

ETICA E NATURA: LA PIÙ ALTA SFIDA MORALE DEL NOSTRO SECOLO?

La proposta teorica di Paul W. Taylor

Matteo Andreozzi
matteo.andreozzi@unimi.it

Abstract. The main aim of this paper is to make some remarks about how Paul W. Taylor's renowned ethics of respect for nature might support a desirable integration between human ethics and environmental ethics. I claim that its belief-system, its attitude of respect, and its system of rules and standards cannot only be compatible with, but complementary to human-centered ethics. I argue that developing Taylor's concepts and arguments could be decisive in helping to tackle both the wide perception of anti-humanism that surround the contemporary deep environmental concern and the different crises related to the Western way of life and thinking.

Keywords: human ethics; environmental ethics; biocentrism; biocentric outlook; respect for person; respect for nature; impartiality.

1. Introduzione

Se è vero che ogni epoca è sempre insoddisfatta di se stessa, bisogna però anche ammettere che la nostra ha un motivo del tutto inedito per esserlo: le allarmanti ripercussioni dell'inaudita noncuranza e forza con cui, in seguito alla rivoluzione industriale, le società occidentalizzate hanno interagito e stanno ancora, più che mai, oggi interagendo con il mondo naturale. Le civiltà umane – evidenziano svariati studi recenti – non stanno soltanto consumando in modo irreparabile le risorse naturali: i risultati di questa degradazione cresceranno in maniera significativa nei prossimi quarant'anni. Gli effetti del perdurare del nostro attuale atteggiamento nei confronti della natura non sono facilmente e incontrovertibilmente predicibili, ma una cosa è certa: davvero pochi saranno graditi. Forse nessuno. Le conseguenze delle nostre azioni non ecologicamente sostenibili si avvicinano, inoltre, sempre più ed è per questo motivo che la questione ambientale e, almeno in parte, anche quella animale, oltre a essere più che valide ragioni per essere insoddisfatti della nostra epoca, aprono nuovi scenari, affrontare i quali è oggi un'ineludibile esigenza tanto etica quanto politica.

La vicenda dell'essere umano è da sempre intrecciata con quella naturale. La storia dello sviluppo delle società umane è, infatti, anche la storia dei cambiamenti che gli ecosistemi hanno dovuto sostenere per far fronte alle sempre più sofisticate richieste di comfort e di benessere proveniente da un sempre maggiore numero di persone. Considerata tuttavia la strutturale impossibilità di estendere il proprio interesse normativo oltre gli agenti umani, l'etica e la politica si sono storicamente concentrate soprattutto sulle relazioni umane. Se è certo che non si potrà mai stabilire cosa sia giusto o sbagliato fare per un agente non morale, altrettanto certo, però, è anche

che i comportamenti adottati dagli agenti morali né coinvolgono sempre e soltanto altri agenti morali, né hanno sempre ripercussioni dirette e immediate su di essi: la maggior parte degli effetti dell'attività antropica contemporanea saranno infatti vissuti dalle generazioni future. Scarsa o poco profonda è stata – fino a non molti anni fa – l'attenzione che l'etica e la politica hanno posto su simili questioni. È forse giunto il momento di ripensare profondamente il nostro modo di giudicare e valutare le nostre azioni nei confronti della natura non umana?

Secondo autori come John Passmore, Mark Sagoff o Bryan G. Norton non abbiamo alcun bisogno di attribuire alla natura un valore che vada oltre il suo estrinseco valore strumentale: gli unici soggetti dotati intrinsecamente di valore sono, e non possono che essere, gli esseri umani. Per Passmore¹ occorre senz'altro che si superi la convinzione di essere i *padroni e proprietari* della natura, per assumere il più idoneo ruolo di suoi *amministratori*, ma per fare ciò, non solo è sufficiente difendere l'importanza strumentale dell'ambiente e degli animali non umani, ma è comunque insensato riconoscere loro un valore che prescindenda dall'utilità che essi hanno per le civiltà umane. Sagoff² fa perno sul *valore estetico* del mondo naturale e sulla responsabilità umana di salvaguardare la natura come obbligo verso le tradizioni culturali. Il suo discorso, pur prevedendo dei doveri indiretti verso l'ambiente, non si fonda dunque su ipotetici diritti del mondo naturale, ma solo sul *diritto dei cittadini* alla propria storia e ai segni e ai simboli della propria cultura: un diritto importante quanto il diritto a uno status egualitario di cittadinanza o alla partecipazione alle elezioni primarie di partito. Norton³ centra invece il proprio discorso sul *valore trasformativo* del mondo naturale e sulla responsabilità umana di conoscere ed entrare in contatto con la natura come obbligo verso la nostra capacità di crescere e autorealizzarci. L'antropocentrismo – un antropocentrismo *debole*, va detto – di questi (e altri) autori è dunque una posizione più che attraente per gli ambientalisti contemporanei. Oltre a non richiedere l'affermazione di tesi radicali, difficili da giustificare e da difendere (in quanto connesse al valore intrinseco della natura non umana), è in grado sia di affermare l'esistenza di doveri che vanno oltre la preoccupazione per la soddisfazione delle preferenze umane, sia, e soprattutto, di sottolineare il valore della natura nel soddisfare e nel formare le preferenze umane.

Se per l'antropocentrismo debole è dunque del tutto possibile tutelare la natura senza uscire dai confini dell'etica umana, per numerosi altri autori è oggi indispensabile superare questo ormai

¹ Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Scribners Sons, 1974.

² Cfr. M. Sagoff, 'On Preserving The Natural Environment' (1974), in *The Yale Law Journal*, Vol. 84, n° 2 (December 1974), pp. 205-267.

³ Cfr. B.G. Norton, 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 131-148 e Id., *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

insostenibile *umanismo a oltranza*, verso una più generale etica ambientale⁴. Sembrerebbe, infatti, non soltanto *possibile* riconoscere valore intrinseco anche ai mezzi che gli esseri umani scelgono per perseguire i propri fini⁵, ma anche *necessario* valutare intrinsecamente ciò che, pur essendo dotato di valore strumentale, si ritiene sia necessario tutelare. Per questi (e per svariati altri) motivi, alcuni autori sostengono, è oggi opportuno allargare i confini dell'etica e della politica *human-centered*, verso un pensiero *life-centered* o *environmental-centered*. Una riflessione che non riduca l'etica ambientale a un'etica applicata all'ambiente, ma consideri anzi i suoi principi sufficientemente ampi da potere guidare i giudizi degli agenti morali in un insieme di rapporti così vasto da includere le relazioni che essi possono instaurare – direttamente o indirettamente – tanto con gli esseri umani ('paradigmatici' e non⁶, presenti e futuri), quanto con tutti gli altri enti di natura.

2. Il contributo di Paul W. Taylor

Se ci si addentra in questa discussione, il pensiero di Paul W. Taylor è tutt'altro che facile da ignorare. All'interno del dibattito, infatti, la teoria etica proposta dall'autore⁷ si ritaglia uno spazio carico di stimoli, di spunti concilianti e di tesi particolarmente innovative, non solo per il pensiero ambientalista e animalista, ma per l'intera filosofia contemporanea. L'assunto di partenza del

⁴ Per approfondire la questione mi permetto di rimandare al recentemente pubblicato volume da me curato M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Milano, LED, 2012.

⁵ Da rilevare è che anche il famoso monito kantiano, in base al quale non si devono mai trattare le persone come semplici mezzi, ma sempre anche come fini in sé, non esclude questa possibilità. Quando andiamo a prendere il giornale dal nostro giornalaio o il pane dal nostro panettiere, se siamo legittimati a scegliere quel giornalaio e quel panettiere come strumenti utili a perseguire i nostri fini è perché non valutiamo mai queste persone solamente come semplici mezzi.

⁶ Esempi classici di esseri umani non 'paradigmatici' sono i neonati, certi soggetti diversamente abili o i comatosi. Tutti soggetti temporaneamente o definitivamente privi, o comunque non in pieno possesso, degli attributi che sono soliti caratterizzare gli esseri umani.

⁷ Una prima forma embrionale e concisa della teoria – su cui Taylor ha iniziato a lavorare dal 1977 – è presente nel saggio, del 1981, *The Ethics of Respect for Nature*. Cfr. P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature' (1981), in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n° 3 (Fall 1981), pp. 197-218, tradotto in italiano in Id., 'L'etica del rispetto della natura' (1981), in P. Donatelli, E. Lecaldano (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996, pp. 455-485. Per una diversa traduzione italiana del medesimo saggio cfr. P.W. Taylor, 'L'etica del rispetto per la natura' (1981), in S. Dellavalle (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Milano, Baldini Castoldi, 2003, pp. 164-195. Considerato il grande seguito avuto dal proprio scritto (il saggio, oltre a essere presente in quasi ogni antologia di etica dell'ambiente, è sicuramente tra i più tradotti e ripubblicati del settore), il filosofo ha offerto ulteriori precisazioni su alcuni aspetti del proprio pensiero nei saggi, pubblicati rispettivamente nel 1983 e 1984, *In Defense of Biocentrism* e *Are Humans Superior to Animals and Plants?*. Cfr. P.W. Taylor, 'In Defense of Biocentrism' (1983), in *Environmental Ethics*, Vol. 5, n° 3 (Fall 1983), pp. 237-243 e Id., 'Are Humans Superior to Animals and Plants?' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 149-160. Riformulata (alla luce delle critiche e dei commenti ricevuti) e notevolmente ampliata è tuttavia la definitiva versione della teoria presentata, nel 1986, all'interno della sua opera principale, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

filosofo statunitense, infatti, è che un'etica ambientale possa esistere in un modo che, seppure parallelo e simmetrico all'etica umana, può ragionevolmente essere del tutto indipendente da essa.

Punti di avvio della riflessione dell'autore sono dunque il profondo parallelismo e isomorfismo esistenti tra l'etica umana a quella ambientale. Entrambi i sistemi etici infatti, evidenzia Taylor, si compongono di tre medesimi elementi essenziali: un sistema di credenze, un atteggiamento morale fondamentale di rispetto e un sistema etico di regole e di principi⁸. A distanziare le due etiche, allora, è un solo e unico aspetto cruciale: le posizioni assunte nei confronti di quali entità sia più corretto ritenere soggetti morali meritevoli di rispetto. Mentre l'etica umana fa perno sul *rispetto per le persone*, quella ambientale si fonda sul *rispetto per la natura*⁹. L'etica umana restringe infatti, per definizione, la categoria dei pazienti morali ai soli esseri umani, e cioè a quegli esseri che, in quanto capaci o potenzialmente capaci (es. gli umani non 'paradigmatici' e, secondo alcuni, persino le generazioni future) di guidare le proprie vite sulla base dei propri valori, sono considerabili *persone*. L'etica ambientale, così per come la intende Taylor, si fonda invece su di una forma di egualitarismo in base al quale «è il bene (il benessere, la prosperità) dei singoli organismi, considerati come entità aventi rilevanza inerente» a determinare le nostre relazioni morali con le comunità di vita sulla Terra.

In base alla prospettiva biocentrica di Taylor, dunque, noi non siamo soltanto moralmente obbligati a favorire o a difendere il benessere di *tutti* gli organismi viventi, ma siamo obbligati a farlo per il *loro* stesso interesse – e mai soltanto per il *nostro*. Ma come è possibile conciliare questo dovere nei confronti della *natura* con quello di rispettare le *persone*? Per quanto siano indubbiamente numerosi e frequenti i conflitti tra le due etiche, per il filosofo esse possono – e per certi versi devono – non solo convivere, ma anche interagire sinergicamente e di continuo tra loro – pur mantenendo la propria autonomia.

Convinzione dell'autore, infatti, è che, così come esiste un'etica che stabilisce i fondamenti razionali di un sistema di regole e di principi morali attraverso i quali gli esseri umani regolano le relazioni tra di loro, allo stesso modo è possibile fondare razionalmente un sistema di regole e principi morali indipendenti dai doveri diretti verso i nostri simili, capace di regolare il nostro relazionarci con gli ecosistemi naturali e le loro comunità vitali, senza essere un sottoinsieme dei doveri esistenti tra esseri umani o un caso specifico di etica applicata all'ambiente. Quest'ultimo sistema rappresenta l'etica ambientale, così per come la intende Taylor: un sistema di doveri indipendenti che si aggiungono ai doveri tra esseri umani e che necessitano perciò di essere ponderati insieme a questi – e talvolta a discapito di questi – non soltanto quando ci si relaziona

⁸ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 41-47.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 33-41.

direttamente con il mondo naturale, ma anche ogni qual volta una relazione tra esseri umani implica e richiede di agire (in modo *giusto* o *sbagliato*) sulla natura.

Nelle pagine a seguire il mio principale intento sarà quello di illustrare come la profonda e inedita rivisitazione del concetto di valore intrinseco presentata da Taylor (il quale preferisce parlare a tal riguardo di «rilevanza inerente»¹⁰) non si limiti a non rinnegare l'etica umana più tradizionale o a non svalutare gli esseri umani, ma fornisca, anzi, ragioni morali coerenti e condivisibili per rispettare una sfera del vivente le cui caratteristiche essenziali non possono di fatto, neanche in riferimento agli esseri umani, venire ridotte a capacità proprie solo di un'ideale umano paradigmatico. È, a mio avviso, proprio in questo ripensamento dei criteri di demarcazione morale e in questo allargamento dell'orizzonte etico e politico che risiedono la forza e la persuasività di questa prospettiva. Ciò che essa difende con forza non è dunque l'esigenza di tutelare la vita non umana da quella umana o la natura dalla cultura, ma il bisogno di comprendere che il rispetto

¹⁰ Vista la molteplicità di traduzioni esistenti della terminologia utilizzata da Taylor e considerato il mio discostarmi dalla maggior parte di queste, alcune delucidazioni in merito alle mie scelte terminologiche credo siano doverose. Un primo chiarimento riguarda i motivi per cui ho scelto di tradurre il termine utilizzato dal filosofo, *inherent worth*, con «rilevanza inerente». Il termine viene introdotto per la prima volta, e senza particolari delucidazioni, nel breve testo pubblicato nel 1981. Con il probabile intento di ricondurre la terminologia di Taylor a quella largamente condivisa all'interno del dibattito di settore, nella traduzione italiana del saggio presente nel volume di Sergio Dellavalle si è preferito tradurre *inherent worth* in «valore inerente». Nella traduzione offerta da Piergiorgio Donatelli ed Eugenio Lecaldano, invece, i due curatori, volendo probabilmente rimarcare la distinzione – proposta successivamente anche dallo stesso Taylor – tra *value* e *worth*, preferiscono tradurre *inherent worth* in «merito inerente». In scritti successivi è tuttavia lo stesso Taylor a fornire delucidazioni sulle sue scelte terminologiche; delucidazioni alla luce delle quali né 'valore', né 'merito' paiono essere traduzioni idonee di ciò che egli intende con *worth*. Da un lato, egli precisa, mentre il valore (*value*) dipende sempre da un soggetto valutante, *worth* è indipendente da ogni forma di valutazione. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 72-80 e Id., 'Are Humans Superior to Animals and Plants?', cit., p. 150. Dall'altro egli afferma che se è corretto sostenere che si può avere più o meno merito (a seconda del grado con cui si posseggono certe capacità), non è però altrettanto corretto affermare che si può avere più o meno *worth*, perché con quest'ultimo termine Taylor vuole indicare un qualcosa che è equamente posseduto nello stesso grado dai vari soggetti morali. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 130-131 e Id., 'The Ethics of Respect for Nature', cit., pp. 211-213. Particolarmente interessante e in buona parte coerente con il sistema di Taylor è la traduzione di *inherent worth* offerta da Massimo Reichlin in un recente saggio critico. Reichlin, ricollegandosi alla distinzione kantiana tra prezzo/valore (*Preis/Wert*) e dignità (*Würde*), preferisce tradurre il termine con «dignità inerente». Cfr. M. Reichlin, 'Valore intrinseco, valore inerente e dignità. In dialogo con l'etica ecologica' (2008), in *Fenomenologia e Società*, Vol. 31 (2008), pp. 51-65, qui pp. 62-64. Nonostante io sia convinto che la proposta di Reichlin sia particolarmente suggestiva e assolutamente valida, credo anche che la sua traduzione non possa essere adottata senza un'adeguata e precisa argomentazione a giustificazione della scelta – pena il rischio di prestare il fianco a cattive interpretazioni. Non avendo qui spazio a sufficienza per giustificare una simile scelta, ho dunque preferito limitarmi a discostare *worth* dal valore (*value*) e dal merito (*merit*), traducendo *inherent worth* con «rilevanza inerente»: una condizione di rispettabilità che (come verrà meglio spiegato in seguito) è propria dei soggetti morali per loro propria natura, indipendentemente dalle valutazioni altrui e senza alcun ordine di grado.

umano non può essere propriamente esercitato a prescindere dalla consapevolezza del fatto che l'essere umano è, da sempre, una forma di vita inserita in natura.

3. *L'atteggiamento morale fondamentale: il rispetto per la natura*

L'idea centrale della concezione dell'etica di Taylor è che un agente morale possiede tratti caratteriali virtuosi e compie azioni giuste se e solo se questi tratti e queste azioni sono espressione dell'adozione dell'atteggiamento morale fondamentale di rispetto. Un atteggiamento è *morale* se e solo se è costituito da certe disposizioni (standard caratteriali e regole e principi di comportamento) miranti a garantire il rispetto delle entità che sono riconosciute essere soggetti morali. Un atteggiamento morale è anche *fondamentale* se e solo se non può essere fatto né derivare da altri atteggiamenti più vasti né dipendere da altre forme di atteggiamento più importanti. Il rispetto per la natura, dovendo essere adottato come atteggiamento morale fondamentale, non può dunque essere né un caso specifico o una conseguenza del rispetto per le persone né una forma di rispetto meno importante, ma solo *la forma più fondamentale di impegno morale che si possa adottare* – ciò, tuttavia, non implica (come si vedrà meglio in seguito) che il rispetto per la natura sia la *sola* o la *migliore* forma di atteggiamento morale fondamentale. Una simile forma di rispetto, non potendo trovare la propria giustificazione nell'essere fondata su atteggiamenti morali più fondamentali, necessita dunque un'indagine approfondita dei propri fondamenti.

Per il filosofo è a tal fine opportuno indagare, sia cosa sia possibile intendere per *bene proprio* (*own good*) di un essere vivente (il suo benessere, la sua prosperità), sia chiarire il significato e le implicazioni del concetto, preferito dall'autore rispetto a quello di valore intrinseco, di *rilevanza inerente* (*inherent worth*)¹¹.

Promuovere e proteggere ciò che è il bene di un'entità significa, per Taylor, realizzare e/o preservare uno stato di fatti (*state of affairs*: una condizione, una situazione, una circostanza, un evento) che è favorevole all'entità in questione, evitando o prevenendo uno stato di fatti che gli è sfavorevole. Secondo l'autore, un corretto esercizio del nostro giudizio morale ci permette di comprendere che mentre in riferimento ad alcune entità è perfettamente sensato parlare di un bene proprio, sembra essere totalmente insensato sostenere lo stesso in riferimento a tutte le entità¹². Per potere parlare del bene proprio di un'entità è indispensabile che se ne parli senza fare alcun riferimento ad altre entità (es. l'aver o il garantire un'alimentazione equilibrata) e, quindi al bene che queste ultime potrebbero ricavare dal promuovere o proteggere il bene di quell'entità (es.

¹¹ L'autore precisa che i due concetti, per quanto entrambi essenziali per la sua etica del rispetto per la natura, sono l'uno *descrittivo* (un *is-statement*) e l'altro *prescrittivo* (un *ought-statement*), e perciò del tutto indipendenti dal punto di vista logico. Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 59-60.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 60-71.

l'eseguire una costante manutenzione della propria automobile), e che esista un qualcosa che sia *nell'interesse* dell'entità (es. il non fumare sigarette o l'assumere un certo quantitativo giornaliero di vitamine), a prescindere dal fatto che questa entità *abbia un interesse* cosciente e consapevole in questo qualcosa (ciò che è *nell'interesse* di un'entità è sia logicamente sia temporalmente antecedente all'*avere interesse* in un bene che può essere anche apparente). Il bene proprio di un'entità è dunque un bene che, pur non necessitando alcun riferimento ad altre entità, necessita di essere connesso con uno stato di fatti che è nell'interesse di un'entità e che, in virtù di ciò, acquista un valore oggettivo, e non (soltanto) soggettivo, per quella stessa entità. Se così stanno le cose, però, da un lato siamo costretti a escludere dai possibili candidati a essere considerati entità aventi un bene proprio tutte le entità il cui bene è dipendente da quello di altre entità, come gli artefatti umani attualmente conosciuti (es. un'automobile o un tostapane), mentre dall'altro siamo del tutto legittimati a considerare entità aventi un bene proprio tutte le forme di vita, umane e non umane. In base all'etica ambientale di Taylor, dunque, a possedere un bene proprio (un benessere, una prosperità) sono tutte le entità che, in quanto esseri viventi appartenenti alla comunità di vita sulla Terra, possiedono un bene connesso ai beni veri che sono nel loro interesse.

Il filosofo, nella perfetta consapevolezza della rischiosità del mischiare tra loro constatazioni descrittive relative ai fatti (gli *is-statement*) con affermazioni prescrittive relative ai doveri (gli *ought-statement*), facendo magari anche scorrettamente derivare le seconde dalle prime, nel descrivere il concetto di bene proprio di un essere vivente (il suo benessere, la sua prosperità) è molto attento a non implicare in esso alcuna forma di prescrizione morale¹³. È, infatti, del tutto sensato ammettere di riconoscere che forme di vita non umane sono dotate di un bene proprio e tuttavia affermare che gli agenti morali non sono per nulla obbligati moralmente a promuoverlo o proteggerlo. Per muovere oltre questa *impasse* e dimostrare che l'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura è l'unico idoneo, appropriato e adatto atteggiamento da assumere nei confronti di ogni forma di vita non umana, riconoscendo il dovere di promuovere e proteggere il suo bene proprio individuale, l'autore ritiene sia necessario anzitutto esplicitare il significato che egli pensa sia più opportuno attribuire al concetto di *rilevanza inerente* (*inherent worth*): una rilevanza non strumentale che non si guadagna e non si perde, che (a differenza del merito) non aumenta e non diminuisce, che è equamente posseduta nello stesso grado dai vari soggetti morali e che, quindi, è autonoma, distinta, irriducibile, incommensurabile e indipendente rispetto a ogni altra forma di valore¹⁴.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 72-80.

Esimendosi provvisoriamente dal chiarire perché e in che modo saremmo razionalmente giustificati a riconoscere rilevanza inerente alle singole forme di vita, Taylor afferma che questo concetto è di cardinale importanza per ogni sistema etico, sia esso umano o ambientale¹⁵. Solo quando a un'entità viene riconosciuta rilevanza inerente essa diviene oggetto di preoccupazione e considerazione morale da parte di tutti gli agenti morali: possedere rilevanza inerente significa essere, a tutti gli effetti, un soggetto morale. Ciò implica che tutti gli agenti morali, indipendentemente dai propri giudizi soggettivi, hanno il dovere di attribuire un valore non strumentale alla realizzazione e alla preservazione del bene proprio di quell'entità, in modo tale da fare proprio il dovere *prima facie* di realizzare e preservare il suo bene come un *fine in sé e nell'interesse* dell'entità stessa. Ciò non significa né che non si debba mai agire in modo contrario al bene proprio dell'entità in questione, né che non si debba mai valutare una simile entità in modo strumentale, ma implica tuttavia che si debba sempre possedere una ragione morale valida in grado di giustificare un'azione contraria a questo dovere, e che si debba sempre dare considerazione morale a questa entità, senza mai valutarla soltanto come mezzo, ma sempre anche come un fine in sé.

4. Il sistema di credenze: la prospettiva biocentrica sulla natura

Chiarito cosa siano il bene proprio e la rilevanza inerente, dando provvisoriamente per scontato che entrambi questi concetti siano coerentemente applicabili a tutte le forme di vita, al filosofo resta da illustrare come questo suo assunto, tanto indimostrato quanto indispensabile all'atteggiamento morale fondamentale di rispetto per la natura, sia giustificato dalla coerente visione del mondo e del posto che l'essere umano occupa in esso offerta dal sistema di credenze della prospettiva biocentrica sulla natura. Essendo l'atteggiamento di rispetto per la natura un atteggiamento morale e fondamentale, buone ragioni per assumerlo non possono essere né ragioni morali da esso stesso derivate né ragioni dipendenti da atteggiamenti 'più' fondamentali¹⁶. L'unico modo di giustificare l'atteggiamento del rispetto per la natura è illustrare come la prospettiva biocentrica sulla natura *supporti* e renda *intelligibile* l'atteggiamento stesso, validando il suo intero sistema etico: essa lo supporta nel senso che rende *ragionevole* la sua adozione, mentre lo rende intelligibile nel senso che fornisce *giustificazioni* in grado di rendere l'atteggiamento sensato.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 75-79 e P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature', *cit.*, pp. 200-202.

¹⁶ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, *cit.*, pp. 97-99.

Il sistema di credenze che costituisce la prospettiva biocentrica sulla natura è un sistema ordinato di quattro considerazioni di carattere filosofico¹⁷, *coerenti* con – ma non per questo anche *fondate* su – le verità messe in luce, oggi, da scienze quali la biologia, l'ecologia e, almeno in parte, l'etologia.

In base al primo principio – che si potrebbe definire di *unità* – gli esseri umani sono membri della comunità di vita sulla Terra nello stesso *senso* e allo stesso *modo* di tutti gli altri organismi viventi non umani. Pur nella loro diversità, tutte le forme di vita traggono la propria origine da uno stesso processo evolutivo, sottostanno alle medesime leggi naturali, sono costitutivamente poste in relazione con l'ambiente, fanno fronte alle proprie necessità biologiche di sopravvivenza rispondendo attivamente alle stesse sfide esistenziali presentate dall'ambiente, hanno un loro bene proprio e sono libere e autonome nel perseguirlo, nel senso che hanno la facoltà di farlo e di farlo autonomamente.

Il secondo principio – che si potrebbe definire di *interconnessione* – afferma che gli esseri umani, così come tutti gli altri esseri viventi, sono parti integrate – e mai realmente isolate – di una rete complessa ma unificata di relazioni tra elementi (organismi, entità ed eventi) interconnessi. Da ciò consegue che le possibilità che ogni organismo o specie-popolazione di organismi ha di 'cavarsela' bene o male, così come le stesse possibilità che ha di sopravvivere, dipendono non soltanto dalle condizioni fisiche dell'ambiente in cui si trova, ma anche dalle *relazioni* che instaura con altre forme di vita (simili e diverse), altre specie-popolazioni (simili e diverse) e l'ambiente.

Il terzo principio – che si potrebbe definire *teleologico* – richiede di riconoscere ogni organismo come un centro teleologico di vita: un individuo unico e insostituibile che insegue il suo bene proprio nella sua propria maniera. Un centro teleologico di vita non è soltanto un'entità il cui 'mondo' può essere osservato dalla prospettiva della *sua propria* vita, ma anche e soprattutto un sistema unificato di attività aventi come scopo il *proprio* benessere e la *propria* conservazione: solo assumendo un simile punto di vista è possibile stabilire se ciò che può essere o non essere fatto accadere da un agente morale in *quel* mondo è bene o male, desiderabile o indesiderabile.

Il quarto principio – che si potrebbe definire di *imparzialità* – rappresenta al contempo il culmine dei principi precedenti e il risultato ultimo della prospettiva biocentrica sulla natura. In base a esso la credenza secondo cui la specie umana sarebbe una specie superiore alle altre o, per meglio dire, dotata di una rilevanza inerente superiore rispetto a quella delle altre, una volta che si sono fatti propri i principi precedenti, viene riconosciuta come priva di fondamento e, dunque,

¹⁷ Per esporre con maggiore esaustività e chiarezza i quattro principi, non tradurrò alla lettera né i principi formulati nel saggio del 1981 né quelli proposti nel testo del 1986. Cercherò piuttosto di considerare le sottili differenze esistenti tra i due, integrando le due versioni offerte. Cfr. *ivi*, pp. 101-156 e P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature', *cit.*, pp. 207-218.

rigettata in quanto irrazionale pregiudizio in nostro favore. La convinzione in base alla quale si pensa che le nostre qualità precipue, come la razionalità, la creatività o la capacità di autodeterminazione morale, ci permettano di vivere su una sorta di livello ‘superiore’ di esistenza rispetto alle altre specie è profondamente radicata nella cultura umana, tanto da sembrare del tutto ovvia. Ciononostante, ricorda Taylor, non solo *non esistono* buone ragioni per considerare le nostre qualità con cui perseguiamo il nostro bene proprio quali criteri idonei a valutare organismi appartenenti ad altre specie, ma *esistono* anche buone ragioni per non farlo. Tutte le strutture argomentative solitamente utilizzate per difendere questa presunta superiorità umana, oltre a rivelare, se approfondite, evidenti errori concettuali e contraddizioni in grado di invalidare le argomentazioni stesse (motivi per *non accettare* questa credenza), perdono di significato una volta che si sono fatti propri i principi precedenti (motivi per *rifiutarla*).

Il rigetto della dottrina della superiorità umana comporta, come propria contropartita, l’adozione della dottrina dell’*imparzialità delle specie*: solo così è possibile considerare tutte le forme di vita come dotate di rilevanza inerente e, al contempo, della *stessa* rilevanza inerente¹⁸. Se ciò accadesse, afferma Taylor:

Un totale riordinamento del nostro universo morale avrebbe luogo. Ci vedremmo moralmente obbligati a bilanciare i nostri doveri nei confronti del ‘mondo’ della natura con quelli nei confronti del ‘mondo’ della cultura e della civiltà umana. [...] Ora, questo cambio radicale della nostra visione del mondo naturale e del modo eticamente più appropriato di rapportarci alle altre cose viventi è esattamente ciò che comporta l’accettare la prospettiva biocentrica. Il quarto elemento della prospettiva non è nient’altro che il rifiuto della dottrina della superiorità della rilevanza inerente dell’essere umano. Questo rifiuto [...] è la chiave per capire perché l’accettazione della prospettiva biocentrica renda intellegibile e supporti l’adizione da parte di una persona dell’atteggiamento del rispetto per la natura.¹⁹

Illustrati i principi che contraddistinguono la prospettiva biocentrica sulla natura, a Taylor resta tuttavia da spiegare il *perché* sia ragionevole accettare questa prospettiva come parte della propria globale visione del mondo. Il filosofo chiarisce che non si tratta di *provare* la prospettiva biocentrica (essendo un sistema di credenze, e non una teoria scientifica, essa non può essere provata), ma di dimostrarne la *ragionevolezza*, e propone in tal senso tre argomenti concatenati²⁰.

Anzitutto la prospettiva biocentrica è accettabile nel senso che soddisfa *criteri di accettabilità* tradizionali e largamente accettati dalla comunità filosofica (comprensività e completezza; ordine, coerenza e consistenza interni; assenza di oscurità, confusione concettuale e vaghezza semantica; e coerenza con le verità empiriche conosciute). In secondo luogo, poiché ogni

¹⁸ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 155-156.

¹⁹ Ivi, pp. 134, traduzione mia.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 158-168.

agente morale ha necessità di scegliere una prospettiva filosofica sul mondo per comprendere come agire in esso, e poiché se egli fosse posto nelle *condizioni ideali* di piena razionalità, informazione scientifica e conseguente capacità di analizzare la realtà in maniera perspicace utilizzerebbe i suddetti criteri come la migliore base possibile per decidere quale prospettiva sulla natura accettare come la propria, ne deriva che è alquanto probabile che adotterebbe questa. Da ciò consegue il terzo argomento: quanto più ci avviciniamo a questo ideale di *valutatore competente* (un valutatore oggettivo, disinteressato, logicamente informato, lucido, critico e autonomo), rappresentante la migliore posizione possibile per giudicare sulla questione, tanto più saremo disposti ad adottare la prospettiva biocentrica sulla natura.

Si tratta, ovviamente, di una rivoluzione paradigmatica profonda del modo di intendere il nostro modo di relazionarci *eticamente* con la natura. Per il filosofo, tuttavia, si tratta anche di una rivoluzione rappresentante «la più alta e nobile sfida morale» del nostro secolo²¹.

5. Il sistema etico: regole e principi

Una volta rifiutata la credenza che gli esseri umani siano superiori – per merito o per rilevanza inerente – alle altre forme di vita, e accettata la convinzione che ogni organismo sia dotato di una stessa rilevanza inerente siamo pronti ad adottare la prospettiva biocentrica sulla natura e, quindi, quell'atteggiamento di rispetto per la natura che, a questo punto, appare essere il solo adatto e idoneo atteggiamento che tutti gli agenti morali dovrebbero adottare nei confronti della comunità di vita sulla Terra. Necessario a garantire il rispetto per la natura è tuttavia un intero sistema etico di norme che consenta di fare proprio il *dovere prima facie* di realizzare e preservare il bene proprio di ogni singolo essere vivente come un *fine in sé e nell'interesse* dell'organismo stesso. Un simile sistema etico non può però limitarsi a proporre solo alcune regole morali in grado di distinguere diverse forme di dovere e diversi tipi di azione morale. È infatti opportuno, per il filosofo, affiancare a queste regole degli ulteriori principi di priorità, necessari per regolare i rapporti tra le diverse forme e i diversi tipi di dovere in almeno due tipi di situazione: quando i doveri fondati sul rispetto per la natura entrano in conflitto tra loro e quando confliggono con quelli fondati sul rispetto per le persone. Anche se è del tutto possibile non agire secondo alcune o tutte le regole morali del rispetto per la natura, è infatti sempre necessario essere in grado di fornire ragioni morali valide in grado di giustificare le nostre azioni. Non vi è qui, purtroppo, spazio a sufficienza per approfondire le svariate regole, i diversi principi e i numerosi tratti caratteriali che compongono il sistema etico descritto da Taylor. È per questo motivo che mi soffermerò a esaminare brevemente

²¹ Cfr. P.W. Taylor, 'Are Humans Superior to Animals and Plants?', cit., p. 160.

solo gli aspetti della sua rigorosa argomentazione che sono maggiormente propedeutici per avviare il confronto e l'integrazione tra la sua proposta di etica ambientale e l'etica umana.

L'etica del rispetto per la natura non impone agli esseri umani di perseguire il bene proprio di ogni forma di vita a qualsiasi costo. Essa richiede soltanto di dare la stessa considerazione morale a ogni bene proprio di ogni organismo²². Svitati possono essere, infatti, i casi di conflitto tra i nostri doveri verso gli altri esseri umani e quelli verso tutte le altre forme di vita: noi umani non solo competiamo con gli altri organismi nell'utilizzare o nell'impadronirci delle risorse ambientali, ma dobbiamo anche inevitabilmente consumare e nutrirci di certe forme di vita per sopravvivere. Tuttavia, in quanto esseri umani e agenti morali, abbiamo sempre la possibilità di concepire un universo morale in cui il rispetto per le persone possa ragionevolmente convivere con il rispetto per la natura. Mentre in alcuni casi una giusta risoluzione di questi conflitti ci potrebbe richiedere di sacrificare qualche valore umano, in altri niente di simile può essere ragionevolmente richiesto: dipende dalle circostanze. Considerata la particolare importanza e problematicità di simili situazioni, Taylor dedica molto spazio della sua produzione filosofica a indagare in modo approfondito questo genere di conflitti di interessi e di competizioni tra doveri morali²³.

Anche in questi casi, come in quelli in cui le regole interne all'etica del rispetto per la natura entrano in competizione tra loro, è necessario formulare principi di priorità capaci di stabilire quale diverso peso simili doveri abbiano. Il filosofo ne individua cinque: il principio di auto-difesa (*principle of self-defense*), il principio di proporzionalità (*principle of proportionality*), il principio della minima ingiustizia (*principle of minimum wrong*), il principio di giustizia distributiva (*principle of distributive justice*) e il principio di giustizia restitutiva (*principle of restitutive justice*).

In base al *principio di auto-difesa* è per gli agenti morali del tutto permessibile proteggere se stessi dalla concreta e attuale – quindi non semplicemente ipotetica o probabile – possibilità che organismi pericolosi o aggressivi li uccidano o li attacchino, purché non ci sia occasione di uscire dalla situazione in altro modo (es. scappando) e purché nel difendere se stessi essi danneggino o ostacolino il meno possibile il bene proprio di questi organismi (lo stesso principio è, di fatto, valido, anche all'interno dell'etica umana, anche quando un soggetto è moralmente innocente in quanto non 'paradigmatico' e, quindi, anche quando questo soggetto è un organismo non umano).

In base al *principio di proporzionalità* non è per gli agenti morali permessibile dare precedenza al perseguimento dei propri interessi non fondamentali intrinsecamente incompatibili con il rispetto per la natura, dando minore peso al perseguimento degli interessi fondamentali di una qualsiasi altra forma di vita non umana – di qualsiasi specie – che si dimostra innocua o inoffensiva

²² Cfr. P.W. Taylor, 'In Defense of Biocentrism', cit., pp. 241-243.

²³ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., pp. 256-314.

(o nei confronti della quale, nonostante la sua fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro).

In base al *principio della minima ingiustizia*, nei casi in cui gli interessi non fondamentali intrinsecamente compatibili con il rispetto per la natura di un agente morale sono tuttavia estrinsecamente nocivi (es. distruzione di habitat, inquinamento o diretta uccisione) per le forme di vita non umane che si dimostrano innocue o inoffensive (o nei confronti delle quali, nonostante la loro fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro), se gli interessi umani non fondamentali, dopo un'attenta messa in discussione e valutazione delle alternative possibili, sono valutati essere così importanti da non essere abbandonati neanche da un soggetto pienamente razionale, autonomo, informato e pienamente rispettoso della natura, allora è per l'agente morale permessibile perseguirli, purché ciò implichi meno ingiustizie (meno violazioni dei doveri contenuti nell'etica del rispetto per la natura)²⁴ di ogni altro modo possibile di perseguire gli stessi interessi e sia sempre accompagnato da una qualche forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata (come da principio di giustizia restitutiva). Se anche solo una di queste due condizioni non si verifica, l'azione non è permessibile.

In base al *principio di giustizia distributiva*, nei casi in cui gli interessi fondamentali di un agente morale (es. il nutrirsi) confliggono con gli interessi fondamentali di forme di vita non umane (es. il sopravvivere) che si dimostrano innocue o inoffensive (o nei confronti delle quali, nonostante la loro fattuale pericolosità e aggressività, è facilmente evitabile lo scontro), è per l'agente morale permessibile perseguire i propri interessi solo se: è impossibile garantire un equo trattamento imparziale degli interessi dei soggetti coinvolti; la sua azione implica meno ingiustizie (meno violazioni dei doveri contenuti nell'etica del rispetto per la natura) di ogni altro modo possibile di

²⁴ È qui doveroso offrire una seconda delucidazione in merito alla scelta terminologica da me adottata. Nonostante la traduzione italiana più comune del termine utilizzato dall'autore sia 'danno', ho qui preferito tradurre la parola *wrong* con il termine (meno utilizzato) 'ingiustizia' per evidenziare un importante aspetto del pensiero di Taylor: non si tratta di preferire la *minor somma utilitaristica possibile di danno*, ma di accordare preferenza al *minor quantitativo deontologico possibile di ingiustizie*. L'etica del filosofo, infatti, non è un'etica utilitaristica che considera gli organismi come ricettacoli di valori intrinseci: è un'etica deontologica che reputa ogni forma di vita dotata della medesima rilevanza inerente. Da ciò consegue che nessuna possibile somma delle conseguenze negative che certe azioni hanno nei confronti dei valori intrinseci può essere ritenuta eticamente rilevante per l'etica del rispetto per la natura. Danneggiare o ostacolare il bene proprio degli organismi viventi non significa, per Taylor, diminuire un quantitativo di valore intrinseco che deve essere bilanciato con l'aumento complessivo del valore intrinseco causato da simili azioni. Esso significa fallire in un certo numero di casi nel fare fronte ai propri doveri nei confronti di entità riconosciute essere soggetti morali in virtù della loro rilevanza inerente. È in questo caso necessario valutare le azioni considerando non il malessere o il danno causato, ma il quantitativo, la tipologia e l'essere strettamente vincolanti dei doveri non assolti (a prescindere dal fatto che le forme di vita coinvolte siano umane o non umane) preferendo quelle azioni che violano meno doveri o che ne violano di meno importanti o di meno vincolanti.

perseguire gli stessi interessi (adottando, ad esempio, politiche che trasformino situazioni di rivalità e competizione in circostanze di mutuo accomodamento e mutua tolleranza); e questa azione è sempre accompagnata da una qualche forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata (come da principio di giustizia restitutiva). Se anche solo una di queste tre condizioni non si verifica, l'azione non è permessa.

In base al *principio di giustizia restitutiva*, infine, in tutte le circostanze in cui vengono applicati il principio della minima ingiustizia o quello di giustizia distributiva è necessario provvedere a mettere in pratica una certa qual forma di compensazione dell'ingiustizia arrecata che, da un lato sia consapevole del fatto che maggiore è l'ingiustizia e maggiore dovrà essere la compensazione, mentre dall'altro si rivolga soprattutto agli ecosistemi, alle specie-popolazioni e alle comunità bioetiche, considerando questi alla stregua di *condizioni* che, se tutelate, sono le più efficaci nel favorire il bene proprio del più vasto numero di soggetti.

È per Taylor importante precisare che egli non ha alcuna presunzione di avere illustrato *tutti* i principi di priorità capaci di regolare *tutti* i conflitti possibili tra l'etica umana e la sua etica ambientale (ammesso che sia mai realistico pensare di identificarli nella loro totalità), ma solo i più importanti, i più generali e i più utili nella vita quotidiana. Essi, dunque, sono da intendersi soltanto come delle linee guida utili a soppesare i nostri differenti doveri. Nelle svariate situazioni specifiche in cui i conflitti – spesso forti e complessi – possono emergere è opportuno che ogni agente morale faccia riferimento all'ideale etico che sorregge e ispira l'intera struttura di relazioni di priorità contenuta nei cinque principi e nelle loro condizioni di applicabilità: «un'ideale armonia tra la natura e la civiltà umana»²⁵ che unisce e interconnette in modo coerente tutti i principi di priorità, dando loro un riferimento e un obiettivo più generali.

Questo ideale ci dà un'immagine originale di cosa significhi per tutti gli agenti morali esemplificare nel proprio carattere e nella propria condotta i due atteggiamenti di rispetto per le persone e di rispetto per la natura. La frase più adatta per descrivere questo 'migliore dei mondi possibili' nei termini più semplici è: un *ordine mondiale del nostro pianeta in cui la civiltà umana è giunta a vivere in armonia con la natura*.²⁶

6. Etica umana ed etica ambientale: dal conflitto all'armonia

L'auspicata armonia tra la natura e la civiltà umana, oltre a possedere un carattere pienamente *normativo*²⁷, è per Taylor, dunque, una *possibilità empirico-fattuale* del tutto realizzabile²⁸. Una

²⁵ Cfr. P.W. Taylor, *Respect for nature*, cit., p. 264.

²⁶ Ivi, p. 308, traduzione mia.

²⁷ Poiché, precisa l'autore, le nostre azioni sono mirate a realizzare e promuovere la visione del mondo che ci sembra meglio venire incontro al nostro bene proprio in quanto agenti morali, e poiché l'ideale di mondo

modifica dei paradigmi politici, legali ed economici del mondo contemporaneo è certamente, in questo senso, indispensabile, ma affinché essa sia davvero efficace è necessario che sia anche *connessa* a un'antecedente profonda revisione delle nostre credenze e convinzioni morali personali, la quale parte proprio dall'integrazione e dal completarsi reciprocamente dell'etica umana e di quella ambientale. Una revisione in parte già offerta da Taylor e in parte sempre *in fieri*, ma anche un'opportunità che, tuttavia, è di certo davvero ancora troppo poco presa seriamente in considerazione.

In questa connessione non dobbiamo confondere la difficoltà dell'obiettivo con la sua impraticabilità. Non ci dovrebbero essere illusioni sul fatto che sia per molte persone difficile cambiare i propri valori, le proprie credenze e il proprio intero modo di vivere, con lo scopo di adottare l'atteggiamento di rispetto per la natura e di agire in accordo con esso. Psicologicamente, ciò potrebbe richiedere un profondo riorientamento morale. La maggior parte di noi abitanti del mondo contemporaneo è stata cresciuta all'interno di una cultura fortemente antropocentrica, in cui la superiorità inerente degli esseri umani nei confronti delle altre specie viventi è stata data per scontata. Serviranno grandi sforzi per emanciparci da questo modo così radicato di guardare agli animali non umani e alle piante, ma ciò non è di là delle nostre concrete possibilità. Niente ci impedisce di esercitare la nostra autonomia e la nostra razionalità per vivere in un mondo che sia gradualmente sempre più prossimo al modo in cui il mondo dovrebbe essere.²⁹

Ma se davvero nulla ci impedisce di esercitare la nostra autonomia e la nostra razionalità per muovere nella direzione tracciata da Taylor e altri autori, allora perché non farlo? Al di là dello sforzo richiesto, perché continuare a considerare l'ambientalismo, l'ecologismo, l'animalismo e (soprattutto) il veg(etari)anesimo alla stregua di ideologie, fanatismi, eccessi o mode, quando in realtà tutte queste correnti di pensiero pertengono *scelte* che, prima ancora di essere stili di vita, sono vere e proprie *scelte etiche*? Perché continuare a guardare a simili posizioni non antropocentriche come a insostenibili e provocatorie forme di pensiero anti-umanista?

Il pensiero di Taylor, così come quello di altri autori biocentrici o ecocentrici, si è già numerose volte dovuto difendere dall'accusa di essere 'draconiano' o 'fascista'. John Baird Callicott³⁰ precisa a riguardo che l'etica non antropocentrica non sostituisce o annienta le concezioni e le pratiche morali preesistenti, ma vi si aggiunge così come i doveri morali derivanti dal fare parte di una Nazione si aggiungono a quelli connessi all'essere parte di comunità o gruppi

proposta dall'autore accorda la visione che sottostà al rispetto per le persone con quella su cui si fonda il rispetto per la natura, esso è anche l'ideale più prossimo al *summum bonum*. Cfr. *ivi*, pp. 310-312.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 312-313.

²⁹ *Ivi*, p. 313-314, traduzione mia.

³⁰ Cfr. J.B. Callicott, 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic' (1987), in *Id.*, *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 186-217.

sociali più piccoli, i quali a loro volta si aggiungono a quelli relativi ai membri della propria famiglia: ogni nuova e più ampia comunità relazionale è posata sopra le precedenti, e le conserva al proprio interno. Non vi è dunque alcun contrasto tra la prospettiva antropocentrica dell'etica tradizionale e quella dell'etica ambientale proposta da Taylor, Callicott e numerosi altri filosofi, ma solo un'auspicata armoniosa integrazione.

Autori come Passmore³¹ screditano velocemente proposte etiche e politiche come quella di Taylor sostenendo che, anche ammettendo che non si tratti di un'ipotesi meramente ideologica o sentimentale, l'eventualità che gli esseri umani non siano le sole creature cui spettano dei 'diritti' è assolutamente insostenibile. Eppure, a ben leggere il pensiero dei maggiori esponenti dell'etica ambientale contemporanea, da Taylor a Callicott, da Arne Næss a Holmes Rolston III, raramente ci si imbatte nella nozione di 'diritto'. Anche lo stesso Taylor precisa a più riprese di non ritenere sia il caso di avvalersi di un simile concetto in etica ambientale³². Per quanto si *possa*, secondo autori come Joel Feinberg³³ o Tom Regan³⁴, attribuire diritti alle forme di vita non umane, ciò non comporta anche che si *debba* per forza farlo. È opportuno infatti rendersi conto che, in riferimento all'etica ambientale, usare il linguaggio dei diritti (e in particolar modo quello dei diritti morali) non introdurrebbe alcun nuovo concetto e non aggiungerebbe nulla di eticamente rilevante ai nostri doveri verso la natura. È inoltre pienamente possibile teorizzare una simile etica facendo perno soltanto sui nostri *doveri*: doveri fondati su esigenze che la controparte può anche non essere in grado di sollevare autonomamente. Doveri che sono, sì, doveri umani, ma che non per questo non possono essere messi in discussione se non da esigenze sollevate da altri esseri umani.

Ancora Passmore³⁵ sostiene che le teorie etiche non antropocentriche non fanno altro che spargere un insensato e controproducente *panico*. Esse, infatti, diffonderebbero sempre più 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 non umana. Per Passmore, così come per altri autori, bisogna però essere realistici: non si può gravare l'umanità di questo incarico impossibile, non si può dare all'essere umano tutta la colpa delle condizioni in cui versa la natura. Ciò è certamente vero, ma a leggere attentamente i testi di Taylor e di altri teorici del pensiero non antropocentrico, non solo non sono presenti simili richieste, ma non si fa

³¹ Cfr. J. Passmore, 'Removing the Rubbish. Reflections on the Ecological Craze' (1974), in *Encounter* (April 1974), pp. 11-24.

³² Cfr. P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature', p. 218, Id., 'Are Humans Superior to Animals and Plants?', pp. 156-158, Id., 'In Defense of Biocentrism', cit., pp. 241-242 e Id., *Respect for nature*, pp. 219-255.

³³ J. Feinberg, 'The Rights of Animals and Unborn Generations' (1974), in W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, pp. 43-68.

³⁴ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

³⁵ Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, cit.

nemmeno perno sul presunto compito umano di ‘salvare il futuro’. Sono invece gli autori antropocentrici che fanno di sovente utilizzo di questo argomento per evidenziare la necessità di difendere la *nostra* casa e di tutelare le *nostre* progenie. La questione ambientale e quella animale sono indubbiamente delle realtà preoccupanti, *pretesti* per effettuare un cambiamento di paradigma morale, ma non anche *motivi* del mutamento proposto dalle teorie etiche non antropocentriche.

Kenneth E. Goodpaster³⁶, un altro filosofo biocentrico, chiarisce a mio avviso molto bene la questione. L’attribuire un semplice valore strumentale alla natura non umana non ci ha solo condotti alla situazione attuale, non è soltanto il principale motivo per cui la nostra epoca è insoddisfatta di se stessa; questo modo di concepire il valore morale di ciò che non è umano non è solo controproducente: è anche privo di fondamento. Richard Routley e l’allora sua moglie Val Routley (autori che, dopo il divorzio, hanno cambiato il proprio nome, rispettivamente, in Richard Sylvan e Val Plumwood) parlano a tal proposito di «sciovinismo umano»³⁷. Essi accusano l’antropocentrismo di essere una sorta di «Egoismo di Gruppo» tutt’altro che inevitabile in quanto poggiante su premesse che, se approfondite, si rivelano sia logicamente che ontologicamente contraddittorie. Quand’anche si volesse riconoscere alla natura un solo valore strumentale, si evidenzia, bisognerebbe infatti ammettere che esso dipende sempre (per regresso di cause) da un valore intrinseco e che esistono, oggi, buoni argomenti per non assegnare un simile valore soltanto agli esseri umani.

Secondo Goodpaster³⁸, dunque, è solo andando oltre questo «egoismo» che è possibile giungere a un’idonea forma di «ambientalismo». Anzi, forse si potrebbe persino fare notare ai più stenui difensori dell’antropocentrismo che se si vuole essere davvero umanisticamente *ego*-isti, allora bisogna essere anzitutto *eco*-isti. La considerabilità morale di tutti gli enti e soggetti naturali non conduce dunque a forme di soppressione fisica o psichica degli esseri umani: la nostra sopravvivenza richiede l’utilizzo e l’uccisione di altre forme di vita e, quindi, un contestuale stabilire gerarchie etiche, ma ciò non significa che non abbiamo il dovere morale di orientare i nostri comportamenti verso pratiche (es. nutrizionali, scientifiche o mediche) basate sul rispetto per la natura di cui parla Taylor.

L’incoraggiamento degli autori che, come Taylor, credono sia possibile e doveroso mirare a «un *ordine mondiale del nostro pianeta in cui la civiltà umana è giunta a vivere in armonia con la natura*» non è dunque né semplicemente quello di divenire ambientalisti o animalisti, né tantomeno

³⁶ Cfr. K. E. Goodpaster, ‘From Egoism to Environmentalism’ (1979), in K. E. Goodpaster, K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 21-35.

³⁷ Cfr. R. Routley e V. Routley, ‘Against the Inevitability of Human Chauvinism’ (1979), in K.E. Goodpaster e K.M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, cit., pp. 36-59.

³⁸ Cfr. K. E. Goodpaster, ‘From Egoism to Environmentalism’, cit.

quello di abbracciare presunte – ma in molti casi per nulla tali – ideologie antispeciste o ecologiste. Il loro vero e più grande invito è a sviluppare una rinnovata coscienza critica del nostro tempo, *sforzandosi* di cercare, trovare o riconoscere i principi più *giusti* e *coerenti* in base ai quali sarebbe, oggi, opportuno agire. Una sfida etica tanto stimolante quanto difficile, ma non impossibile né tantomeno anti-umana. Anzi, forse la più grande opportunità che oggi abbiamo per superare veramente quel senso di insoddisfazione, impotenza e frustrazione che spesso ci pervade quando pensiamo ai problemi sollevati dal dramma ecologico e dallo sfruttamento della vita non umana.

Matteo Andreozzi

matteo.andreozzi@unimi.it

BIBLIOGRAFIA

ANDREOZZI M. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Milano, LED, 2012.

CALLICOTT J.B., 'The Conceptual Foundations of the Land Ethic' (1987), in CALLICOTT J.B., *Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 186-217.

DELLAVALLE S. (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Milano, Baldini Castoldi, 2003.

DONATELLI P., LECALDANO E. (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996.

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

GOODPASTER K.E., 'From Egoism to Environmentalism' (1979), in GOODPASTER K.E., SAYRE K.M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 21-35.

NORTON B.G., 'Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 131-148.

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

PASSMORE J., *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Scribners Sons, 1974.

PASSMORE J., 'Removing the Rubbish. Reflections on the Ecological Craze' (1974), in *Encounter* (April 1974), pp. 11-24.

REICHLIN M., 'Valore intrinseco, valore inerente e dignità. In dialogo con l'etica ecologica' (2008), in *Fenomenologia e Società*, Vol. 31 (2008), pp. 51-65.

REGAN T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

ROUTLEY R., ROUTLEY V., 'Against the Inevitability of Human Chauvinism' (1979), in GOODPASTER K.E., SAYRE K.M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 36-59.

SAGOFF M., 'On Preserving The Natural Environment' (1974), in *The Yale Law Journal*, Vol. 84, n° 2 (December 1974), pp. 205-267.

TAYLOR P.W., 'The Ethics of Respect for Nature' (1981), in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n° 3 (Fall 1981), pp. 197-218.

TAYLOR P.W., 'L'etica del rispetto della natura' (1981), in DONATELLI P., LECALDANO E. (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, Milano, LED, 1996, pp. 455-485.

TAYLOR P.W., 'L'etica del rispetto per la natura' (1981), in DELLAVALLE S. (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Milano, Baldini Castoldi, 2003, pp. 164-195.

TAYLOR P.W., 'In Defense of Biocentrism' (1983), in *Environmental Ethics*, Vol. 5, n° 3 (Fall 1983), pp. 237-243.

TAYLOR P.W., 'Are Humans Superior to Animals and Plants?' (1984), in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n° 2 (Summer 1984), pp. 149-160.

TAYLOR P.W., *Respect for nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.