campi di riflessione che riguardano il rapporto dell’uomo con la realtà in cui

vive» (2012, 155). Una simile crisi, inoltre, «può rappresentare [...] per la filosofia un'importante occasione per correggere uno dei suoi maggiori errori: il rifiuto del mondo naturale» (Battaglia, 2012, 155). L'errore del trascurare la natura non è tuttavia un errore in sé. È del tutto normale che l'etica tradizionale non abbia avvertito per secoli né l'esigenza di dare considerazione morale a realtà extra-umane, né tantomeno quella di avere maggiori conoscenze specialistiche sulla natura. Questo quadro, come si è mostrato, è stato tuttavia radicalmente mutato dalle scoperte e dalle rilevazioni della scienza degli ultimi secoli. Saperi che ci hanno permesso di comprendere che viviamo in un mondo in cui, da un lato gli effetti delle nostre azioni abbattano i tradizionali confini spaziali e temporali, mentre dall'altro la quantomeno apparente incapacità di ammettere (o la volontà di non ammettere), seppure asimmetricamente, l'esistenza di un status morale della natura ha generato una situazione di precarietà sempre peggiore (Battaglia, 2012, 160). Una situazione in grado di minacciare l'umanità intera, le generazioni future, le diverse componenti dell'ambiente e forse persino l'intero pianeta Terra. E come rileva il filosofo tedesco Hans Jonas, ora che siamo «sull'orlo dell'abisso», la filosofia non può tirarsi indietro, perché è anzi destinata a dare un contributo fondamentale (2000 [1992]).

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. (Jonas, 2000 [1992], 16)

La filosofia, secondo il filosofo australiano Peter Singer, dovrebbe infatti «mettere in dubbio le assunzioni fondamentali di ogni epoca» (1985 [1976], 138).

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. (Singer, 1985 [1976], 138)

1.4. L'ORIGINALITÀ DELL'ETICA AMBIENTALE DEFINIZIONE E OBIETTIVI

Sebbene molte delle diverse filosofie che si sono succedute nel corso dei secoli abbiano contenuto al proprio interno, spesso implicitamente, prescrizioni etiche che, per quanto non dirette verso l'ambiente, erano in qualche modo almeno in parte a esso riferite, mai prima della seconda metà del secolo scorso fu sviluppata un'etica ambientale capace di riaffermare la dicotomia integrata tra natura e morale di cui parla Meyer-Abich. Nel corso della storia della filosofia occidentale, molte delle – comunque poche – tesi fornite a favore di un'etica attenta all'ambiente raccoglievano infatti esigenze che, alla luce del XX secolo, apparivano *obsolete*, e sembravano perciò rispondere a domande costitutivamente *mal poste*. All'ambiente non furono in sostanza mai riconosciuti un vero e proprio status o valore morale (La Torre, 1990). Se i concetti di 'giusto' e 'sbagliato' vennero estesi oltre le cinque dimensioni menzionate nel paragrafo precedente fu solo per tutelare gli interessi di quelli che già erano – e che rimasero ancora a lungo – gli unici pazienti morali: gli esseri umani. Tutte le scoperte e rilevazioni di cui si è parlato resero però manifesta una sostanzialmente inaudita esigenza: quella di mutare il nostro modo di percepirci in relazione con l'ambiente, iniziando a prendere seriamente in considerazione il valore morale di inedite categorie di entità, conferendo loro uno status morale.

Appurato che noi, in quanto esseri umani, siamo per natura 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 di numerose altre entità naturali non-umane; e che le nostre azioni possono recare un eccessivo danno a questo ambiente o avere evitabili effetti dannosi sulla qualità della vita e persino sulla salute di noi stessi, dell'umanità globale e di quella futura, ben altre furono dunque le esigenze e le domande che, intorno agli anni '70, apparvero importanti. Fu in quegli anni che, nei Paesi di lingua inglese (negli Stati Uniti, in Australia e in Inghilterra soprattutto), nacque, dopo un periodo di 'gestazione' durato più di mezzo secolo, l'etica ambientale. Una forma di riflessione filosofica che, estendendo il più possibile il proprio campo di interesse a inedite dimensioni dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando anche solo parzialmente il discorso dagli agenti morali, dai loro rapporti, dalle azioni da essi compiute e dalle loro conseguenze, si interroga sullo status morale di inedite categorie di pazienti morali non-paradigmatici e sui valori morali in base ai quali tale status possa es-

sere tutelato (Andreozzi, 2012b, 24-25). Ciò che la disciplina si propone di fare, dunque, è valutare l'eventualità di inserire pazienti morali 'lontani' (nello spazio, nel tempo e ontologicamente) dalla sfera umana all'interno di un discorso etico che, guardando all'agire umano come a quella particolare forma di interazione ambientale sottoposta al giudizio morale, allarghi le proprie riflessioni fino a comprendere l'intera umanità, le generazioni future, gli animali senzienti, le forme di vita non-umane, i processi evolutivi, i sistemi ecologici e la Terra. Come sintetizza lo studioso italiano Nicola Russo, «l'etica dell'ambiente è, per definizione, il tentativo di risolvere il problema di giustificare il senso in cui può dirsi morale, e dunque soggetta a valutazione etica, l'azione umana rivolta all'ambito tradizionalmente inteso come non morale» (2000, 308).

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 individui (es. gli schiavi, gli afroamericani o le donne), l'etica ambientale ha cercato negli ultimi quarant'anni – e cerca ancora oggi – di rivisitare in questo senso tanto la nostra visione del mondo quanto i nostri criteri di demarcazione morale. La sua ricerca è dunque volta tanto a individuare le *basi teoriche* su cui è più opportuno appoggiarsi per descrivere i valori morali, quanto a prescrivere le *risposte etiche* più appropriate a tutelare le entità che, in virtù di questi stessi valori, possiedono uno status morale. Si tratta, sottolinea Battaglia, di formulare ragioni morali plausibili, coerenti e condivisibili che siano più adeguate ai dati fatti emergere dalla scienza dell'ultimo secolo e più rispettose nei confronti della nuova sensibilità nel frattempo maturata (1997, 43-44). Come denuncia il filosofo australiano Warwick Fox, nonostante la disciplina sia spesso tutt'oggi ignorata, denigrata, non compresa e persino esclusa da corsi e manuali di etica che presumono di essere del carattere più generale possibile, essa è dunque tutt'altro che riducibile a una semplice forma specialistica di etica applicata all'ambiente (2006, 7-8). Poiché con la sua stessa esistenza l'etica ambientale dimostra le limitazioni della più tradizionale etica interumana⁵ e poiché la sua riflessione non implica un necessario rifiuto

⁵ Nell'arco dell'intera trattazione affiancherò a termini quali 'etica' e 'morale' la parola 'interumana' per fare riferimento a quella ampia tradizione normativa che ha rivolto il proprio interesse soltanto a pazienti morali umani. Preferisco parlare di etica o morale 'interumana', e non semplicemente 'umana', non soltanto per evidenziare l'essenza relazionale dell'etica, ma anche e soprattutto per non lasciare spazio a eventuali fraintendimenti relativi a una possibile

di quest'ultima, essa è anzi forse persino la forma di etica dal più ampio raggio di interesse attualmente esistente (Fox W., 2006, 8).

L'etica ambientale è allora certamente espressione di quella forte esigenza sorta proprio negli anni '70 – e non ancora tramontata – di riappropriarsi del senso di co-appartenenza di esseri umani e ambiente, ma non solo. Come rileva il filosofo australiano John Passmore, è sempre più diffusa l'idea che alla nostra generazione sia affidato l'«erculeo» e inedito compito di salvare il futuro: una missione direttamente connessa con il nostro comportamento nei confronti della natura (1986 [1974], 92). Secondo il filosofo italiano Francesco Barone però, anche ammettendo che essa sia un tipo di riflessione che risente «molto, forse addirittura troppo, dell'attualità, di ciò che il presente impone come urgente», ciò non può risultare pregiudizievole per la sua stessa dignità, originalità e ampiezza filosofica (2005, 5). Nel contesto della tradizione culturale occidentale, evidenza lo studioso americano David Richard Keller, la disciplina rappresenta infatti un fenomeno tanto *inevitabile* quanto *rivoluzionario* (2010, 1). La sua inevitabilità è data dal fatto che il reputare l'essere umano come un qualcosa di separato dalla natura è un postulato – o un atto di fede – che sembra ormai impossibile non rimettere seriamente in discussione. La sua rivoluzione muove invece in direzione di un inedito decentramento della riflessione morale dalla sfera umana e di un coraggioso allargamento della comunità morale oltre i limiti che un tempo si pensavano insuperabili.

Per duemila anni l'etica si è preoccupata di civilizzare gli esseri umani, aiutando le persone a relazionarsi tra loro in modo amorevole, corretto, giusto, equo, ragionevole, affettuoso e caritatevole. L'etica si è in sostanza posta l'obiettivo di umanizzarci. Molti traguardi sono stati ottenuti stabilendo in questo modo sistemi democratici: si è abolita la schiavitù, si sono garantiti i diritti umani e si è tutelata l'equità delle donne. Molto rimane da fare, ma la svolta ambientale rappresenta un evento davvero senza precedenti nella storia dell'etica. Mai prima d'ora è esistita un'etica che si potesse chiamare 'etica ambientale'. Oggi, quindi, il forte e inedito interesse nella natura e nelle responsabilità umane verso di essa rappresenta uno dei più interessanti cambi di prospettiva all'interno della filosofia degli ultimi secoli. (Rolston, 2012, 20)

contrapposizione tra la *morale umana* e un'ipotetica *morale naturale* preesistente a questa, se non anche fondante rispetto a questa. Non intendo infatti in questa sede né discutere né tantomeno difendere l'esistenza di una simile morale.

Nel proprio invito a riscrivere – senza annullare – i confini tra umano e non-umano, culturale e naturale, con la fondamentale e inedita intenzione di proteggere la natura ponendo dei limiti alle nostre azioni, l'etica ambientale si rende allora tanto ampia da coinvolgere nelle proprie riflessioni non soltanto quel particolare tipo di etica applicata all'ambiente, ma anche la metaetica e l'etica normativa, nel loro complesso (La Torre, 1998, 118-119). L'etica applicata, ricorda infatti Russo, è una forma di etica casistica che traduce «i principi universali in discriminanti della scelta di azioni singolari» e che, in quanto tale, ha dunque sempre a suo fondamento una «dottrina etica pura» senza la quale non avrebbe proprio niente da applicare (2000, 319-323). Poiché, però, le diverse dottrine dell'etica tradizionale sono tutte essenzialmente interumane, affinché l'etica ambientale possa dirsi applicabile all'ambiente è prima necessario rimettere in discussione, in una prospettiva molto più vasta, categorie e giudizi che coinvolgono (e in un certo senso stravolgono) tutta l'etica, nella sua totalità.

L'etica ambientale conduce l'etica classica a un punto di rottura. Ogni etica è alla ricerca di un'appropriata forma di rispetto per la vita. Ma non abbiamo ora bisogno di una semplice etica umanistica applicata all'ambiente come abbiamo avuto bisogno di una per l'economia, la legge, la medicina, la tecnologia, lo sviluppo internazionale o il disarmo nucleare. Così come il rispetto per la vita viene declinato dall'etica che riguarda il benessere umano, allo stesso modo ci serve un'etica che, come le altre, declini questo nei confronti dell'ambiente. L'etica ambientale ci impegna tuttavia in quest'ottica in un senso ancora più profondo e radicale, sia dal punto di vista teorico che da quello pratico. Essa è la sola etica a chiedersi se possano esistere destinatari non-umani dei nostri doveri. (Rolston, 1991, 73)

Affinché possa esistere un'etica *sull'*ambiente, che si avvicini all'ambiente e si informi su di esso, occorre dunque prima pervenire a un'etica *dell'*ambiente (genitivo possessivo), intesa come una dottrina che si lasci formare, riformare e forse persino sovvertire dalle scoperte e dalle rilevazioni sul mondo naturale di cui si è parlato (Rolston, 1998a [1975], 151). La disciplina, sottolinea ancora una volta Battaglia, lungi dall'essere una raffinata forma di amore per la natura (*physiphilia*) o per gli animali non-umani (*zoophilia*) resa più rispettabile da una cornice filosofica, è allora in realtà guidata da precise e ben sostanziate domande relative all'essere umano e ai suoi rapporti con ciò che umano non è (2012, 170). Domande le cui risposte fornite hanno certamente dato il proprio contributo all'attivismo ambientalista e animalista (cui sono stati offerti validi argomen-

ti utili a creare un clima culturale più maturo e ben disposto a discutere progetti di riforma anche sul piano legislativo), ma che non per questo sono a esso riducibili (Battaglia, 2012, 174). Considerata sia nella sua originalità che nel vasto spettro dei suoi obiettivi, l'etica ambientale appare infatti cercare di rispondere ad almeno tre tipologie di domande. La prima è una domanda prevalentemente metaetica, a sua volta composta da due quesiti. Tramite essi la filosofia, soprattutto analitica, cerca di stabilire quali siano i fondamenti più coerenti a partire dai quali la disciplina può stabilire i criteri di una giusta condotta: (1) oltre all'ideale di essere umano paradigmatico, *quali* altre entità possiedono uno status morale e su *quali* valori morali esso si fonda? La seconda è una domanda prettamente etico-normativa. Con essa, tanto la riflessione analitica quanto quella continentale cercano di stabilire i suddetti criteri di condotta, sia nei termini di una teoria morale generale sia in quelli di una specifica forma di etica applicata alle diverse componenti dell'ambiente: (2) *come* è giusto comportarsi nei confronti di questi pazienti morali? La terza è una domanda etico-esistenziale. Tramite essa la riflessione preminentemente continentale si chiede: (3) *cosa* ci dice, su noi stessi, la nostra capacità o incapacità di rispondere a simili domande?

In questo primo capitolo ho cercato di rispondere prevalentemente alla domanda etico-esistenziale. Nell'esplorare la questione ho voluto mostrare come una prima possibilità, se non anche doverosità, di un'etica ambientale deriva proprio dall'opportunità offerta dalla scienza contemporanea di interrogarci sul nostro rapporto con la natura reinserendo questo in un'inedita dimensione morale. Se avviare una simile riflessione significa, in un certo senso, *recuperare* una nostra *naturalità* forse smarrita, non farlo potrebbe significare *perdere* irrimediabilmente un'importante componente della nostra stessa *umanità*. Il problema della possibilità di un'etica ambientale non si esaurisce tuttavia in questioni etico-esistenziali. Occorre infatti individuare anche le condizioni di possibilità formali e materiali di una siffatta tipologia di teoria morale. È in quest'ottica che, nei prossimi due capitoli, mi dedicherò a esplorare soprattutto problemi primariamente analitici, relativi tanto alla domanda metaetica quanto a quella etico-normativa. Solo a partire dalle risposte che si possono fornire a questi due quesiti è infatti possibile fondare un'etica ambientale che sia tanto formalmente quanto materialmente valida.